

République algérienne démocratique et populaire
Ministère de l'enseignement et de la recherche scientifique
Université Al-Hadj Lakhdar- Batna
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Département de Français
Ecole Doctorale de Français
Antenne de Batna



Le sacré dans *La Nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun

Mémoire élaboré en vue de l'obtention du diplôme de Magistère
Option : Sciences des textes littéraires

Sous la direction de :
Dr. Rachida Simon

Présenté et soutenu par :
Griche Khadidja

Membres de jury:

Président: Pr. Sadek Aouadi, Université d'Annaba.

Rapporteur: Dr. Rachida Simon, Université de Batna.

Examineur: Pr. Saïd Khadraoui, Université de Batna.

Année académique
2006-2007

Remerciements

Toute ma reconnaissance et ma gratitude s'adresse à mon directeur de thèse Dr Rachida Simon, pour avoir soutenu et accompagné ce travail par une générosité tant humaine qu'intellectuelle. Aussi, pour avoir initié un thème (le sacré dans une œuvre romanesque) qui m'a passionné et motivé.

Merci tout particulièrement à mes chers parents et à toute ma famille.

Pour leur précieuse aide en matière de documentation ayant trait à la mystique, je voudrais remercier mon amie Ben Ziane Sabrina et mon camarade Bechmar Kheirddine.

Mes remerciements vont également à l'endroit de tous les professeurs qui ont encadré cette formation en post-graduation.

Je remercie le Président du Comité de Suivi Pédagogique et Scientifique et Coordinateur de l'Antenne de Batna, Dr. Abdelhamid d'avoir été à l'écoute de nos préoccupations.

Merci pour tout le personnel administratif de l'Ecole Doctorale, en l'occurrence Mlle Doria, pour son affabilité et sa serviabilité.

Dédicaces

A la mémoire de feu mon grand-père 'Mhammed, à ceux
qui comme lui, observent l'Orient de leur vérité.

A ma mère, qui fait pleinement sens dans ma vie.

Table des matières	

Introduction	1
Chapitre I : De l'auteur de <i>la Nuit sacrée</i>, du sacré, présentation	7
I) Pour mieux connaître Tahar Ben Jelloun	8
1-Biographie de l'auteur	8
II) Pour mieux comprendre le sacré	13
1- Qu'est ce que le sacré?	13
2- L'apparition du terme «sacré» dans le texte.	19
2-1 La mosquée: un espace sacré	20
2-2 La nuit du Destin: un temps sacré	25
3- Une typologie du sacré	31
4- Gestion romanesque du sacré	34
4-1 L'esthétique apologétique	35
4-2 L'esthétique démoniaque	37
Chapitre II: le sacré en diptyque	40
I- le sacré du Texte	41
1- L'intertexte coranique	41
2- Qu'est ce que le soufisme ?	53
2- La parabole soufie ou les étapes de l'ascension vers Dieu	54
4- Le Dhikr	57

II- Ecriture et mystique	59
1- L'ascèse amnésique, une entreprise à rebours	59
2- Le matin, naissance et connaissance	73
3- L'eau de tous les désirs	78
3-1 L'eau dans l'espace virginal	78
3-2 L'eau élément féminin	81
3-3 L'eau purificatrice	83
3-4 L'eau source de régénérescence	84
4- Le langage de l'amour	85
4-1 Masculin/ féminin	86
4-2 Pour le sacre de la féminité	88
4-3 Le rêve de l'union	93
Chapitre III : Dire l'ineffable ou la mise à l'épreuve des limites du possible du dire ...	99
1- La polarisation tabou/sacré	100
1-1 le tabou	101
1-2 le sacré	102
2- Habit et tabouisation	105
3- Langage et tabouisation	107
4- Procèdes euphémiques et stratégie subrogatoires	109
4-1 Qu'est ce que l'euphémisme ?	109
4-2 L'omission ou la défense de nommer	110
4-3 L'aposiopèse ou le terme suspendu	113
4-5 La métaphore pour l'ultime départ	114
4-6 Ecrire dans la langue de l'autre	116
5- Inflation euphémique et variation	118
Conclusion	120
Bibliographie	122

Avertissement

Tous les termes transcrits de l'arabe, mis entre parenthèses et en italique, sont assortis de leur équivalent en langue française. Ces derniers ont été normalisés sans que nous ayons fait usage de signes diacritiques. A cet effet, rappelons que le *h* est toujours aspiré. Le *kh* n'est pas un simple [k], il correspond dans l'A.P.I. au signe [x]. La voyelle *u* renvoie au son *ou* et l'apostrophe représente à la fois le *hamza* et le '*ayn*.

Introduction

Préliminaires

Avec sa thèse sur « *Le Désenchantement du monde* », parue en 1985, Marcel Gauchet a tenté de redonner un nouveau souffle aux théories de sécularisation du savoir en Occident, surtout celles qui ont émergé dans le contexte post-nietzschéen des années trente, marqué par la sentence négationniste : « *Dieu est mort* ». Cette tendance désacralisante, qui cherche à évacuer une fonctionnalité religieuse de l'institution sociale contemporaine, et qui en appelle à une sortie de la religion et du sacré « *Etant des concepts étriqués et ethnocentristes et donc reléguable aux oubliettes*¹. », est relayée par des pratiques littéraires où l'écriture s'élabore dans une fracture à l'égard du divin, ce dernier se trouvant être en amont de tout ce qui se réclame de l'économie religieuse.

Edmond Jabès est de ceux qui prennent leur distance et dispute même la part du religieux dans l'univers romanesque, il conçoit d'ailleurs son écriture dans ce qu'il nomme « *Un judaïsme après Dieu*². », où le sacré n'est pas tant à quoi l'homme aspire mais plutôt la démesure à laquelle il doit se soustraire afin d'affirmer son humanité. Ecrire pour lui, c'est asseoir l'absence de Dieu qui s'est montré oublieux des juifs. L'écrivain égyptien Albert Cossery, qui se situe volontiers dans la lignée agnostique de Samuel Becket, cherche à adopter, à travers des personnages misérables mais frondeurs et orgueilleux, une attitude railleuse et satirique à l'endroit du religieux, proclamant à qui veut l'entendre son athéisme. Ses entretiens cependant avec son compatriote, la critique Ghali Shoukri sont émaillés d'expressions qui rappellent et évoquent Dieu, un paradoxe qui lui a valu le sobriquet d'« *athée de pacotille* ».

Nonobstant donc l'influence insidieuse de ce climat rationaliste, positiviste et laïcisant que certains tendent à promouvoir et à exporter par delà les frontières de l'Europe, une littérature irréligieuse n'est pas pour demain puisqu'en continuant d'aborder des thèmes comme : la faute, le bien et le mal, le salut, le sacrifice...etc. la littérature est en permanence sur le continent de questionnements codifiés par les religions. Même le fait de ne pas parler de religion, c'est encore dire quelque chose sur elle et sur le sacré, en tant que pendant indéfectible de la sphère religieuse. Roger Bastide appuie cette conception qui constitue une contre réaction à un hypothétique dépérissement du sacré, au profit de la métaphorisation, qui récupère dans nos sociétés actuelles sa

¹ François Gauthier, « Le Symbolisme et le Sacré. Théorie de la religion », Revue du MAUSS permanente, N° 393, 11 septembre 2008 [en ligne] <http://journal.dumauss.net>

² Edmond Jabès, *Le Livre des questions II*, Paris, Gallimard, 1989, p. 201.

dimension de mystère positif valorisant. Le sacré s'adapte à la morphologie des milieux et des contextes « *Le sacré ne disparaît pas tant de la modernité mais il se déplace*³ . ».

L'imprégnation profonde de la littérature dans la culture religieuse, l'influence et l'enjeu de celle-ci dans la constitution et la défection des partis pris autour de la chose religieuse ont été pressenties par l'écrivain français André Malraux qui souligna dans un propos catégorique, le XXI^{ème} siècle sera religieux ou le sera pas. Les tentions, prétendument politiques, alimentées par les sensibilités sacrées, se posent avec acuité, mettant plus que jamais le sacré, sous sa forme médiatisée, la plus superficielle et sujette à l'instrumentalisation, à l'ordre du jour. Si l'Occident en est à une étape où il pense que l'âge de la religiosité est révolu, transposant ce penchant dans une littérature contestataire de la dimension sacrée que prônent les religions, le Maghreb à travers l'expression de sa production littéraire en est à une réhabilitation et/ou un resourcement dans la chose sacrée.

Dès l'émergence de la littérature maghrébine de langue française, ses écrivains se trouvent dans une situation de porte à faux, tirillés et intermédiaires à la fois entre deux cultures : une culture occidentale, européenne du fait de leur scolarisation en langue française, et leur héritage arabo-musulman que Fatima Mernissi définit comme « *Le fait d'appartenir à un Etat théocratique*⁴ . » tant la prégnance de la religion musulmane sur leur inconscient et leur imaginaire est forte, permanente, comme allant de soi, en dépit de la carence que ces écrivains acculturés accusent parce qu'ils « *Avaient dans la majorité une information rudimentaire sur l'islam en tant que pensée religieuse et tradition culturelle [...] aussi l'impact de la culture et la langue française quand elles ne sont pas équilibrées par une égale maîtrise de la culture islamique et de l'arabe*⁵ . ». Cette double raison selon Mohammed Arkoun, n'enlève rien au fait que tout le Maghreb se reconnaît dans l'affirmation religieuse islamique diffusée depuis les dynasties arabo-berbères, en passant par les mouvements maraboutiques du XVI^{ème}. Même acculturés, ces écrivains n'ont pas perdu irrévocablement leur être, ce qui rendrait plus intéressant encore la démarche d'étudier les différents modes de présence du sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française.

Jean Déjeux a été l'un des premiers à s'interroger sur la place et le rôle de la religion dans la production littéraire, en l'occurrence romanesque, des auteurs maghrébins qui s'attellent davantage « *Au patrimoine national maghrébin, à la religion et même à la mystique musulmane*⁶ . », une

³ Roger Bastide, cité par François Gauthier, *Op.cit, ibid.*

⁴ Fatima Mernissi, *Le Harem politique: Le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987, p. 30.

⁵ Mohammed Arkoun, Préface, Jean Déjeux, *Le sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L'Harmattan, p.6. ,1986.

⁶ Jean Déjeux, *Op.cit, Ibid.*, p. 17.

littérature qui retourne et marque son ancrage dans les lieux de ses racines religieuse et métaphysique, une orientation caractéristique que l'écrivain marocain Tahar Ben Jelloun, confirme à travers les préoccupations que prend en charge son écriture « *M'intéresse dans l'islam, ses saints et ses martyrs qui furent les mystiques . Ainsi j'ai une passion pour Al-Hallaj [...] j'aime aussi 'Ibn 'Arabi. C'est par ce chemin mystique que j'aime l'islam*⁷. ». Il déclare également dans un autre entretien qu' « *Une grande inspiration me vient des poètes [...] et par le monde arabe, les soufis*⁸. ». Ce regain d'intérêt pour le religieux et tout ce qu'il charrie comme valeurs et préceptes sacrés est à vérifier d'après François Desplanque auprès des titres qui fournissent une première indication sur l'investissement croissant de « *Ces romanciers maghrébins devant Dieu dans des préoccupations profondes et intériorisantes*⁹. » car ils sont de plus en plus « *Irrités de voir leurs romans réduit qu'à n'être que des prétextes à variations linguistiques ou des auxiliaires à l'explication historique*¹⁰. », selon Jacques Madelain qui voit dans les textes maghrébin un retour vers l'essentiel.

Ce contexte culturel islamique, qui s'impose de plus en plus dans les textes des auteurs maghrébins, a poussé Jacques Berque¹¹ à s'intéresser plus particulièrement dans cette propension généralisée à la religion, au sacré en tant que catégorie et phénomène prépondérant dans l'économie religieuse. Objet de création ou référent, le sacré a toujours interpellé artistes, poètes, écrivains en l'occurrence et les auteurs de la littérature maghrébine de langue française ne sont d'ailleurs pas en reste. En effet, nombreux sont les romans du champ maghrébin qui ont pris en charge les divers modes d'expressions à travers lesquels affleure et se manifeste le sacré. Multiples sont les desseins nourris, les attitudes esthétiques et idéologiques et les stratégies discursives déployées par les romanciers afin de pouvoir aborder et traiter d'un objet aussi fuyant et susceptible que le sacré car « *Il est perpétuellement diffus dans les artefacts humains, difficile à cerner et à formuler rationnellement. Il est de l'ordre de l'asymptote, c'est-à-dire qu'on s'en approche sans jamais en atteindre le sens et l'essence*¹². » tout en faisant que « *Lorsque la fiction touche au sacré,*

⁷ Entretien rapporté par Jean Déjeux, *Op.cit, Ibid.*,p. 133.

⁸ Denise Brahimi, « Conversation avec Tahar Ben Jelloun », in *Notre Librairie*, N° 103, (oct.-déc.) 1990, pp. 41-44.

⁹ François Desplanque, Actes du colloque «*Ecrivains du Maghreb*», Paris, la Francité, 1974, pp. 27-33.

¹⁰ Jacques Madelain, *L'Errance et l'Itinéraire, lecture du roman maghrébin de langue française*, Paris, Sindbad, 1983, p. 194.

¹¹ Avec un essai de traduction du Coran et une étude exégétique adjacente, Berque est professeur honoraire au Collège de France et membre de l'Académie de langue arabe du Caire.

¹² Ali Toumi Abassi, cité par Sonia Zlitni-Fitouri, *Le Sacré et le Profane dans les littératures de langue française*, Pessac, Sud P.U.B., 2002, p. 16.

*le roman tremble sur ses bases*¹³. », comme le souligne à juste titre Fethi Ben Slama. Le sacré imprègne une littérature qui, originellement ancrée dans la tradition religieuse musulmane du fait de ses auteurs, ne cesse d'entretenir l'écrivain dans un constant dialogue avec son héritage culturel islamique, et parmi ce grand nombre d'auteurs, pour notre part, nous nous intéresserons à *La Nuit sacrée*¹⁴ de l'écrivain marocain Tahar Ben Jelloun.

Etant donné que la chose sacrée s'annonce depuis l'intitulé même de ce roman, primé par un Goncourt en 1987, la problématique générale qui préside à notre présent projet se pose à travers l'interrogation suivante :

A travers quoi se manifeste le sacré dans *La Nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun ?

Les hypothèses

Nous nous appliquerons à vérifier deux hypothèses à l'origine de ce travail pour établir ce que nous pensons que :

- Le sacré affleurerait dans le texte selon deux principales modalités : scripturaire, tenant du texte coranique, et mystique, se référant à la mystique soufie.
- Le sacré dans ses deux formes comporte un enjeu ontologique où une redécouverte, un recouvrement, ainsi qu'une reconnaissance de l'identité féminine, constituent le dessein ultime de Zahra, la protagoniste de Ben Jelloun.

Les objectifs: notre projets s'attellera à :

- Mettre en évidence les liens qui se nouent entre les aspects scripturaires, mystiques et symboliques qui participent aux modalités du sacré dans le texte.
- Monter que le sacré dans le texte se présente comme inséparable de l'expérience religieuse.
- Expliquer que pour se définir, le sacré en appelle à d'autres concepts qui lui sont, sinon opposés, tout au moins distincts tels que: le profane, le saint, le pur et l'impur, le tabou ou l'interdit.
- Mettre en relief l'intérêt de Ben Jelloun pour cet autre visage méconnu de l'islam, à savoir le soufisme, une mystique qui tient également du continent du sacré, indissociable de son assise coranique.

¹³ Ali Toumi Abbassi, cité par Zlitni-Fitouri, *Op. cit.*

¹⁴ Tahar Ben Jelloun, *La Nuit sacrée*, Paris, Seuil, 1987. Ce sera notre édition de référence que nous désignerons désormais par le sigle N.S.

La démarche mise en œuvre

Notre travail fera appel aux approches suivantes :

Thématique, pour dégager les thèmes qui trouvent source dans le texte coranique.

Analytique, afin de mettre en exergue le rapport entre écriture et mystique soufie. Onomastique, pour comprendre la signification et la symbolique du prénom de la protagoniste Zahra.

Rhétorique, pour l'analyse des stratégies déployées à l'intention de l'expression du tabou.

Plan du travail

Afin d'apporter des éléments de réponses à notre problématique qui se penche sur la coloration sacrée dans le texte de *La Nuit sacrée*, tout en cherchant au passage, à vérifier les hypothèses susmentionnées, nous choisirons de répartir cette étude en trois chapitres :

Nous évoquerons dans un premier lieu, à travers une esquisse biographique et bibliographique l'écrivain marocain Tahar Ben Jelloun.

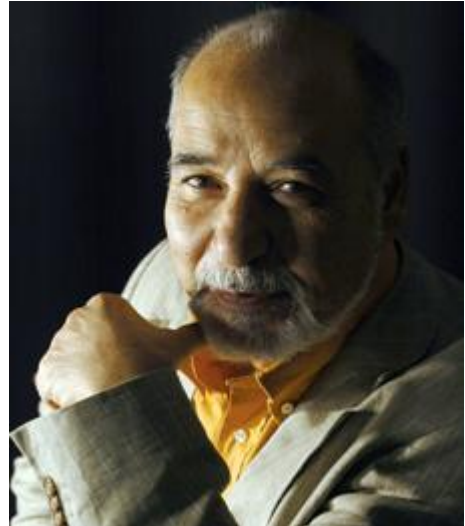
Nous nous interrogerons parallèlement sur le sacré, objet de ce mémoire, en nous attelant à sa facture, aux différents aspects qu'il peut incarner, et aux postures qu'il motive.

Dans une deuxième étape, nous chercherons à montrer comment ce projet romanesque scelle la rencontre de l'écriture et de la mystique pour remédier à cette identité scindée qu'incarne l'androgynie du protagoniste, Zahra.

Finalement, nous tenterons de mettre en exergue la contiguïté/ dialectique que cultive le sacré à l'endroit du tabou, et comment ils mettent à contributions les stratégies euphémiques pour aborder le continent de l'ineffable qui les caractérise conjointement, étant donné que le tabou constitue l'un des pans à travers lesquels se manifeste le sacré dans *La Nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun.

Chapitre I :

**De l'auteur de *La Nuit sacrée*, du sacré,
présentation**



I- Pour mieux connaître Tahar Ben Jelloun

1- Biographie de l'auteur

Né le 1 décembre 1944 dans la capitale impériale et spirituelle du royaume du Maroc Fès¹⁵, Tahar Ben Jelloun est un écrivain, poète et essayiste marocain d'expression française dont la renommée n'est plus à faire.

Commençant d'abord par fréquenter l'école coranique du quartier, Ben Jelloun intégra ensuite à l'âge de 6 ans une école primaire franco-marocaine bilingue, dirigée par un français. Il continue sa scolarité dans un établissement du détroit à Tanger où il passa le C.E.P. pour rejoindre en 1956 le lycée Ibn al-Khatib, puis le lycée français Regnault où il obtient son baccalauréat en 1963.

Ben Jelloun opte pour des études de philosophie à l'université Mohammed V de Rabat, d'où il put assister le 23 mars 1965 aux manifestations estudiantines et lycéennes que connurent d'autres grandes villes du pays, et qui finirent dans la répressions, par des arrestations. Incarcéré en juillet 1966, il est envoyé dans un camp disciplinaire de l'armée, d'abord à El-Hajeb puis à

¹⁵ Foyer d'enseignement mystique et terre qui a accueillie nombres de confréries musulmanes à l'instar de la *Tidjania*, cette ville fut une étape dans la topographie spirituelle du grand maître soufi andalou Muhyi -Din 'Ibn 'Arabi. Ville de la tradition mystique, elle est aussi la plus vieille ville du Maroc dont on célèbre le 1200^{ème} anniversaire cette année.

Ahermemou dans l'est du Maroc avec 94 autres étudiants soupçonnés d'avoir fomenté cette sédition. Il est libéré en juin 1968, et peut reprendre ses études.

En octobre de la même année il est nommé professeur de philosophie au lycée Charif Idrissi à Tétouan, et finit par publier son premier poème *L'Aube des dalles* dans la revue *Souffle*, production clandestine du temps de son séjour carcéral. Affecté par la suite au lycée Mohammed V à Casablanca en 1970, Ben Jelloun passe presque une année sabbatique car marquée par des grèves de lycéens. Aussi cette année est celle de la publication de son premier recueil de poésie *Hommes sous linceul de silence* aux éditions Attalantes, rattachées à la revue littéraire *Souffle* que dirige le poète Abdellatif Laabi.

En juin 1971, suite à un communiqué du ministère de l'intérieur stipulant l'arabisation de l'enseignement, à commencer de la rentrée de la même année, Ben Jelloun, qui a été essentiellement scolarisé en français, décide de partir en France sous prétexte de préparer une thèse de doctorat en psychologie. Cherchant à se dégager de mesures qui ne s'accordaient guère avec sa formation francophone d'une part, et fuyant le joug répressif de la liberté d'expression d'autre part, Ben Jelloun part à Paris le 11 septembre 1971 où il est aidé par une association caritative qui facilite son installation à la cité universitaire internationale¹⁶, et trouve également un débouché dans la milieu journalistique grâce à l'entremise de François Bott, adjoint de la directrice du *Monde des Livres*, où il publie son premier article dans le Monde : « *Technique d'un viol* », le 19 mai 1972.

Outre ses fréquentations renouvelées des les colonnes de ce grand journal parisien, où il devient un collaborateur assidu rattaché à la rubrique *Livres*, Ben Jelloun publie son second recueil de poésie *Cicatrices du soleil* chez Maspero et signe en 1973 son premier roman *Harrouda* publié par Maurice Nadeau chez Denoël, un roman-étrenne qui remporte l'appréciation de figures illustres du monde des lettres comme Roland Barthes et Samuel Beckett. En 1976 paraît son second roman *La Réclusion solitaire* toujours chez Denoël, mais que l'écrivain se verra obligé de quitter en geste de solidarité avec Maurice Nadeau son mentor et ami depuis le début de sa carrière, succédera alors chez Maspero un autre recueil de poésie *Les Amandiers sont morts de leurs blessures*¹⁷ et *La Mémoire future, anthologie de la nouvelle poésie du Maroc*¹⁸, préparée avec Mohammed Berrada. C'est surtout la parution en 1977 de l'essai *La Plus haute des solitudes* chez le Seuil qui suscite un succès inattendu pour un livre qui au départ n'était qu'un travail universitaire. Ce dernier remonte à

¹⁶ Cette dernière lui alloue également une bourse de 550 fr

¹⁷ Ce recueil eut le prix de l'Amitié franco-arabe.

¹⁸ Initialement, cette anthologie devait paraître aux éditions Sindbad. Publiée en nombre restreint elle est vite épuisée et ne sera pas rééditée pour cause de friction entre Ben Jelloun et le milieu poétique.

juin 1975, date à laquelle Ben Jelloun soutient sa thèse en psychiatrie sociale¹⁹ à la faculté de Jussieu, une thèse qui lui sert de tremplin et initia son essai sur la misère affective que vivent les ouvriers maghrébins et dont le manuscrit sera décliné par nombre de grandes maisons d'édition à Paris, mais qui finira par être publié chez le Seuil à la condition que Ben Jelloun leur fasse parvenir d'autres romans.

Après ce premier franc plébiscite par lequel il inaugure son entrée à sa nouvelle maison d'édition, Ben Jelloun publie en 1978 son roman *Mouha le fou, Mouha le sage*, ensuite un recueil de poésie *A L'insu du souvenir* suivie en 1981 par *La Prière de l'Absent*, un roman dont les trois premiers chapitres ont été perdus par l'auteur qui dû s'atteler à un travail de mémoire en revenant sur les lieux de leur écriture, *L'Ecrivain public*, paru en 1983, est un récit autobiographique qui sera talonné l'année d'après par *Hospitalité française*²⁰, un essai sur le racisme en France que l'auteur ébauche sur deux pages où il énumère les crimes racistes dans l'Hexagone, sur la période d'un an et demi. Provoquant en raison de son titre ironique, l'ouvrage suscite un sentiment mitigé dans la presse. La même année, Ben Jelloun s'essaie au genre théâtral dans *La Fiancée de l'eau*²¹, suivie d'*Entretien avec M. Saïd Hammadi, ouvrier algérien*²². En 1985 est publié son roman *L'Enfant de sable* qui sera assorti en 1987 par son pendant lauréat *La Nuit sacrée* traduit en 43 langues et pour lequel on lui décernera le prix Goncourt. Récipiendaire de cette distinction littéraire prestigieuse, Ben Jelloun est en outre décoré en 1988, Chevalier de la Légion d'Honneur par l'ancien chef d'état français François Mitterrand.

En 1990 est diffusé *Jour de silence à Tanger*, récit intimiste qui retrace la vieillesse du père de l'écrivain, dont la mort aura lieu une année après la parution du livre. Paraît alors en 1991 *Les Yeux baissés*²³, ensuite *Alberto Giacometti* un essai qui sera publié par les éditions Flohic sous un autre titre : *La Rue d'un seul* qui, à la suite d'un contentieux de droits d'auteurs, sera réédité en 2003 par le Seuil. La même année paraît *La Remontée des cendres* suivi de *Non identifiés* un recueil de poèmes à édition bilingue²⁴, dédié aux victimes anonymes de la guerre du Golf. *L'Ange aveugle* paraît en 1992, est un recueil de nouvelles rassemblées après avoir été publiées dans le quotidien napolitain *Il Mationo*, qui avait demandé à Ben Jelloun des textes fictifs puisés dans l'univers mafieux sicilien de la Camorra. Succédera en 1994 *L'Homme rompu*, un roman que Ben Jelloun lui reconnaît une influence et une inspiration suite à la lecture de *Corruption*, de l'écrivain

¹⁹ Le sujet de cette thèse a porté sur : Les problèmes affectifs et sexuels des travailleurs nord-africains en France.

²⁰ Le livre sera réédité en 1997.

²¹ La pièce a été mise en scène par G. Torjman, au théâtre de l'Est à Metz.

²² La pièce annexe a été mise au théâtre parisien Chaillot, par Antoine Vitez.

²³ Il reçoit grâce à Chantal Lapique le Prix des Hémisphères, décerné en Guadeloupe.

²⁴ La version arabe est assurée par Kadhim Jihad.

indonésien Pram²⁵. Le récit *La Soudure fraternelle* édité chez Arléa avec *L'Eloge de l'amitié*²⁶ deux livres aux titres explicites et évocateurs seront suivis en 1995 par *Poésie Complète*, recueil où le Seuil collige l'ensemble de la poésie de Ben Jelloun en un seul ouvrage.

Sera édité par la suite en 1996 des nouvelles, *Le Premier amour est toujours le dernier*, pour que l'auteur accoste momentanément chez Fayard²⁷ pour son roman *Les Raisins de la galère*. Il réintègre le Seuil en 1997 est fait publier *La Nuit de l'erreur* qu'il dut réécrire trois fois de suite sur quatre ans ; *Le Racisme expliqué à ma fille*²⁸ en 1998 est un document civique et pédagogique né des interrogations de Myriam, la fille de Ben Jelloun sur le phénomène xénophobe dans les sociétés : très apprécié pour sa simplicité ludique et sa visée éclairante, l'ouvrage devient vite un best-seller puisqu'il sera traduit en 24 langues, dont l'esperanto. En 1999 paraît le roman *L'Auberge des pauvres*, un fiction campée dans ce qui été du temps de Charles III un asile pour indigents, racontant l'histoire d'un personnage aussi fantasque et attachant que la ville de Naples. En dépit de la piraterie que connu ce livre avant même sa publication légale en Italie, Ben Jelloun essuie un procès pour diffamation de la part de l'éditeur pirate et rompt avec son ami et traducteur Egi Voletrrani, impliqué dans cette affaire, suivra ensuite, la même année, un autre roman *Labyrinthe des sentiments*.

En 2000, son roman *Cette Aveuglante absence de lumière*, histoire véridique d'un officier²⁹ impliqué dans le coup d'état en 1971 contre Hassan II. Ayant survécu 18 ans dans une cellule d'une prison souterraine, le témoignage du narrateur soulève une vive polémique dans la presse française et marocaine, où les critiques au vitriol des contempteurs de Ben Jelloun fusèrent de tout parts mais n'empêchèrent en rien l'attribution à son auteur en juin 2004 à Dublin du prix IMPAC, décerné par un jury international après une sélection faite par 162 bibliothèques et librairies anglo-saxonnes.

Faisant écho au précédent essai qui se penche sur le racisme, parut en 2002 *l'Islam expliqué à ma fille* un autre ouvrage pédagogique suivi, en 2003 par *Amours Sorcières*, des nouvelles qui traitent du thème de l'amour, de l'amitié et de la trahison, des sujets qui reviennent en 2004 dans le roman subséquent, *Le Dernier ami*, suivi d'un autre, à savoir *La Belle au bois dormant*.

Ben Jelloun sait aussi se montrer ouvert, novateur et ambitieux dans ses choix et projets, quand il décide de se lancer dans l'aventure du livre photo en s'associant avec Bernard Decamp pour l'ouvrage illustré *Sahara*. Travaillant avec Bruno Berbey, de l'imprimerie nationale, pour *Fès*,

²⁵ Pour ce motif, Ben Jelloun lui propose de bénéficier d'une partie des droits d'auteur de ce roman en signe de reconnaissance.

²⁶ Ce dernier sera réédité sous le titre : *Ombre de la trahison*.

²⁷ A la demande d'Erik Orsenna qui l'invite à écrire un court texte pour les adolescents.

²⁸ L'essai est suivi en 2004 par un autre de la même veine : *La montée de la haine*.

²⁹ Il était un ancien prisonnier du bagne de Tazmamart.

et enfin avec Jean-Marc Tingaud pour *Médina*, une triade d'ouvrages émaillés de clichés sur sa ville natale, les sites naturels et urbains du Maroc.

Ses prémices dans le milieu de la presse, en l'occurrence dans les pages du Monde, évoluèrent et s'étendirent en se ramifiant vers des collaborations soutenues et spécialisées avec des journaux étrangers : en Italie Ben Jelloun écrit dans *Il Corriere Delle Sera* ; puis dans *Panorama* et devient chroniqueur régulier à *La Repubblica* et à *l'Espresso* où il écrit des articles sur le monde arabe et musulman, sur des sujets comme l'immigration. En Espagne, après avoir longuement fréquenté les colonnes d'*El Pais* il se tourne vers le quotidien *Lavanguardia* de Barcelone. Ben Jelloun collabore également de temps en temps avec le quotidien danois *Aftonbladet*, littéralement Le journal du Soir.

Après avoir fait ses premiers pas d'écrivain chez Denoël, secondé en cela par Maurice Nadeau, la quittant en 1977 pour le Seuil, où il signera ses grands textes à succès, Ben Jelloun décide à la rentrée littéraire de septembre 2004, baptisée comme "la saison des transferts", de se faire désormais publier par Gallimard, une maison d'édition qu'il considère comme "la littéraire" par excellence. Il inaugure son entrée par la parution en janvier 2005 de son roman sur l'exil intitulé *Partir*, qu'il fera suivre d'un autre, *L'école perdue*³⁰, un livre diffusé dans la collection Folio- Junior et qui dénonce l'exploitation des enfants contraints à désertier leur école au grand désespoir de leur instituteur.

L'année 2008 est une année spéciale marquée par la publication d'un roman intimiste, douloureux et bouleversant à la fois : *Sur ma mère* est un livre où Ben Jelloun accompagne et découvre sa mère, atteinte de la maladie d'Alzheimer, dans les dédales d'une vie de femme faite de joies, de frustrations et d'espoir, le tout dans des réminiscences qui tanguent entre incohérences, non-dits et états momentanément infantiles. L'année est également celle de toutes les distinctions puisque Ben Jelloun a été décoré pour la deuxième reprise le 1 février 2008 par la remise des insignes d'Officier de la Légion d'Honneur par l'actuel président, Nicolas Sarkozy. Aussi, lors de sa séance mensuelle, dans le café littéraire Drouent, les jurés de l'Académie Goncourt ont élu Ben Jelloun membre de ce cénacle littéraire, ce dernier succèdera à l'Académie des Dix à l'ancien président François Nourissier qui, à 80 ans, quitte son fauteuil pour raisons de santé. Le mois de juin de la même année, il se voit décerner par l'université de Montréal le titre de *Docteur Honoris Causa*, un doctorat honorifique qui récompense à la fois son travail d'écrivain maghrébin le plus traduit de son époque, ainsi que son engagement pour les causes justes de ce monde. Le 5 mars

³⁰ Ce livre illustre l'article 4 de la déclaration des droits de l'homme à propos de l'esclavage et du travail des enfants.

2009, Tahar Ben Jelloun signe son dernier opus *Au Pays*, histoire d'un travailleur immigré qui retourne au Maroc.

Actuellement installé à Paris, Tahar Ben Jelloun poursuit sa collaboration avec les journaux français et étrangers tout en continuant concurremment à réagir et à commenter l'actualité.

II) Pour mieux comprendre le sacré

1- Qu'est ce que le sacré ?

Dans cette démarche définitoire qui tend à cerner, à expliciter la nature de notre objet d'étude, le sacré, nous nous emploierons à l'aborder par un double versant :

- Le premier portera sur la convocation de l'étymologie, aussi bien latine que sémitique du sacré, sur une terminologie connexe avec laquelle il se confond parfois, et sur l'antonymie qu'il entretient avec un autre terme.

- Le second s'attelle à la portée du sacré au sein du groupe social.

Mais avant d'aller plus avant, consultons le dictionnaire de la langue française *Litttré*³¹ qui présente plusieurs acceptions sous l'entrée « sacré » :

- Qui a reçu le sacre, soit s'est vu conférer un caractère de sainteté,
- Qui est consacré à un emploi spirituel,
- Ce qui étant sacré par nature est détourné de sa fin,
- Qui concerne la religion et le culte des dieux,
- Ce qui est digne de vénération, d'un respect absolu, qui ne doit pas être enfreint, violé,
- Langue dans laquelle sont écrits les ouvrages qui traitent d'une religion,
- Terme d'injure, blasphème,
- Grand Sacre, procession de la fête de Dieu,
- Homme capable de rapacité et de crime.

Cette liste ne prétend pas à l'exhaustivité, et il est d'ailleurs impossible d'énumérer tous les termes à possible connexion avec le terme « sacré », cependant nous pouvons relever dès le premier abord que ce terme charrie des sens qui peuvent aller d'un extrême à l'autre, attestant du fait qu'il embrasse un vaste champ sémantique. La polysémie liminaire du terme « sacré » renvoie à la complexité des faits dont il doit rendre compte et que le sociologue Durkheim reconnaît « *Par sacré, il ne faut pas entendre simplement les êtres personnel, que l'on appelle des dieux, des mots,*

³¹ Dictionnaire de la langue française Litttré, Paris, Hachette et Ce, 2002, p.1676.

*des paroles, des formules, des gestes, des mouvements...*³². ». A notre première étape inquisitrice sur le sacré, il s'est avéré qu'il oscille entre deux acceptions, une conception laudative et une autre péjorative, mais poussons plus avant notre intérêt en nous intéressant à son étymologie.

Le terme « sacré » dérive du latin *sacer* qui signifie séparé : toutes les religions séparent et isolent l'espace social, les êtres et les choses en deux réalités : ce qui est consacré, réservé et inviolable, « *Ce que les interdits protègent et isolent*³³. » et tout le reste qui est par opposition qualifié de profane, « *Auquel ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à l'écart du premier*³⁴. ». Le terme sacré charrie donc en son sein une interdiction, une prohibition, qui le place dans la sphère de ce qui est préservé, qui doit demeurer inaccessible et inaliénable, qui doit rester pur de toute souillure. Cette logique d'isolation place le sacré dans une perspective dichotomique qui se présente sous la forme d'une opposition entre deux réalités qualitativement et foncièrement distinctes : la première défendu et maintenue à distance de ce qui est de l'ordre du profane.

La racine sémitique qui désigne le sacré est q-d-s [k.] [d] [s], *kadosh* en hébreu. Cet étymon du terme sacré [q-d-s], est présenté par les spécialistes, traducteur et exégètes du Coran comme vieilli, et ne compte dans le Livre qu'une dizaine d'emplois associés en épithètes fixés sur des cas particuliers comme l'Esprit Saint (*ruh al-Quddus*), Dieu lui-même *al-Quddus*, ou à la Terre Sainte (*ardh 'al-maqdis*). Par ailleurs la sacralité est exprimée par d'autres racines : [h-j-r] et [h-r-m].

Le premier étymon [h-j-r] se trouve être le titre de la quinzième sourate du Coran Al-Hijr : nom arabe de Hégra de Ptolémée, ancienne ville³⁵ où vivait le peuple associateurs (*mushrikun*) de Thamud, un peuple vainement prêché par l'envoyé de Dieu Salih, et la dénomination de ce lieu signifie que l'endroit est consacré, interdit et réservé. Le second étymon [h-r-m] figure fréquemment dans le Coran pour désigner une prohibition, une préservation et éventuellement une consécration, il est de ce fait rattaché à des motions légales et d'observance, comme c'est le cas entre autre pour les pratiques alimentaires où le principe est que les choses consommées par le musulman doivent être licites (*halal*), agréées par Dieu comme le démontrent ces versets

Vous qui croyez, remplissez intégralement vos contrats ! Licite vous est rendue la bête de troupeau, sauf les exceptions qui vous sont récitées. Mais ne tenez pas pour licite, une fois que vous êtes en interdit, le gibier, illicites vous sont rendues : la chaire morte, le sang, la viande de porc, celle sur laquelle fut prononcé un nom autre que celui de Dieu, la bête étouffée, ou morte sous un coup, ou d'une chute, ou d'un coup de corne, ou à demi mangée par les fauves, sauf après

³² Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1912, p. 16.

³³ Emile Durkheim, *Op.cit.*, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵ Al-Hijr est l'actuelle Mada'in Salih, sur la route qui mène de Médine à Damas.

*purification ; et ce qui fut égorgé devant les bétyles, et de consulter le sort au moyen de flèches*³⁶.

Cette énumération pointe la caractère défendu (*muḥaram*) de ce qui ne peut être comestible dans la religion musulmane, une interdiction à laquelle il faut s'astreindre en raison de sa nature consacrée car appuyée par l'injonction du Texte. Les deux racines sémitiques [h-j-r] et [h-r-m] se joignent pour être synonymes de ce qui est de l'ordre de la prohibition et qui doit conséquemment être prémuni, préservé, le plus important tenant au principe de respect et de conformité aux sommations divines comme l'atteste ce passage coranique *Quiconque exalte les rites de Dieu, ce sera un mérite pour lui auprès de son Maître*³⁷ c'est pourquoi *Tenez-vous à l'écart de la contagion des idoles. Evitez la parole de fausseté*³⁸.

Il est fréquent que l'on associe au terme « sacré » d'autres mots qui finissent par fonctionner comme synonymes ou substituts établissant ainsi leur parenté sémantique avec ce dernier. Ceux rencontrés en son sillage sont : saint, consacré, et hiératique : ce qui est saint vient du latin *sanctus*, qui veut dire vénéré, rattaché à l'adjectif hagiographique, du latin *hagio*, c'est-à-dire sacré, le terme saint est très sollicité par la traduction du Nouveau Testament, souvent employé lorsqu'il s'agit des Ecritures qualifiées de Saintes Ecritures (Genèse, II, 3) ou pour renvoyer à la personne de Jésus. Le mot consacré dérive du latin *consecrare* qui veut dire ce qui est voué à Dieu et il désigne les signes corrélés au sacré (objets, personnes, lieux, discours) censés témoigner de la présence patente ou implicite de ce dernier. Ce qui est hiératique est généralement employé comme adjectif du mot sacré et il tient du latin *hiero* qui signifie sacré. En matière d'étymologie sémitique, il y a compatibilité entre la racine du terme sacré et celle du mot saint [q-d-s], qui renvoie à cette nature essentielle de Dieu que nous recouvrons dans Son nom divin Al-Quddus, c'est-à-dire débarrassé de toute carence, préservé de tout manque ou privation, donc séparé de la condition des mortels, puisqu'Il est l'Immortel.

Nous constatons qu'il y a réciprocity entre le terme sacré et la constellation des autres mots qui lui sont souvent rattachés. Une dynamique d'échange fondée sur une question de degré, de palier dans la compréhension et l'association dont le sacré fait l'objet. Traversé par ces derniers, il s'en trouve immanquablement proche et le rapprochement finit par s'installer de lui-même répondant certes à une fausse synonymie, mais si véritable contraste il y a, il se situerait plutôt entre le terme sacré et le terme profane.

³⁶ Le Coran, Essai de traduction de l'arabe par Jacques Berque, Paris, Sindibad, 1990. Sourate V (*La Table Pourvue*), versets 1-3, pp. 120-121.

³⁷ Essai de traduction de Berque, Sourate XXI (*Les Prophètes*), verset 30, p. 343.

³⁸ *Ibid*, Sourate XVI (*Les Poètes*), verset 36, p. 282.

Ce qui est profane se présente comme le pendant antinomique traditionnel et séculier de la chose sacrée, cette opposition manichéenne est à la base de toute religion qui trace des frontières entre « *Deux modalités d'être dans le monde, ces deux situations existentielles assumées par l'homme au long de son histoire [...] c'est pourquoi la première définition que l'on puisse donner au sacré, c'est qu'il s'oppose au profane*³⁹. » et la meilleure manière de mettre en exergue cette distinction qu'opère Eliade entre les deux sphères, est de se pencher sur l'étymologie du terme profane. Le profane est ce qui doit rester en dehors d'un lieu sacré : du latin *pro* qui signifie devant et de *fanum* qui veut dire temple, lequel endroit demeure une enceinte sacrée et préservée, la Sibylle de Virgile en se plaçant à l'entrée de la grotte de Cumès, intime à Enée et à ses compagnons : [...] *procul o procul este profani*[...] *totoque absistite luco* c'est à dire : « [...] restez loin, vous les profanes du bois sacré ». Le sacré qui témoigne d'une réalité régit par une série d'interdictions qui le préserve et le protège, le plaçant sur un piédestal, le réservant aux seuls initiés en accord avec son aura prohibitive et exclusive, entretient un antagonisme qualitatif avec cette autre réalité qui éloignée de l'espace défendu, ne peut se commettre avec cet autre monde sans se rendre fautive d'un sacrilège, d'une violation qui gâte et altère ce qui doit être hors de portée du profanateur. Le profane est considéré comme un pan essentiel qui fait fonctionner cette vision binaire que l'on se fait de l'expérience religieuse. Contigus l'un à l'autre aux yeux de Durkheim car « *les deux genres ne peuvent se rapprocher et garder en même temps leur nature propre*⁴⁰. », Eliade sous-tend toute approche du phénomène du sacré de l'intérêt manifesté à celui du profane, il les fait rejoindre dans une concomitance qui dépasse la conception étriquée qui fait d'eux de simples et éternels antonymes hétéronomes selon la terminologie d'André Miquel, puisque que tout en mesurant l'abîme qui sépare ces deux modalités d'expérience, Eliade juge plus important de s'intéresser à la réaction et à la gestion de l'homme vis-à-vis de l'un et de l'autre, ou comment dans son environnement, l'homme opère le processus de sacralisation de son espace et de son temps et comment la sacralisation gagne la Nature et la vie en général, le tout en relevant des faits concrets puisés dans l'univers religieux mésopotamien, amérindien, chinois et d'autres.

Selon Albert Assaraf cette confrontation dualiste radicale entre le sacré et le profane est d'un raccourci excessif, surtout lorsqu'Eliade inaugure sa démarche définitoire du sacré en l'opposant directement au profane. Pareille approche, ne peut que nous placer à la périphérie du phénomène du sacré et c'est pour partie « *en raison de notre prédisposition innée à classer les objets du monde selon une échelle de force verticale*⁴¹ » c'est pourquoi il faut prendre en compte la

³⁹ Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essai», 1965, pp. 16-19.

⁴⁰ Emile Durkheim, *Op.cit.*, p.118.

⁴¹ Albert Assaraf, «*Le sacré une force inquantifiable*», en ligne <http://www.assarafalbert.free.fr>

notion de réversibilité qui rendrait caduque cette séparation péremptoire entre le sacré et le profane. Tout objet selon Assaraf est appelé à changer de statut, à transmuier d'un camp à un autre et signer par là sa différence qualitative avec le reste informe et commun, car non consacré, c'est-à-dire que le profane peut revêtir un caractère de sacralité et devenir à son tour du domaine de l'élection et de la spécificité qui le dégage de la banalité et la neutralité de jadis « *une simple pierre finit par désigner quelque chose de tout autre qu'elle-même*⁴² ». Eliade envisage ce transfert de la facture du sacré qui peut affecter n'importe quelle chose dans l'univers et faire en sorte que les objets de notre monde naturel et profane tiendraient désormais d'après lui de la sphère du radicalement autre et différent, c'est ainsi qu'il

*Subsiste des endroits privilégiés, qualitativement différents des autres : le paysage natal, le site des premières amours, ou une rue ou un coin de la première ville étrangère visitée dans la jeunesse. Tous ces lieux gardent [...] une qualité exceptionnelle, « unique » : ce sont « les lieux saints » de son Univers privé [...] comme si il avait eu la révélation d'une autre réalité que celle à laquelle il participe par son existence quotidienne*⁴³.

Force nous est alors de constater que l'approche contrastive durkheimienne et éliadienne du sacré et du profane, est loin de trancher sur leur différence, sur les principes et mécanismes qui régissent leur organisation réciproque, puisqu'il s'est avéré qu'ils ne sont pas aussi antithétiques qu'ils sont présentés, mais ils qu'ils cohabiteraient dans une sorte d'osmose contrastée où : l'un ne va pas sans l'autre, l'un trouve son antonyme en l'autre, les deux placés sous l'action du flux et reflux des signes qui tantôt les lient, tantôt les délient, c'est d'ailleurs cette particularité qui subsiste dans leur rapport que Durkheim relève en dépit de l'opposition qu'il établit entre eux tout en la rattachant au continent de la religion « *La relation (ou l'opposition, l'ambivalence) entre Sacré et Profane est l'essence du fait religieux*⁴⁴ ». ».

Penser le sacré s'est toujours fait dans le creuset de la religion, mais c'est surtout l'école durkheimienne qui avait mis ainsi le sacré, comme fait objectif et collectif, au centre du religieux selon Camille Tarot qui voit dans la sociologie de la religion de Durkheim une théorisation sur le caractère primitivement social et institutionnel du fait religieux, où ce dernier

*Ne se réduit pas à un phénomène privé, à des états d'âme individuels, à des émotions ou à des sentiments intimes, à des faits psychologiques de sensibilité, mais qu'il a son centre dans quelque chose d'extérieur aux individus, qui les réunit en groupes, et qui les relie à toutes les autres institutions familiales, politiques ou culturelles*⁴⁵.

⁴² Albert Assaraf, *Op. cit., ibid.*

⁴³ Mircea Eliade, *Op. cit.*, pp. 27-28.

⁴⁴ Emile Durkheim, *Op.cit.*, p. 38.

⁴⁵ François Gauthier, « Penser le sacré, les sciences humaines et l'invention du sacré », revue du MAUSS, 3 avril 2008, n° 315, [en ligne]. <http://www.jurnaldumauss.net>.

Dans cette vision réunificatrice qui caractérise la religion, le sacré est compris comme essence et catégorie du religieux ; représentant la cristallisation de la conscience collective autour de l'objet d'un culte. Le sacré réfère à la dimension transcendante de l'expérience, invite les hommes à instaurer une comm-union avec le Tout Autre, cette réalité qui les dépasse, est la divinité, or, ce qui est divin est sacré, car séparé de la réalité du simple mortel, lequel mortel se verra solidaire des autres membres de sa communauté fondée sur l'adhésion aux croyances et rites qui font la religion. Conçue comme un fait anthropologique irréversible et universel, la religion est une réalité sociale qui déborde les individualités, les lie entre elles en les réunissant autour d'un credo commun, à fonction ethnocentriste par excellence, elle est conçue par Durkheim comme un fait unitaire qui réussit à établir un vivre ensemble entre des personnes qui par delà les spécificités de tout un chacun, formeront une collectivité que sustente l'adhésion foncière au principe fondateur qu'est le dogme. La fonction de ce dernier est d'affirmer et d'affermir la cohésion sociale en faisant converger les acteurs sociaux vers le continent fédérateur du sacré, qui en pan essentiel de la facture du religieux, travaillera à l'exaltation de la solidarité au sein des groupes sociaux et à la constitution d'une identité commune qui se reconnaît dans les mêmes préceptes, sentiments et valeurs que prodigue ce dernier. Afin de rendre compte de l'aspect unitaire qu'organise et favorise le sacré, dans l'une de ses catégories qu'identifie Berque dans le Maghreb, à savoir « *un sacré populaire* », nous relevons une scène bien enracinée et vivante dans les pratiques religieuses de nos sociétés : celle du pèlerinage extra canonique en tant que « *Manifestation de la piété populaire largement répandue en pays d'islam, par des dévotions qui relèvent de la pratique de « la visite pieuse » en arabe ziyara*⁴⁶. », doublée d'une recherche de l'entremise des saints. Animées d'une foi naïve mais combien fervente à l'endroit du pouvoir salutaire et thaumaturge de la sainte

*Elles avaient marché longtemps. En silence. Depuis le lever du soleil. On pouvait les apercevoir de loin. Elles avançaient par petits groupes. Elles venaient de loin ; certaines du Nord, d'autre de l'oriental [...] elles étaient pour la plupart jeunes. Accompagnées par leur mère ou leur tante [...] elles avaient entendu parler de la Sainte des sables, fille de lumière, dont les mains avaient la grâce et le pouvoir d'arrêter l'irréversible, d'empêcher le malheur et peut être même d'éloigner définitivement la stérilité du corps des jeunes femmes. Elles venaient là après avoir tout essayé. J'étais leur ultime recours*⁴⁷.

La description faite de cet afflux, de ce déplacement en nombre de femmes aux abois, en quête de délivrance, d'espoir auprès de la figure tutélaire de cette Sainte du désert, illustre un pan de la religion musulmane où, l'imprégnation du sacré, en l'occurrence la baraka que dégagent les

⁴⁶ Janine Sourdel, Dominique Sourdel., *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, quadrige P.U.F. , 1999, p. 665.

⁴⁷ N.S., pp. 179-180.

mains de la Sainte, est vécu à travers cette association d'une foi inébranlable en Dieu, ajoutée aux croyances et traditions populaires que Berque désigne comme étant un islam populaire, qui

N'est pas celui des intellectuels et des savants. Surtout à la campagne mais aussi à la ville dans les milieux féminins principalement, on a recours à la médiation des saints (wali-s) auprès de Dieu Très-Haut. Ce culte des saints intercesseurs [...] est bien une des composantes archaïques de cet islam maghrébins populaire⁴⁸.

La licéité de ces pratiques, s'agissant dans *La Nuit sacrée* de la sollicitation du flux bénéfique et protecteur de la Sainte, s'est vue mise en cause et condamnée par l'orthodoxie religieuse comme en marge du dogme révélé et versant plus ou moins dans l'hérésie. Même l'auteur, à travers Zahra qui incarne la Sainte des Sables, laisse deviner son sentiment, à l'endroit de ce genre de rites, dans l'once de réprobation et d'ironie qui percent dans ces propos « *J'étais assise comme d'habitude, les mains prêtent pour le rituel. Je faisais les gestes machinalement. Tout me paraissait déréglé, faux, immoral et grotesque⁴⁹.* ». Nonobstant cet aveu dépréciatif « *Les femmes défilaient toute la nuit [...] les femmes faisaient la queue pour recevoir de ma main la clé de leur délivrance⁵⁰.* », la conviction d'un lendemain meilleurs ne s'est jamais démentie chez toutes ces femmes qui voient dans la sainte un agent positif de leur destin. Pour ce faire, elles sont prêtes à tout, se pliant aux exigences mystérieuses que dicte leur entreprise « *Celles qui faisaient le voyage ne posaient pas de question. Elles savaient qu'elles devaient arriver au moment où la lumière assure le passage du jour à la nuit. C'était une des conditions pour que leur démarche auprès de la Sainte soit acceptée⁵¹.* ». En communiant toutes dans la même espérance que leur sort tient pour partie entre ces mains qui prodiguent assistance et espoir, elles l'érigent en une foi, que même les sermons des docteurs de la Loi n'y peuvent rien, et qu'elles se transmettront de mère en fille.

Le sacré prend vie au sein du système religieux et s'articule étroitement avec les autres éléments qui participent de sa nature. Une fois apposant sa marque sur les choses qui deviennent : pures ou impures, licites ou interdites, fastes ou néfastes...etc, le sacré fixe sa place dans les représentations religieuses et dicte buts, valeurs et normes à l'action collective du groupe social qui doit s'y conformer, assurant ainsi la transmission des traditions que la communauté protège en l'intégrant puissamment dans la conscience communautaire du groupe et cela en les pratiquant de génération en génération.

⁴⁸ Jean Déjeux, *Op. cit.*, p. 59.

⁴⁹ *N.S.*, p. 181.

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ *Id.*

2- L'apparition du terme « sacré » dans le texte

Il nous est loisible de relever la mention dans le texte de *La Nuit sacrée* du terme sacré dans une double occurrence qui affecte tant l'espace que le temps. C'est ainsi que ce dernier se trouve respectivement associé à l'espace architectural qu'incarne et exemplifie la mosquée et à la temporalité scripturaire de la Nuit du Destin (*laylat 'al-qadr*). Evoqués conjointement dans le second chapitre, la mosquée est présentée comme étant « *un lieu sacré*⁵². » et la 27^{ème} nuit du mois de ramadan est dite « *nuit sacrée*⁵³. ».

En faisant le choix d'assortir réciproquement un certain topique du canevas spatial, et une fraction précise de l'espace temporel de la facture du sacré, l'auteur en fait d'emblée des espaces consacrés, c'est-à-dire des espaces qui témoignent de leur corrélation, de leur prégnance de la transcendance divine fondatrice et originaire. Cette sacralité dévolue dans le texte à une certaine architecture qui participe de l'expérience religieuse et au calendrier liturgique, l'historien des religions, Eliade, considère quelle leur échoit par nature et qu'ils constituent de ce fait le lieu d'une hiérophanie, autrement dit le lieu de la manifestation du sacré.

Afin de mieux comprendre et cerner cette sacralisation dont fait l'objet une tranche de l'espace et du temps, et ce, pour une meilleure compréhension de la facture même du sacré, nous nous attelons à l'analyse de ce qui fait que *templum* et *tempus*, incarnée ici par la mosquée et la Nuit du Destin, soient sacrés.

2-1 La mosquée : un espace sacré

Dans la démarche liminaire de définition du sacré, Eliade le plaçait déjà dans une logique manichéenne qui le situait aux antipodes du profane. Il récidive en recourant au même principe de base, celui des représentations clivées et oppose dans sa conception dichotomique du spatial, l'espace sacré à l'espace profane.

En ce replaçant dans la perspective de l'expérience religieuse de l'espace, la manière de vivre et de concevoir les lieux, Eliade juge que

*L'espace n'est pas homogène ; il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres[...] il y a donc un espace sacré « fort », significatif, il y a d'autres espaces, non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire amorphes. Plus encore [...] cette non-homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré[...] et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure[...] pour l'expérience de l'espace profane, l'espace est homogène et neutre : aucune rupture le différencie qualitativement des différentes parties de la masse*⁵⁴.

⁵² N.S., *Ibid*, p. 24.

⁵³ *Ibid*, p. 22.

⁵⁴ Mircea Eliade, *Op.cit*, pp. 25-26.

Dans ce schisme qu'Eliade opère dans l'espace pour distinguer, séparer et opposer le territoire sacré au territoire profane, il convoque cette hétérogénéité qualitative qui se charge de départager les lieux. Dans la posture religieuse adoptée à l'endroit de ces espaces, certains sont considérés comme intrinsèquement différents, car dégagés de l'immense étendue inidentifiée, retranchés de ce fatras perdu et indifférencié puisque sans repères qui les fixent, dénués de significativité qui les délimitent et le fonde. La plus-value qui confère à cet espace élu, spécifique, un statut tutélaire, marque sa rupture avec la relativité environnante et le définit comme lieu sacré par le fait de l'irruption d'une théophanie, la manifestation de la transcendance divine ou de l'un de ses signes hiératiques qui l'identifient comme telle. Toute expression d'hiérophanie consacre le lieu en le détachant du milieu cosmique ambiant pour le rattacher à la sphère du sacré : l'apparition lumineuse de Dieu à son envoyé Moïse sur le mont Sinaï, fait que cet endroit est désormais sacré, car portant l'empreinte d'une manifestation théophanique.

Pour mettre en évidence cette non-homogénéité de l'espace, ou comment tout lieu sacré implique une hiérophanie qui le place à rebours du lieu profane, nous nous employons à dégager les différents aspects qui concourent à l'édification de la dimension sacrée à l'échelle de la mosquée.

Afin d'illustrer son propos, Eliade convoque ce qu'il appelle l'« *architecture sacrée* » exemplifiée par la basilique et la cathédrale. D'après lui, le signe inaugural d'une manifestation sacrale commence dès la porte qui « *s'ouvre vers l'intérieur et marque une solution de continuité*⁵⁵ » qui serait représentée par

*Le seuil qui sépare les deux espaces, indiquant la distance entre deux mondes d'être, profane et religieux. Le seuil est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré*⁵⁶.

Si nous devons joindre la mosquée en tant qu'espace culturel musulman à la terminologie de l'architecture sacrée, où le motif de la sacralité apparaîtrait dès l'entrée, nous voyons que la mosquée est bien plus devancière en matière d'hiérophanie que ne le sont les lieux de culte susmentionnés. En effet, pour elle l'hiérophanie est plutôt à la porte de son appellation même, bien avant le symbole de passage que représente la porte à proprement parler.

La mosquée de son équivalent arabe *masjid*, dérive de sa racine sémitique [s-j-d] qui signifie se prosterner à terre. Ce geste de prosternation (*sujud*) exécuté juste après celui de l'inclination (*ruku'*) ou la courbette, est entre autres l'une des étapes fondamentales dans l'accomplissement de la prière en islam. C'est cette prosternation effectuée en court du rituel de la

⁵⁵ Mircea Eliade, *Op.cit.*, p. 28.

⁵⁶ *Id.*

prière qui est contenue dans l'expression même du mot *masdjid*, mosquée. Le lieu qui accueille la prière charrie en son sein la posture même qui exécute ce devoir religieux. Le mot *masdjid* ne se contente point d'une filiation avec le sacré transcendantal, étant donné que l'adoration de Dieu passe obligatoirement par l'exécution des cinq prières, deuxième pilier de la foi musulmane, mais ce dernier trouve également écho dans le Livre sacré lui-même. A cet effet, certains versets évoquent et précisent dans une sommation le geste du prosternation en question et décrivent les croyant dans pareille posture *Accomplissez la prière, acquittez les purifications, inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent*⁵⁷, *Ne croient à nos signes que ceux qui, s'ils entendent rappeler, tombent prosternés, exaltant par les louanges la transcendance de leur Seigneur*⁵⁸, aussi il existe une sourate dont l'intitulé mentionne cette action dépréciative, il s'agit de *La Prosternation (sajda)*.

Pour revenir à cette fonction symbolique de discrimination entre monde sacré et profane, celle que représente la porte, l'entrée de la mosquée signerait une fonction rituelle analogue mais qui se traduirait à travers des signes foncièrement musulmans. Avant de pénétrer dans l'enceinte d'un *masdjid*, il est certains rites qui accompagnent ce passage du dehors profane à l'intérieur sacré, et font qu'une licence depuis le seuil veille à marquer cette délimitation. Pour le croyant, la mosquée participe d'un autre espace que celui dans lequel il se meut, commandé par des obligations prosaïques que dicte son quotidien, et qu'Eliade identifie comme étant un espace neutre et homogène. Il en va autrement pour la mosquée, lieu consacré au culte, dédié à la remémoration constante du divin, et qui signifie son tracé avec l'espace profane par l'observance rigoureuse d'un double rite de pureté : il faut procéder préalablement à ses ablutions (*wudhu*) afin d'effectuer sa prière et quitter ses chaussures devant la porte⁵⁹. S'astreindre à ces deux obligations constitue l'unique habilitation à franchir le seuil d'une mosquée, indiquant de ce fait que l'endroit est sacré *N'approche pas ici, dit le Seigneur à Moïse, ôte les chaussures de tes pieds, car le lieu est une terre sainte* (Exode, III, 5), indiquant de ce fait, qu'il est réservé aux seuls purifiés (*tahirun*). Une fois à l'intérieure de l'enceinte sacrée, le monde profane est dépassé, déclassé. La conscience de cette rupture de niveau est confortée par la possibilité d'une communication avec l'Autre Monde, le monde transcendantal, celui des dieux. D'après Eliade, il suffirait de pénétrer un temple pour instaurer un lieu avec la transcendance et s'assurer ainsi la proximité divine. Plus qu'un tremplin à la comm-union avec les dieux, l'intérieur d'un temple constitue à proprement parler cette « ouverture » qui s'effectue avec le monde d'en haut, l'Empyrée siège de la théophanie.

⁵⁷ Essai de traduction de Berque. Sourate II (*La Vache*), verset 43, p.31.

⁵⁸ Essai de traduction de Berque, Sourate XXXII (*La Prosternation*), verset 15, p.444.

⁵⁹ L'accès à l'intérieur d'un temple bouddhiste exige pareil signe de pureté.

Lorsque nous parlons de la mosquée en tant qu'espace où la sacré devient opérationnel et efficace, c'est-à-dire institutionnalisé, la mosquée ne renvoie pas uniquement à cette représentation architecturale qui incarne et identifie le culte musulman, elle peut également se définir comme cet espace qui cristallise valeurs et préceptes prônés par l'islam et que le père de Zahra semble avoir reconnu à cet endroit quand il le qualifie de « *Lieu de vertu et de paix*⁶⁰. ». Désespéré par un entourage qui jase et raille son infortune de père sans héritier mâle, le père de Zahra n'en haïssait que davantage son épouse qui « *Tombait enceinte année après année et me donnait fille sur fille ; elle m'encomrait avec sa progéniture non désirée*⁶¹. ». Se sentant amoindri et humilié, guetté par des frères qui convoitent sa fortune, le père est plus que jamais décidé à remédier à ce malheur qui l'afflige et le mine. Pour ce faire,

*Je me mettais à élaborer des plans très compliqués pour sortir de cette situation où personne n'était heureux [...] je passais en revue toutes les possibilités du crime parfait. Ah ! J'étais méchant mais faible [...] à l'époque où l'épidémie de typhus s'était répandue dans le pays j'avais essayé de favoriser son entrée à la maison. Je ne donnais pas à ta mère et à tes sœurs les vaccins et les autres médicaments qu'on nous distribuait. Moi, je les avalais ; je devais rester vivant pour les enterrer et pour refaire ma vie*⁶².

La mosquée était dans les premiers temps le refuge où il s'isolait pour ruminer ces intentions. Obnubilé par ces projets machiavéliques pour venger son honneur bafoué, le père de Zahra en vient à oublier qu'il était venu pour accomplir ses prières, ses tourments ayant pris le dessus sur son bon sens et l'aveuglaient. Cependant, le sentiment térébrant du remord et du doute, la main du destin aidant « *Le typhus frappait nos voisins immédiats, contournai notre maison, pour poursuivre son ouvrage de mort*⁶³. » et la métamorphose que ce lieu de prière opérait au fur et mesure sur lui, ont fini par le désarmer, le détourner de ce désir obsessionnel de nuire à sa famille. Apaisé, car délesté de ses envies vengeresses, la mosquée n'est plus désormais pour lui un endroit pour cultiver sa négativité, mais un espace propice à envisager l'avenir de Zahra sous des auspices bénéfiques et constructives « *J'étais mieux avec moi-même. Je n'allais plus à la mosquée élaborer des plans de destruction. Je faisais d'autres plans, pour t'assurer le meilleur*⁶⁴. ».

Aussi, la mosquée peut rendre tangible la relation à Allah et signifier à son tour cette percée qui ouvre sur la transcendance divine, surtout lorsqu'on sait qu'elle est considérée comme la Maison de Dieu (*baytu 'Allah*) dans la religion musulmane, qui lui attribue cette périphrase honorifique. À cet endroit dédié majoritairement à la pratique assidue de la prière, les fidèles

⁶⁰ N.S., p. 14.

⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

⁶² N.S., p. 24.

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 26.

affluent à chaque appel (*'al- 'adhan*), lancé par le muezzin depuis le minaret (*manara*) : sorte de tour qui surplombe l'édifice, point élevé qui culmine et domine par sa hauteur afin de diffuser cinq fois par jour cette convocation à la prière. Cette partie rehaussée de l'édifice pourrait renvoyer à cette image d'appel qui s'élève vers le ciel tout en s'adressant aux croyants sur terre « *On entendait les appels permanents à la prière et à la lecture du Coran*⁶⁵. », ou symboliser encore un lieu de passage entre Ciel et terre par cette interpellation et convocation au rituel dépréciatif qui pourrait constituer une reprise et une reproduction de l'appel primordial, un renouvellement de l'archétype de Dieu lorsqu'Il a lancé depuis Le Lotus de l'Infini une sommation à l'accomplissement de la prière. C'est ainsi que l'appel du muezzin depuis sa tour est à envisager comme un rappel, une remémoration de l'appel céleste qui indique aux musulmans la prière comme obligatoire (*fardh*). La mosquée serait un espace ouvert par le truchement de son point élancé, pouvant assurer cette communion entre le monde d'en haut et le monde d'en bas, concrétisé et porté par cette réactualisation de l'Appel délivré depuis le Trône céleste à l'endroit des créatures de Dieu, et qui s'en acquittent par l'acquiescement à la volonté divine en accomplissant la prière.

Outre le fait de voir se traduire la consécration de l'espace par une rupture symbolique depuis le seuil, séparant deux modes d'être, le sacré et le profane, et une issue de jonction et de réciprocité entre les niveaux cosmiques terrestre et céleste, Eliade rajoute que l'acte même d'édification de l'espace sacré constitue « *Un rituel efficient où l'homo religiosus reproduit l'œuvre des dieux*⁶⁶. ». La création de l'univers par les dieux, fait que le monde pour l'homme religieux est un monde sacré, qui tient de la sacralité et la sainteté même de ses démiurges. Le Cosmos, entreprise de facture divine s'oppose au Chaos, cet autre monde étranger, non-cosmisé, ignorant la manifestation de l'empreinte transcendantale, c'est pourquoi toute action entreprise dans ce Cosmos consacré est vue comme une répétition du geste divin de la Création, modèle de toute démiurgie. Toute organisation de l'espace est perçue comme une réitération rituelle de la cosmogonie, œuvre primordiale exemplaire qui oriente toute activité vers l'image du Cosmos, faisant de toute édification une réplique, un *imago mundi* de la structure cosmologique divine. Envisager la mosquée comme la reproduction d'un parangon cosmologique est une vision qui pourrait trouver résonance à travers certains aspects ayant trait aux spécificités architecturales musulmanes.

Le masjid en tant qu'architecture sacrée (Eliade) qui reprend l'image cosmique originelle, commence depuis l'orientation même infléchie à cet édifice. La mosquée est cet autre lieu destiné à la vénération de Dieu, second oratoire après la première maison élevée en son Très Saint Nom : la

⁶⁵ N.S., p. 22.

⁶⁶ Mircea Eliade, *Op.cit.*, p. 32.

Ka'ba Dieu a fait de al Ka'ba la Maison sacrée, en tant que structure pour l'humanité, et le mois sacré, les offrandes et les guirlandes. Cela pour vous enseigner que Dieu sait ce qu'il y a dans les ciels et sur la terre⁶⁷. Érigée sur le territoire sacrée de la Mecque, où selon la tradition musulmane Abraham planta sa tente, l'emplacement de la Ka'ba a été délimité par Dieu, qui fit souffler un vent de sorte qu'il dessina sur le sable les contours de la Maison comme l'atteste ce passage qui rend compte de l'intervention divine *Lors nous assignâmes à Abraham l'emplacement de la Maison : « Ne M'associe personne, purifie Ma Maison à l'intention de ceux qui en font le tour, et s'inclinent et se redressent dans la prosternation*⁶⁸, la construction de la Ka'ba étant initiée par la Transcendance constitue donc le lieu d'une théophanie qui assoie l'hiérophanie du lieu et du temple édifié. Cette construction diligentée depuis le trône céleste, porteuse de l'empreinte explicite de Dieu, pourrait être considérée comme l'archétype de toute édifice réservé au culte et à l'adoration de Dieu sur terre surtout lorsqu'on sait qu'elle est le point d'ancrage vers lequel converge l'érection de toute mosquée, autre maison de Dieu et les prières que cet édifice accueille en son sein. La Ka'ba est ce point fixe vers lequel s'oriente l'architecture culturelle musulmane et la pratique rituelle de la prière qui s'y tient. Cette construction autour et en fonction de la *qibla*, c'est-à-dire en s'orientant vers la Mecque, confère valeur spirituelle et validité légale à chaque acte de la vie musulmane qu'elle soit d'Isfahan, de Cordoue ou de Djakarta, puisqu'elle témoigne de cette intention (*niyya*) de se situer, de tout destiner par rapport à une Transcendance. La Ka'ba est cet axe central vers lequel s'organise et se rapporte l'espace sacré, concentration nombriliste et centripète que lui confère le territoire sacré de la Mecque, ville appelée dans la culture arabe « *point aveugle de la religion musulmane* » parce que selon Sublet « *on ne va pas à la Mecque, on y revient. Elle est le centre vers lequel toute se ramène*⁶⁹. ».

En alignant son orientation sur la perspective de la Maison sacrée de Dieu, en l'ayant en quelque sorte en vue, la mosquée en tant qu'espace consacré par le rappel quotidien d'Allah dans son enceinte, envisage cette direction comme un repère absolu, tant géographique que spirituel, centre infaillible vers lequel se rapporte une même révérence de Dieu qui débouche de toute contrée de part le monde afin d'être le plus proche possible de la source symbolique de la Réalité Absolue, tout en communion avec elle. La Mecque en terre sainte de l'islam constitue ce pôle sacré qui focalise les hommes et leur lieu consacré, car la Ka'ba constitue le noyau qui magnétise tout vers lui.

⁶⁷ Essai de traduction de Berque. Sourate V (La Table Pourvue), verset 97, p.136.

⁶⁸ Essai de traduction de Berque. Sourate XXII (Le Pèlerinage), verset 26, p.354.

⁶⁹ Jacqueline Sublet, *Le voile du nom propre, essais sur le nom propre arabe*, Paris, Robert Laffont, 2002, p.171.

2-2 La Nuit du Destin : une nuit sacrée

Si la moquée en tant qu'architecture sacrée constitue une rupture de niveau dans l'espace profane environnant, consacrant cette différenciation qualitative à l'origine du clivage espace sacré/espace profane, la nuit du Destin en tant que temporalité procède d'une logique distincte et contrastive, mais qui n'oppose pas temps sacré et temps profane comme c'est le cas pour la gestion séparatiste du spatial.

Pour Eliade, il est également question d'une hétérogénéité qui gagne l'espace temporel, où il y aurait une cassure dans la durée temporelle profane à cause de l'intervention et la manifestation d'intervalle de temps sacré, dont il évoque d'ailleurs la nature constituante de tout un chacun

Pas plus que l'espace, le Temps n'est pas pour l'homme religieux homogène ni continu. Il y a les intervalles de Temps sacré, le temps des fêtes (en majorité des fêtes périodiques) ; il y a, d'autre part le Temps profane, la durée temporelle ordinaire dans laquelle s'inscrivent les actes dénués de significations religieuses [...] une différence essentielle entre ces deux qualités de Temps frappe d'abord : le Temps sacré, par sa nature même réversible, dans le sens où il est proprement parlé, un Temps mystique, primordial rendu présent⁷⁰.

Selon Eliade, le temps sacré est fait de temps liturgique dédié à l'office des prières que comporte le service divin et de fêtes religieuses intégrées à un calendrier consacré, étant destiné à la pratique religieuse. Ce dernier se situerait à rebours d'un écoulement temporel dégagé de toutes implications et motivations religieuses. Reconnu comme un temps mystique, il consiste à réactualiser l'évènement sacré qui s'est produit ab origine, au commencement du temps créé et sanctifié par les dieux. Cette mise en présence, cette contemporanéité avec le temps primordial est assurée par le truchement du rituel festif, où le temps d'une fête implique que l'on quitte, que l'on sorte périodiquement de la durée temporelle ordinaire afin de réintégrer le temps mystique, permettant de ce fait de retrouver le même temps sacré qui s'est manifesté lors du déroulement de la fête d'il y a une année ou celle qui remonte à un siècle. Participer chaque fois à une fête religieuse est une possibilité de renouer avec le temps sacré sous l'aspect d'un temps toujours égal à lui-même ; il ne change, ni s'épuise, temps circulaire, réversible, réceptacle, ce qu'Eliade appelle un éternel présent mythique, une sorte d'éternité qui effectue son retour grâce aux fêtes religieuses.

Quand Eliade présente l'expérience du temps comme une durée profane jalonnée par l'irruption périodique d'instant sacrés marqués par les fêtes religieuses, il nous a été possible de relever une toute autre logique que la logique contrastive d'Eliade, et de constater que la religion musulmane fait une gestion différente de son calendrier. Appelé également calendrier hégirien

⁷⁰ Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 63.

(*hijri*), le calendrier musulman a été précédé chez les arabes à l'époque antéislamique par un autre calendrier luni-solaire d'origine araméenne, dont la filiation remonte à l'antique Babylone, mais l'avènement de l'islam, en l'occurrence les préceptes du Coran, a infléchi à l'ancien calendrier une orientation et un usage autre que celui de naguère à commençant par : le transformer en calendrier purement lunaire, comme le souligne le verset qui détermine le rôle de la lune (X,5 et II,189) et le bannissement de cette pratique d'intercaler un mois supplémentaire que les anciens faisaient sacré une année et profane l'année d'après. C'est d'ailleurs contre cette pratique que le Coran se récrit

Le mois intercalaire constitue un surcroît de dénégation, par quoi s'égarèrent les dénégateurs, qu'ils le banalisent une année, ou l'interdisent une autre année, afin de retomber juste sur le nombre de mois interdits par Dieu, et, en définitive de banaliser ce que Dieu a interdit. Elle peut bien à leurs yeux se parer, l'horreur de leurs actes, Dieu ne guide pas le peuple des dénégateurs⁷¹.

Le but était d'asseoir une référence stable en matière d'indication temporelle en la codifiant par le cachet de la nouvelle religion qu'est l'islam, une fois ces changements notables imprimés, mais aussi, de conférer à ce récent calendrier une importance proprement religieuse, qui commence d'ailleurs depuis l'appellation même de ce dernier : hégirien, *hijri*, en rapport avec l'émigration (*hijra*) du Prophète Mohammed de la Mecque à Médine et se prolonge avec la vocation religieuse impartie à chaque mois du calendrier, et à plus forte raison aux plus sacrés d'entre eux.

Avant de convoquer le texte coranique qui s'est sont chargées d'explicitier la nature constitutive du calendrier musulman, exposons en premier lieu dans le tableau ci-après, l'ancien et le nouveau visage de ce calendrier à travers la nomenclature des mois qui témoigne du passage de l'ère antéislamique (*'al-jahiliya*) au règne de l'islam. Nous indiquerons d'abord la signification littérale de chaque mois, assortissant chacun des implications religieuses qui lui échoient par nature tout en mentionnant au passage les mois sacrés reconnaissables à leur redoublement en gras.

⁷¹ Essai de traduction de Berque. Sourate IX (*Le Repentir*), verset 37, p. 203

Ancien nom	Nom actuel	Signification littérale	Implication religieuse
Mutamer	Muharram	Déclaré sacré	Nouvel an musulman en souvenir de l'exode du Prophète. (le 1 ^{er} du mois).
Nadjir	Safar	Saison de la moisson.	
Jawan	Rabi' 'al-'awwal (Rabi' I)	Automne	Naissance du Prophète ⁶⁹
Adel	Sha'ban	Se ramifier	(le 12 du mois).
Sawan	Rabi' 'al-thani (Rabi' II)	Automne	
Hinun	Jumada 'al-'awwal (J. I)	La gelée	
Ronna	Jummada 'al-thani (J. II)	La gelée	
Natik	Ramadan	Grande chaleur	Début du mois du jeûne ⁷² Mois canonique de la révélation du Coran au Prophète (<i>Laylat 'al-Qadr</i>)
Waghel	Chawwal	Enlever	Fin et rupture du jeûne par la célébration de l'Aïd <i>'al-Fitr</i> .
Hewah	Dhu 'al-Qi'dah	S'agenouiller	
Barak	Dhu 'al-Hidja	Se diriger vers les lieux saints	Fin du pèlerinage. Fête du sacrifice qui commémore l'abnégation d'Abraham sommé par Dieu d'immoler son fils (le 10 du mois).

En s'employant à le décrire tant par le qualificatif, en portant un nom sur la nature de certains mois sans les citer pour autant, que par le quantitatif, en précisant par une indication nombrable le texte coranique rend en effet compte de la structure du calendrier religieux musulman quand il dit *Le nombre des mois est en Dieu de douze selon le Livre de Dieu, et cela du jour où Il a créé les cieux et la terre. Sur ces douze mois, quatre sont sacrés. Telle est la religion perdurable*⁷² En attribuant le caractère sacré à ce quatuor de mois, le Coran ne tend point à instaurer une séparation entre ces derniers et le reste des autres mois. Il n'est pas question dans le calendrier musulman de

⁷² Essai de traduction de Berque, Sourate II (*La Vache*), verset 217, p. 55.

prépondérance qui hiérarchise et divise, mais il s'agit d'une distinction qualitative qui leur assigne des caractéristiques particulières puisqu'ils accueillent nombre de prohibitions

Ne commettez pas durant ces quatre mois d'injustice⁷³, On t'interroge sur le mois sacré où il est prohibé de combattre. Dis : « Combattre en cette période est chose grave », Vous qui croyez ne banalisez pas les repérages de Dieu, non plus que le mois sacré, ni l'animal d'offrande, ni les guirlandes, ni qu'on gagne en cortège la Maison sacrée en quête de grâce du Seigneur et de Son agrément. Une fois rendu à la vie banale, alors chassez⁷⁴.

C'est l'interdiction de guerroyer et/ou de s'adonner à la chasse qui frappe ces mois sacrés, consacrés pour certains à la période du pèlerinage, où le hadj doit s'abstenir de pratiquer la chasse étant dans un état de préservation (*ihram*), d'astreinte à nombre d'interdictions. Parler de mois sacrés n'implique point que les autres soient profanes, vue que cette sacralité porte et signifie une défense et ne constitue pas le lieu d'une émulation ou de séparation entre mois sacrés et profanes. De ce fait, le calendrier religieux musulman ne se livre pas tout à fait à une distinction qui trancherait entre deux temporalités, mais il fait en sorte que chaque mois constitue un rappel, une remémoration d'un événement, d'une conjoncture religieuse vénérée, qui infuse l'omniprésence du sacré dans le quotidien des croyants.

C'est cette réitération de l'expérience religieuse par le biais de commémoration des fêtes religieuses qui constitue pour Eliade le point fédérateur, unissant religions archaïques et religions révélées

Le calendrier sacré se présente comme l' « éternel retour » d'un nombre limité de gestes divins, et ceci est vrai non seulement des religions primitives mais aussi de toutes les autres religions. Partout le calendrier des fêtes constitue un retour périodique des mêmes situations primordiales et, par conséquent, la réactualisation du même Temps sacré⁷⁵

Le calendrier sacré régénère le temps sacré à travers l'éternelle reprise des mêmes fêtes religieuses qui reporte l'homme vers le temps sanctifié et consacré par la manifestation du divin. La chose est toute aussi vraie pour le calendrier musulman dont les différents mois remplissent une signification, une imprégnation religieuse, qui fait revivre et revenir une temporalité sacrée infiniment recouvrable par le truchement du temps festif. En marquant son retour chaque mois de ramadan, dans sa troisième décade, la Nuit du Destin est envisagée comme une réactualisation de certains faits à caractère sacrés des plus fondamentaux dans la religion musulmane.

⁷³ Essai de Berque, sourate V (*La Vache*), verset 217, p. 55.

⁷⁴ *Ibid.* Sourate V (*La Table Pourvue*), verset 2, p. 121.

⁷⁵ Mircea Eliade, *Op.cit.*, pp. 94-95.

Lorsqu'il est question de la Nuit du Destin en tant que nuit sacrée dans le texte, à l'incipit du second chapitre qui l'affiche en intitulé dans *La Nuit sacrée*, la nuit du Destin est comme présentée par sa nature, explicitée et définie de manière concise, puisque l'auteur s'attèle à décliner une troïka de motifs instituant le caractère consacré qui lui est imputée. Elle est une nuit sacrée parce que « *la vingt-septième du mois du ramadan, nuit de la « descente » du Livre de la communauté musulmane, où les destins de l'être sont scellés*⁷⁶. ». Commenant d'abord par la situer dans le calendrier musulman à travers l'évocation du mois de ramadan, l'auteur la convoque à la date canonique⁷⁷ instituée par la tradition fixée à la 27^{ème}, il enchaîne ensuite avec l'un des attributs relatifs à cette temporalité nocturne qui fera d'elle le temps d'une hiérophanie : le début de la révélation du Texte saint comme l'atteste ce fragment coranique *H M, Par l'Écrit explicite, C'est Nous qui en avons commencé la descente par une Nuit de bénédiction*⁷⁸, pour clore sur un autre trait caractéristique : il s'agit de l'arrêt divin qui statue en cette Nuit, impartissant à tout humain son lot dans la vie et en présidant (*qada'*) à la destinée (*qadar*) des hommes *Une Nuit où tout ordre de sagesse est tranché, en tant qu'ordre venant de Nous, c'était nous les envoyeurs*⁷⁹. Ce décret céleste vient en signe éloquent du pouvoir péremptoire (*qadr*) de Dieu qui convoque cette image de grandeur, de sublimité qui investit le geste divin à l'endroit de ses créatures aux quelles échoit ce qui est irrévocablement décidé par Lui.

Le roman est lui également assorti d'un intitulé qui puise foncièrement dans la religion et la tradition musulmane. Le choix que fait Ben Jelloun en titrant son texte *La Nuit sacrée*, est lié et renvoie en premier lieu à cette nuit du 27 du mois de ramadan. Nuit unique, tutélaire, exceptionnelle, dont le caractère d'exclusivité est signalé dans la sourate *Laylat 'al-Qadr*, littéralement La Nuit du Destin(ée), ou Grandeur, comme la traduit Berque, qui lui est entièrement consacrée. L'auteur s'est servi de cette nuit sacrée comme toile de fond, comme théâtre récipiendaire de la renaissance de la protagoniste Zahra. Elle renaît à la vie ce fameux soir, une fois le secret vicennal sur son identité factice d'homme est éventé, acculé par le recouvrement et la reconnaissance de son existence de femme.

La Nuit du Destin est doublement sacrée. La sacralité est à la fois l'apanage de cette nuit de la descente du Livre saint, sacrée aux yeux de la communauté musulmane, et revêt une même sacralité aux yeux de Zahra. La nuitée de fin du mensonge fait pendant en précellence à la Nuit du Destin (*Laylat 'al-Qadr*). Cette nuit charrie une symbolique double : la première foncièrement sainte inhérente à la sacralité de la révélation coranique, la seconde salvatrice et fondatrice pour

⁷⁶ N.S., p. 22.

⁷⁷ Certains exégètes déplacent la date vers l'un des jours impairs de la décade du mois de Ramadan.

⁷⁸ Essai de traduction de Berque. Sourate XLIV (*La Fumée*), versets 1, 2, 3, p. 535.

⁷⁹ *Ibid.* Versets 4-5.

Zahra qui cherche après son identité originelle. Autant que La Nuit du Destin est vénérée par les croyants, elle est d'une importance cruciale pour cette personne abusée par l'aveuglement de son père, puisque Zahra voit en elle la dissipation de la nuit d'un être privé de sa féminité. La sacralité pour Zahra réside dans ces retrouvailles avec cette part vitale et essentielle de soi qui est restée longuement occultée et dont la révélation au grand jour la placerait par delà toute mystification, déni et préviendrait de ce fait l'inexistence de son identité de femme. C'est pourquoi Zahra était fermement résolue à dépasser l'ère de la dissimulation et du travestissement, à faire aboutir sa démarche de quête de soi pour pouvoir enfin vivre comme une femme « *Adieu gloire factice, à nous deux la vie [...] je vivrai c'est décidé*⁸⁰. ». C'est cette ténacité, cette conviction de faire triompher la vérité de son histoire, qui l'anime et la motive d'aller de l'avant dans son entreprise de réhabilitation de son véritable visage, qu'elle considère comme hautement significative et salvatrice, Roger Caillois juge d'ailleurs qu' « *Est sacré l'être, la chose ou l'idée à quoi l'homme suspend toute sa conduite, ce qu'il n'accepte pas de mettre en discussion, de voir bafouer ou plaisanter, ce qu'il ne renierait ni ne trahirait à aucun prix*⁸¹. ». Rien ne compte pour Zahra plus que de se faire admettre comme femme car « *Ce qui importe c'est la vérité*⁸². », phrase que Ben Jelloun place comme fronton à l'incipit de son roman, comme un préalable liminaire à la démarche de démythification et de quête de Zahra.

3- Une typologie du sacré

Les différentes facettes qui le constituent, les diverses dimensions à travers lesquelles il s'exprime et se manifeste, font que le sacré peut renvoyer à des pans distincts, mais qui traduisent une seule réalité, celle de la transcendance divine.

En procédant d'une même démarche contrastive, pour Eliade le sacré réfère à un monde « *transcendantal et exemplaire*⁸³. » qui le situe aux antipodes d'un monde relatif et commun. La transcendance est cette qualité essentielle et fondatrice qui identifie et assoient la nature et l'autorité des dieux, qui les place au delà de toute appréhension rationnelle directe. La transcendance est de ce fait une réalité qui surpasse et déclassé tout discours ou prise tangible sur cette Intelligence Suprême, source et origine de tout, Démenteur par excellence, essence inintelligible et innommable de l'univers dont les fervents adorateurs sentent la présence, vérifie la force surnaturelle dans ce rapport avec le Tout-Autre, elle est à la fois inaccessible et immanente à la vie de l'homme qui aspire à la comprendre sans, en avoir une connaissance claire. La transcendance fait échec à toute herméneutique qui tente de dévoiler le mécanisme qui régit cette

⁸⁰ N.S., pp. 57-77.

⁸¹ Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1950, pp 176-177.

⁸² N.S., p. 5.

⁸³ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1975, p.16.

nature extraordinaire, elle renvoie à cette impossibilité qu'accuse l'exégèse qui ne lui reste que la possibilité de la description : les dieux en tant qu'entités transcendantales renvoient à cette réalité tutélaire et indéfinissable qui surpasse l'entendement humain.

La démonstration de pareille force qui impose respect, vénération et effroi, fait que l'expression de la transcendance se pose en modèle infaillible pour l'homme, qui doit orienter toute sa vie vers l'imitation et la réactualisation des gestes divins, compris comme une entreprise originelle parfaite et parachevée. Les mythes cosmogoniques se présentent comme archétype divin par excellence, à partir duquel, l'homme doit reprendre et reproduire la structure cosmique primordiale. Les dieux sont donc la manifestation d'une force surnaturelle qui à la fois, passe au-delà du savoir humain limité et déficient, se posent en parangon.

La transcendance divine trouverait selon Eliade écho dans la vie religieuse dominée par les figures célestes imposantes et inaccessibles, marquée et fondée sur les mythes et rites d'ascension, émaillée de symboles propres au monde d'en haut : ciel, montagne, arbre cosmique...etc. Tout cet univers qui consacre une montée vers l'Empyrée, siège des dieux, non conserve non seulement une place prépondérante dans l'économie du sacré, mais traduit également l'image exemplaire de la transcendance, de l'élévation et du transport qu'elle charrie déjà étymologiquement. Dans *La Nuit sacrée*, le conteur Bouchaïb désigne clairement la sphère céleste comme espace divin vers lequel il s'en remet pour signifier que tout ce qu'il raconte est pure vérité « *Le regard porté sur une ligne haute et lointaine. Il parlait à quelqu'un, invisible, mais qui serait juché sur un trône posé sur les nuages. Il s'adressait à lui comme pour le prendre à témoin*⁸⁴. ».

Théologien et historien des religions de son état, Ralf Otto s'intéresse au sacré au tant qu'expérience religieuse imprégnée de crainte et de fascination, devant l'expression d'une terrible et imposante puissance, celle la plus à même de rendre compte d'une réalité d'un tout autre ordre : celle de Dieu.

Dans son livre *Das heilige*⁸⁵, Otto s'interroge sur les modalités de l'expérience religieuse où Dieu figurerait, non pas comme une notion abstraite ou à travers une allégorie morale, mais serait l'expression d'une expérience terrifiante et exceptionnelle dans sa démonstration, où l'homme découvre « *Le sentiment d'effroi devant le sacré, devant ce mysterium tremendum, devant cette majesté qui dégage une écrasante supériorité de puissance, il découvre la crainte religieuse devant le mysterium fascinans*⁸⁶. ». Otto décrit ici l'état de l'individu mis en présence de la puissance divine, ce dernier est saisi d'appréhension et de tremblement devant ce que suscite ce

⁸⁴ N.S., p. 10.

⁸⁵ [das heilige] qui signifie en langue allemande ce qui est sacré et saint.

⁸⁶ Otto Rank cité par Eliade *Op.cit.*, p.15.

mystère à la fois majestueux et fascinant par son ascendant et sa suprématie sans égale. En employant le terme *tremendum*, il pointe la dénotation et la connotation que la terreur provoque devant la révélation de la « colère » divine et dont on relève la présence récurrente dans le Coran, qui mentionne à satiété la manifestation de la crainte des fidèles devant Dieu qui *Fait frémir la peau des croyants*⁸⁷, ou rappelons nous encore l'épisode coranique et biblique lorsque Moïse demandant à voir le Seigneur, Ce dernier prit une apparence d'une radiance telle, qu'elle fit crouler et s'effriter une montagne jetant à terre son envoyé qui s'est pâmé devant ce spectacle incroyable et saisissant. Rank désigne les différentes attitudes partagées entre peur et fascination, face au mystère tutélaire de Dieu, par ce qui est de l'ordre du numineux⁸⁸, un sacré qui révèle l'expérience que l'on fait en présence d'une entité qui « *Se singularise comme quelque chose de ganz andere, de radicalement et totalement différent : il ne ressemble à rien d'humain ou de cosmique [...] le langage est réduit à suggérer tout ce qui dépasse l'expérience naturelle de l'homme par des termes empruntés à celle-ci même*⁸⁹. ».

Pareille sentiment empreint d'étonnement terrorisé et admiratif à la fois, se donne à lire et s'exprime dans l'attitude qu'arborent respectivement le Consul et l'Assise dans *La Nuit sacrée*. L'un et l'autre traduisent malaisément cette sensation que le Nuit du Destin fait sourdre en eux, en tant que nuit exceptionnelle, spéciale, confinant au mystère, c'est ainsi qu' « *Au fond, je ne sais pas si c'est votre histoire ou celle d'une conjoncture qui nous dépasse tous, quelque chose qui découle en faisceaux de lumière de la Voie Lactée, parce qu'il est question de lune, de destin et de déchirure du ciel*⁹⁰. ». Si cet aveu d'incompréhension stupéfaite devant un spectacle étrange/étranger à la chose humaine et normale, se fait presque accompagner d'une exclamation religieuse chez le Consul, l'Assise le vit sur un plan plus sensible, comme faisant l'expérience, frôlant de près une force mystérieuse qu'elle redoute et qui peut tout, précisément en cette Nuit

*Une nuit où la lune était incertaine, une nuit où les étoiles étaient à portée de tous les espoirs [...] nuit terrible où les destins sont scellés, nuit où tous musulman sent passer dans son corps le frisson de la mort [...] La fameuse vingt septième nuit du ramadan, j'ai eu une vision très claire et qui m'a serré le cœur. Moi aussi, même si je ne suis pas une bonne musulmane, j'ai senti le frison léger de la mort traverser mon corps d'en haut en bas*⁹¹.

Le numineux s'oppose aux phénomènes sensibles et tangibles qu'appréhende traditionnellement l'homme par sa logique cartésienne. Foncièrement irrationnel, il ne tient de rien

⁸⁷ Essai de traduction de Berque. Sourate XXXIX (*Par Vagues*), verset 23.

⁸⁸ Du latin *numen*, qui signifie dieu. Cette conception du sacré peut être rapproché du *mana* dont parle l'ethnologie, en tant qu'interjection traduisant une stupeur que ressent l'individu devant une force surnaturelle.

⁸⁹ Mircea Eliade, *Ibid.*, p.16.

⁹⁰ *N.S.*, p. 169.

⁹¹ *Id.*

de tout ce que l'homme connaît jusqu'ici, il est tout autre⁹², caracolant et annihilant la savoir rudimentaire humain tout en faisant ressortir l'insignifiance et l'inanité cognitive et expressive de l'homme, qui en vient à éprouver le sentiment de sa nullité, celui de n'être qu'une créature, « *que cendre et poussière* » (Genèse, XVIII, 27) selon les mots d'Abraham s'adressant à Dieu. L'hermétisme et l'ésotérisme transcendantal de la chose sacrée mettent le langage à court de ressources, lui qui tente de rendre compte de ce *ganz andere*, intrinsèquement étranger à la pensée humaine, ne réussit qu'à l'effleurer par un descriptif.

C'est cette même inaccessibilité à cerner la nature du sacré en tant que révélation transcendantale que nous recouvrons chez Michel Foucault, lorsqu'il en parle dans les termes d'un *impensé*⁹³ pour dresser un parallèle où ne risque point de se recouper le cogito cartésien qui caractérise la pensée humaine et ce continent qui conserve mystérieusement les clés de son royaume.

Qu'il réfère donc à la sphère transcendantale et exemplaire chez Eliade, qu'il tienne du numineux qui traduit une expérience religieuse où le rapport au divin conjugue terreur et vénération, face à la manifestation d'une énergie que l'on redoute, radicalement distinct des autres catégories de l'expérience humaine, ou qu'il se réclame de l'*impensé* foucauldien, ce qui est de l'ordre de l'inconcevable pour l'esprit du *cogito*, le sacré est pour l'homme cette essence intangible et ineffable de l'existence. Il renvoie au référent divin fondamentalement surnaturel, numineux, décidément inenvisageable pour la raison, situé dans cette altérité absolue dite Transcendance, ou tenant de la déficience humaine. Cette mystérieuse énergie inconnue, redoutée et révérée qui témoigne en islam de la nature non préhensible de Dieu, est connue sous l'aspect de ce qui tient du *ghayb*, cette absence d'Allah qui, du fait de sa sublime transcendance, dédaigne toute représentation, demeurant du domaine de l'énigme inabordable, les voies du Seigneurs sont impénétrables, mais Dieu est également présent comme l'exprime d'ailleurs Son titre de maître des mondes de la *chahada* et du *ghayb*, présent pour les croyants qui ont foi en son existence en dépit de son absence sensible. C'est ce qu'explique d'ailleurs le père à sa fille Zahra, lorsqu'il lui expose la représentation que l'islam fait de Dieu qui « *Etait partout, savait tout et voyait tout*⁹⁴. ».

4- La gestion romanesque du sacré

S'interroger sur les modes de présence du phénomène du sacré dans la littérature, implique que l'on s'intéresse à la posture que le texte littéraire, tous genres confondus, adopte devant ce

⁹² C'est l'équivalent francisé de l'expression germanique *ganz andere* [gants andere].

⁹³ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 31.

⁹⁴ N.S., p. 29.

dernier. Lors des travaux du colloque international « *Le profane et le sacré dans la littérature de langue française* »⁹⁵, qui s'était entre autre penché sur les stratégies discursives déployées par les écrivains, les intervenants ont reconnu de concert que le texte littéraire adopte deux type d'attitudes vis-à-vis de la convocation du sacré et qui tiennent à la fois de l'esthétique et de l'idéologique : une esthétique apologétique et une esthétique qu'ils ont désigné comme démoniaque.

4-1 L'esthétique apologétique

Par l'adjectif apologétique, entendons la mise en place d'un discours défensif et/ou panégyrique destiné à arguer de certaines assertions afin de faire sortir l'objet ou la personne grandi et/ou innocent. Rattachée à la littérature, l'esthétique apologétique « *fait de l'islam orthodoxe [...] ou d'un autre système sacré, une apologie spirituelle régie comme chez Claudel et Mauriac, par la foi et l'engagement religieux*⁹⁶. ». Présente en France depuis au moins les miracles et les mystères médiévaux, « *Spectacle de paysans, séries de tableaux mimés sur l'échafaud [...] où la communauté chrétienne se remémore ses origines en représentant ses sacrifices fondateurs : Déluge, feu de l'Enfer, hagiographie*⁹⁷. », l'esthétique apologétique est reprise par Chateaubriand dans *Le génie du Christianisme*, pour sévir également dans les romans bernanosiens et claudéliens. Tradition bien établie dans la référence linguistique et générique du roman maghrébin de langue française, l'esthétique apologétique a été sans doute la plus portée par le mathématicien et philosophe du XVII^{ème} Pascal Blaise, dans ses œuvres *Pensés* et *Les provinciales* ; quand il annonce explicitement le dessein de son premier manuscrit « *une apologie pour la Vérité de la Religion Chrétienne*⁹⁸ ». et manifeste son engagement théologique inconditionnel quand il prend le pseudonyme de Louis de Montalte, pour s'embarquer dans « *L'épisode littéraire le plus brillant d'un conflit qui depuis des siècles oppose Port Royal à la Compagnie de Jésus [...] en rédigeant une série de dix-huit lettres où il prend fait et cause pour l'œuvre posthume de Jansénius, évêque d'Ypres et ancien professeur à l'université de Louvain*⁹⁹. ». La littérature serait essentiellement apologétique, l'œuvre adhérant à la perspective théologique unitaire et hiérarchisée qui revoie à la vision du monde par l'homme médiéval et classique.

Cette dimension militante et éducative qui caractérise une esthétique subordonnée au dogme religieux ne se trouve pas de manière aussi exacerbée dans le roman maghrébin de langue française, car « *Manquant de cette ampleur de l'historicité, mesurable de plusieurs siècles, et qui*

⁹⁵ Le colloque s'est tenu à Hammamet en Tunisie du 5 au 7 avril 2002. Il a accueilli nombre d'écrivains et d'universitaires maghrébains, européens et américains.

⁹⁶ Sonia Zlitni-Fitouri, *Op.cit.*, p.48.

⁹⁷ Paul Aron, *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, P.U.F., 2002, pp.384-385.

⁹⁸ Blaise Pascal, *Pensée*, Préface, Paris, Librairies Générales Françaises, 1972.

⁹⁹ Blaise Pascal, *Les Provinciales*, Préface, Paris, Gallimard, 1966.

*rend possible la variation et une grande liberté de choix*¹⁰⁰. » justifie ici Zlitni-Fitouri, qui considère que la littérature maghrébine compense ce manque à gagner, en puisant dans la tradition religieuse musulmane, ses thèmes, ses figures et ses structures.

Faire le plaidoyer de la foi musulmane, camper sur des positions qui déterminent le parti pris, prêcher pour sa mosquée en somme est une ligne de conduite qui engage la fiction romanesque dans ce que certains appellent : le genre hagiographique ou comment la participation au sacré passe entre autre par la prise en charge fictionnelle d'une figure historique auguste. Cette démarche a été d'ailleurs entreprise par l'écrivain marocain Driss Chraïbi dans son roman *L'Homme du Livre*¹⁰¹. La filiation religieuse du roman semble être corroborée depuis l'intitulé qui peut se lire comme une périphrase laudative désignant la personne du Prophète Mohammed et la majuscule du mot « *Livre* » qui renvoie au texte coranique. La connotation religieuse est là. Cette première analyse du paratexte, se heurte à un avertissement auctorial de la part de l'auteur qui insiste sur le fait qu'il s'agit d'une pure fiction, c'est-à-dire d'un roman, et non pas d'un livre d'histoire. En dépit de cela, le roman s'attèle à une sorte d'hagiographie du Prophète avec des références sur sa sainte vie, retraçant son périple depuis son « *orphelinage*¹⁰² » jusqu'à la révélation, l'accomplissement et le dépôt du message de Dieu dont il a été le récipiendaire insigne.

La présence d'une esthétique apologétique dans la littérature maghrébine de langue française se traduit à travers cet intérêt jamais démenti, que manifestent les auteurs à l'endroit de leur culture et leur extraction musulmane. La portée de leurs stratégies, s'inscrit le plus souvent dans le registre de la dénonciation, ils mettent ainsi le doigt et un nom sur cette manipulation fallacieuse dans laquelle se complaisent médias et milieux intellectuels occidentaux, pour stigmatiser l'image de l'islam, et/ou sur cette instrumentalisation intéressée à laquelle se livrent certains « *Dans la mesure où le rapport au sacré est manipulé par les théologiens politiques*¹⁰³. ». Ces écrivains ont également le souci de corriger, à travers leurs textes, certains stéréotypes que l'Occident diffuse et cultive à tort à l'endroit de l'islam, incapable qu'il est de contenir des griefs aux motifs purement politiques, présentant et associant cette religion à une image d'intégrisme et d'obscurantisme. Il alimente son réquisitoire par des sujets devenus poncifs, comme le djihad terroriste et l'oppression de la femme, un amalgame que Carine Bourget explique

¹⁰⁰ Sonia Zlitni-Fitouri, *Op. cit.*, p.47.

¹⁰¹ Driss Chraïbi, *L'Homme du Livre*, Casablanca-Paris, Casablanca-Paris, 1994.

¹⁰² *Ibid.*, p. 16.

¹⁰³ Carine Bourget, *Coran et traditions islamiques dans la littérature maghrébine*, Paris, Karthala, 2002, pp. 16-19.

C'est devenue une manière très pratique de propager [...] les termes « intégristes », « islamistes » et « fondamentalistes » très souvent utilisés de façon interchangeable, contribuant à renforcer l'association entre l'islam et le terrorisme [...] même la littérature maghrébine est toujours lue- à divers degrés- selon le contexte politique¹⁰⁴.

Afin de détromper et mettre les choses dans leurs justes proportions, Ben Jelloun se livre dans *La Nuit sacrée*, à travers les personnages de Zahra et du Consul, à un plaidoyer où il exonère clairement la religion musulmane de tout appel de violence, lancé contre le corps féminin, invoqué au nom de l'islam. Lorsque les sœurs de Zahra décident d'un commun accord de la châtier, pensant qu'en contraignant le corps elles obtiendraient la rectitude de l'âme, elles perpètrent la sentence de l'excision, dont le protagoniste se charge de souligner le caractère proscrit en islam

Je passai ainsi deux nuits entre la fièvre, la douleur et la peur. Ma mutilation était l'expression d'une vengeance. Mais d'où était venus à mes sœurs cette idée barbare ? J'appris plus tard que la torture qui me fut infligée est une opération pratiquée couramment en Afrique noire, dans certaines régions d'Égypte et du Soudan [...] j'appris aussi que jamais l'islam ni aucune autre religion n'ont permis ce genre de massacre¹⁰⁵.

Les versets coraniques mentionnés dans le texte, principalement dominés par une tonalité nettement sentencieuse et atrabilaires, dénoncent la fourberie et le fanatisme de ceux qui « *Invoquent la religion pour écraser et dominer¹⁰⁶* ». C'est le Consul qui se charge de réciter le deuxième verset de la sourate Les impies (LXIII), afin d'arguer par le biais de ce passage irréfutable que l'islam a « *Horreur de ceux qui l'exploitent en parasites et qui limitent la liberté de pensée. Ceux sont des hypocrites [...] ceux sont des croyants fanatiques ou des impies. Qu'importe, ils se ressemblent¹⁰⁷* ». Traités comme tels par le Coran, ceux qui faussent et fourvoient les préceptes de l'islam pour justifier, sous le couvert de cette religion, des agissements étrangers à la foi musulmane, sont également ceux qui lui nuisent en première instance comme des ingrats qui démeritent à cette foi. C'est pourquoi le Consul, partiellement instruit sur l'histoire de mystification identitaire de Zahra, réagit à la bêtise et à l'orgueil de ceux qui s'arrogent le droit de fabuler sur Dieu juste pour arriver à leur égoïstes desseins « *L'islam ! Peut être que nous sommes indignes de la noblesse de cette religion¹⁰⁸* ». Par ce propos franchement dithyrambique, où pointe cependant une nuance d'abattement devant ceux qui trahissent la sublimité de la religion

¹⁰⁴ Carine Bourget, *Op. cit, Ibid.*, pp. 16-19.

¹⁰⁵ *N.S.*, p. 163.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁷ *Id.*

¹⁰⁸ *N.S.*, *Ibid.*, p. 83.

musulmane, le Consul cherche à rappeler la grandeur de l'islam en dépit de la petitesse des actes de certains.

4-2 L'esthétique démoniaque

Par l'adjectif démoniaque, entendons cette représentation manichéenne qu'opère tout système religieux entre les forces du bien, incarnées par le Divin et le cortège des êtres célestes qui gravitent autour de Lui et les forces maléfiques conduites par des créatures diaboliques, malignes, forces des ténèbres damnées à tous jamais. Transposé dans le champ de l'écriture, ce dernier renvoie à « *ce roman qui aurait la témérité de s'attaquer ouvertement au dogme religieux [...] où le sacré serait explicitement transgressé d'une manière blasphématoire*¹⁰⁹. ». Ces écrivains qui cherchent à développer un discours subversif, afin de stigmatiser, de gloser toute représentation sacrale sont le plus souvent, selon Jean Déjeux influencés, par des idées laïcistes ou marxistes qui prônent l'évacuation du religieux de la vie des institutions : la religion est l'opium des peuples comme le rappelle ce propos devenu adage chez les tenants et les adeptes de ce que Camille Tarot appelle l' « *inexistentialisme du sacré*¹¹⁰ ».

Zlitni-Fitouri considère que le roman démoniaque n'a aucune prise dans la littérature maghrébine de langue française. Le démonisme en est quasi absent, en raison de l'histoire des sociétés arabo-musulmanes, qui ne connaissent point la laïcité, et n'ont jamais vu l'émergence de mouvement contestataire de la pensée théologique de part la succession des dynasties et des gouvernements. La composante religieuse, pétrit les milieux maghrébins et leurs usages, l'islam y occupe une place prépondérante et tout ce qui fait l'univers d'un maghrébin emprunte les sentiers de Dieu, dans une imprégnation qui fait que

*Dans cette terre où le profane est une notion étrangère et incongrue [...] chaque geste social de salut, de souhait, de remerciement, de malédiction, se voit mis sous le signe du sacré, lié à des formules à résonance religieuse, établissant un lien plus au moins étroit avec l'orthodoxie religieuse*¹¹¹.

Cependant, certains auteurs ne font pas forcément écho aux expressions religieuses de leur société et versent plutôt dans des attitudes iconoclastes que Déjeux résume comme étant « *anticléricale (anti 'Ulama), agnostique, athée même [...] manifestée par l'ironie, la violence verbale au risque de scandaliser des lecteurs musulmans croyants*¹¹². ». Aller jusqu'à opposer aux références religieuses musulmanes l'éloge d'un « *pèlerinage païen* »¹¹³ ou la recherche d'un

¹⁰⁹ Sonia Zlitni-Fitouri, *Op. cit.*, p. 49.

¹¹⁰ Cité par François Gauthier, *Op. cit, ibid.*

¹¹¹ Jacques Madelain, *Op.cit.*, p.25.

¹¹² Jean Déjeux, *Op.cit.*, pp. 19-21.

¹¹³ L'expression est le titre d'un recueil de poèmes de Mourad Bourboune édité en plaquette en 1964.

« anti-Coran », fait courir à ces écrivains le risque de se couper de leur lectorat maghrébin et/ou de se voir taxés de sous-fifres renégats, qui chercheraient à plaire à un public majoritairement constitué d'occidentaux pour leur offrir la peinture d'un sacré fustigé et diminué par cette critique fortement contestataire.

Déjeux a relevé l'émergence de cette tendance réfractaire à l'endroit de la religion à partir des années 1950, où les écrivains mêlaient critique contre l'occupant français mais aussi contre les maux internes, la sclérose et l'immobilité crispée comme la nomme l'écrivain Franz Fanon. Vers les années 1964-1966, « *nous constatons que la tendance à la critique religieuse, à la satire et à la dénonciation s'affirment de plus en plus [...] on ironise, on dévoile les turpitudes ou on s'élève contre le Coran*¹¹⁴. ».

Pour Zlitni-Fitouri, il existe certains passages, phrases ou vers, où des insinuations métaphoriques transgressives peuvent faire l'objet de l'attribution de qualificatifs comme subversif ou factieux à l'égard du sacré, mais d'être envisagés comme foncièrement démoniaque, le mot s'y prête mal, car ces apparitions sporadiques de tournures qui bousculent le dogme religieux, sont le plus souvent noyées dans un récit moins permissif dans la fronde dirigée contre les traditions sociales, en l'occurrence religieuses. Elle convoque pour faire la part des choses entre le registre purement démoniaque et un autre qui ne cherche point le sacrilège, une jeune poétesse féministe tunisienne Ilhem Ben Miled, au recueil¹¹⁵ incisif et souvent scatologique, qui a été d'ailleurs publié à compte d'auteur.

Ce qui se dégage de cette vue d'ensemble, de ce qui peut caractériser une esthétique apologétique ou démoniaque, c'est que l'on est pas unanime sur les normes qui inscrivent un texte littéraire dans le registre apologétique, si l'engagement doit se faire à outrance ou feutré, si la convocation de références religieuses est suffisante pour faire de lui un texte apologétique. La délimitation des frontières entre ce qui peut être outrageant et irréligieux pour le sacré et ce qui l'est moins, constitue une entreprise malaisée, et trancher quant au degré que peut revêtir une offense et si elle est reconnaissable semble livrée aux appréciations, aux subjectivités et aux tendances du moment. C'est finalement un peu à l'image du sacré, lorsque nous cherchons à en circonscrire la nature, les tenants et les aboutissants.

¹¹⁴ Jean Déjeux, *Op. cit.*, p.38.

¹¹⁵ Le titre du recueil est «*La Reconciliation*», cité par Zlitni-Fitouri, *Op.cit.*, p.50.

Chapitre II :

Le sacré en diptyque

I- Le sacré du Texte

1- l'intertexte coranique

Depuis que Julia Kristeva a introduit ce néologisme, dans le contexte théorique des années soixante, l'intertextualité¹¹⁶ est devenu un terme qui s'est peu à peu imposé dans le paysage du discours critique.

Bien que les essais aient diversement théorisé sur, ce qui constitue un phénomène participant à l'écriture littéraire, ils s'accordent cependant sur le fait qu' « *Un texte, quel qu'il soit, est toujours traversé par d'autres textes*¹¹⁷. ». Telle est la signification liminaire qu'ils donnent à l'intertextualité, une pratique d'écriture aussi antérieure au cadre de son émergence, qui la conceptualise et la diffuse dans le champ critique, puisque selon Still et Worton, une genèse de l'intertextualité remonte jusqu'à Platon, voire même jusque dans le Nouveau Testament, à l'instar du décalogue dicté par Dieu à Moïse, que fondamentale car « *Nul texte ne peut s'écrire indépendamment de ce qui a été déjà écrit et il porte, de manière plus au moins visible, la trace et la mémoire d'un héritage et de la tradition*¹¹⁸. ». L'intertextualité serait donc, le fait que, toute écriture se situe dans le prolongement des précédentes, que tout texte littéraire présuppose d'autres textes, car il est né de ce mouvement perpétuel par lequel un texte récrit et exploite textuellement un autre.

Une généralisation de l'usage de la notion d'intertextualité par la critique littéraire, a fait que cette dernière est devenue objet de théorisations multiples, entraînant l'extension de ses frontières et sa complexité. La nature foncièrement extensive de l'intertextualité la conduit de son sens stricte qui renvoie « *De manière sans doute restrictive, à une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes [...] c'est-à-dire par la présence effective d'un texte dans un autre*¹¹⁹. » selon Genette, pour déboucher sur des conceptions divergentes de ce même objet, tantôt conçu comme « *Une permutation de textes*¹²⁰ » d'après Kristeva qui définit l'intertextualité dans *Séméiotikè* comme une dynamique textuelle où le texte devient « *Une combinaison, un lieu d'échange constant entre fragments que l'écriture redistribue en construisant un texte nouveau à partir de textes antérieurs*¹²¹. ». Genette préfère quand à lui le terme « *transtextualité* » qu'il envisage comme « *Tout ce qui met un texte en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres*

¹¹⁶ Le sous titre "intertexte coranique", prend source chez Rachida Simon, *La poétique du « Liseron épineux » mystique et écriture chez Mohammed Dib*, TDE, 2002, p. 193.

¹¹⁷ Nathalie Piégay-Gros *Introduction à l'intertextualité*, Paris, DUNOD, 1996, p. 9.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹¹⁹ Gérard Genette, *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 19.

¹²⁰ Cité par Piégay-Gros, *op.cit.*, p. 12.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 10-11.

*textes*¹²². », elle constituerait un système qui tisse un réseau de relation entre le texte et l'ensemble de l'œuvre littéraire générale, c'est pourquoi il parle de « *Transcendance textuelle*¹²³ » où l'intertextualité devient une relation qui ouvre et porte le texte à dépasser son propre cadre vers l'horizon de la littérature. L'intertextualité est un phénomène incontournable dans l'écriture littéraire, c'est pourquoi « *La littérature est essentiellement intertextuelle, ce n'est pas seulement parce que toute écriture prend acte de l'ensemble des textes écrits, aussi, parce qu'elle se situe de plein-pied avec la tonalité des discours qui l'environne*¹²⁴. ».

Afin de juger de la manifestation, explicitement démarqué ou difficilement identifiable et isolable, de l'inscription intertextuelle, il faudrait interroger et chercher après « *le protocole d'insertion que l'intertexte privilégie*¹²⁵ », c'est-à-dire travailler à relever des indices manifestes ou implicites, susceptibles de renseigner sur le mode de textualisation des éléments hétérogènes dans le texte.

L'intertextualité compte en effet une grande variété de pratiques, de formes mises en œuvre par l'écriture intertextuelle, et qui établissent selon Genette, deux types de relations : celles fondées sur une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, et on y distingue la citation, le plagiat, la référence et l'allusion, d'autres fondées sur une relation de dérivation, qui unit un texte à un autre, et on y observe la parodie, qui repose sur une transformation du texte (A) l'hypotexte, celui qui se trouve en amont du texte (B) l'hypertexte. Il y a aussi le pastiche, une imitation de l'hypotexte.

Dans notre présent travail, nous nous attellerons à relever l'insertion effective de l'intertexte coranique dans *La Nuit sacrée* de Ben Jelloun.

C'est à travers une présence sporadique qui essaime de part le texte de *La Nuit sacrée* que le Livre sacré s'invite et s'installe, marquant à la fois l'ancrage du roman dans la tradition islamique de l'évocation du Coran comme Parole divine, mettant aussi en exergue cet aspect caractéristique propre aux écrivains maghrébins qui montrent par un attachement viscéral aux références coraniques, « *La profondeur de cette littérature produite par des musulmans qui réside dans la primauté de l'intertextualité avec le texte sacré qu'est le Coran*¹²⁶. ».

Des versets et le fragment d'une sourate coranique viennent incisé le récit et « *en bouleverser la stricte ordonnance*¹²⁷ », en s'y inscrivant sous forme de citation littérale manifeste

¹²² Gérard Genette, *Op. cit. ibid*, p 7.

¹²³ *Id.*

¹²⁴ Nathalie Piégay-Gros, *Op.cit., ibid.*,p. 12.

¹²⁵ Rachida Simon, *Op. cit.*,p. 194.

¹²⁶ Frederick Ivor, Case, «L'Enjeu ontologique de l'intertexte religieux», in *Carrefour de cultures*, Tübingen, sous la direction de Régis Antoine, 1993, pp. 261-272.

¹²⁷ Rachida Simon, *ibid*, p. 200.

ou de manière implicite, subtilement infusés dans le flux de l'écriture, laquelle écriture devient l'espace d'une « *Inter-action textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte*¹²⁸. », c'est ainsi que Kristeva définit l'intertextualité, une dynamique textuelle qui implique la présence de plusieurs textes, qui se croisent et cohabitent dans l'espace d'une même œuvre.

Il en est de même pour la texture de ce récit, qui accueille et entremêle un texte profane en langue française, et le Texte sacré, porté par la présence à fleur de mot de la langue arabe, langue récipiendaire de la révélation coranique d'« *Un Livre sacré qui s'adresse à ceux qui savent sa langue. Il la consacre et la propage*¹²⁹. » d'après Louis Massignon, qui la présente comme la langue liturgique de l'islam, évoquée par ces caractéristiques dans le texte coranique lui-même (XXVI, 195). Ce récit conjugue deux langues (français/arabe), deux discours (profane/sacré)¹³⁰, deux développements : celui de la fiction qui s'organise à travers un processus narratif canonique et le message coranique¹³¹, qui s'insère de manière patente ou subrepticement, et dont le mode d'enchâssement est soit clairement signalé par l'usage des guillemets, ou tacitement coulé dans le corps du texte. Cette cohabitation entre langage profane et sacré, est selon Catherine Bourget, le propre de ces écrivains maghrébins de langue française dont les textes sont gouvernés par d'autres textes, soumis qu'ils sont à une double autorité, celle de la tradition occidentale et arabo-musulmane. Cette posture pourrait trouver écho dans la description que fait Kristeva de l'intertextualité pour qui

*Tout le corpus précédent le texte agit donc comme une préposition généralisée ayant valeur juridique : il est une loi qui s'exerce par le fait même de sa formulation, puisque ce qu'elle commande c'est l'intervention textuelle elle-même [...] c'est dire que tout texte est d'emblée sous la juridiction des autres discours qui lui imposent un univers*¹³².

Les références coraniques qui viennent se mêler au texte fictionnel, constituent cette « valeur juridique » qui alimente l'univers de ces écrivains porteurs d'un double bagage culturel. Cette duplicité qui gagne l'écriture, « *débordant le signifiant, démultipliant le signifié*¹³³. », lui confère par conséquent une concentration de sens, une richesse qui exige du lecteur pour l'identification des références scripturaires tacites en l'occurrence, une connaissance préalable du contexte encyclopédique, une sorte de dialectique entre le texte et le lecteur que Riffaterre confirme « *L'intertexte est un ou plusieurs textes que le lecteur doit connaître pour pouvoir comprendre une*

¹²⁸ Julia Kristeva, citée par Carine Bourget, *Op. cit., ibid.*, p. 66.

¹²⁹ Denise Masson, *Le Coran, Préface*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1967.

¹³⁰ Ce parallèle dualiste est inspiré par Rachida Simon, *Op. cit., id.*

¹³¹ Idem pour cette conception.

¹³² Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974, pp.338-339.

¹³³ Rachida Simon, *id.*

*œuvre littéraire en fonction de la signification totale*¹³⁴. », aussi il est question d'une oscillation entre deux registres, deux dimensions distinctes ce qui « *Invite à une lecture double des textes et au déchiffrement de leur rapports intertextuel*¹³⁵. », à la fois à la lumière de cette voix autre, « *hors diegèse*¹³⁶ » qui infiltre le récit et les autres qui peuplent le récit lui-même.

La parole coranique est convoquée dans le texte selon une modalité d'enchâssement aisément identifiable par l'usage du signe typographique des guillemets. Il s'agit de la citation connue pour être « *Une forme emblématique de l'intertextualité : elle rend visible l'insertion d'un texte dans un autre [...] elle caractérise le statut d'un texte dominé par l'hétérogénéité*¹³⁷. ». Cette révélation palpable du texte scripturaire, à travers la convocation de versets et d'une sourate entière, met en évidence des thèmes coraniques importants, que nous relevons dans l'énumération suivante : celui de la soumission à la volonté de Dieu à travers la foi en l'irrévocabilité du destin, le thème de la foi dans l'accomplissement du châtement divin évoqué à travers le prisme du Jugement Dernier.

Bien plus qu'une théologie populaire (Déjeux) qui se donne à lire, intégrée par des formules et des locutions sentencieuses qui ponctuent le récit, montant spontanément aux lèvres des personnages « *Je confie ma cause à Dieu*¹³⁸. » lance l'oncle de Zahra en signe de s'en remettre à la justice divine, un questionnement sur le fait que tout soit inféoder à la décision divine, en l'occurrence le destin, envisagé dans une issue indépendante de la volonté humaine, constitue un invariant de l'univers romanesque maghrébin. La prise en charge de la thématique récurrente de « *La foi sacrée en la Divine Providence* » selon l'émir Abdelkader, se pose avec acuité dans *La Nuit sacrée*.

Afin de mettre en exergue la prééminence de Dieu et qu'il est point au pouvoir de l'homme de discuter, ou de fléchir ce qu'Il lui est prédestiné car *Dieu crée ce qu'Il veut. S'Il décrète une chose il Lui suffit de dire : « Sois », et elle est*¹³⁹, *koun fa yakoun*, le père de Zahra récite à l'intention de sa fille la quatre vingt dix septième sourate du Coran. Celle à qui Kasimirsky conserve sa dénomination originelle, par la traduction littérale La Nuit du Destin pour *Laylat 'al-Qadr* en arabe et que Berque préfère mettre l'accent sur le caractère exceptionnel de cette nuit, en traduisant par Grandeur. Outre le fait que cette 27^{ème} nuit du mois du ramadan réfère et préside à la révélation coranique, considérée comme « une descente » (*tanzil*) du Livre sacré sur la personne récipiendaire et annonciatrice du prophète Mohammed, elle est également une nuitée qui accueille

¹³⁴ Cité par Sonia Zlitni-Fitouri, *Op.cit.*, p.226.

¹³⁵ Jenny Laurent, *La stratégie de la forme*, Revue poétique N° 27, Paris, Seuil, 1976, p. 267.

¹³⁶ Rachida Simon, *Op.cit.*, p. 205.

¹³⁷ Nathalie Piégay-Gros, *Op. cit. ibid.*, pp. 45-46.

¹³⁸ *N.S.*, p. 30.

¹³⁹ Sourate III (*La Famille de 'Imran*), verset 47, p. 75.

la présence séraphique, diligentée par Dieu, à sa tête l’Emissaire divin l’archange Gabriel, *Jibril*, désigné le plus souvent dans le texte coranique par le vocable l’Esprit (*’al-Rouh*). La descente du paraclet et des anges cette Nuit, est motivée par un commandement divin (*amr*) « *Ils sont porteur d’un ordre pour toute chose, et la prédestination s’accroît d’autant*¹⁴⁰. » explique Berque, pour qui la nuit du 27 est avant tout une démonstration du pouvoir grandiose de Dieu, d’où le terme *qadr* qui signifie grandeur et sublimité. Cette force extraordinaire se manifeste entre autre à travers la réalisation du décret immuable de Dieu, s’appliquant « *A la relation de la Volonté essentielle avec les choses dans leur passage du non-être à l’être*¹⁴¹. ». L’accomplissement de l’arrêt divin, est conforme à son *qada’*, d’où l’expression coranique *qudiya ’al-amr*, c’est-à-dire le décret est fixé et prédéterminé. Ce décret prononcé en cette fameuse Nuit scelle le destin (*qadar*) de tout un chacun, le tranche et l’arrête jusqu’au jour de la Résurrection (*yaoum al-ba’th*). Tout en étant dirigé (*musayar*) par la volonté divine, à l’homme demeure tout de même le libre arbitre de choisir entre le mal et le bien *O humains, le Vrai vous est advenu de votre Seigneur. Qui bien se dirige, ne le fait que pour lui-même. Qui s’égare, ne le fait qu’à son propre dam. Et moi, je ne suis pas votre répondant*¹⁴².

Bien qu’il se soit appliqué dans le détournement de l’identité véritable de sa fille, le père de Zahra, à l’article de la mort, se voit intuitivement reconduire vers le droit chemin : à la fois en reconnaissant son comportement peccable après avoir penser que « *Seul l’arrivée d’un fils pouvait me donner la joie et la vie. Et l’idée de concevoir cet enfant, même en allant à l’encontre de la volonté divine, changeait ma vie*¹⁴³. », aussi, en reconnaissant dans cette Nuit du Destin, le moment propice pour rétablir l’identité féminine initiale de sa fille Zahra. Depuis qu’il a assisté à la naissance d’une progéniture exclusivement féminine, le père se croit affligé d’une malédiction qui le priverait d’un successeur de la lignée agnatique, le laissant livrer de ce fait aux railleries et à l’envie de son entourage « *Mes frères intriguaient autant qu’ils pouvaient. Ils me vouaient une haine à peine voilée [...] je ne supportais plus leur hypocrisie [...] ils n’étaient jaloux que de ma fortune, pas de mes filles*¹⁴⁴. ». Refusant d’admettre cette réalité des choses, le père décide de la contourner, en assortissant sa fille d’une identité masculine factice, née Zahra elle devient Ahmed

Ah ! Je te parlais de ta naissance... quelle joie, que bonheur. Quand la sage-femme m’appela pour constater que la tradition a été bien respectée, j’ai vu, je n’ai pas imaginé ou pensé, mais j’ai vu entre mes bras un garçon et pas une fille. J’étais

¹⁴⁰ Essai de traduction de Berque, p. 689.

¹⁴¹ Essai de traduction du Coran, Denise, Masson, p. CII.

¹⁴² Sourate X (*Jonas*), verset 108, p. 229.

¹⁴³ N.S., pp. 25-26.

¹⁴⁴ *Id.*

*déjà possédé par la folie. Jamais je n'ai vu en toi, sur ton corps, les attributs féminins. L'aveuglement devait être total*¹⁴⁵.

Il se complait dans cette supercherie, ce mensonge, durant une vingtaine d'années, mais cette Nuit, il dut se rendre à l'évidence que cette fuite vicennale la enfin de compte ramené à abdiquer devant ce qui a existé depuis toujours, à savoir la féminité de sa fille. Il obtempère à son lot dans la vie, c'est-à-dire qu'il accepte enfin le fait qu'il ait huit filles, et renonce de ce fait à tenir tête à son destin de père qui jamais n'aura de garçon, et se décide enfin à se départir du déni qu'il inflige à sa fille en faisant d'elle une femme travestie en homme.

Le père de Zahra ne pouvait désormais se dérober à la volonté de Dieu, même s'il s'y était montré rétif dans les premiers temps. Il ne désire que se concilier le pardon de sa fille et la clémence divine car « *Mon père sentait la mort s'approcher, précipitée peut être par le sentiment persistant de la faute et du péché*¹⁴⁶. », il marque un retour vers la vérité des choses, celle qui ne souffre aucun mensonge ou dissimulation. En cette décade du mois du ramadan, le père décide de donner son dû à ce destin gauchi, il libère une vérité demeurait sous le joug du mensonge, pour qu'elle émerge au dehors et que la mystification rejoigne les bas fonds du regret, des yeux baissés par l'humiliation et par humilité. Le motif des yeux baissés¹⁴⁷, tient tour à tour de l'humiliation que le père essuyé d'abord devant sa famille, pour ne pas avoir engendrer d'héritier, ensuite repentant et bourrelé de remords à l'adresse de sa fille, auprès de laquelle il demande instamment le pardon « *Vingt ans de mensonge, et le pire c'est moi qui mentais [...] Excuse- moi, mais je vais te dire ce que je n'ai jamais osé avouer à personne [...] ô ma fille, j'ai honte de ce que je te dit*¹⁴⁸. ». L'humilité vient en expression devant cette vérité qui a finit par regagner ses droits, contrecarrant, faisant échec à l'entreprise de travestissement par laquelle espérait le père sauver une dignité bafouée et amoindrie. Il s'incline et capitule, en ployant sous le double faix de la bêtise et de la contrition, il se dit fautif et pécheur, sollicitant la rémission pour son geste inconsidéré « *Dans mes nuits solitaires, j'étais confronté à l'image du monstre. Oh ! J'allais et je venais, normalement, mais à l'intérieur le mal ruinait ma santé morale et physique. Le sentiment du péché, puis la faute, puis la peur. Je portais tout cela en moi. Une charge trop lourde*¹⁴⁹. ». Les yeux baissés en signe d'humilité, prend source dans le texte coranique, où l'injonction divine s'adresse autant aux femmes qu'aux hommes, réitéré par deux fois, Dieu enjoint *Dis aux croyants de baisser les yeux et de contenir leur sexe : ce sera de leur part plus net. Dieu est de leur pratique informé. Dis aux*

¹⁴⁵ N.S., *Op. cit, Id.*

¹⁴⁶ N.S., p. 51.

¹⁴⁷ Ce syntagme est également le titre d'un autre roman de Ben Jelloun

¹⁴⁸ N. S., pp. 23-24.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

*croyants de baisser les yeux et de contenir leur sexe : ce sera de leur part plus net. Dieu est de leur pratique informé*¹⁵⁰. Tirant son origine du Coran, ce comportement est traditionnellement gage de pudeur et de vertu de la femme devant son mari, de la fille devant ses parents et aînés, une marque de déférence sur laquelle se greffe en l'occurrence, l'image d'un aveu d'impuissance et de reddition du père à l'expression irrévocable du destin car *Ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit : eux n'ont pas le choix*¹⁵¹, il a triché, grimé mais il a finalement connu son Vichy. Miné par un secret térébrant, il n'a plus la force de cultiver cette attitude désinvolte à l'endroit du destin de cette femme surtout qu'en « *En cette nuit sacrée, la vérité se manifeste en nous avec notre accord ou à notre insu*¹⁵². ».

En dépit d'une prétention désespérée de forger un destin autre à sa fille, le père est acculé à cet impedimenta du fatum qui échappe aux hommes, sans cesse tentés d'éluder leur condition d'être conduits dans les méandres de la vie. Son entreprise tétalogique d'affabulation s'est terminée par une reconnaissance de l'identité féminine foncière de Zahra, par la foi en une force qui l'a certes ménagé, mais a finit par le rattraper en le rappelant à l'ordre immuable des choses. Ce qui est soustrait à la volonté du mortel, qu'il se décline en destin ou destinée, divine providence ou *maktoub* littéralement ce qui est écrit, participe d'une caractéristique essentielle du sacré

*Celle qui se rapporte obligatoirement à ce qui est la condition nécessaire de l'homme, l'inévitable, ce qui lui est imposé, ce qu'il vit sans rémission possible. Il faut qu'il assigne à cette condition un caractère dernier parce qu'elle est inévitable. Il faut qu'il lui impose une valeur parce qu'elle est imposée. Il faut qu'il la mue dans l'ordre du sacré parce que lui-même ne peut ce concevoir hors de cet ordre-là*¹⁵³.

Puisqu'il se trouve viscéralement rattacher à cette logique qui le dépasse, le déborde, l'homme cherche à la convertir en une sorte de philosophie profonde, emprunte d'une sagesse particulière, destinée à mieux assumer et accepter les coups du sort. C'est cette même posture sapientielle que nous décelons chez Zahra lorsqu'elle décide de se soumettre à ce destin fait d'une double vie : un passé d'homme et future existence de femme « *J'acceptais les ricochets du destin. Je n'étais pas fataliste mais je n'avais plus la force de me rebeller*¹⁵⁴. ».

Une acceptation de ce qui nous a été depuis toujours impartit, commandé par une sagesse et une clairvoyance seule propre à Dieu, par une prescience seule connue de Lui parce qu'il *Se peut que vous répugnerez à une chose, et qu'elle soit pour votre bien ; il se peut que vous en chérissiez*

¹⁵⁰ Sourate XXIV (*La Lumière*), versets 30-31, p. 375.

¹⁵¹ Sourate XXVIII (*La Narration*), verset 68, p. 419.

¹⁵² N.S., *Op. cit.*, id.

¹⁵³ Jacques Ellul, *Les Nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973, pp. 69-70.

¹⁵⁴ N.S., p. 138.

une autre, et qu'elle soit pour votre mal. Dieu sait, vous ne savez pas¹⁵⁵, constitue l'attitude musulmane par excellence. L'abandon total à la volonté divine est inscrit dans la signification même du vocable musulman, *muslim* : du verbe *'aslama*, qui veut dire se soumettre, se confier à quelqu'un, *muslim* est celui dont la religion est l'islam, aussi celui qui se soumet à Dieu, l'islam est de ce fait « Une remise totale de soi-même à Dieu, une soumission à Dieu¹⁵⁶. ». Nombreux sont d'ailleurs les passages coraniques, dont le thème porteur est cette acception de la religion musulmane *Lors son Seigneur lui dit : « Soumets-toi ». Et lui : « Je me soumets au Seigneur des univers. Telle fut aussi la recommandation d'Abraham à ses fils¹⁵⁷. Si tout mortel ne peut échapper à sa condition d'être déterminé préalablement par une prescription divine, cela implique que nous partageons tous un destin commun et indivis, celui d'hommes soumis à Sa volonté, qui préside à tout ce qu'IL a créé. Goethe¹⁵⁸ se rallie et répercute cette vision synoptique qui embrasse la situation humaine dans son ensemble lorsqu'il dit « Si l'islam veut dire être soumis à Dieu, nous naissons et mourrons tous en islam ». Tout serait voué de toute éternité, soit à sa perte, ou à sa béatitude, en reconnaissant dans la notion fédératrice du destin le point nodal qui concentre et décide de l'issue de l'existence de tout un chacun, un statut collectif qui se ramène vers une même pôle centripète : Dieu, *Nous appartenons à Dieu, nous retournons à Lui¹⁵⁹*. L'idée d'un exutoire collectif préétabli par un Dieu Tout-Puissant (*Qadir*) et Tout-Science (*'Alim*), est inséparable en islam de l'idée qu'un jugement divin imminent tranchera quant au sort final du croyant car *C'est un Jour où nulle âme n'a le pouvoir en faveur de nulle autre, un Jour où le verdict revient à Dieu seul¹⁶⁰*.*

La croyance dans le jour du Jugement Dernier, annonçant l'avènement du règne de la justice divine et de la vérité (*'al-Haqq*), constitue l'autre pan qui forme avec les scènes eschatologiques d'une fin des temps, émaillant de multiples sourates, un diptyque qui allie à la fois la promesse de Dieu quant à ce Jour inéluctable où *Vous avez rendez-vous pour un Jour que vous ne pourriez différer d'une heure, non plus qu'avancer¹⁶¹*, ainsi que des descriptions d'inspiration apocalyptique, « *d'un très violent cataclysme qui viendra bouleverser l'ordre cosmique¹⁶²* ». Il s'agit de ce jour de la Résurrection (*yaoum 'al-qiyama*) « *qui correspond au retour du Messie¹⁶³* », dont parle légion de sourates coraniques, entre autre Secouement (*'Azzilzila*), de ce bouleversement

¹⁵⁵ Sourate II(*La Vache*), verset 216, p. 55.

¹⁵⁶ Essai de traduction du Coran, Denise Masson, p. XIV.

¹⁵⁷ Essai de traduction du Coran de Berque, sourate II (*La Vache*), versets 131-132, p. 43.

¹⁵⁸ Cité en épigraphe par Rachida Simon, *Op. cit, id.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, verset 156, p. 46.

¹⁶⁰ Sourate LXXXII(*Se fendre*), verset 19, p. 667.

¹⁶¹ Sourate XXXIV(*Saba*), verset 30, p. 460.

¹⁶² Rachida Simon, *ibid*, p. 199.

¹⁶³ *Id.*

sans pareil, dont le Texte sacré nous offre des images des rétributions eschatologiques réservées respectivement aux gens de la "droite"¹⁶⁴ (*ashab' al-maymana*) et aux gens de "la gauche" (*ashab' al-maysara*) (LVI, 8-9/ LXIX , 19-25).

Cette ultime épreuve qui place le croyant devant son Créateur, afin qu'il soit juger de ses actes, qu'il ait observé et suivi le droit chemin, la voie dictée par Dieu et son Prophète, ou s'en serait détourné, dans ces deux cas *En sa faveur ce qu'il aura acquis, à sa charge se qu'il aura commis*¹⁶⁵, est convoquée dans le texte de *La Nuit sacrée* à travers une double scène clivée, en une représentation de ce que peut être une récompense (*jaza'*), dépeinte par le père de Zahra « *Celui qui possède mon âme pourra l'emporter où il veut, dans ses jardins fleuris, dans ses rivières paisibles*¹⁶⁶ . », et une représentation du châtement qui sera infligé au pécheur « *La jeter [âme] dans le cratère d'un volcan*¹⁶⁷ . ». Ces deux décors de facture eschatologiques sont sustentés par une logique manichéenne, qui fait que les heureux (*'al-muflihun*), les élus assurent leur salut par des actes marqués au coin du bien, et que les perdants (*'al-khasirun*), les réprouvés vont à la perte de la vie dernière (*'al-hayet 'al-akhira*), à cause du mal dans lequel ils se sont complus. C'est à quoi Zahra fait référence en supputant le sort qui sera réservé à son père, qui s'est permis d'aller au-delà des limites de Dieu (*hudud 'Allah*) en la transfigurant en garçon, car « *C'est une insolence impie de tenter l'abîme quand on a l'intention d'un meurtre derrière soi. Ce qui est fait contre un enfant est fait contre Dieu*¹⁶⁸ . »

*Je savais que mon père, malgré ses prières et ses aumônes, allait faire un petit séjour en enfer. A présent j'en ai la certitude. Il doit être là-bas à payer ses péchés. Je le rejoindrai probablement un jour, étant la source principale de ses péchés*¹⁶⁹.

Afin de mettre en relief la volonté divine qui se charge de rendre l'arbitrage final en ce jour de reddition des comptes (*yawm al-hissab*), le père de Zahra recourt à deux images consacrées par les trois religions à tradition abrahamique : il s'agit du motif des jardins doublé de la rivière, mis en parallèle avec le motif du volcan comme représentation relative aux affres de Géhenne.

Bien que la promesse édénique constitue « *Ce pays du non où promis aux élus*¹⁷⁰ . » comme le présente Robin Denis, ce pays qui se place par delà toute figuration, car *Nulle âme ne peut connaître ce qui s'occulte pour eux de fraîcheur des yeux, en récompense de ce qu'ils*

¹⁶⁴ Cette conception est envisagée par Rachida Simon, *Op. cit., id.*

¹⁶⁵ Sourate II, verset 286, p. 68.

¹⁶⁶ *N.S.*, p. 31.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁸ Victor Hugo, *L'Homme qui rit*, Paris, Gallimard, coll. « Mille Soleils Or », 1978, p. 125.

¹⁶⁹ Denise Masson, citée par Christiane Achour, Dalila Morsly, in *Voyager en langues et en littératures*, Alger, O.P.U., mars 1983, p. 199.

pratiquent¹⁷¹, les deux images de jardins et rivières mentionnées dans *La Nuit Sacrée*, constituent entre autre, l'une des représentations du paradis que prodigue le texte coranique, qui en fait d'ailleurs le thème porteur de la sourate d'Abraham *On fait entrer ceux qui ont cru, effectué les œuvres salutaires dans les jardins d'au-dessous desquels coulent des ruisseaux, et où ils seront éternels par ordre de leur Seigneur : ils y sont accueillis par un salut*¹⁷².

La description faite par le père de Zahra de ce lieu, séjour des heureux, se concrétise dans le chapitre subséquent, qui fait suite à la mort du père, et invite le jardin promis dans le parcours initiatique de Zahra « *Les jardins en terrasses étaient bien dessinés et remarquablement entretenus [...] la verdure, les fleurs, les arbres, les oiseaux, les ruisseaux, tout cet environnement excitait mon imagination*¹⁷³. ». Cette première étape dans *Le jardin parfumé*, comme le suggère l'intitulé même du troisième chapitre, laisse présager d'une issue toute aussi positive du cheminement initiatique de Zahra, que l'a été son séjour dans cet endroit roboratif. Vers l'excipit du roman, la protagoniste cède à l'émotion et confie

*J'étais heureuse parce que mes yeux étaient baignés de larmes. Cela ne m'était pas arrivé depuis fort longtemps. Mes larmes étaient heureuses par ce qu'elles coulaient d'un corps qui renaissait, un corps qui était de nouveau capable d'avoir un sentiment, une émotion*¹⁷⁴.

C'est à partir de cet endroit spécial qui représentait pour Zahra « *Le début d'une surprenante aventure*¹⁷⁵. », qu'elle inaugure à proprement parler sa quête de l'identité féminine occultée. A peine affranchie de son secret de femme déguisée en homme, elle tente dans ce cadre apaisant et accueillant d'oublier qu' « *Hier encore j'aidais l'âme d'un mourant à s'élever vers le ciel*¹⁷⁶. » et qu'aujourd'hui elle voit dans ce lieu retiré de tout, le tremplin pour une pause réflexive, « *Un projet d'espace où méditer et rechercher le chemin qui mène à la rencontre de l'identité perdue*¹⁷⁷. » comme se représente le jardin au sens islamique du terme selon Tassadit Titouh-Yacine.

Lorsque le père de Zahra entendait, ce soir du 27 du mois de ramadan, délier sa fille du simulacre identitaire d'homme, engoncée qu'elle était dans cette imposture depuis l'enfance, Zahra décrit cette scène comme suit « *ce fut au cours de cette nuit sacrée [...] que mon père, alors mourant, me convoqua à son chevet et me libéra. Il m'affranchit comme on faisait autrefois avec*

¹⁷¹ Essai de traduction de Berque, sourate XXXII (*La Prostration*), verset 17, p. 445.

¹⁷² Ibid., sourate XVI (*Les abeilles*), verset 23, p. 267.

¹⁷³ N.S., pp. 41-44.

¹⁷⁴ Ibid., p. 186.

¹⁷⁵ Ibid., p. 42.

¹⁷⁶ Ibid., p. 40.

¹⁷⁷ Tassadit-Titouh Yacine, cite par Christiane Achour, Dalila Morsly, *Op.cit.*, p. 200.

*les esclaves*¹⁷⁸. ». La libération du joug masculin factice, est convoquée, assimilée dans le texte, à l'acte d'affranchissement, qui constitue un procédé notoire, institué avec l'avènement de l'islam. *Tahrir raqaba*, littéralement affranchir une nuque, est une prescription recommandée par le Coran, et qui consiste à accorder la liberté à certains individus esclaves (*'abd, mamluk*), une démarche initiée par les maîtres eux même.

L'affranchissement est vécu par Zahra comme une seconde naissance. De la même manière qu'il y a recouvrement de la liberté après la servitude, suite à une logique d'exploitation de l'homme par l'homme, Zahra est libérée du poids d'une supercherie identitaire, par un père instigateur de ce mensonge, car il se sentait diminuer par une mère gigogne, à la progéniture exclusivement féminine. Zahra est élargie d'une prison particulière, celle de la dissimulation et du détournement de son identité de femme. Délivrée de l'identité factice d'Ahmed, elle se veut libre des servitudes d'un corps longuement occulté, étouffé par des attributs masculins inexistantes.

A cette pratique émancipatrice et égalitaire qui trouve source dans le Texte sacré, l'auteur en appelle, par le biais du personnage de la conteuse, à la coutume antéislamique de l'ensevelissement des nouveaux né filles. L'auteur associe dans un parallèle ce dénie de la vie infligé jadis aux filles, au dénie par le mensonge et le travestissement de l'identité féminine de Zahra.

Il est question d'une conteuse se produisant sur la place publique de Marrakech, ameutant foule de curieux. Ces hommes tenteront de l'intimider, de la vexer en remettant en question sa pudeur « *Nous sommes venus pour écouter la musique et vous voir danser... Nous ne sommes pas à la mosquée ici... [...] vous n'avez ni père, ni frère ou mari pour vous empêcher de nuire*¹⁷⁹. ». Mais c'était mal la connaître, puisqu'elle mettra, séance tenante, par versets et paraboles, leurs fourberies à nu

Faites le silence et écoutez-moi : il était une fois un peuple de Bédouins, caravaniers et poètes, un peuple rude et fier qui se nourrissait de lait de chamelle et de dattes, gouverné par l'erreur, il inventait ses dieux... Certains de peur du déshonneur et de la honte se débarrassaient de leur progéniture femelle [...] l'enterraient vivante. A ceux-là fut promis l'enfer éternel. L'islam les dénonça. Dieu a dit : « Parmi les Bédouins qui vous entourent et parmi les habitants de Médine, il y a des hypocrites obstinés. Tu ne les connais pas ; nous, nous les connaissons. Nous allons les châtier deux fois, puis ils seront livrés à un terrible châtement »¹⁸⁰.

A la peinture ethnographique, que la conteuse fait de la société bédouine du Moyen Orient, elle joint dans un rappel, ses mœurs d'avant l'avènement de l'islam, en l'occurrence

¹⁷⁸ N.S, p. 22.

¹⁷⁹ N.S., p. 18.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 17.

l'idolâtrie/paganisme polythéiste et l'enterrement délibéré des filles. Le terme Bédouins, littéralement habitants du désert, est convoqué dans le texte, avec l'acception péjorative de l'une des catégories d'adversaires de la prophétie mohammadienne, que Berque présente comme « *Les plus portés à la dénégation et à l'hypocrisie*¹⁸¹. », suite à la qualification que leur a dévolu le Coran (IX, 97).

La signification visée par cette remémoration des pratiques jahiliennes¹⁸², de ce peuple, autrefois en propension à l'infanticide, est non seulement un rappel de l'obscurantisme qui sévissait à l'ère antéislamique, mais également, une manière pour dire que les us et coutumes d'autant récidivent et se prolongent jusqu'à nos jours. Les soit disant citadins actuels, qui en l'occurrence harcèlent cette conteuse, sont les Bédouins de jadis. Ces hommes au ton agressif, railleur et vexatoire, accusent le même atavisme que leurs aïeux de l'époque jahilienne « *Je suis heureux de vous écouter, madame. Ne faites pas attention à ces réactions ; elles sont exprimées par les cousins des Bédouins*¹⁸³. », intervient un quidam dans la foule.

L'imposture identitaire à laquelle s'est livré le père de Zahra, réactualise cette pratique typique de l'ère antéislamique, quand on enterrait vivante les nouveaux-nés filles, sous prétexte qu'elles avaient l'aura funeste et dont le père risquait d'être honni et ostracisé par sa tribu. Ce comportement de naguère laisse profiler une situation identique vécue par Zahra, sommée à taire et à cacher sa véritable identité, pour sauver l'honneur d'un père exposé aux lazzi et quolibets de son entourage

*Rappelez-vous ! J'étais une enfant à l'identité trouble et vacillante. J'ai été une fille masquée par la volonté d'un père qui se sentait humilié parce qu'il n'avait pas eu de fils. Comme vous le savait, j'ai été ce fils dont il rêvait*¹⁸⁴.

Le déni par le détournement de l'identité originelle constitue ce geste monstrueux qui a emmuré, reclus le protagoniste sous le masque trompeur. De la même manière que la progéniture féminine indésirée a été enseveli sous le sable désert, Zahra l'a été sous une identité mensongère. Un rapprochement entre une coutume révolue et le destin clandestin même de Zahra est évoqué par cette dernière dans ces propos

*Je me sens un peu lourde. Ce ne sont pas les années qui pèsent le plus, mais tout ce qui n'a pas été dit, tout ce que j'ai tu et dissimilé. Je ne savais pas qu'une mémoire remplie de silence et de regards arrêtés pouvait devenir un sac de sable rendant la marche difficile*¹⁸⁵.

¹⁸¹ Essai de traduction du Coran de Berque, p. 805.

¹⁸² Le terme dérive de jahiliya, *jahl* période d'obscurantisme et d'ignorance.

¹⁸³ N.S., *Op.cit.*, *id.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 5.

Si l'enterrée vivante (*maw'uda*¹⁸⁶) est condamnée injustement et prématurément à connaître le poids de la terre, Zahra est pareillement condamnée à subir un destin confisqué et gauchi, destiné à étouffer son identité de femme. C'est ce qui a fait d'ailleurs d'elle une enfant de sable, un être à l'identité en sursis, fragile, friable au gré d'un simulacre qui ne pouvait indéfiniment durer, puisque l'entreprise spacieuse a fini par périlcliter ce fameux soir du mois de ramadan.

2- Qu'est ce que le soufisme ?

Ce qu'on nomme dans l'usage français par soufisme, dérive du mot arabe *sufi*, singulier de *sufiyya* et dont le nom verbal (*masdar*) *tasawwuf* est l'équivalent sémitique de la forme francisée. Il a été longtemps question du soufisme comme étant une mystique musulmane, un épithète dont « *L'acceptation peut s'élargir jusqu'à perdre toute pertinence*¹⁸⁷. » certes, étant donné son renvoi à d'autres traditions spirituelles, mais qui n'affecte en rien sa dimension fondamentale qui indique la connaissance des mystères, et désigne de ce fait son aspect ésotérique d'approcher le phénomène religieux.

Au terme soufi, qui désigne cet être absorbé dans le chemin de l'effort, afin de triompher de la proximité de Dieu, on reconnaît plusieurs parentés étymologiques censées exprimer sa plus ancienne attestation. Certains associent les soufis (*ahl 'atasawwuf*) en lien récurrent, avec le port d'habit en laine (*jama 'i suf*), un choix vestimentaire comme signe de reconnaissance extérieure, mais qui vraisemblablement ne contrarie pas l'essence du soufisme qui sera le fait de professer, de pratiquer une doctrine fondée sur le renoncement dans le monde (*'azuhdu fi-dunya*) et sur la pauvreté spirituelle (*faqr*). D'autres les rattachent avec un lignage sacerdotal *Banu sufa*, dont les membres portaient un toupet de laine, en signe de consécration au service de la Ka'ba, d'autres encore les renvoient à ceux qui, en prière, ne désertent jamais le premier rang d'où le nom *'ahl saffi 'awwal*, ou encore *ashab suffa*, nom qui désignent les premiers compagnons du Prophète qui résidaient dans la mosquée, à Médine, pour se consacrer exclusivement à la prière. D'autres encore trouvent que leur appellation découle de *safa'*, qui veut dire la pureté, un état que les soufis cherchent constamment à réaliser, en détachant leur âme des biens matériels pour mieux l'attacher à Dieu. Christien Bonaud juge que tous ces termes qui se rapportent au mot soufi, tiennent d'avantage d'un lien de synonymie que de l'ordre d'étymon, et c'est le mystique afghan Hajwiri qui refuse au soufisme toute parenté étymologique, quand il dit « *Ce nom n'a pas de racine répondant aux exigences de l'étymologie car le soufisme est trop sublime pour être dérivé* ».

¹⁸⁶ *Maw'uda*, de *'awada*: alourdir du poids de la terre.

¹⁸⁷ Paule Pleuvier, *Poésie et mystique*, Paris, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 9.

Le soufisme est une expérience et une pratique spirituelle musulmane qui engage tout aspirant disciple (*murid*), sur une voie initiatique et ésotérique.

C'est une voie initiatique parce que tout disciple, placé sous l'autorité d'un maître spirituel (*sheikh, murchid*), à qui il doit une obéissance totale et duquel il reçoit l'enseignement et la communication d'une influence mystique, aspire à progresser sur l'échelle mystique, à s'élever de station (*maqam*) en station, traçant un itinéraire ascendant vers Dieu, afin d'atteindre le stade suprême de la réalisation spirituelle (*tahqiq*) : c'est quand le soufi en arrive à l'extinction (*fana*) de sa propre conscience en Dieu, une perte irrémédiable de l'ego, qui s'anéantit pour s'unir et se remplir du divin. Prétendre et soupirer après cette station accomplie, renvoie chez les soufis à la volonté de réaliser l'état souverain de l'Homme Parfait, *'al-'inssan 'al-kamil*, modèle exemplaire et synthèse de toute la création, que les mystiques musulmans reconnaissent dans la personne auguste du Prophète Mohammed, support de la Volonté divine.

C'est une voie ésotérique, parce que l'enseignement doctrinal du soufisme s'ordonne autour de la discipline du secret (*kitman 'assir*) et de l'arcane, d'où le recourt chez les mystiques à un langage technique, fait de symboles et de métaphores, forgé pour contenir leurs expérience spirituelle. Cette expérience est par essence exclusivement individuelle, n'engage que soi, où le soufi est « *seul avec le Seul*¹⁸⁸ » pour reprendre ici la formule de Plotin. Ces états mystiques essentiellement intérieurs et intimes, relèvent d'un niveau de réalité qui est de l'ordre de l'ineffable, de l'incommunicable : d'abord parce qu'elle a été "goûté"¹⁸⁹ par la personne qui est allée à sa recherche, sans la présence d'un tiers, ensuite, parce qu'elle n'est pas destinée à être partagée avec les non-initiés, ou à propager en dehors de la *tariqa*, à savoir la confrérie musulmane à laquelle le soufi appartient, c'est pourquoi la seule manière d'exprimer ces états, est l'usage d'un langage spécial, censé déguiser et voiler la signification profonde de ces degrés mystiques aux profanes.

Bien qu'il s'agisse d'une pratique qui dissimule les mystères de sa science, la constante référence que font les soufis au Livre révélé, tant pour les contenus des doctrines que pour la terminologie (*istilah*), en assoie l'authenticité des fondements, qui font qu'on ne saurait rien comprendre au soufisme si on ne le considérait pas préalablement sous l'empire de la religion musulmane : « *Tous les soufis sont des musulmans, mais tous les musulmans ne sont pas soufis*¹⁹⁰ » comme l'illustre ce propos d'Eva de Vitray-Meyerovitch. Destinés par leurs pratiques surrogatoires et des qualités qui confirment leur élection par la grâce et la volonté divine, les

¹⁸⁸ Eva De Vitray-Meyerovitch, *L'Islam, l'autre visage*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 62.

¹⁸⁹ Le goût est un langage symbolique qui en mystique témoigne d'un contact direct et personnel entre le sujet qui goûte et l'objet goûté.

¹⁹⁰ Eva De Vitray-Meyerovitch, *ibid*, p. 115.

soufis, indépendamment de la profusion des obédiences confrériques, font de la méditation assidue du Coran, de la vie et des dires (*'ahadith*) du Prophète, leur point d'aiguade.

3- la parabole soufie ou les étapes de l'ascension vers Dieu

Le cheminement vers le divin est une progression, une gradation sur la Voie, que le mystique emprunte pour évoluer et s'élever de station en station (*maqam*), attestant par cela de son degré d'avancement et de ce fait de jonction (*'ittisal*) avec Dieu. Les degrés de l'ascension vers Dieu, seraient au nombre de sept selon le poète mystique musulman Farid 'ud- Din 'Attar, qui a été conduit à parler de la succession des états et des stations dans la conférence des oiseaux, partis à la recherche du *Simorgh*¹⁹¹, traversant pour ce faire les sept vallées qui représente les étapes de l'âme en quête de Dieu.

Cité par le grand poète mystique de la Perse, Djâlal 'ud- Dîn Rûmî, dont il fit la rencontre à Nichapour, et auquel 'Attar prédia une vie consacrée à la quête fervente de Dieu, alors qu'il n'était qu'enfant, Rûmî s'est reconnu 'Attar pour maître spirituel (*shaykh*), disant qu'« *il fut l'âme du mysticisme [...] je n'ai fait que suivre sa trace*¹⁹² ». Ce shaykh voyagea beaucoup, et rencontra nombre de grands mystiques, mais bien que sa vie soit méconnue, on continue à s'émerveiller par la grandeur incomparable de son œuvre, dont la plus illustre est *Le Mémorial des saints*, où il relate les paroles et les expériences de soixante-douze saints et saintes soufis. C'est dans *Le Langage des oiseaux*, autre poème mystique, qu'il retrace et allégorise les étapes sur la Voie, en accomplissant la traversée des sept vallées (*audiyas*)

*Les oiseaux du monde se réunissent tous [...] ils partent à la recherche du Simorgh. Après avoir essuyé beaucoup d'épreuves et franchi les sept vallées de la quête ; de l'oubli ; de l'amour ; de la connaissance ; de la séparation ; de l'union ; de l'émerveillement ; de l'annihilation, qui les séparent de leur but, ils parviennent enfin au terme de leur pèlerinage*¹⁹³.

Ces sept étapes de l'ascension vers Dieu, sont ceux qu'emprunte le cheminement initiatique de Zahra dans *La Nuit sacrée* : en quittant et s'éloignant du giron familial, elle fait le choix de s'exiler d'un passé entretenu par un mensonge vicinal, en s'astreignant à l'oubli elle décide de faire table rase du souvenir d'une vie placée sous une identité masculine, la rencontre avec le Consul, homme cultivé, intelligent et raffiné, finit par nourrir une amitié puis un amour inébranlable, ce dernier en la secondant et l'initiant à la reconquête de son identité de femme spoliée l'affermir dans

¹⁹¹ *Sî morgh* avec tmèse signifie littéralement en persan trente oiseaux.

¹⁹² Eva de Vitray Meyerovitch, *Op.cit, ibid.*, p.83.

¹⁹³ Eva De Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1995, p. 67.

sa démarche de se découvrir et se reconnaître en tant que femme, mais l'adversité finit par les gagner : à la jalousie et l'inimitié de sa sœur l'Assise, vient s'ajouter la vengeance cruelle de l'oncle et des sept sœurs de Zahra, pour déboucher sur le drame de son emprisonnement. Pour retrouver le Consul et réunir leur amour, et par là même réaliser l'unité de l'être, où il n'y aurait pour elle nulle place pour la dualité féminin/masculin, Zahra cultive son souvenir, en unifiant et identifiant l'obscurité de sa cellule à la cécité du Consul, surprise et enchantée de vérifier la métaphore de tout son être, elle fini par rejoindre le Consul et réaliser des retrouvailles où il n'y aurait plus qu'elle et lui, où il n'est plus qu'elle, femme et reconnue comme telle par lui.

Entre autres ces stations et états évoqués et qui essaient de par le texte, Zahra distingue trois étapes dans son parcours initiatique « *Il m'a fallu l'oubli, l'errance et la grâce de l'amour pour renaître et vivre*¹⁹⁴. ». Elle est de ce fait passée par ces trois vallées pour réaliser son but ultime de dépassement de la dualité dans l'identité. Parmi cette triade de stades, nous nous intéresserons à deux d'entre eux, à savoir, l'oubli et l'amour

Tout comme cette correspondance entre la théorie des sept stations selon 'Attar et le parcours initiatique de Zahra, il est une autre analogie à retenir entre ces étapes de l'ascension vers Dieu en sept paliers, et le caractère itératif du chiffre sept dans le texte, qui revient à satiété et trouve résonance symbolique à la fois dans le Coran, et dans la tradition mystique soufie.

Chiffre faste, symbole de perfection, le sept dans le Texte est de toute la thématique scripturaire : eschatologique, cosmogonique ou autre. C'est ainsi que les cieux, les terres, les mers, les portes du paradis et les divisions de Géhenne, les compagnons de la caverne ('*Ashab 'al-kahf*) ...etc. étaient au nombre de sept, même la structure numérique de la sourate 'Al-Fatiha est acquise à ce chiffre, elle qui est considérée comme « la mère du Livre », désignée par l'« Ouverture » mais également par « les sept doublements », à cause du nombre de ces versets, et du fait qu'elle est reprise au début de chaque prière.

Bien que ce chiffre ait trompé dans une certaine mesure, dans l'entreprise de travestissement et de mensonge du père de Zahra, en rapport avec la malédiction des sept naissances féminines, il semble avoir perdu subséquemment de sa négativité.

Chiffre de bonne augure, il est dans le texte celui qui préside au rituel de retrouvaille entre le Consul et Zahra, quand ce dernier lui rend visite en prison chaque vendredi ; septième jour de la semaine et jour sacré tant pour les musulmans que pour cet espace d'espérance. Zahra choisit de fuir la maison et se délivrer de son passé un sept-embre¹⁹⁵, quand elle est enlevée par le mystérieux cavalier, il avait sept secrets à lui révéler. En ébruitant son secret sur la place publique de Djamma'

¹⁹⁴ N.S., p.138.

¹⁹⁵ Septembre est le septième moi de l'année quand celle-ci débutait par le mois de mars.

'Al-Fna à Marrakech, la vérité sur son histoire est accueillie par l'enceinte d'une ville, qui se dit protéger par les sept saints, qui selon les soufis sont ceux dans les cœurs sont comme celui d'Abraham, l'ami et l'intime de Dieu (*'al-Khalil*), qui fonda la Kaaba, maison sacrée de Dieu autour de laquelle il faut effectuer sept circumambulations lors du pèlerinage.

A l'orientation du parcours de l'héroïne, qui allégorise le trajet de la quête spirituelle, telle que l'envisage le poème mystique d'al-'Attar en sept traversée successives, se joint l'exercice effectif du rituel du dhikr, pratique de toute importance dans le *tassawuf* et qui traverse le texte soit par la reprise du texte coranique, soit présenté sous la forme d'évocation redondante d'un Nom divin ou par des litanies déprécatives sur le Prophètes.

4- Le Dhikr

Toute invocation déprécative, toute récitation inlassable de ce qui favorise et entretient le souvenir et la présence de Dieu, constitue la tradition du dhikr en islam. Le dhikr est cette pratique incantatoire, reprise à rythme régulier et itératif de la mention de Dieu à travers les différentes occurrences qui rappellent, évoquent et invoquent le souvenir permanent de Dieu dans le but de solliciter sa grâce et sa bénédiction. Cette invocation atteste de l'omniprésence du créateur et fait du dhikr la voie royale de la mémoration de Dieu.

Le dhikr est également une tradition de toute importance pour les soufis « *toute la Voie est dhikr* » comme le confirme Bonaud. Cette pratique est un rituel et office liturgique qui conditionne et accompagne le soufi qui se conforme à l'injonction coranique *Souvenez-vous de Moi, je Me souviendrai de vous*¹⁹⁶. Par cette mémoration constante du divin, le soufi entend en imprégner l'expérience et la vie spirituelle à laquelle il désire se vouer, afin de vérifier durablement le sentiment de présence de Celui qui a dit *Où que tu te tourne est la face de Dieu subsistant éternellement*¹⁹⁷ car Dieu est *plus proche de l'homme que sa veine jugulaire*¹⁹⁸. Le dhikr représente également dans la pratique soufie, le moyen essentiel de la réalisation spirituelle (*tahqiq*) à laquelle aspire toute mystique engagé sur la voie de Dieu. Le maintien et l'assise du souvenir de Dieu par le dhikr, aide le soufi à en submerger son cœur, afin de faire de ce lieu, où de Dieu regarde, ce siège de la foi, cette mine des secrets, le trône indétrônable du rappel de Dieu, c'est ce qui affermit d'ailleurs l'engagement du soufi par cette adhésion complète toute acquise au souvenir de Dieu.

Dès lors tout ce qui suscite cette présence de la transcendance est dhikr : la récitation du Coran, et à plus forte raison la Fatiha, ainsi que les sourates La Lumière et Le Trône, est dhikr par

¹⁹⁶ Essai de traduction de Berque, Sourate II(*La Vache*), p. 152.

¹⁹⁷ *Ibid.*,p. 115.

¹⁹⁸ Sourate L (*Qaf*), verset 16., p562.

excellence, les psalmodies en cadence des Noms de Dieu, la prière sur le Prophète, la récitation de la profession de foi (*shahada*)...etc. Bien d'autres formules et pratiques qui participent de la tradition du dhikr peuvent figurer au registre des séances des confréries soufies, et si elles diffèrent, elles se rejoignent toutes pour faire de la méditation et la récitation du Livre sacré leur point d'aiguade, rattachant de ce fait le soufisme au continent du sacré, celui du Texte saint.

Dans *La Nuit sacrée*, nous sommes mis en présence d'un trio qui scande la l'effectivité de la tradition du dhikr. La première forme de dhikr est celle citée subséquemment, à savoir l'intertexte coranique. La seconde forme de dhikr est la prière sur le Prophète ('*al-salat 'ala 'al-nabî*). Sa formulation dans le texte rappelle ses qualités essentielles de sceau de la prophétie qui lui a été antérieure, ainsi que la caractéristique de chef de la communauté musulmane « *il répétait cette incantation [...] que la salut et la bénédiction de Dieu soient sur le dernier des prophètes, notre maître Mohamed, sur sa famille et ses compagnons*¹⁹⁹. ». Ce genre de tournure dépréciative est d'une importance considérable dans le soufisme car étant « *le moyen de se laisser submerger dans la nature du Prophète, de réciter les litanies qui lui sont associées*²⁰⁰. ». Aussi, dans le soufisme, le récitant de pareille oraison à l'endroit du Prophète, acquiesce à l'archétype céleste que souligne le texte coranique *en vérité, Dieu et ses anges prient sur le Prophète. O vous qui avez la foi, priez sur lui et invoquer sur lui la paix*²⁰¹.

La troisième manifestation du dhikr, est l'évocation répétée dans le texte, du Nom sacré : Allah. Repris par le Consul, maître dans une école coranique (*taleb, cheikh*), ce personnage lecteur, récitant et transmetteur de la tradition du Livre, exemplifie et objective la relation au divin, en tant qu'expression du sacré transcendantal, à travers la communion avec le Verbe révélé. Bien que cette Parole essentielle participe de l'Absence Radicale, elle acquiert une consistance dans la répétition, dans l'écho verbal.

L'invocation de Dieu (dhikru '*Allah*), en reprenant inlassablement l'un de Ses Noms, en particulier celui qui ouvre la somme des 99 noms divins, Allah, constitue pour les soufis le plus direct souvenir de Dieu. En effet, le nom sacré Allah, est considéré comme la synthèse de tous les noms divins, le Nom de l'Essence Suprême ('*ism 'al-Dhât*), de la Quintessence de toute la Création. L'emploi direct et précis de ce nom, en tant que moyen de dhikr, trouve source dans le texte coranique *En vérité, Moi, Je suis Allah*²⁰², alors dhakir²⁰³ *Dis Allah ! Et laisse-les à leurs paroles*

¹⁹⁹ N.S., p.61.

²⁰⁰ Martin Lings, *Qu'est ce que le soufisme*, Paris, Seuil, coll. « point », 1977, p.95.

²⁰¹ Sourate XXXIII(*les coalisés*), verset 56.

²⁰² Sourate XX (*Taha*), verset 14.

²⁰³ Celui qui pratique le dhikr.

*frivoles*²⁰⁴, *Ah ! Dis la transcendance du nom de ton Seigneur le Grandiose*²⁰⁵. Le Consul à son tour s'exécute « *il souriait et répétait dans une exclamation de plaisir : « Allah, Allah ! »*²⁰⁶.

Réitéré cinq fois dans le texte, le nom sacré Allah « *pointe la valence symbolique*²⁰⁷ » du chiffre cinq, omniprésent dans la tradition musulmane. Symbole d'achèvement, puisqu'il clôt la première série des nombres, il se rattache à l'attribut divin de la Très Sainteté : *'al- Quddûs*, le Très Saint. Il est le chiffre des prières d'institution divine (*salawat 'al-fardh*) et des heures cultuelles qui les déterminent : associé à la prière, ce rite tutélaire de la pratique religieuse en islam, pilier de la foi, réfère par ricochet à cet évènement central de la vie et du message du Prophète, il s'agit de l'ascension vers Dieu (*mi'raj*), ce transport nocturne depuis le rocher de Jérusalem, qui servi d'emplacement à la construction de la mosquée d'al-Aqsa, où le Prophète fut mis en présence de Dieu sur la monture ailée (*al-Buraq*). Dictées par la volonté divine du lotus de l'infini (*Sadrat 'al-Muntaha*), les cinq prières, réactualisent cet itinéraire nocturne sacré décrit par le Coran (XII) et répercuté par le hadith « *la prière est le mi'raj du croyant* », comme il renvoie chez les soufis au parcours ascensionnel qu'ils doivent accomplir en progressant sur la Voie, afin de triompher de la proximité de Dieu.

En évoquant la prière, cette dernière compte au nombre des cinq piliers fondamentaux qui résume et institue la religion musulmane, laquelle religion a pour Credo de croire d'abord en Dieu, en Ses livres révélés (l'Évangile, la Torah, le Coran), en Ses anges, dont le père de Zahra évoque longuement cette fameuse soirée du le 27^{ème} du mois de ramadan, toute en en vérifiant la présence dans sa chambre de grabataire, d'ajouter foi en Ses prophètes, que le Consul d'ailleurs évoque lors d'un tête avec Zahra, et enfin en le jour de la résurrection (*yawm 'al-Qiyama*), que le père à l'article de la mort décrit à sa fille dans sa représentation clivée de récompense et de châtement.

Dans certaine *tariqa*²⁰⁸, la pratique du dhikr est toute acquise au chiffre cinq, ou à l'un de ses multiples. Cette prédilection numérale, pourrait découler d'une volonté d'instaurer une sorte de synergie, d'alchimie spirituelle, qui voudrait coïncider la valeur arithmétique du chiffre d'une part, étant chiffre impair, et la profession de foi en l'unicité de Dieu Un (*ahad*) et Unique (*wahid*), d'autre part, comme l'associe la sourate La Religion Foncière (*al-Ikhlâs*)

²⁰⁴ Sourate VI (*Les troupeaux*), verset 91, 141.

²⁰⁵ Sourate LVI (*L'échéante*), verset 74, p.591.

²⁰⁶ N.S., p.81.

²⁰⁷ Rachida Simon, *Op. cit.*, p. 191.

²⁰⁸ La confrérie *naqchabandiya*, qui renvoie au sculpteur.

II- Ecriture et mystique

1-L'ascèse amnésique: une entreprise à rebours

Partir sans volonté ni désir de retour, s'est présenté à Zahra comme l'évidence même qui devait s'accomplir, et à laquelle elle devait se conformer et s'atteler au plus vite. Quitter cette maison et cette famille plongée dans le mensonge et l'obsession aveuglante du père, était ironie du sort, la sortie feutrée, l'onguent miracle, que prescrivait de sa bouche, l'instigateur même de cette supercherie; c'est-à-dire le père de Zahra. Ce dernier tentait en dernière ressource, sinon de remédier, toute au moins de pallier, à toute une vie menée sous le couvert d'une identité d'homme, d'éloigner sa fille de tout ce qui avait fait son passé d'homme, de tout ce qui pourrait le lui rappeler « *Tu es libre à présent [...] quitte cette maison maudite*²⁰⁹. », pensant la mettre ainsi hors d'atteinte des fantômes de sa vie antérieure. Le départ étant l'une de ses dernières volontés. Zahra s'y plia sans sourciller, présentant là un signe, la maturité d'un moment qui ferait coïncider deux départs intrinsèquement distincts: le père se préparant pour son dernier voyage et Zahra qui doit faire l'apprentissage d'une nouvelle vie, celle d'une femme délivrée du poids de la dissimulation et du secret. Cette conjoncture, rejoint à peu près le propos des hindous qui disent que quand le disciple est prêt le maître arrive. Ainsi quand le moment est venu, on le sent et il ne reste plus qu'à le saisir à deux mains. Al Ghazali décrit une même expérience, un même sentiment, quant il s'agit d'arrêter un choix et de décider,

*Je ne cessais d'y penser, tout en restant encore indécis. Un jour, je décidais de quitter Bagdad et de changer de vie; mais je changeais d'avis, le lendemain. Je faisais un pas en avant, et un autre en arrière. Avais-je, au matin l'ardente soif de l'Autre-Delà, que, le soir, l'armée du désir venait l'attaquer et l'abattre. La concupiscence m'enchaînait sur place, tandis que le héraut de la foi me criait: « en route! En route! La vie est brève, long est le voyage. Si tu n'es pas prêt, dès maintenant pour l'Autre Vie, quand le seras-tu? Et si tu ne romps pas maintenant tes amarres, quant donc le feras-tu »? A ce moment, l'impulsion était donnée: ma décision de partir était prise*²¹⁰.

Al –Ghazali était aux prises aux tergiversations quand il répondit le moment venu à l'appel de Dieu²¹¹.

Il est vrai que le père de Zahra voyait juste en conseillant à sa fille de s'en aller. Conjecturant, qu'en tournant le dos à cette maison, qui avait participé à la pérennité de son entreprise de travestissement, Zahra réussirait à tourner le dos à son passé. Il tablait sur cette

²⁰⁹ N.S.,p.32.

²¹⁰ Al –Ghazali, *El-Munqid Min Adalal (Erreur et Délivrance)*, traduit de l'arabe par Farid Jabre, commission libanaise pour la traduction des chefs- d'œuvres, Beyrouth, 1969, p.97.

²¹¹ Cette conversion était également motivée par un facteur d'ordre intime; la mort d'un ami. C'est que le 10 ramadan (485/1092) Nidham al-Mouk tombe sous les coups d'un affidé à Hasan Sabbah.

maxime vieille comme le monde : loin des yeux ; à mille lieu de l'esprit. Et même à l'article de la mort, il était pénétré de la viabilité de son raisonnement, de cette logique qui se présentait comme imparable, en assurant à sa fille dans un accès d'enthousiasme « *Je suis lucide, je n'invente rien*²¹². ». Mais ce dernier lui enjoit également « ... *Ne te retourne pas pour voir le désastre que je laisse. Oublie et prends le temps de vivre ... oublie cette ville*²¹³. ».

Au départ, à l'exil, Zahra doit y conjuguer l'oubli. Partir et oublier, deux entreprises élues pour remplir un même dessein: se délivrer de son passé d'homme pour aller à la redécouverte de soi. Si le père de Zahra semble être celui qui initia ce mouvement double, une démarche, où la distanciation physique, s'associe à la fuite par l'esprit, le cavalier mystérieux lui recommande à son tour de faire de l'oubli son allié. Répondant au nom de Cheikh, il se trouve être celui qui amorce à proprement parler l'exil de Zahra. Alors que cette dernière devait encore jouer et endosser la djellaba d'Ahmed, pour l'ultime apparition lors des funérailles de son père

*Un cavalier en gandoura bleue du Sud traversa le cimetière sur sa jument. Il avait l'air de chercher quelqu'un. [...] j'étais encore éblouie lorsqu'un bras puissant m'entoura la taille et me souleva: le beau cavalier m'emporta sur sa jument et personne ne dit mot. Je fus enlevée comme dans les contes anciens. Il traversa le cimetière en courant. J'eus le temps de jeter un coup d'œil sur le corps de mon père que les fossoyeurs déterraient pour l'enterrer dans les règles de la religion islamique*²¹⁴.

En qualifiant ses menées mensongères de désastre, de calamité, qui se répandaient comme une malédiction, affectant d'abord son esprit obnubilé par l'obsession d'un héritier mâle dans la famille, déteignant sur son entourage qui devient calculateur et haineux pour faire de Zahra la concrétisation même de sa folie, son père lui déconseille de rebrousser chemin. Ne pas re-voir son œuvre décadente, le paysage fantomatique fait de ruines, de gravats amoncelés qu'exemplifie parfaitement l'image d'une famille dispersée, dissolue, minée par le ressentiment et assoiffée de vengeance. Voilà pourquoi l'énigmatique cavalier abonde dans les recommandations du père agonisant à sa fille, l'exhortant à son tour à l'oubli. Zahra ne doit plus revenir sur les lieux funestes de son passé qui s'est éteint, comme s'est éteint son père, et qu'il est temps d'enterrer lui également « *Ne te retourne surtout pas. Regarder derrière toi risque d'être dangereux*²¹⁵. ». Mue par cette nécessité impérieuse d'acquiescer à ce qui s'offrait pour elle comme étant la posture la plus juste,

²¹² N.S., *Op cit.id.*

²¹³ *Id.*

²¹⁴ N.S. , pp. 37-38.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

Zahra était elle-même résolue à faire table rase de tout ce qui touchait de près ou de loin à sa vie antérieure

Je ne me retournais pas pour regarder une dernière fois l'abîme natal. J'avais tout enterré: le père et les objets dans une même tombe, la mère dans un marabout à la porte de l'enfer, les sœurs dans une maison qui finirait par s'écrouler et les ensevelir à jamais. Quant aux oncles et tantes, ils n'avaient jamais existé pour moi et à partir de cette nuit je n'existais plus pour eux, je disparaissais et ils ne me retrouveraient jamais²¹⁶.

Si l'entreprise de l'oubli à laquelle Zahra semble instamment invitée, pressée en cela par son père, qui y voyait l'échappatoire idoine, à même de la délivrer de son passé à l'identité factice, lui permettant de se consacrer pleinement à sa vie de femme recouverte en cette Nuit du miracle, il se trouve que cette même entreprise, est au cœur de l'expérience spirituelle de tout prétendant à la Voie. C'est pourquoi nous nous intéresserons à l'exploration du rapprochement qu'il y a lieu d'établir entre, la démarche de dépossession mnésique préconisée par le protagoniste, en vue de se libérer du poids du passé, et celle qu'entreprend le mystique cheminant sur la Voie. Mais avant d'aller plus avant, exposons dans un premier temps ce qu'il faut entendre par l'oubli, en tant que démarche, dans la mystique soufie.

Aborder l'entreprise de l'oubli, c'est évoquer cet exercice spirituel, que doit nécessairement travailler celui qui désire développer en lui un véritable état de disciple. Qu'on en parle dans les termes de renoncement (*zuhd*) et de dépouillement (*tajrid*) chez le soufi, de l'expérience de la Corde d'argent qu'accomplit le *chela*²¹⁷ chaque soir, ou de nuit de l'esprit et des sens chez le chrétien, il n'en demeure pas moins que le travail de l'oubli est l'une des caractéristiques essentielles de la mystique. Bien que l'appartenance confessionnelle soit pour beaucoup, dans l'orientation des enseignements mystiques, il subsiste cependant « ... *Des homogénéités suffisantes des expériences mystiques, des analogies des expériences personnelles, indépendamment des doctrines, pour que nous puissions avancer: les doctrines diffèrent certes; mais elles recouvrent toutes une même réalité psychologique, une même expérience profonde*²¹⁸. »

L'entreprise de l'oubli est également la plus à même de préparer, de maintenir le disciple en état de réceptivité, d'abandon et de soumission totale à Dieu, afin que rien ne vienne le troubler dans ce moment de communion. Le disciple est occupé avec Dieu, et ne doit s'occuper de rien d'autre que lui, là est le dessein de cette entreprise.

²¹⁶ N.S, p.58.

²¹⁷ Ce terme qui signifie en tibétain: élève, novice ou acolyte est le premier degré dans la hiérarchie religieuse de ceux qui rejoignent l'enseignement spirituel d'une lamaserie. Le *dallai lama* est le premier chef spirituel des tibétains, vient en suite le lama maître (*guru*) qui transmet le savoir religieux au *chela*, en fin les *trappas*. Cf. Lobsang, Rampa, *Le troisième œil*, Paris, J'ai lu, coll. «L'aventure mystérieuse», 1957, p.81.

²¹⁸ Roger Bastide, *Les Problèmes de la vie mystique*, Paris, Quadrige P.U.F., 1996, p.8.

Pour la pratique mystique soufie, l'oubli est certes un effort que fournit le disciple, mais c'est surtout la réponse à l'appel de Dieu, de se détacher de tout, afin d'accéder à sa Demeure. Ces deux attitudes, sont jugées respectivement, par Delacroix, comme constructives, car viennent se placer aux antipodes de la mystique bouddhiste, par trop végétative.

Cette vision positive, qui est la promesse et l'action menée vers un renouveau du moi, se traduit pleinement dans le soufisme, à travers le fait de considérer la Voie, comme une œuvre de longue haleine, qui exige patience et persévérance. Engagé sur le chemin de la Voie, le disciple « *Doit faire ce qu'il peut et un peu plus*²¹⁹. », afin de réaliser en lui, en progressant dans l'hierarchie et gravissant les degrés de l'échelle mystique, la station suprême, celle de l'Homme Parfait ('Al-'Inssan- 'al- Kamil). Cette station ne s'atteint qu'en se mettant sur le chemin de l'effort, en écho à la sommation de Rûmmi « *Va chercher l'homme de Dieu, toi, et trouve le!* ». Quand il interpelle celui qui emprunte la voie vers Dieu. De même que Bastide présente la vie mystique comme n'étant point « *Une vie de facilité, mais une continuelle lutte. Ce n'est pas le triomphalisme de la paresse mais de la tension*²²⁰. », le soufisme vient consacrer cette logique de l'effort, que doit cultiver tout aspirant-disciple (*murid*), pour qui l'admission au sein de la familiarité de Dieu, passe inéluctablement, par la purification et l'amélioration de soi.

C'est ce même sémantisme de l'action soutenue et de l'application, que retient en priorité M. Bucaille, quand il considère le terme *Djihad*, que « *Les occidentaux ont tendance à traduire abusivement par « guerre sainte», alors que se dit en arabe: 'Al jihad fi sabili Allah; l'effort sur le chemin de Dieu* », mettant par ricochet le doigt sur une triste réalité, celle « *Des traducteurs, o combien célèbres du Coran, qui n'ont pas échappé à cette attitude séculaire de mettre dans leurs traduction, ce qui en réalité ne se trouve pas dans le texte arabe*²²¹. »

Il en appert que tout effort dépensé et dispensé à l'endroit de Dieu,- des gestes nobles du quotidien aux réalisations spirituelles suprêmes- constituent un *djihad*, à partir du moment où la racine j-h-d signifie; action, travail et effort, complètement à l'opposé de l'état de passivité que suggère la mystique bouddhiste.

Ayant vu comment le soufisme constitue une pratique spirituelle constructive et positive (Delacroix), car prônant et célébrant l'effort (*juhd*), comme la clé du perfectionnement de soi, le travail de l'oubli comme partie prenante à la vie et à l'expérience mystique, ne peut que participer de cette logique de l'effort. Il s'apparente en cela à l'exercice de l'ascèse, qui perpétue un même sémantisme, celui de l'effort que doit fournir la protagoniste Zahra, en s'attelant à l'oubli pour se

²¹⁹ C'est ainsi que la *tariqa Qadiriya Boutchichia* exprime l'effort du disciple sur la Voie.

²²⁰ Roger Bastide, *Op. cit.* p.66.

²²¹ Maurice Bucaille, *La Bible Coran et la science les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances scientifiques*, Alger, S.N.E.D., 1976, p.118.

délivrer de son passé, comme le disciple doit s'efforcer à l'amnésie de sa vie antérieure, prêt à se détacher de tout pour s'attacher à Dieu.

En se mettant sur le chemin de l'exil, Zahra fait de l'oubli son viatique. L'oubli talonne l'exil et tient fonction de second, afin de réussir à eux deux, le délestage du poids de son passé d'homme, et le retour à l'état originel celui d'une femme

J'étais sans attaches, sans amarrages. Mon esprit n'était plus encombré de tant de questions, tant de choses à faire ou à défaire. Totalement libérée? Non, je ne l'étais pas encore. Mais le seul fait d'avoir renoncé à tout et d'être partie avec la ferme volonté de ne plus revenir, le fait d'avoir coupé avec le passé et ses traces, dégageait mon esprit de la peur. J'étais décidée à enfermer mon passé dans un coma profond, à le dissoudre dans une amnésie totale. Sans regrets, sans remords²²².

L'oubli pour Zahra, va de pair avec la défection des lieux de son passé. Il passe également par une détermination qui ne souffre pas une velléité de nostalgie. S'exiler par l'esprit- comme elle l'a fait par le corps- et mettre sa mémoire en sourdine, ne s'est pas fait du jour au lendemain. Ce n'est pas parce que Zahra a voulu oublier qu'elle était affublée d'une identité masculine, autre que la sienne, qu'elle s'est réveillée fraîchement épanouie dans le corps et l'esprit d'une femme, c'est ainsi que « *Le travail de l'oubli se faisait tant bien que mal. J'avançais malgré tout dans l'enterrement des êtres et des choses²²³* ». Cette sorte d'assiduité et d'application dans l'oubli est vécue, présentée comme un enfouissement, l'inhumation d'une vie bourrelée de mensonges et de travestissement, de même que son passé d'homme a été un déni délibéré de sa vie de femme.

En évoquant cette entreprise de l'oubli, Zahra ne s'y emploie pas avec des termes gratuits, indifférenciés, mais puise dans une tradition où elle refait en soi l'expérimentation de l'ascète soufi, mais menée dans un dessein tout à fait contraire.

L'ébauche du travail spirituel que doit accomplir tout disciple, est immanquablement de faire l'apprentissage de ce que les soufis appellent l'oubli de soi. A l'instar de cet enseignement spirituel qui préconise à toute aspirant-disciple (*murid*), entamant le chemin de la Voie, de pratiquer l'exercice préliminaire de l'oubli, Zahra inaugure également son ré-apprentissage de la vie sous le même signe. Obtempérant en cela à la volonté paternelle, qui deviendra la sienne propre, à l'image de tout néophyte qui se met dans les rangs d'une transmission initiatique, désirant gravir les degrés de l'échelle mystique, et dont l'étape d'une désappropriation de son moi constitue le stade liminaire, Zahra est telle une débutante, une novice qui se met à l'école de vie, qui ré-apprend à vivre en femme dans un corps de femme, et dont l'oubli du passé constitue le prélude, le

²²² N.S.p.59.

²²³ N.S., p.89.

marche pied, le levier qui la mettra sur la voie d'une nouvelle vie. De même que l'oubli ouvre l'apprentissage de l'expérience spirituelle, c'est par/grâce à lui que Zahra entend inaugurer une existence autre « *L'oubli est le premier des principes*²²⁴ . » lui confirme t-on. De même qu'un disciple entend progresser sur le chemin de la Voie, devant pour cela faire fi de toutes les préoccupations bassement matérielles, Zahra entend faire de l'oubli son atout, afin de recommencer une autre vie. Son instruction, son inauguration du chemin de la vie, sur la voie de son identité véritable, est amorcée par l'entreprise de l'oubli.

Ainsi, le premier point de jonction, se révèle à travers l'entreprise de l'oubli qui, tout en ouvrant la marche à l'apprentissage spirituel du mystique soufi, se trouve par la même occasion celle qui préside et lance Zahra dans une nouvelle vie. Intéressons nous maintenant à la facture et à la finalité de cette démarche conjointement menée par Zahra et les mystiques soufis.

En recommandant à tous ceux qui ont choisi de faire l'effort sur le chemin de Dieu pour arriver à Lui, d' être dans le monde sans être du monde , le soufisme résume dans cette formule, l'attitude juste du disciple qui ne souhaite que la face de Dieu (*'ibtighra' wadjh 'Allah*). Cette phrase à elle seule indique à tout disciple de cultiver l'ascèse (*riyadha*), le renoncement (*zuhd*) et le dépouillement (*tajrid*) . Le travail spirituel de l'abnégation de soi et du monde, étant la plus à même de maintenir une tension spirituelle suffisante, pour dompter son âme et l'empêcher de s'abandonner à ses passions.

L'ascète doit mener son entreprise de l'oubli sur une double voie, ou plus justement sur un double front : celui du corps et de l'esprit. L'ascèse (*riyadha*) étymologiquement parlant, appelle à une lutte, étant donné que l'ascète comme le souligne Bastide, est un athlète, qui doit à la fois se mettre à l'exercice (de *askein*; exercer) « *Afin d'entraîner l'âme à faire sienne ce qui est vrai*²²⁵ . », mais surtout combattre(*d'atlêtês*; lutteur), un combat engagé pour dompter les ardeurs et les penchants du corps, mais également les envolées de l'esprit

*Pas d'ascèse sans la croyance en la dualité humaine: il y a deux vies en nous, la vie du corps, la vie de l'âme. L'une est basse c'est le domaine des tendances égoïstes, des passions concupiscibles ou irascibles, des appétits désordonnés, l'autre se souvient des cieux et a la nostalgie du divin. Qui l'emportera? [...] L'ascétisme c'est d'abord la lutte contre le corps [...] l'ascèse consiste également dans l'épuration de l'âme*²²⁶.

²²⁴ N.S., p.40.

²²⁵ Roger Bastide, *Op. cit.*, p.88.

²²⁶ *Ibid.*, pp.50-51.

Le corps est l'endroit par excellence, à la fois récepteur et pourvoyeur de tentations extérieures. C'est pourquoi le mystique doit se livrer à des techniques ascétiques: jeûne surrogatoire, veille, retraite (*khalwa*)...etc. « *Dans le but , non pas de faire souffrir le corps, non pas pour le tuer, l'ascèse n'étant point une anémie physique, mais pour assourdir sa voie*²²⁷. ».

L'âme est également le refuge de l'autorité du moi, que le mystique doit dompter et maîtriser. Le mystique doit apprendre à renoncer en lui à son état de maître. Son maître actuel c'est l'ego, son moi despotique. S'engager sur la Voie, c'est engager un combat contre l'ensemble des tendances négatives de l'âme. Pour cela il faut reprendre le chemin de la connaissance intérieure. Au fur et mesure que l'emprise de l'ego disparaît, la réalité divine apparaît.

Ainsi une fois le corps libéré des tentations terrestres futiles et périssables, une fois détachée et retirée du monde, l'âme dépouillée de son moi égoïste, Dieu peut remplir ce vide et s'installer.

L'expérience mystique soufie est donc conçue comme l'abnégation du moi. Une double ascèse engagée sur la voie du corps, afin de le dégager des rets des biens matériels, périssables et captieux, preuve en est le rappel du verset *les biens de ce monde son peu de chose/ sachez que la vie d'ici-bas n'est que jeu, frivolité, parure*²²⁸, ainsi qu'une préparation à la déification de l'âme- qui ne tend qu'à s'unir avec Dieu,- en faisant fi des tendances nombrilistes, égoïstes, expulser désirs et passions que susurre l'âme concupiscente('*an-nafs 'al 'ammara*) *Oh! Je n'innocente pas mon âme. Assurément l'âme est instigatrice de mal, si ce n'est en vertu de la miséricorde de mon Seigneur: mon Seigneur est tout pardon, Miséricordieux*²²⁹. Si c'est à travers quoi se manifeste et se traduit l'entreprise de l'oubli de soi, le protagoniste, Zahra n'est pas en reste, puisqu'elle s'attelle à une démarche de la même veine, orientée cependant, vers un dessein tout autre que celui de l'abnégation de l'individualisme.

Zahra se met à son tour à l'école de l'ascèse, avec une pratique qui lui est propre et particulière. En s'attelant au travail de l'oubli, Zahra en fait son vade-mecum. La ferme volonté et la persévérance dans cette voie, est la plus à même de la dépouiller de cette identité factice. S'appliquer dans cette défection mnésique est devenu son quotidien. L'oubli est envisagé comme une entreprise de résistance, d'endurance, qui constitue pour elle un rempart salvateur et vital contre les soubresauts du passé, contre lequel elle s'organise afin de le maintenir à distance

*J'ai résisté, je me suis battue [...] je m'appliquais dans l'exercice de l'oubli.
C'était essentiel de plus être encombrée de vingt ans d'une vie trafiquée, de ne plus*

²²⁷ Roger Bastide, Op.cit, p.56.

²²⁸ Essai de traduction de Berque, sourate LVII (*Le Fer*), verset .20, p.596.

²²⁹ *Ibid*, sourate XII (*Joseph*), verset 53, p.250.

*regarder en arrière et de donner des coups de pieds à une horde de souvenirs qui courraient après moi et qui rivalisaient dans l'inavouable, l'exécration et l'insupportable*²³⁰.

De la même manière que Bastide évoquait l'ascète dans le terme d'un lutteur qui cherche à se libérer du joug des tentations de tout acabit, Zahra s'engage à son tour dans un combat qu'elle mène contre les réminiscences de sa vie antérieure. Elle se trouve dans l'incapacité de satisfaire la curiosité de l'Assise, mais surtout aurait aimé que le temps des faux-fuyants et des secrets soient révolus, pour ne plus avoir à pérenniser cette situation à l'égard du Consul

*J'avais déjà apprécié le fait qu'à aucun moment le Consul n'avait cherché à connaître les éléments de ma vie antérieure. Comment lui dire que ma vie commençait, qu'un rideau épais avait été tiré sur une scène où les êtres et les objets étaient couverts de la même poussière, celle de l'oubli absolu. Je luttais en silence, sans laisser rien apparaître, pour sortir une fois pour toute de ce labyrinthe malsain [...] contre les choses qui menacées de ressurgir, comme pour me compromettre, me salir, me trahir et démolir le peu que j'essayais de sauvegarder dans mon être*²³¹.

La voilà dans la posture d'un ascète, puisqu'elle se dit en lutte, consciencieusement plongée dans ce que Saint Jean de La Croix²³² appelle la nuit de l'esprit, où il faut apprendre à oublier, pour se délivrer des attaches du monde extérieur, mais aussi des souvenirs autres que le souvenir de Dieu. Le protagoniste enfonce son passé dans la nuit mnésique, où elle conçoit l'oubli comme «*coma profond*²³³», «*un enterrement*²³⁴». Elle désire maintenir de ce fait son passé dans un sommeil, un endormissement volontaire en guise de deuil, de mort symbolique de son passé d'homme.

Cet état d'ascèse amnésique, Zahra l'évoque en l'affiliant à la pratique des soufis, tout en convoquant nommément Al-Hallaj²³⁵ «*Moi j'ai renoncé, je suis une renoncée dans le sens mystique un peu comme Al-Hallaj[...] je suis en rupture avec le monde, du moins avec mon passé. J'ai tout arraché, je suis une arrachée volontaire [...] j'ai arraché les racines et les masques*²³⁶. » Zahra assortit son attitude d'une coloration mystique, en en se plaçant de son propre aveu à la suite des soufis dans leur expérience de *zuhd*. Elle s'identifie à eux, en opérant un rapprochement entre

²³⁰ N.S., p.80.

²³¹ N.S., p.85.

²³² Saint Jean de La Croix est un mystique de l'école espagnole du XVIe siècle. Il a profondément influencé la spiritualité chrétienne.

²³³ N.S., p. 59.

²³⁴ *Ibid.*, p. 89.

²³⁵ Martyr mystique du Xe siècle. Ben Jelloun a eu le désir d'écrire une biographie romancée sur lui. Il y renonça après avoir lu La Passion d' AL-Hallaj de Louis Massignon.

²³⁶ *Ibid.*, p.83.

sa manière de rejeter son passé d'homme et la manière dont le soufi divorce avec les attraits du monde d'ici-bas. La rupture est la même, seul le lieu de défection diffère.

De ce rapprochement qu'elle cherche à établir entre sa manière de tourner le dos à son passé en l'oubliant, et le détournement du mystique des apprêts éphémères du monde, Zahra présente un autre versant de cette pratique de renoncement, en la rapportant dans les termes d'une pauvreté salutaire.

Toujours sur le même continent de l'abnégation de soi, Zahra dit cette étape de dépossession, comme étant la réalisation suprême de l'homme, celle qui le rend libre de tout, et à l'endroit de toute chose, c'est uniquement ainsi qu'il restera fidèle à ce qu'il a été en premier, c'est-à-dire un être humain avant tout. En cherchant à cultiver cette attitude de renoncement à toute propriété, Zahra adopte cet état voisin de pauvreté spirituelle que doit réaliser en lui tout mystique.

Cultiver l'état de pauvreté (*faqr*), est considérée comme une vertu fondamentale et centrale dans le tassawwuf. Ce sentiment essentiel, doit profondément habiter le soufi et marquer toute son existence. A travers lui, transparait la soumission et l'abandon complet que le mystique témoigne à l'endroit de son Dieu, seul détenteur de la richesse foncière. Le *faqr* doit être envisagé comme

Une prise de conscience de son propre état de néant face à l'être de Dieu et à Sa volonté. C'est la compréhension que tout ce qui est, n'est que par l'être de Dieu, que tout ce que l'on a, tout ce que l'on n'a pas est due à Sa volonté. La vision de notre pauvreté essentielle, de notre besoin de nécessaires envers la richesse débordante du Riche par excellence, Celui qui nous confère existence et subsistance²³⁷.

Ce *faqr* vécu comme un dépouillement de toute volonté propre, de tout égoïsme, est l'expression de s'en remettre de manière plénière à Dieu (*tawakul*), il est également ce renoncement à toutes les attaches de la vie en ce monde (*dar 'aduniya*). Cette état de pauvreté ,est si prégnant sur la vie du mystique, que certains en viennent même à présenter et définir le soufisme à partir de cette attitude, qui fait que « *ce que tu a en tête abandonne le; ce que tu a en main donne le; ce qui t'advient ne l'esquive pas²³⁸* ». Il est bien plus que de rapporter la pratique du soufisme à cette attitude, car le soufi se désigne lui-même dans son vocabulaire technique comme un pauvre: *faqir* ou *derwich* en persan. Même Berque se plaît à qualifier les soufis de mendiants de l'Essence.

²³⁷ Christian Bonaud, *Le soufisme al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991, p.46.

²³⁸ Eava de Vitray-Meyerovitch, *Op. cit, ibid*, p. 86.

Comme le mystique s'astreint à cet état de pauvreté spirituelle, afin de gagner la félicité et la richesse éternelle dans le monde l'au-delà (*dar 'al-akhira*), Zahra apprend à se faire *faqir* à son tour, en en se passant de tout ce qui peut meubler illusoirement la vie d'un homme, de tout un chacun, à savoir « *Une maison, des parents, des enfants, des pierres, des titres de propriété, de l'argent, de l'or, des gens[...] oui, se dépouiller de tout, ne rien posséder pour ne pas être posséder*²³⁹ ». Elle ne désire qu'une chose, apprendre à appréhender le monde sous d'autres considérations que celle connues jusque-là. Posséder, thésauriser, accaparer et reconnaître à soi, à titre privatif qui prive par ricochet d'autres, s'en enorgueillir, l'exhiber est pour Zahra un bien stérile et délétère raccourci pour arriver à se définir et à exister, « *posséder, accumuler, mettre de côté comme on dit, n'est-ce pas exposer un peu plus chaque jour notre dignité, la mettre à l'épreuve*²⁴⁰ ». L'identité pour Zahra se révèle sous l'identité la plus courte: un être humain. L'identité ne doit nullement s'envisager à travers le prisme des choses et des objets qu'on aligne comme des trophées qui nous représentent, nous présentent et parlent pour nous. L'humanité est toute autre. Elle doit se suffire à l'être, à ce qu'il est intrinsèquement et non pas à ce qu'il a. Même le Consul est d'avis que, se valoriser par le paraître et l'avoir, que porte cette course effrénée à l'appât du gain, tient à combler chez nous une carence intérieure essentielle « *cette soif de posséder et de consommer traduit chez nous un manque immense. Quelque chose d'essentielle nous manque. On ne le sait même pas*²⁴¹ ». Être soi-même sans besoin d'avoir nécessairement et égoïstement à soi, n'a-t-il pas de place dans une société de consommation moutonnaire et inconsciente que fustige Ben Jelloun ici, à travers ce tête à tête édifiant entre Zahra et le Consul. C'est cette dissolution et déperdition des valeurs traditionnelles d'antan, celles qui prônent le partage, la solidarité et la dignité, qui semblent avoir déserté le vocabulaire des gens d'aujourd'hui. Le Consul se remémore l'image d'un homme qu'il connaît, « *Un grand monsieur qui vivait les mains dans les poches, sans maison, sans bagages, sans attaches. Il est mort comme il était né sans rien. C'était un poète, l'homme de la parole donnée...*²⁴² ». Il a disparu dans la même nudité dans laquelle il est venu en ce monde, c'est naturel et dans l'ordre des choses car « *l'homme n'a rien à l'origine*²⁴³ », mais le plus important, sont les valeurs dont il était porteur, qui lui ont survécu, témoignant de sa qualité. Il a disparu sans qu'on lui reconnaisse fortune aucune, mais il est resté *un roi même sans son froc*, comme l'affirme Rûmmi à juste titre, car a demeuré souverain de lui-même, dégagé de l'empire des choses de ce monde, libre en fin de comptes. Là est pour Zahra le véritable goût et

²³⁹ N.S., p. 84.

²⁴⁰ *Id.*

²⁴¹ N.S., *Op. cit., Id.*

²⁴² *Id.*

²⁴³ *Id.*

sens de la vie. La vivre sans le joug d'une réussite éclairée qui ne s'embarrasserait d'aucun scrupule, libre des canons d'une société dans « *Laquelle on a inculqué à l'homme le besoin de posséder*²⁴⁴ ». », la véritable richesse est intérieure. La vivre même après avoir perdu son statut de futur héritier assuré d'un avenir confortable, l'essentiel est de vivre son identité vraie, celle d'une femme.

En effet, Zahra se démarque de l'expérience mystique conçue comme une abnégation du moi, pour faire de sa propre expérience, le lieu de l'affirmation sans limite de son moi et de ses désirs. La menée de sa trajectoire personnelle dans les pas de la mystique soufie, est comme l'avance Benjamin Fondane d'« *un individualisme ascendant*²⁴⁵ », complètement aux antipodes du but ultime de désappropriation du moi despotique que vise tout mystique, puisqu'elle part à la reconquête de son identité féminine spoliée.

Alors que le mystique soufi s'astreint à des exercices spirituels (*mujahadat*) pour livrer la lutte à ses transports passionnels, Zahra s'emploie résolument dans la quête de ce qui pourrait éveiller ses sens de femme. Contrairement au soufi qui concrétise l'état de l'oubli de soi en persévérant dans la nuit de l'esprit et la nuit des sens²⁴⁶, se montrant hermétique aux séductions extérieures et aux tergiversations intérieures, Zahra s'efforce à travers son entreprise d'oubli de réaliser tout le contraire. Elle va à rebours de l'ascèse physique et spirituelle du soufi, puisqu'elle lutte pour exister en tant que femme, se bat pour faire exister et accepter son corps de femme. Le corps se trouve au cœur d'un enjeu crucial. Il est à la fois le tremplin et la finalité de cette quête identitaire. Par lui passe la reconnaissance de son identité de femme, et c'est grâce, à lui que se fera la reconstruction de son âme de femme. Alors que le soufi tend à une absorption de son être dans l'être divin, Zahra tend à affermir et asseoir sa présence, son existence qui passe forcément par une expressivité, une visibilité de son corps de femme. Un réapprentissage d'une nouvelle vie qui se fait dans une nouvelle "peau".

C'est pourquoi l'oubli est vécu comme une grâce, une vertu, qui saura la ramener à son identité originelle. Son *cogito ergo sum* à elle serait: j'oublie, donc je suis. Cultiver l'oubli du passé, ne s'est pas fait en tant qu'une entreprise tout azimut. Elle était sélective « *j'ai tout oublié: l'enfance, les parents, le nom de famille [...] seuls trois ou quatre souvenirs ont été maintenus. Les autres ont disparus et à leur place je vois des ruines et du brouillard*²⁴⁷ ». Au commencement était le mensonge. L'enfance de Zahra débute par cette identité masculine factice qu'elle endosse tel un postiche. Celui d'Ahmed, male rêvé par le père qui s'est senti instantanément valorisé par ce trafic auquel il se livre sur la personne de sa fille.

²⁴⁴ N.S., *Op. cit., Id.*

²⁴⁵ Sonia Zlitni-Fitouri, *Op. cit.*, p. 331.

²⁴⁶ Ces deux formules sont propres à Saint Jean de La Croix.

²⁴⁷ N.S., pp. 104 -105.

Vient ensuite, la collusion parentale, inespérée pour une mère tyrannisée par son mari, réunissant l'espace d'une supercherie, d'un secret deux compères. Un père cédant à son obsession, une mère comparse, se complaisant dans la soumission. Le nom de famille tombe lui aussi dans les oubliettes, comme pour rompre avec une tradition séculaire de la transmission du patronyme de père en fils. Plus de lignage dans le temps.

A cheval sur cette triade qu'elle destine à l'oubli, Zahra cherche à se débarrasser de tout se qui à seconder l'édification du simulacre, fait d'une apparence masculine et de comportements du même acabit, pour pouvoir se consacrer à l'édification d'un moi nouveau, un moi de femme.

L'enjeu d'asseoir son identité de femme, repose sur une réhabilitation de son corps, demeuré vingt ans sous un masque d'homme, et l'engagement sur la voie de l'oubli, devait préparer à cette rencontre et découverte de son propre corps. Zahra à tant attendu ce moment qu'elle s'y adonne à travers des occupations qui tiennent naturellement de l'univers féminin, et c'est comme ça que « *je décidai de m'occuper sérieusement de la maison et du Consul; devenir une femme, cultiver ma sensibilité et redonner à mon corps la douceur dont il a été privé*²⁴⁸ ». Désappropriée par le passé car tenue d'acquiescer à une identité d'homme, Zahra recouvre sa propriété ravie, et c'est l'unique bien qu'elle souhaite reconquérir, qui serrait pour elle le summum de la réalisation (*tahqiq*) « *j'essaie d'être heureuse, c'est-à-dire de vivre selon mes moyens, avec mon propre corps*²⁴⁹. ». Contrairement au mystique dont l'état de *faqr* passe par l'abandon total de toute attache illusoire et futile, Zahra envisage son état de pauvreté quant elle dit selon mes moyens, se résumant à ce seul acquis mais ô combien précieux et vital: son corps de femme.

L'oubli a été la juste posture, l'étape incontournable, pour pouvoir en finir avec le passé. Cependant pour faire table rase de ce dernier, le dépouillement de l'identité d'Ahmed se conçoit également pour Zahra, par l'effacement des traces, la rupture des liens du passage de sa vie antérieur d'homme sur son corps. Un corps affublé d'un déguisement est certainement le plus à même de convaincre et de tromper l'œil nu sur l'identité véritable d'un individu. C'est pourquoi Zahra, dans la reconquête de son corps entame sa démystification, par débâillonner l'expression de ses attributs féminins

*Au moment de fermer la tombe, je m'accroupis pour mieux tasser les objets et j'eus mal à la poitrine. Quelque chose me serrait les cottes et le thorax .les bandelettes de tissu étaient encore autour de ma poitrine [...] je retirai avec rage ce déguisement intérieur composé de plusieurs mètres de tissu blanc*²⁵⁰ .

²⁴⁸ N.S. ,p. 80.

²⁴⁹ Ibid.,p. 83.

²⁵⁰ Ibid.,pp. 56-57.

Voilà comment Zahra fait de cette entreprise de recouvrement d'une apparence de femme, la sienne, un pas en avant, un précieux acquis dans sa lutte pour exister avec son corps, présentant dans ce geste liminaire, celui qui préparera à bien d'autre.

C'est ainsi que cette détermination de vouloir remettre son corps au sein de sa nouvelle vie de femme, est devenu un geste de tous les jours. Elle s'y emploie dans cette redécouverte de soi, car là a toujours été son but ultime, celui de renouer avec des instincts brimés et un corps transfiguré.

Cette redécouverte de soi est évoquée dans le texte à travers l'image d'une mort/renaissance. Le renouveau progressif, atteste de l'exuviation du passé qui fait son chemin. Zahra évoque cette renaissance, à travers des motifs qui tracent le recouvrement de l'état premier, originel. Une redécouverte de son moi de femme s'opère grâce à la redécouverte de son corps. Ce dernier se trouve être l'enjeu majeur par lequel Zahra entend reprendre contact et restaurer ce rapport à soi. Pour ce faire, il lui a été nécessaire de se débarrasser des oripeaux et scories, ces bandeaux embaumeurs qui étaient là pour étouffer et dessécher son corps de femme, signant là une premier pas dans la renaissance du corps. Bâillonner, il ne saurait s'exprimer, sommer au silence de la dissimulation et du travestissement, couvant sous cette apparence grimée, mais le moment venu –l'exil et la volonté d'enterrer son passé d'homme aidant – Zahra ne nourrissant qu'un désir « *j'aspirais à une nouvelle naissance dans une peau vierge et propre*²⁵¹ ». C'est à travers cette ambition de retrouver un état de pureté, enfin dégagé de la souillure de l'identité spacieuse, que Zahra envisage son propre renouveau. Seul un retour à l'état initial pourrait la laver des traces de sa vie antérieure. C'est seulement en investissant un corps délivré de l'empreinte indésirable qu'elle pourrait concevoir une vie nouvelle, où il n'y aurait plus désormais qu'une « *âme nue, blanche, vierge et le corps neuf*²⁵² ».

Enfin débarrassée de son passé mensonger, elle entamera une nouvelle vie où tout s'y prête, à commencer par ces dispositions récentes, qui transparaissent à travers cette série adjectivale où il est question de nudité après le travestissement, de blancheur et de nouveauté, et à eux trois, ils expriment la chose à l'état immaculé, de clarté, de blancheur qui s'oppose étymologiquement parlant à ce *masque d'acier* que Zahra dû porter, qui conjugue noirceur, à l'alliage dur sous lequel elle étouffait.

Aussi, ces qualificatifs qui expriment une renaissance de l'être du protagoniste, en évoquant l'état virginal, immaculé, qui marquent un retour vers la nature originelle, celle d'une femme, Zahra les vérifie, chemin faisant dans sa nouvelle vie. C'est cette nette impression d'appréhender le

²⁵¹N.S. .p.59.

²⁵² Ibid.

monde avec des yeux nouveaux, où « *mon corps accueillait de nouveaux instincts*²⁵³ », les sens mis en éveil comme pour capter les choses de la vie dans une sorte de curiosité, de réceptivité où « *j'accumulais ainsi les émotions avec une liberté intérieure qui réchauffait tout mon corps*²⁵⁴. », qui témoignent de l'effectivité de la métamorphose qui ne fait que commencer.

Tout est nouveaux, frais, premier, jamais vécu et expérimenté au paravent. Pour Zahra même le sommeil devient, lui semble particulièrement curieux, car jamais ressenti déjà comme un moment de paix. Il revêt même un caractère inouï presque magique

*Mon corps se ramasser de lui-même et se laissait gagner par une douce torpeur. Rarement le sommeil avait été si profond et si bon. J'étais très étonnée de cette facilité, de ce bonheur et ce plaisir du corps qui s'alourdit et se repose. Je dis cela parce que j'avais souvent des difficultés pour me m'endormir. Il m'arrivait de passer le majeur parti de la nuit à négocier avec elle pour un peu de paix*²⁵⁵.

Zahra va ensuite encore plus loin en le qualifiant de « *sommeil des premiers instants de la vie*²⁵⁶ ». Ajouter à cette réflexion, l'image récurrente de perte de cheveux, donc d'une tête glabre et celle d'une bouche dégarnie de dents, qu'elle évoque toujours dans le même processus de dépouillement du passé, Zahra pointe là son retour à l'état d'un nouveau né à la tête lisse et à la bouche pas encore visitée par une dentition.

Nous pensons que, retrouver cet état de nouveau né, est la métaphore paroxystique du texte que Zahra pouvait convoquer afin de rendre suffisamment et sensitivement comptes de la métamorphose qui est la sienne et du renouveau qui affecte tout son être.

Outre le fait de recourir à l'imagerie du nouveau né, pour exemplifier cette renaissance et ce renouveau, Zahra les place également sous le signe diurne et matinal.

2-Le matin, naissance et connaissance

Trouvant d'abord refuge dans un village, toute innocence et toute simplicité; habité uniquement par des enfants, Zahra fait ses premier pas de femme dans un endroit sans pareil. Retiré de tout, préservé de la main profanatrice du monde des hommes et de leur perfidie, rien ne semble venir déranger leur paisible existence.

C'est à l'heure de son premier matin, car passé pour la première fois loin de la maison familiale, qu'elle s'initie à elle-même à travers une initiation de son propre corps. Après avoir passé sa première nuit dans ce village, Zahra se lève de bonne heure, comme pour répondre à l'appel de Schopenhauer, qui rattache une certaine sacralité au premiers raillons de soleil *N'abrégez pas le*

²⁵³ N.S., p.46.

²⁵⁴ Ibid, p.39.

²⁵⁵ Ibid., p.59.

²⁵⁶ Id.

matin en vous levant tard; regarder le comme la quintessence de la vie jusqu'à un certain point sacré. Ce matin là est pour Zahra, le meilleur que tous les autres matins qui vont suivre. Il est le premier, le devancier, l'initiateur à ce premier pas vers la découverte de soi. Il est celui qui l'accueille, présent aux avant- poste. De même que la nuit, que le noir accouche du jour, de la lumière du matin, Zahra vient au jour cette fameuse Nuit du Destin, mais la prise de conscience de son corps qui se transforme, survient à la lumière matinale. C'est ce qui fait de ce matin un moment hautement signifiant et crucial, donc véritablement sacré pour elle. Il se présente comme témoin privilégié d'un renouvellement, d'une démiurgie balbutiante, mais sur le point d'advenir.

Zahra fait coïncider cette première heure du jour, où le soleil poindra depuis son horizon, avec les premiers instants qu'elle vit, qu'elle ressent, en tant que femme qui prend au fur et à mesure conscience de son corps. Le matin préside à la double fonction symbolique et métaphorique, celle d'une renaissance de soi, à travers la métamorphose du corps et d'une connaissance/ conscience aigüe de soi, en l'occurrence celle du corps.

Le matin est un début. Il se pose en récipiendaire métaphorique à l'âge initial de la vie, celle de Zahra, car porteur de ces valeurs symboliques et traditionnelles de recommencement, de renouveau, de joie de la création. Âge du début, printemps et jeunesse. Il est la frontière qui sépare l'être du non-être, du néant au devenir. Hier Zahra était ravagée et tourmentée par son passé, aujourd'hui et ce matin, ne s'en trouve que purifiée, immaculée, prête à recevoir une vie nouvelle à bras le corps. Ce matin qui est devenu le sien, est « *le lieu des possibles futurs*²⁵⁷ », celui de l'amour que Zahra rencontre sur son chemin, en la personne du Consul.

D'une manière générale, comment ne pas être sensible et mettre en évidence la dimension positive du matin que même l'étymologie semble revendiquer? C'est ainsi que la racine latine ma signifie bon, de là, les manes, mature, mure, demain, lendemain. Dans la Bible (psaume, 101,18), le mot matin fait référence au temps des faveurs divines et de la justice humaine. Le matin apparaît encore comme « *le symbole de la pureté et de promesse: c'est l'heure de la vie paradisiaque. C'est encore celle de la confiance en soi, dans les autres, dans l'existence*²⁵⁸ ». Même le texte coranique participe de cette vision optimiste et constructive du signe diurne *nous avons fait de votre sommeil une pause/fait de la nuit une vêtue /fait du jour pour l'activité*²⁵⁹ rejoint en cela ce que voit Zahra comme dynamique dans le village, quand « *de ma fenêtre j'aperçue le Cheikh qui transportait du*

²⁵⁷ Rachida Simon, Op.cit, ibid., p. 223.

²⁵⁸ Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont 1982, p.619.

²⁵⁹ Essai de traduction de Berque, Versets.9- 10- 11, sourate .LXXVIII (*L'annonce*), p.656.

bois pendant que les enfants travaillaient la terre, nettoyaient le village ou préparaient le dîner. Tout le monde avait quelque chose à faire²⁶⁰ ».

Cette genèse ne s'est faite que parce que placée sous le régime diurne et matinal. Le matin représente en particulier le passage de la non perception nocturne à l'émergence progressive des choses aux yeux de l'homme, grâce à la lumière « *pendant laquelle on passerait du négatif de la nuit à la définition, à l'identification des objets dans leur contour et dans leur couleur. Ainsi, le matin, les choses redeviennent elles-mêmes et reconquièrent leur identité²⁶¹.* » selon Gaubert. C'est ce mouvement de dévoilement analogue que Zahra eut le loisir d'explorer ce fameux matin. En redevenant visible, après la pause nocturne, où le corps drapé sommeillait sous la couverture de la dissimulation et du travestissement, Zahra peut enfin retrouver son corps et reprendre le dialogue interrompu avec lui.

Le matin évoque deux questions centrales. Celle d'abord de la constitution de l'objet dans la conscience, à travers l'appréhension sensible, et celle du rôle joué par cette dernière, dans l'identification, de reconquête de l'identité (Gaubert), qui se fait par le biais de la lumière matinale.

Parmi les sens, la vue –qui est strictement et organiquement liée au jour et à la lumière– est en effet, la faculté la plus immédiate, et la plus à même de nous permettre de nous enfoncer dans le monde et de ce fait dans la vie. Cependant chez le protagoniste, le sens de la vue est rarement à l'origine d'un plaisir esthétique et revêt à ses yeux une tout autre précellence. Il devient le lieu d'une réflexion sur la perception, non pas en tant qu'outil d'une satisfaction sensible, médium entre le moi et le non-moi.

Ben Jelloun paraît se détacher d'une représentation habituelle, classique du matin, comme des associations entre le matin et les oiseaux, ou encore entre le matin et la rosée. Les éléments de la nature sont certes convoqués– le vent, le soleil, l'herbe, l'eau– mais mis à contribution, pour servir l'intérêt de l'auteur pour l'aspect gnoseologique que représente le matin pour sa protagoniste.

Le début de la journée est le tremplin idéal afin de réunir deux images: celle du matin comme début de la vie et le matin comme début de la connaissance/conscience de soi, à travers une connaissance/conscience du corps. Il est en cela, le matin d'une nouvelle naissance. Ces deux aspects qui s'entraînent l'un l'autre, ne sont point contradictoires si, comme l'avance Claude-Gilbert Dubois « *en jouant sur la fausse parenté étymologique entre naissance et connaissance: naître c'est renaître et connaître que l'on est, c'est co-naître à l'existence²⁶²* ». Le matin est le

²⁶⁰ N.S.,p.44.

²⁶¹ Cité par Jean- Pierre Montier, *Mots et images de Guillevic*, Rennes, P.U.R., coll. « interférence», p. 21.

²⁶² Jean-Pierre, Montier, *Op. cit.*, p. 30.

récipiendaire de cette re-naissance, qui est en même temps le moment privilégié d'une découverte de soi.

C'est ce qui fait de ce matin, auteur et témoin de ses nouveaux jours en tant que femme, un matin particulier, individuel. Il lui est sien, ayant assisté et présidé à ce renouement, à ces retrouvailles avec l'identité adirée qui ne pouvait espérer meilleure entrée en la matière. Placée sous son auspice de renouveau, de vivification, son entreprise de reconquête ne pouvait qu'aboutir.

Un seul mot peut parfois ouvrir un monde. C'est pourquoi ce matin est également unique et exceptionnel, sésame qui ouvre à Zahra la perspective et l'espoir de vivre sa vie de femme sans que rien viennent obscurcir son horizon. Il aurait pu être un matin de tous les jours, prosaïque et insignifiant, mais comme il semble être fait pour les mensurations de son parcours initiatique, totalement sien; elle s'en trouve toute troublée, survoltée et épanouie, à tel point qu'elle se laisse aller à la compagnie du cavalier mystérieux qui l'a enlevé, tout en lui affirmant comme si de rien n'était, sereine « *mais je ne suis pas inquiète*²⁶³. ». Son matin s'en trouve magnifié, exubérant, où l'ordinaire se révèle extraordinaire *l'imaginaire cette dimension trop oubliée du réel* affirmait à juste titre Bachelard, et que Zahra semble avoir appréhendé ce matin là, s'abandonnant à l'imaginaire, le reconnaissant, ne voulant point le déranger de son vis-à-vis avec la vie de tous les jours.

Le matin semble même avoir déteint en affectant le code onomastique dont l'assortit le cavalier. En effet ce dernier ignorant son prénom, lui en attribue plusieurs, à travers des superlatifs comme « *lune des lunes*²⁶⁴ », « *soleil sur soleil*²⁶⁵ », mais le plus pertinent, est sans doute celui de « *la première lumière du matin*²⁶⁶ » que nous pensons traduire par l'équivalent arabe *Chourouq*. Dérivant d'ishraq, l'aurore, le lever de la lumière de l'Orient, les premiers rayons de soleil.

De part son omniprésence dans le texte, à travers l'évocation récurrente qu'en fait Ben Jelloun, la couleur blanche irradie le texte, et illumine par cela, le premier matin de Zahra en tant que femme. La blancheur est solidaire de la lumière, de la lumière du matin et devient dans son acception diurne « *la couleur d'initiatrice, la couleur de la révélation, de la grâce, de la transfiguration, qui éblouie, éveillant l'entendement*²⁶⁷ ». C'est cette chromatique qui préside à la dure voie, au parcours initiatique de Zahra et sa démarche inquisitrice intérieure, à laquelle elle s'adonne pour reconquérir son corps et son âme de femme, qui lui révélera sa nature véritable, son

²⁶³ N.S., p.42.

²⁶⁴ *Ibid*, p. 39.

²⁶⁵ *Id.*

²⁶⁶ *Id.*

²⁶⁷ *Le dictionnaire des symboles*, pp.127-128.

identité foncière, combien sacré à ses yeux, afin de pouvoir découvrir la sensibilité, la sensualité d'un corps qui fait son exuviation, se métamorphose pour advenir, le tout baigné par cette blancheur/chaueur qui darde ce matin là.

Si le matin est récipiendaire de cette démarche gnoséologique de soi, la promenade matinale n'est pas en reste. Le matin est donc une expérience qui concerne, aussi bien le temps que l'espace.

De même que le jour s'ouvre par son commencement, l'espace s'ouvre à la lumière du jour, et qui ouvre par la même voie le chemin à Zahra, qui fait ses premiers pas libres et délivrée du mensonge

J'étais dans le bois. La nature était paisible. Je faisais mes premiers pas de femme libre. La liberté était aussi simple que de marcher le matin et de se débarrasser des bandages sans se poser de questions²⁶⁸.

C'est ainsi que, les prémices de la transformation, se font également, grâce à cette évolution dans l'espace aux augures matinaux. Tout en partant dans l'exploration de l'endroit de son séjour, elle va de l'avant dans l'exploration, la prospection de soi.

La promenade matinale se trouve être à son tour le lieu d'un apprentissage, où elle se met à l'école de la marche, pour se réapproprier, renouer et réveiller sa dé-marche de femme. Pour se rendre compte, vérifier qu'en allant bon pied, bon œil, rien n'est complètement disparu, rien n'est perdu, qu'il subsiste toujours un fil, un lien même ténu, qui la relira à jamais à son identité de femme, qui ne fera jamais d'elle une étrangère dans/de son propre corps, mais une héritière certes exhérédiée par le passé, mais qui revient fermement en femme, bien décidée à réinvestir les lieux « *j'apprenais à marcher naturellement, sans être crispée, sans me soucier des regards. Ma surprise fut grande: je trouvais une élégance innée!*²⁶⁹ ».

L'effet de cette marche matinale est tout bonnement salvateur. Tous les obstacles s'aplanissent, disparaissent devant Zahra, pour ouvrir sur un horizon dégagé. Son corps abandonne sa rigidité, car anciennement astreint aux bandeaux mystificateurs; ils glissent sans résistance et libèrent son corps, qui se décroïsonne

Mon corps se libérait. Des cordes et des ficelles se dénouaient peu à peu. Je sentais physiquement que mes muscles perdaient de leur fermeté. La métamorphose se faisait en marchant²⁷⁰.

²⁶⁸ N.S.,p.45.

²⁶⁹ Ibid.,p.44.

²⁷⁰ N.S.,p.44.

De ce fait Zahra, sent l'air frais s'engouffrer à l'intérieur, alors que naguère, le passage lui était fermé. Elle étouffait, alors que maintenant, un nouveau souffle circule librement et triomphalement « *je respirais mieux*²⁷¹ » confirme t- elle. L'air renouvelé qu'elle respire est tel le souffle de la vie, un souffle pour une nouvelle vie à l'instar d'Adam » qui reçu le premier souffle (*rouh*) divin pour le premier humain *lors ton Seigneur dit aux anges je suis en train de créer un humain d'une argile de boue croupie/ quand je l'aurais rendu complet, lui aurait insufflé de Mon Esprit, tombez devant lui prosternés*²⁷².

Cette métamorphose progressive est d'un bienfait indéniable pour le corps de Zahra. Elle le ressent, le vit, le vérifie et c'est ainsi que l'être rejoint le bien-être « *j'ouvris mon chemisier au vent du matin, un petit vent bénéfique*²⁷³ ».

Cette escapade matinale, résume l'idée de santé, de sérénité, de naturel et de plaisir patent sur tout l'être de Zahra. Il met également en exergue, la loi mystérieuse et évidente de la nature, qui fait que les choses de la vie ne prennent pleinement goût et sens que dans le cadre roboratif de la nature mère dispense. Zahra est enfin remise debout, consciente et en connaissance de sa nature, de sa valeur prête à vivre son adhésion au monde.

Aussi, le matin n'est pas uniquement l'image de la connaissance, puisque sous l'action du soleil, les choses viennent à l'existence. Il rappelle chaque jour, le mystère de la naissance, celle de l'origine et de la création du monde. C'est dans une même veine que Zahra évoque l'action du soleil. A l'action de la lumière, se joint l'action roborative du soleil. Il est celui qui rappelle le matin chaque jour et ranime les choses à chaque soleil matinal. Il préside à tous ces bienfaits c'est pourquoi Zahra ne pensait s'épanouir que sous ses rayons « *mon corps se donnait au vent puis à la lumière puis au soleil*²⁷⁴ ». Le soleil levant se lève sur elle, il la re-lève. Elle est celle qui se tient radieuse et avec assurance dans sa lumière.

Si Zahra recourt à l'image du régime matinal et diurne dont l'irradiation lumineuse est associé à l'idée d'une naissance nouvelle, doublée de la connaissance et la conscience de tout son être, elle convoque un autre élément de la nature : l'eau. Comme le vent, l'eau est un élément qui coule, qui circule et se déplace sur toute la terre. Contrairement au matin qui faisait office de décor récipiendaire, à cette image du renouveau, l'eau est l'agent actif de toute vie. C'est ainsi que l'élément aquatique travaille et seconde cette entreprise de l'oubli.

²⁷¹ N.S.,id.

²⁷² Sourate XV, verset 32, p.237.

²⁷³ N.S., p.45.

²⁷⁴ N.S., p.46.

3- L'eau de tous les désirs

La thématique de *La Nuit sacrée* est dominée par l'élément aquatique²⁷⁵ qui revient de manière obsessionnelle. Le thème de l'eau circule abondamment dans l'univers romanesque de Ben Jelloun, qui en a fait dans un autre roman, *Les Yeux baissés* le centre du dilemme auquel le protagoniste Fatma semble confrontée, tiraillée entre l'histoire de son intégration, et l'histoire du trésor. Dès le prologue, il est question du trésor caché et du secret, perçu comme une légende et de la superstition par les Français et Fatma qui tente d'abord d'y croire pour finir dans le scepticisme général. Ce trésor caché s'avère de l'eau qui redonna vie au village, succombant à la sécheresse, alors que tout le monde s'attendait à trouver de l'or.

La présence lancinante de l'élément aquatique dans le texte semble faire de lui le thème unique et tutélaire qui englobe et cristallise les autres thèmes ; puisque ce dernier participe de manière active et significative à la démarche amnésique du protagoniste et à sa volonté de recouvrer son identité originelle de femme. C'est la quête du paradis perdu, de l'espace virginal qu'offre l'eau, à travers tout un réseau d'image et de métaphores qui parcourt le texte afin de tenter de retrouver « *l'Eden originel, immaculé, dégagé de toute injustice, de toute faute, de tout crime*²⁷⁶ ».

3-1 L'eau dans l'espace virginal

Quand Zahra dit faire ses premiers pas de femme libre, délivrée des oripeaux de sa vie antérieure d'homme, ses derniers le menèrent sur les lieux de l'élément aquatique. C'est cette promenade matinale qui concourt et trace l'itinéraire, pour qu'elle débouche sur l'eau.

La rencontre est d'abord préparée par l'humidité, que le protagoniste sent monter en elle, comme la sève d'un arbre qui irrigue, elle la met sur la voie de l'eau, l'entourne par sa fraîcheur pour la précipiter enfin dans les bras du lac « *arrivée à une clairière, je m'assis sur une motte de terre humide. Une fraîcheur montait en moi comme un plaisir. Je me roulais dans les feuillages. Un léger vertige traversa ma tête. Je me levai et courus jusqu'au lac*²⁷⁷. ». Situé dans une percée, l'espace aqueux s'ouvre devant Zahra et s'offre à sa vue de manière plénière, dans une sorte d'invitation à le rejoindre. Avant même de se retrouver dans le milieu aquatique, Zahra emprunte son chemin détrempé, et comme pressentant son besoin de le rejoindre, la nature s'organise pour elle, nulle barrière, nul écueil ne se dresse devant elle, même les pierres hérissées qui tapissaient le parcours deviennent inoffensives et indolores, s'aplanissent « *je retirerai mes babouches. Mes pieds*

²⁷⁵ Le sous-titre des fonctionnalités de l'eau dans le roman, est pris à Simon, *Op. cit.*, p. 228.

²⁷⁶ Rachida Simon, *id.*

²⁷⁷ N.S., p.46.

*fragiles se posaient sur les cailloux tranchants. Je ne sentais pas la douleur*²⁷⁸. ». En retirant ses sandales, Zahra évoque et refait à travers ce geste l'image même du dépouillement tel qu'il est représenté chez les mystiques soufis et que le texte coranique illustre *Retire tes sandales. Tu te trouves dans l'oued sacré de Tawa*²⁷⁹. Elle se met aussi en conformité avec le geste de tout musulman qui se déchausse avant de pénétrer une enceinte sacrée comme la mosquée. Ce signe de déférence, qu'incarne cette scène de pureté (*tahara*), participe de ce que Berque appelle un sacré de situation qu'exige cet endroit réservé à la parole de Dieu et à la remémoration de son souvenir à travers les prière qui s'y tiennent. Par le truchement de cette entreprise, Zhara exemplifie et réactualise l'acte mystique soufi même de l'exuviation et du détachement (*tabatul*) des sirènes du monde d'ici-bas (*'al-hayat 'aduniya*), afin de préparer l'état d'attachement et de proximité du siège de l'Éternel.

Le protagoniste se dépouillant de ses babouches, pour gagner le lac et la source d'eau, perce l'un des sept secrets que le cavalier entendait lui révélait au goutte à goutte « *pour mériter ton amitié et me faire pardonner de t'avoir enlevée brutalement, je vais te les confier [les sept secrets] un par un. Je suis heureux que tu aies trouvé la source. C'était mon deuxième secret [...] l'eau de cette source est bénéfique. Elle fait des miracles*²⁸⁰. ». C'est ce caractère « *secret/sacré*²⁸¹ » que revêt cette source d'eau aux vertus thaumaturgiques, au pouvoir sotériologique, capable de faire le bonheur de Zahra en la lavant et la purifiant des reliefs de son passé d'homme. Mais avant de pousser plus avant, afin de vérifier ces miracles sur sa personne, évoquant en premier lieu, l'endroit qui accueille pareil élixir de vie.

Si Zahra parvint jusqu'à cette source, c'est uniquement grâce à ce cheikh, cavalier mystérieux, dont l'apparition pris tout le monde de court et mit finalement Zahra sur le chemin de l'exil, mais c'est surtout sa monture, une jument blanche tachée de gris, qui a fonctionné dans le texte, comme un indice annonciateur d'une potentielle présence d'eau quand on sais que cet animal assortie de cette chromologie, symbolise chez les celtes une future trouvaille avec l'élément liquide.

Leur chevauchée prit fin dans un village mystérieux, placé sous le signe de l'anonymat « *le village n'a pas de nom*²⁸². », lui explique des enfants qui vivent uniquement entre eux. Ce village est le lieu d'une halte, la première sur le chemin d'errance et de quête du protagoniste « *noud allons faire une halte les enfants. Avec un peu de chance, on pourra rompre le jeûne chez*

²⁷⁸ N.S., Id.

²⁷⁹ Sourate XX, verset 12, p. 329.

²⁸⁰ N.S., p.47.

²⁸¹ Rachida Simon, *Op. cit.*, p. 254.

²⁸² N.S., p.48.

*eux*²⁸³. ». Cet endroit devient concrètement, le lieu de l'apaisement de la faim et de la soif du ramadan qui, se fait d'ailleurs dans le respect de la tradition du Prophète en entamant le repas par des dattes et des figues, fruits de deux arbres, « *parmi les plus vénérés dans le monde arabe. Le palmier rappelle la conviction du Prophète, avérée par Bukâari, que le palmier est comparable au musulman*²⁸⁴ », et que Ouidad Tebaa dans son étude sur les diverses croyances qui entoure le palmier, rapporte que ce dernier est qualifié d'« *arbre sacré car envisagé comme une parcelle du paradis*²⁸⁵. ».

Ce village est sans nom, sans identité, finalement un peu comme Zahra qui cherche après ce qu'elle. Il est également présenté comme une île et un navire. Le propre de l'île est d'être cernée par les eaux de toutes parts. Le navire voguant sur les mers, ne connaît qu'elles. L'île est isolée, éloignée du continent, comme ce navire qui n'y accoste que pour de brèves escales, pour reprendre ensuite le large. L'île et le navire certes isolent, creusent les distances différemment mais se rejoignent pour constituer un même refuge « *en fait ce village est un navire. Il vogue sur les eaux tumultueuses. Nous n'avons aucun lien avec le passé, avec la terre ferme. Le village est une île. De temps en temps nous envoyons le Cheikh en mission d'information [...] ici nous sommes à l'abri*²⁸⁶. ». Ces enfants qui occupent cette cité, voient dans leur village l'abri par excellence, où ils y seront en sûreté pour ne pas avoir à s'exposer aux affres de la bêtise humaine, pour ne plus connaître l'intolérance des adultes, le lieu où ils se sont retirés pour échapper à un monde, qui les a rudoyer. Chacun y est porteur d'une réminiscence douloureuse et lancinante, le village l'accueille pour le débarrasser de ce qui le hante. Chacun tente d'y soigner sa plaie en oubliant son tourment passé « *ici, ce qui nous est commun, c'est que nous venons tous d'une souffrance, d'une injustice*²⁸⁷. », et Zahra n'est pas d'ailleurs en reste, elle qui a dû mener une vie sous couvert d'une identité faussée et gauchie, en se réfugiant dans ce village elle se voit prodiguer des marques d'attentions et d'égards qui attestent de la volonté de ses habitants de l'admettre parmi eux, de l'accepté dans leurs intimité « *c'est la première fois qu'il nous ramène une princesse. Sois la bienvenue ! Le rouquin me baisa la main et disparut [...] puis comme si nous étions de vieilles connaissances, elle [une fille] s'approcha de moi et me dit à l'oreille : — j'espère que tu resteras avec nous...*²⁸⁸. ». Ce refuge est toute quiétude, toute innocence, surtout lorsqu'il fait sourdre en Zahra un apaisement intérieur, une sérénité dégagée de toute appréhension, alors qu'elle vient de s'engager dans l'inconnu, avec un inconnu qui ne lui inspire que confiance, et cet endroit qui fait

²⁸³ *Ibid.*, p.40.

²⁸⁴ Citée par Sonia Zlitni-Fitouri *Op.cit.*, p. 65.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *N.S.*, pp. 43-49.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Id.*

qu'elle retombe en enfance, et va à la découverte des choses de manière aventureuse et impulsive, « *c'était juste. Non seulement aucune crainte ne traversait mon esprit mais j'avais le sentiment profond d'une concordance entre l'image et son reflet, entre le corps et son ombre, entre un rêve qui occuper mes nuits de solitude et une histoire que je vivais avec une curiosité heureuse*²⁸⁹. ».

Habité et régi exclusivement par des enfants, entretenu par ce halo de mystère et d'anonymat, tout est fait pour protéger cet endroit unique, le préserver des curiosités malintentionnées, et dont la découverte équivaldrait à une souillure, qui viendrait altérée cette existence immaculée de l'empreinte des adultes, à un sacrilège

*Le village était dans une petite vallée à laquelle on accédait en empruntant un chemin quasi clandestin. Des obstacles étaient dressés et gardés par des enfants. Il fallait à chaque fois dire le mot de passe. Dans ce village il n'y avait que des enfants. Nous étions les seuls adultes [...] ils vivaient là en autarcie, loin de la ville, loin des routes, loin du pays lui-même. Une organisation parfaite, sans hiérarchie, sans police ni armée. Pas de lois écrites. C'était une véritable république rêvée et vécue par des enfants*²⁹⁰.

Enfin rassurée par cet environnement accueillant et sécurisant, Zahra peut alors s'apaiser. Tous ses sens enfin détendus et libérés, peuvent se laisser aller au délices de la rêverie, invités en cela par une nature généreuse, luxuriante et qui n'est pas sans rappeler l'exubérance d'une oasis « *j'étais tellement fatiguée que je dormais sur place [...] en me réveillent le matin [...] la verdure, les fleurs, les arbres, les ruisseaux, tout cet environnement excitait mon imagination, troublait mes sens et ma perception*²⁹¹. ». Ce refuge qui insiste à la sérénité, est également le lieu propice à la spiritualité : loin de tous et de tout, sorte de retraite où l'on peut se retrouver un moment avec soi. Eloigné du monde, de ses laideurs, de ses sirènes, on y renoue avec la pureté originelle, on y retrouve l'innocence, la simplicité, la sincérité, tout comme ce village qui incarne toutes ces valeurs, qui semble être fait pour recevoir cette personne qui cherche après tout ces choses vraies qui font la vie.

3-2 l'eau élément féminin

L'image du plongeon de Zahra dans le lac en éclabousse l'écriture qui emprunte un même chemin. C'est la plongée de l'écriture dans les profondeurs du moi²⁹², une exploration de ce qui fait l'extrême limite de la conscience, afin d'en rapporter les sensations, les pulsions, les aspirations, en somme, il s'agit de l'exploration de l'intime.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.42.

²⁹⁰ *N.S.*, p.40-41.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² La réflexion est empruntée à Rachida Simon, *Op.cit.*, p. 255.

Retrouver l'élément premier, le réceptacle aquatique, c'est renouer et réintégrer la plénitude du sein originel, c'est retrouver la mère appuyer en cela par le saut de Zahra pour rejoindre les profondeurs liquides, où « *l'immersion est l'image qui symbolise la régression utérine*²⁹³ ».

Rebrousser chemin et revenir à l'enceinte première, celle qui par nature est faite pour recueillir, ceindre et couvrir, qui satisfait mieux que nulle part ailleurs ce besoin impérieux de sécurité à laquelle on aspire après les angoisses de la perte, l'enveloppe qui prodigue détente et tendresse après avoir connu les déserts des sentiments et les soliloques fastidieux.

Il n'est point question dans le texte d'une eau indifférenciée. Il s'agit de l'eau d'une source secrète/sacrée pour ses habitants. En y plongeant, Zahra confirme le signe de son acceptation, au sein de leurs secrets, en partageant l'existence de cette eau avec le protagoniste, ils l'agrègent à leur compagnie, ainsi instruite et introduite dans leurs intimités, ils ne forment plus qu'une seule famille. La symbolique de la source est très signifiante : elle constitue « *le lieu du jaillissement de l'eau vive, première et vierge*²⁹⁴ ». Elle est la bouche de la vie, celle qui donne vie à tout, à l'image d'une honorable parturiente source de vie, elle est donc symbole de la maternité, elle est vivier par excellence, là où on y retourne pour se re-sourcer, pour y retrouver un peu de soi et se recharger en énergie positive pour un nouveau départ dans la vie. La source marque le retour à la matrice originelle, une fois ayant effectuée son immersion dans l'eau du lac et rejoignant cette source, Zahra pointe la valence de cette scène, celle d'une volonté de réintégrer la cache utérine afin d'y retrouver la sérénité perdue mais surtout pour marquer le début d'une nouvelle vie, avec un nouveau visage. Il s'agit de renaître à soi, en femme, c'est ce recouvrement que Zahra est venue chercher, afin de reprendre la vie dans la paix intérieure de l'identité primordiale.

L'élément aquatique devient également lieu qui préside à l'attraction et aux rencontres²⁹⁵. C'est ainsi que le premier contact physique entre le Consul et Zahra se fait par le biais de l'eau, quand cette dernière lui lave les pieds « *je n'avais jamais lavé les pieds d'un homme. Le Consul assis sur un fauteuil, tendait son pied droit pour être massé pendant que le gauche trempait dans l'eau chaude*²⁹⁶. ». Il nous est loisible de relever qu'en présentant d'abord le côté droit avant le senestre, le Consul se conforme au comportement dicté par la religion musulmane, où précellence est attribuée à la dextre, d'où l'exécution de certains gestes culturels ou autres par 'al-yamin comme la profession de foi ('*atachahud*) et le manger. Aussi, le symbole du lavement des pieds, est trop pertinent, pour ne pas être rattaché à la mystique soufie, rejoignant en cela l'autre image du

²⁹³ Rachida Simon, *Op. cit. id.*

²⁹⁴ *Id.*

²⁹⁵ *Id.*

²⁹⁶ N.S.,p.82.

déchaussement effectué par le protagoniste, pour renvoyer à eux deux à la représentation du dépouillement chez les soufis.

Présente et présentée comme une marraine qui accompagne et veille aux liens que Zahra tente de tisser avec ceux qu'elle rencontre, l'eau irrigue son parcours là, où elle ne s'y attendait pas. Ainsi, à chaque fois qu'il est tête à tête entre Zahra et le Consul, il s'organise inmanquablement autour d'un thé, toujours accompagné par de la menthe fraîche. Leur amitié naissante doit beaucoup à ce rituel jamais déserté de fraîcheur. La menthe vient pour maintenir ce lieu viscéral entre Zahra et l'élément liquide : dérivée du latin *minthê*, par l'étymon, elle renvoie à cette nymphe, divinité féminine, qui préside aux eaux, aux bois et aux montagnes. L'eau arrive à se maintenir présente dans la vie de Zahra en la secondant et devenant le lieu d'une promesse d'un lendemain meilleur qu'elle ne vivra pas en solitaire, mais avec le Consul à ses cotés, vue dans cette perspective, l'eau vient ici pour réaliser l'union première et fondamentales avec l'autre, et attendre le bonheur et la plénitude grâce « à la comm-union des sexes dans l'amour²⁹⁷ ».

3-3 l'eau purificatrice

Envisager l'élément liquide en tant que moyen de purification²⁹⁸, est une thématique qui se pose avec acuité dans le texte et se prête à merveille à ce qui constitue l'enjeu du protagoniste, celui est de faire l'exuviation définitive du passé ; et entamer une nouvelle existence. Qui plus que l'eau pour signifier cette vertu lustrale ; à tel point que Zahra en vient à l'envisager ; comme l'unique panacée dont elle évoque les bienfaits à travers le texte

J'ai donné mon corps à l'eau [...] mon corps se purifier, il changeait [...] avant d'arriver dans cette ville, j'ai eu la chance et le privilège de me baigner dans une source aux vertus exceptionnelles. L'une de ses vertus est vitale pour moi : l'oubli. L'eau de cette source m'a lavé le corps et l'âme. Elle les a nettoyés²⁹⁹.

Le concours bénéfique de l'eau de cette source, dans le parcours initiatique de Zahra, est présenté sous l'angle de l'action purificatrice, qui se joint à une vision indivise chez les religions révélées.

L'eau est un principe sacré, dont la valeur universelle est unanime, et dont l'entreprise lustrale constitue la condition sine qua non à la pratique cultuelle dans les trois traditions abrahamiques. « *L'eau lave les péchés du monde* » annonce la Vulgate (psaume 55). La loi mosaïque recommandait à toute personne se préparant pour l'office, de se purifier en s'aspergeant le visage et les mains d'eau, aussi la tradition hébraïque prévoyait des espaces aquifères, appelés

²⁹⁷ Rachida Simon *Op. cit.*, p. 256.

²⁹⁸ Le sous-titre relative à la fonction lustrale est puisé chez Rachida Simon, *id.*

²⁹⁹ *N.S.*, p. 104.

probatiques³⁰⁰, destinés aux fervents qui devaient s'y immerger. Le texte coranique quant à lui, confère à l'eau une valeur double : d'abord l'eau en tant qu'élément primordiale, sustentant toute forme de vie ; l'eau est dans ce cas à valeur matérielle, et l'eau qui symbolise dans l'islam la foi et la vie spirituelle, la révélation divine, étant comparée à de l'eau dans le Coran, ce qui lui donne une valeur qui tient de la transcendance. Ajoutons à cela, la dimension intrinsèquement spirituelle grâce à la pratique religieuse de la purification (V, 6), qui réside dans le rituel des ablutions ('*al-wudu*') que doit accomplir tout musulman avant de prier « *Le musulman pratiquant, à chaque appel à la prière, l'appel de l'eau. Une communion dynamique entre son corps et l'eau est pratiquée à chaque fois comme un préalable à la communion entre l'âme et Dieu*³⁰¹. ». L'eau est ainsi indissociable de la vie religieuse et de sa pratique. Elle constitue à travers sa démarche purgative le symbole de détachement, dont doit faire preuve le mystique soufi, et que Zahra à son tour s'en nantit et s'y livre pour délivrer son corps pour mieux le revivifier et le régénérer.

3-4 l'eau source de régénération

Ce bain, qui débarrasserait Zahra des squames de son ancienne vie d'homme, passe par ce corps qui ne doit plus porter les marques de ce passé contrefait. Son corps lui réclame d'ailleurs cette cure, placée sous le signe du renouveau, d'une refonte, qui annoncerait le véritable changement. Revenir à la vie, c'est vérifier le contraste de l'abîme qui séparait deux existences, l'une qui était faite pour pavoiser devant l'entourage, et une autre tacite et emmitoufler sous la masquarade du déguisement masculin. L'aboutissement d'une purification, est subordonné au sentiment, à la conviction, qui atteste que l'on est devenu autre, que l'on a changé, que la métamorphose est effective. Zahra en est à cette vérité tant souhaitée

J'étais heureuse, folle, toute neuve, disponible, j'étais la vie [...] mon corps tremblait de joie. Mon cœur battait très fort. Je respirais de manière irrégulière. Je n'avais jamais eu autant de sensations. Mon corps qui était une image plate, déserté, dévasté, accaparé par l'apparence et le mensonge, rejoignait la vie. J'étais vivante. Je criai de toutes mes forces et sans me rendre compte, je hurlai : « je suis vivante...vivante !... mon âme est revenue. Elle crie à l'intérieur de ma cage thoracique. Je suis vivante...vivante !... »³⁰².

Et comme pour se joindre à cet hymne à la vie que Zahra entonne pour le plaisir de se retrouver, de se découvrir, d'autres enfants de ce village chantent à l'unisson, et serinent après elle, ce qui est devenue le leitmotiv qui consacre sa nouvelle existence « *Ils m'entourèrent, tout en répétant après moi : « Elle est vivante... vivante... »*³⁰³. L'eau de cette source qui ramène le

³⁰⁰ Ils avaient également pour usage de purifier les bêtes destinées au sacrifice.

³⁰¹ Bouchra Traki Zannad, *les lieux du corps en Islam*, Paris, Publisud, 1994, p.78.

³⁰² N.S., p. 46.

³⁰³ Id.

protagoniste vers l'état premier, la réintègre dans sa nature originelle, celle d'une femme, qui a connu les affres du dénie et de la dissimulation, un retour à la vie après les ténèbres de l'aveuglement et du secret, est tout à fait à l'image de ce verset coranique quand Dieu décrit l'action régénérative de *L'eau que Dieu fait descendre du ciel et dont Il fait revenir la terre après l'avoir fait mourir*³⁰⁴, un passage de la mort à la vie, pour que tout reprenne à nouveau et reverdisse après la désolation.

A travers tout un réseau d'images lié à l'eau, éminemment symbolique pour le protagoniste, il y a lieu d'effectuer un rapprochement et des associations au sein des vertus, que le texte réunit pour les besoins, de son personnage principale : l'eau au cours du parcours de Zahra est celle qui purifie, lave, blanchit et immacule, elle se rattache et débouche de ce fait sur des états de pureté, d'innocence, d'angélisme, des qualités essentielles qui impriment à la quête intérieure de Zahra la volonté, un désir d'un retour à la source, dominé par une nostalgie de l'enfance, où elle retrouverait « *Le bonheur d'être étonné, la naïveté de connaître des choses dans leur commencement*³⁰⁵. », qui la conduirait inéluctablement à renouer avec sa nature primordiale, celle d'une femme. Ce recouvrement de l'état primaire, se trouve cristalliser dans la constellation de termes qui renvoient à la source que Zahra gagne par un plongeon, elle revient donc vers « *'al-'ayn, qui est l'essence, l'identité, l'origine, l'oeil.*³⁰⁶ » Élément aux symboliques riches et multiples, l'eau prend dans le texte une place particulière et tutélaire en tant que motif axial, qui irrigue la voie inquisitrice et prospectrice du personnage de Ben Jelloun aussi, ce dernier se trouve alimenter par les courants d'un passé rétif, dont le ressac vient tosser la mémoire de Zahra.

Le protagoniste avait crut en un seul langage, celui qui avait pour mot d'ordre : va, oublie, vie et devient. Elle prit le chemin de l'exil, s'est battue afin de pouvoir traverser la longue nuit de l'épreuve et renaître à un nouveau jour, pour une nouvelle vie. Hélas la chose n'est pas pour suffire et accomplir l'exuviation vitale de vingt ans de simulacre, le passé est toujours à la porte de sa mémoire, la réclame comme un mal ancien, la harcèle comme un mauvais songe « *Le passé m'envahissait, image par image. Je ne pouvais résister à l'arrivée désordonnée de tant de souvenirs*³⁰⁷. », c'est ainsi qu'elle dut se rendre à la lancinante évidence que « *L'oubli absolu était impossible[...] à chaque fois m'apparaissait un visage de mon passait*³⁰⁸. ». Son périple a faillit achopper sur cet écueil et une réalisation de soi dans l'identité primordiale, trouvera peut être en l'amour un salvateur inespéré.

³⁰⁴ Essai de traduction du Coran de Berque, Sourate II (*La Vache*), verset 164, p. 47.

³⁰⁵ *N.S.*, p 173.

³⁰⁶ Rachida Simon, *Op.cit*, p. 257

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁰⁸ *Ibid.*, p.121.

4- Le langage de l'amour

Pour Zahra, un recouvrement de son identité de femme, s'accomplit par le biais d'une reconnaissance qui l'affermirait dans une vérité longtemps occultée, laquelle reconnaissance se traduit à travers cet amour du Consul et quel distingue comme étant la dernière étape sur la voie de quête. Cet amour serait le plus à même de la délivrer de l'ambivalence identitaire qu'elle a vécu, tiraillée entre Ahmed, une identité sociale masculine controuée pour les besoins de la supercherie devant l'entourage, et celle de Zahra, son identité originelle de femme. La quête du protagoniste n'aspire qu'à atteindre l'unité par delà tout dualisme, ne désire qu'un dépassement de l'altérité problématique et douloureuse et ne rêve que d'union avec l'Autre.

4-1 Masculin/féminin

L'oscillation du personnage de Ben Jelloun entre une identité masculine et féminine, que le père en vient, à les mentionner de pair, lorsqu'il interpelle conjointement et avec concomitance le protagoniste par le propos vocatif « *Mon fils ma fille*³⁰⁹. », est une illustration et une réactualisation du mythe de l'androgynie, où l'hybride constitue un paradoxe radical, qui conjugue deux principes antagonistes et complémentaires à la fois, il est la somme d'une condensation mystérieuse de la chose féminine et de son contraire séculier, le masculin.

Le mythe de l'androgynie primitif a été évoqué par Aristophane dans *Le Banquet* de Platon. Ce dernier précise que ce mythe consiste en cet homme-femme, archétype exemplaire de l'inconscient collectif. Selon Aristophane, l'androgynie tenait aussi bien du mâle originaire de l'astre solaire, que de la femme originaire de la terre, les êtres androgynes se montrèrent orgueilleux et voulurent s'en prendre aux habitants de l'Empyrée, ces derniers, qui les firent expier sans les faire périr, les scindèrent en deux. C'est ainsi que Zeus fit de ces êtres androgynes deux parties séparées, l'une soupirant après l'autre, ce que sont d'ailleurs les êtres humains cherchant toujours après l'autre moitié, afin que leur réunion assure la continuité de l'espèce. Aristophane explique que c'est depuis ce temps primordial qu'

*Au cœur des hommes est implanté l'amour des uns pour les autres, lui pour qui est rassemblée notre nature première, lui dont l'ambition est, avec deux êtres, d'en faire un seul et d'être ainsi le guérisseur de la nature humaine*³¹⁰.

Cette image dualiste que nous offre le mythe de l'androgynie, est à mettre en relation avec celle des Gémeaux, constellation qui regroupe deux personnages : Castor et Pollux « *unis dans la contemplation extatique du ciel et de la lumière*³¹¹. » selon Madelain, aussi, ce principe de duplicité

³⁰⁹ N.S., p. 27.

³¹⁰ Platon cité par Jacques Madelain, *Op.cit.*, pp.128-129.

³¹¹ *Ibid.*, p.129.

qui renferme deux antipodes fusionnels, peut être relever dans la philosophie chinoise taoïste³¹², dans la figue composée du yin, principe féminin qui est l'obscurité, le froid, la passivité et qui siège sur la Terre, et du yang, principe mâle qui est la lumière, la chaleur, l'activité et dont le siège est le Soleil, deux opposés complémentaires qui

Ne peuvent pas exister indépendamment l'un de l'autre [...] leur symbole montre d'ailleurs leur interaction : le poisson blanc symbolise le yang et le poisson noir le yin, chacune des deux qualités inclut en elle-même la couleur de son opposé, suggérant qu'ils décrivent tout simplement les deux qualités primaires que l'on trouve en toute chose³¹³.

Dans *Le Livre de sang*, Abdelkebir Khatibi illustre ce mythe où le féminin se noie dans le masculin et inversement, en choisissant pour l'un de ses personnages le nom de Muthana³¹⁴ qui dérive de l'arabe *ithnan*, qui veut dire deux et que l'auteur donne pour équivalent à ce qui est « efféminé, hermaphrodite, androgyne ».

Le mythe de l'androgyne apparaît également dans l'alchimie traditionnelle, cet art sacré de la transmutation des métaux et mystique de l'épuration de l'âme, placé sous le patronage divin d'Hermès³¹⁵, inventeur des sciences et des arts, révélateur de cette Science Secrète aux seuls adeptes du Grand Œuvre, d'où le qualificatif de « *philosophie hermétique qui dérobe ses arcanes aux profanes, connu d'abord des seuls prêtres égyptiens, ensuite révélée aux juifs³¹⁶*. ». L'alchimie comme toute doctrine ésotérique, envisage et ordonne ses symboles en fonction de l'opposition fondamentale masculin/féminin

Ce dualisme sexuel, héritage des mythes religieux millénaire est extrêmement développé dans la littérature alchimique, où l'on retrouve toutes les oppositions qui se réunissent sur le modèle de l'androgyne³¹⁷.

Assimilé à la Pierre Philosophale, « *matière animée plus parfaite que tous les êtres, semblable à la matière première de la Création lorsque le Chao a été animé par le Feu divin³¹⁸*. », but suprême de tout alchimiste, elle est censée communiquer à son détenteur toute sorte de pouvoirs surnaturels et magiques, sa possession rime avec la découverte de l'Absolu, de la Connaissance Parfaite (gnose). La Pierre Philosophale est capable de se reproduire elle-même, se féconder et s'engendrer du fait de sa nature duelle. Jean Libis rappelle les origines de ce symbole

³¹² Le taoïsme est une doctrine philosophique se réclamant de Lao-Tseu vers 600 av.J.C.

³¹³ Kennedy David, *Le Feng shui pour les nuls*, Paris, First, 2004, p. 16.

³¹⁴ Ce terme renvoie à la forme de conjugaison duelle, au pronom personnel 'antumaa, qui signifie littéralement en arabe : vous deux, et désigne indifféremment le genre féminin et /ou masculin.

³¹⁵ Ce dieu grec est le pendant du dieu égyptien Toth, scribe des dieux et divinité de la sagesse.

³¹⁶ Serge Hutin, *L'alchimie*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je?, 1975, p. 30.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

exemplaire qui trouve source au *khem*, « le pays noir » nom qui désignait l’Égypte de l’Antiquité et qui a donné naissance au mot arabe *kimya* ou l’alchimie arabe.

Cet archétype exemplaire de l’androgyné, cet être Un-en-deux est objectivé dans le texte par l’héros/l’héroïne Ahmed/Zahra. Alors que cette figure mythique se pose avec acuité dans le texte précédent *L’Enfant de sable*, que Ben Jelloun envisage comme « *La parabole autobiographique, dans la mesure où le protagoniste oscille entre deux identités sexuelles. Moi, je suis entre deux identités culturelles*³¹⁹. » pris entre la culture francophone et la culture arabo-musulmane d’origine. Dans *La Nuit sacrée*, la protagoniste s’ingénie par l’exil et l’ascèse amnésique à faire table rase de son passé d’homme, mais mise devant le fait accompli que « *Mon histoire était ma prison [...] partout où j’allais, je transportais ma prison comme une carapace sur le dos. J’y habitais et il ne me restait plus qu’à m’y habituer*³²⁰. », elle cherche en se réfugiant dans la reconnaissance de son identité occultée et détournée de femme, le moyen qui l’aiderait dans le dépassement de cette identité clivée et une réconciliation d’un moi divisé, somme de deux êtres contraires qui la métraient sur la voie d’un possible salut.

Le salut tiendrait à la reconnaissance de l’identité originelle, une identité qui trouve pleinement résonance dans le code onomastique même du protagoniste Zahra.

4-2 Pour le sacre de la féminité

Avant de s’engager plus avant afin de mettre en évidence le potentiel sémantique que ce nom propre, « *choisi parmi une nomenclature déjà existante*³²¹ », charrie en tant que signifiant concourant à l’édification de l’identité féminine de Zahra, intéressons nous en premier lieu à ce champ disciplinaire qui prend en charge l’étude du nom, en l’occurrence dans le texte littéraire.

L’intérêt relativement récent que suscite le nom propre pour la critique littéraire, en tant que signifiant textuel, c’est-à-dire en lui reconnaissant le statut de signe à part entière dans l’étude du texte, motive chez cette dernière, de lui désigner l’onomastique littéraire comme champs d’étude qui s’intéresse à l’utilisation, au fonctionnement sémantique et poétique du nom propre au sein de ce système de signes, de « *ce vaste processus de construction du sens*³²² » qu’est le texte.

En onomastique littéraire, trois fonctions traditionnelles et principales sont reconnues au nom :

³¹⁹ Jean Déjeux, «Les romans de Tahar Ben Jelloun ou le territoire de la blessure», in *Carrefour de cultures*, 1993, pp. 273-286.

³²⁰ *N.S.*, p. 172.

³²¹ Rachida Simon, *op.cit.*, p. 258.

³²² Le dictionnaire du littéraire, p. 586.

1- Une fonction d'identification : elle est la plus caractéristique du non propre, à tel point que Kleiber parle du « *seul emploi traditionnellement reconnu*³²³. », moyen de reconnaissance par excellence, le non se charge du repérage, de la désignation du personnage dans le processus de narration.

2- Une fonction de classification : le nom est souvent porteur de codes socioculturels qui le situent dans une aire particulière qui déteint sur ses sèmes.

3- Une fonction de signification : c'est le sémantisme du nom qui détermine le rôle qu'il est appelé à jouer dans l'économie du récit, devant pour ce faire entrer en interaction, en tant que signifiant onomastique, avec les autres signifiants textuels dans une construction commune du processus de signification et une participation au symbolisme général du texte.

Outre les propriétés naturellement assumées par le nom propre, celle de la reconnaissance d'un personnage, et celle de son inscription dans le contexte social, historique ou culturel que suggèrent les connotations qu'il adopte, le nom propre, en tant que prince des signifiants selon Barthes qui en fait un élément central du récit, participe activement, de part son sémantisme particulier, au réseau complexe des autres signifiants textuels, intégrant par cela non seulement « *la grammaire générale du récit*³²⁴ » mais il permet par le lien du procès sémantique fondamental pour la grammaire du récit, « *de projeter un éclairage singulier*³²⁵ » qui rayonnera sur l'ensemble du texte. Tel est le cas pour le nom que Ben Jelloun, en tant que « *romancier-onomaturge*³²⁶», choisit pour son personnage principal, un nom « *judicieusement motivé*³²⁷ », parce qu'il le fait coïncider avec les qualités et le parcours de son protagoniste, l'un et l'autre se retrouve dans une interaction qui irradie le texte.

Après avoir travestit sa fille d'un anthroponyme masculin censé célébrer la venue du fils, de l'héritier mâle, Ahmed, dans son dernier tête à tête avec son fils/sa fille cette fameuse Nuit du Destin, le père tente de rétablir le destin détourné et sciemment gauchi en réintégrant sa fille dans un prénom féminin. Le père est le premier à reconnaître l'identité véritable de Zahra, en lui attribuant un nouveau nom, il la fait naître à nouveau, la fait entrer dans une nouvelle vie placée sous le signe du retour à la source « *Tu viens de naître, cette nuit [...] tu es une femme ... laisse ta beauté te guider. Il n'y a plus rien à craindre. La Nuit du Destin te nomme Zahra*³²⁸. », alors que cette nuit de l'Exceptionnel est celle qui préside aux destins, le père cherche à faire coïncider cette temporalité sacrée au caractère péremptoire, avec l'intronisation de sa fille dans une nouvelle

³²³ Jonasson Kerstin, *Le nom propre, construction et interprétation*, Gembloux, Duclot, 1994, p.63.

³²⁴ Rachida Simon, *Op.cit.*, p. 362.

³²⁵ *Id.*

³²⁶ *Ibid*, p. 363.

³²⁷ *Id.*

³²⁸ *N.S.*, p. 32.

identité consacrée par ce nom féminin, reçu à la naissance, et entériné par les soins augustes de cette nuit tutélaire : née Zahra, elle le restera.

L'héroïne de *La Nuit sacrée* s'appelle donc Zahra. En arabe dialectal ou classique, ce prénom féminin signifie la fleur, en tant que nom générique, il recouvre et regroupe dans un bouquet diversement composé, la kyrielle des autres prénoms féminins ayant trait à la chose florale. C'est ainsi que Zahra peut renvoyer à des femmes s'appellant : Foulla, Yasmine(a), Gousem, Narjas, Nesrrine³²⁹...etc., ce trait unitaire qui semble caractérisé ce nom, qui en inclut d'autres de la même veine, a été évoqué par le père du protagoniste lorsqu'il lui expliquait que Zahra signifiait « *fleurs des fleurs*³³⁰ ». Ce nom propre qui comprend l'onomastique horticole arabe dans son ensemble peut également trouver écho, dans le nom Ouarda, qui se montre tout autant fédérateur.

Si cette appellation féminine connote en premier lieu la nature et le monde botanique en l'occurrence, elle connote un second sème, celui de l'éclatement, puisque Zahra dérive du verbe arabe *'azhara* ou *zahara* qui signifie étymologiquement : éclater, briller, étinceler, c'est d'ailleurs cette acception même que l'on attribut au prénom de la fille du Prophète Fatima, qui fut assortie par tout une série d'autres noms pour la qualifier

Batul (la vierge), kaniz (la jeune fille), ma'suma (celle qui est à l'abri des péchés) très utilisée par la population shi'ite , umm al-abiha (mère de son père), a'zahra' qui signifie brillance et que Fatima était telle que, quand elle se tenait dans la mihrab, la lumière qu'elle dégagait était visible par tous les gens des cieux, de la même façon que les étoiles est visible des gens de la Terre. C'est pour cette raison qu'elle fut appelée aussi Zahra³³¹.

Selon Massignon, cette lumière qui irradie la personne auguste de la fille du prophète et fait resplendir les cieux, lui vient de Dieu et de la précellence dont elle jouie, surtout lorsqu'elle tint aux côtés de son père à la mort de sa mère Khadidja, la première épouse du Prophète, et en faisant preuve d'une sollicitude toute particulière à l'endroit du Prophète quand il est persécuté par les Quraïchites.

Il est d'usage en onomastique littéraire de recourir à la racine du mot, afin d'y chercher « *une motivation plus au moins pertinente*³³² », et celle relever dans ce prénom qui équivaut à la fleur éclatante trouve justification, dans le portrait que le Consul se fait de l'héroïne.

Tout d'abord le prénom Zahra ne suggère point la vulnérabilité que peut exprimer son dérivé miniaturisé Zahira ou Zhayira, qui veut dire petite fleur, à l'image de Ouarda et Ourida qui

³²⁹ Ce prénom féminin est relatif à la l'égantine, fleur du rosier sauvage l'églantier.

³³⁰ N.S., *id.*

³³¹ Louis Massignon, *Opera minora I*, Paris, P.U.F. 1969, p. 44.

³³² Rachida Simon, *Op.cit*, p. 266.

peut connoter une certaine fragilité. La protagoniste est tout sauf un personnage terne, végétatif ou décoratif « *Fleur peut-être, rebelle, c'est sûr*³³³. » s'est convaincu le Consul qui ignorait parfaitement son nom, lors de leur première rencontre, de la même manière qu'une fleur éclôt et s'épanouit au soleil printanier, Zahra aspire à se délivrer de son masque, pour que son identité originelle puisse éclater au grand jour et réussisse à briller de toute sa vérité éblouissante, après avoir connu la nuit de la dissimulation. Personnage conquérant en quête de son être occulté, Zahra vérifie à travers toutes les attentions et gestes du Consul, une preuve de plus qui atteste et assoie son existence en tant que femme : une sorte de coutume par les fleurs avait accueilli comme un préalable, la venue de Zahra dans maison du Consul qui avait instauré ce

Rituel le plus important qui avait lieu le matin. Pour réveiller le Consul, l'Assise [...] lui portait souvent des fleurs, et la première question qu'il posait concernait non pas leur parfum mais leur couleur [...]
*— je sens qu'il y a une fleur dans la maison ; elle manque d'eau... pourquoi ne me l'as-tu pas dit ?*³³⁴

La récurrence du mot fleur dans le texte est patente, surtout dans le langage du Consul qui s'en garnit, dans un enchaînement qui fait revenir ce terme en boucle « *le Consul arriva avec un grand bouquet de fleurs et me le tendit : — c'est pour vous. J'ai choisi les fleurs moi-même, une à une. Chez nous, on offre rarement des fleurs. Votre patience et votre présence mérite d'être fleuries*³³⁵. ». Ce dernier reconnaît à Zahra, même s'il se passe de son prénom, un certain ascendant sur sa vie, et qu'il ramène à sa douceur féminine « *Je ne supporterai pas votre absence. Je ne connais pas votre nom. Je vous ai dès le premier jour appelée « l'Invité » [...] votre présence dans cette maison de fou a apporté un peu plus de vie, des sentiments, de la chaleur et de la grâce*³³⁶. ».

Ce non propre incarné par le référent floral, peut également trouver écho auprès de la constellation Vénus, *a'zahra*, étoile divinisée, puisqu'elle revoit dans le panthéon romain, à la déesse de l'amour et de la beauté, que nous retrouvons aussi représentée chez les grecs par la divinité Aphrodite. *A'zahra* est célébrée par le grand mystique persan Sohrawardi, dans sa « théosophie orientale » *hikmat 'al-Ishraq*, dans ses quinze traités et récits mystiques de *L'Archange empourpré*, quand ce dernier qualifie et décrit successivement cette astre comme étant « *La splendide, la gracieuse, l'Oriente éclatante ('al mushriqa 'al-bahiya), investie de la bonté, de la sensibilité délicate, de la pureté, de la générosité, de la beauté, du suave parfum, de*

³³³ *Ibid.*, p. 73.

³³⁴ *N.S.*, pp.72-73.

³³⁵ *N.S.*, p.117.

³³⁶ *Ibid.*, p. 132.

*l'équilibre de l'amour et du noble ethos*³³⁷. ». L'évocation gracieuse de toutes ces qualités est convoquée par *shaykh 'al-'Ishraq* comme allégorie théurgique, figurée par cette constellation qui, tout en incarnant la beauté sensible (*jamal*), laisse entendre la Beauté tétulaire de Dieu (*jalal*), celle même contenue dans Ses noms divins, désignés d'ailleurs par *'asma' Allah 'al-housna* dont le verset suivant scelle la nature *Dieu, il n'y a dieu que Lui, Il porte les noms les plus beaux*³³⁸. La grâce et la délicatesse que connote le prénom du protagoniste, s'inscrit dans la tradition onomastique arabe qui considère comme sacré selon Sublet, cette investissement esthétique pour forger des noms qui

*Ont tout du sacré puisqu'ils sont choisis en vertu de deux principes édictés par le Prophète lui-même : le premier concerne la structure des noms : « Si vous donnez des noms, marquez-y votre soumission. Le second principe insiste sur l'aspect purement esthétique des noms : « Au jour de la résurrection, vous serez appelés par vos noms et celui de vos ancêtres. Prenez des noms gracieux*³³⁹.

Pour certains mystiques, réaliser et atteindre l'extase, se fait par le biais de toutes sources esthétiques. C'est ainsi que Dhûl-nûn el-Misri, a été l'un des premiers à chercher Dieu dans les belles formes et choses de la nature, la beauté sensible inviterait et conduirait à Lui, et c'est le mystique persan Ruzbehan Baqli qui a investi la beauté d'une fonction théophanique, étant le lieu suprême de la manifestation divine « *La beauté est le secret de la volonté théophanique : Dieu voulant se révéler aux humains. Et ce qu'il leur révèle, la forme sous laquelle ils peuvent le pressentir, c'est la beauté créaturielle comme Forma Dei (surrat 'al-Haqq)*³⁴⁰. ». Dans le soufisme iranien, la beauté adamique serait le médium de la révélation divine, car Dieu est origine de toute beauté, c'est pourquoi « *Celui qui se familiarise avec Dieu, se familiarise avec toute chose belle et toute formes agréables, il devient familier avec tout visage séduisant, avec toute voix belle, avec tout parfum excellent*³⁴¹. ». Bien qu'affecter par sa cécité, sentir et connaître la beauté de Zahra, a été pour le Consul une expérience d'un bonheur incomparable, d'un souvenir impérissable, il en a été marqué, bouleversé, un sentiment que les soufis reconnaissent à la beauté féminine, à la femme comme « *lieu de l'effet* » (*mahal 'al-infi'al*)³⁴², il décide de ce fait que « *Mes mains, je les préserve, je les couvre d'un tissu fin, car elles gardent comme un secret l'empreinte de votre*

³³⁷ Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherche », 1977, p.490.

³³⁸ Sourate XX, verset 8, p. 329.

³³⁹ Jacqueline Sublet, *Op.cit*, p.26.

³⁴⁰ Henry Corbin, *En Islam iranien*, tome III, Paris, Gallimard, 1972, pp. 256-257.

³⁴¹ Shirazi, Ruzbehan Baqli, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour (kitâb-e Abhar al-'âshiqin)*, traduit par Henry Corbin, Paris, Verdier, 1999, p. 73.

³⁴² Rachida Simon, *Op.cit*, p.267.

*beauté. Je vous dis cela parce que j'ai appris aussi que cette émotion a la particularité d'être unique. Je ferme mes yeux et mes mains sur elle et je la garde, éternelle*³⁴³. ».

Outre l'image de Venus, censée exprimer l'idéal de la beauté féminine, presque toutes les traditions mystiques se réunissent pour établir le motif de la fleur, en l'occurrence celui de la rose, comme métaphore du féminin, qui joue le rôle de médiation, en établissent une jonction entre la beauté sensible, c'est-à-dire ce qui est extrêmement humain, et la Splendeur, qui transcende les ressemblances et les comparaisons, c'est-à-dire ce qui est absolument divin, la fleur de part « *Sa symétrie parfaite, sa douceur, la variété de ses couleurs et le fait qu'elle fleurit au printemps expliquent qu'elle soit présente [...] comme un symbole, une métaphore, une allégorie ou une image de la fraîcheur, de la jeunesse, de la grâce féminine et de la beauté en général*³⁴⁴. » Pour toutes ces raisons, certains mystiques soufis comme Ghazali, partent des beautés tangibles comme « *La contemplation du visage d'une jeune et belle enfant qu'il sépare du sien par la fleur du rosier*³⁴⁵. » pour s'élever jusqu'à ce qu'il rencontre le principe unique de toute esthétique, un mode de rapprochement de Dieu que Proclus qualifie « *D'art hiératique* » pratiqué par le truchement « *Du sentiment hiératique de la Beauté [...] dont on entend écho dans le verset coranique « chaque être connaît le mode de prière et de glorification qui lui est propre »*³⁴⁶ et c'est l'héliotropisme gracieux de la fleur qui se charge de rendre grâce à Dieu selon ce dernier.

Si c'est le père qui se charge de l'attribution de l'anthroponyme féminin, mentionné d'ailleurs une seule fois dans le texte, faisant de la sorte coïncider Zahra, rétablie nommément dans son identité originelle avec le nom propre d'Eva, Hawa' « *la première et le premier nom de femme de toute l'humanité* », c'est à travers l'amour du Consul qu'elle renoue avec le monde, avec la vie et avec soi, après avoir connu l'enfer du dénie, du secret et du non-regard. Rétablir la communication avec l'Autre passe par cette complicité et intimité avec la femme aimée, une harmonie jalousement défendue et qui ne fait que renforcer la cohésion du groupe, ne fait qu'exacerber le désir d'union.

4-3 Le rêve de l'union

Si la beauté au féminin est pour les soufis une invite à un transport de l'esthétique créaturielle profane vers la manifestation suprême de la divinité, ces derniers considèrent que toute expérience d'amour mystique passe, renvoie obligatoirement, à l'amour humain et à l'image de la femme « *Cherche Moi dans la station mystique de l'amour [...] pour Ruzbehan, comme pour Ahmed Ghazali, il s'agit d'un seul et même amour [...] et c'est dans le livre de l'amour humain*

³⁴³ N.S., p. 171.

³⁴⁴ Umberto Eco, *Interpretation et surinterprétation*, Paris, P.U.F., coll. « Formes sémiotiques », 1996, p. 52.

³⁴⁵ Cité par Roger Bastide, *Op.cit.*, p. 171.

³⁴⁶ Henry Corbin, *Op. cit.*, pp. 87-90.

(*'ishq 'inssani*) qu'il faut apprendre à lire la règle de l'amour divin³⁴⁷. ». Tout est, selon Corbin rapporté à l'amour divin, étant celui qui nous couvre par Sa clémence infini et nous enseigne de s'aimer les un les autres (XLIX, 13) car « *Ils L'aiment et IL les aime*³⁴⁸. ». Les poètes mystiques recourent à la métaphore de l'amour profane pour exprimer leur quête d'union avec Dieu et pour illustrer cet état où ils soupirent après Sa proximité, ils en appellent à un langage lyrique symbolique. Bastide reconnaît dans ce dernier les mêmes termes, les mêmes ardeurs passionnées et les mêmes tendresses que suggèrent un parallèle avec l'expression de l'amour profane, c'est pourquoi il en vient à parler des récits d'enivrement de sainte Thérèse d'Avila dans l'union avec le Christ de Roman d'amour mystique .

La figure de la femme qui dispose ou déclenche des états extatiques, qui permet une médiation entre la beauté tangible, lieu de réjouissance sensible, et source de ravissement spirituel qui mène à la Beauté sacrée, occupe une place particulièrement prépondérante dans la thématique du soufisme, qui en fait un intercesseur privilégié, tant au niveau symbolique pour nourrir une réflexion sur le bonheur et l'harmonie, que pour être à l'échelle mystique, la théophanie par excellence, une révélation de Dieu, elle est de ce fait autant d'allusion « *Au mystères spirituels, aux illuminations divines, aux intuitions transcendantes de la théophanie mystique [...] car sache que Dieu ne peut être contemplé indépendamment d'un être concret, et qu'Il est vu parfaitement dans l'être humain, que dans tout autre et plus parfaitement dans la femme que dans l'homme*³⁴⁹. » telle est la vision que ce fait le grand mystique andalou 'Ibn 'Arabi de la femme. Investir l'être féminin aimée d'une fonction théophanique, voir en lui l'annonciateur de la Figure transcendante, parce qu'il eut « *La transfiguration d'un être que l'Imagination perçoit directement à la hauteur d'un symbole, en l'adossant à la lumière théophanique*³⁵⁰. », c'est cette conversion qui fait de lui le médium qui transforme l'objet d'amour sensible et immédiat en une expérience fulgurante, celle de l'amour mystique qui voie dans l'union de l'Amant et de l'Aimée, c'est-à-dire de l'amour humain, l'image qui réfère à la notion mystique de *Tawhid* ou union mystique chère à 'Ibn 'Arabi. C'est cette quête fervente de tout soufi qui cherche à s'unir avec Dieu afin de réaliser l'anéantissement et l'extinction (*fana'*) de soi dans l'Essence divine : c'est là qu'aboutissent tous les chemins empruntés par des initiés qui ne désirent que Lui, car « *Seul le fana' assure le véritable baqa', c'est-à-dire la préexistence en Dieu et dans la vie éternelle*³⁵¹. ».

³⁴⁷ Shirazi Ruzbehen Baqli, *Op.cit.*, p.63.

³⁴⁸ Sourate V (*La Table pourvue*), verset 54, p. 130.

³⁴⁹ Shirazi Ruzbehen Baqli, *Op.cit.*, pp. 112-125.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 113.

³⁵¹ Rachida Simon, *Op. cit.*, p. 300.

La quête identitaire de Zahra a conduit à cette rencontre et union harmonieuse, qu'elle accomplit vers la clausule du texte, avec le Consul, une union qui permet à Zahra de recouvrer son moi originel de femme, étant reconnue comme telle par cet homme qui lui voue un amour raffiné et exceptionnel et, qui fait du Consul un être réconcilier avec son infirmité, grâce à Zahra qui le propulse au degré le plus haut de la réalisation religieuse, celui de la sainteté.

Séparé à l'origine, l'homme et la femme n'aspire qu'à s'unir à leur alter ego, c'est d'ailleurs le cas de Zahra et du Consul qui cherchent, l'une à dissiper un passé truqué et asseoir l'identité véritable, l'autre à dépasser sa cécité, à retrouver l'être aimé par delà les différences et les blessures.

C'est leur destin de garçon idolâtré par l'entourage, c'est une proximité des visions consécutive à leur vécu, une sorte de communauté des idées que Djallal 'Udin Rûmmi appela « *intimité des âmes*³⁵² », qui a préparé à une rencontre sans heurts, à des têtes à têtes qui n'étaient qu'échange dans la tolérance et le respect, ponctués par des allusions tantôt appréciatives tantôt admiratives, chose qui a fini par installer une intimité entre les deux que Zahra, à tel point qu'elle s'en trouve troublé, non habituée à être appréciée pour ce qu'elle

*Mes émotions étaient contradictoires : la panique se mêlait à une joie étrange [...] des rapports tout nouveaux, marqués par les promesses du temps et la courtoisie des sentiments encore indéfinis. Cela n'avait rien à voir avec les foudres d'une passion soudaine et déchaînée. C'était peut-être une passion, mais balbutiante*³⁵³.

La chose est certes nouvelle pour Zahra qui doit faire l'apprentissage d'aimer pour la première fois. Des moments de complicité s'établissent au fur et à mesure émaillés d'intentions délicates de la part du Consul. Ce dernier ne tarit pas de sollicitude, faisant toujours à son égard preuve de confiance quand il lui confiait ses angoisses d'homme seul, subissant la tyrannie de sa sœur, lui témoigne de la reconnaissance « *Vous méritez beaucoup mieux. Je tiens à vous avoir comme partenaire dans mes réflexions. J'aime vous avoir près de moi quand je lis ou quand j'écris. Je dois vous avouer que je me suis remis à écrire depuis que vous êtes dans cette maison*³⁵⁴. ». Cet amour en quelque sorte courtois, marque son apothéose lorsque le Consul défie l'Assise sa sœur, qui tendait désespérant de le détremper sur la nature et le passé de Zahra « *C'est une usurpatrice, un mensonge, un danger. Elle nous a menti. J'ai des preuves [...] cette femme transporte avec elle une vie où elle a trompé tout le monde [...] cette femme est un homme*³⁵⁵. », le

³⁵² Eva de Vitray-Meyerovitch, *Op.cit*, p.203.

³⁵³ *N.S.*, p. 92.

³⁵⁴ *N.S.*, p. 117.

³⁵⁵ *Ibid.*, pp. 131-132.

Consul lui tient tête, l'accuse de folie, de jalousie, se trouve anéanti par cette accusation portée à la femme qu'il aime et montre le même attachement indéfectible à Zahra, lorsqu'elle est emprisonnée « *La femme que vous jugez aujourd'hui est de ces êtres exceptionnels [...] je suis lié à cette femme par un pacte ; c'est notre secret. Là est notre amour [...] sachez ceci : cet amour qui nous lie éloigne de moi les ténèbres. Alors je l'attendrai*³⁵⁶. »). Même incarcérée, Zahra n'a de cesse de penser au Consul, elle se solidarise, de lui et témoigne le désir de le retrouver en dépit de cette séparation, en se mettant au régime de la cécité qu'elle s'impose dans sa cellule, afin de recouvrer le souvenir de l'homme qu'elle aime

*Je m'étais bandée les yeux [...] c'était ma façon d'être proche du Consul. J'essayais d'entrer dans ses ténèbres, espérant le rencontrer, le toucher et lui parler [...] retrouver le noir me rassurait. J'étais ainsi en communion avec le Consul [...] mon amour pour lui reprenait le chemin de ses propres traverses et c'était pour moi l'unique moyen d'être avec lui*³⁵⁷. »,

Ce qu'elle cherche avant tout, c'est d'unir son esprit et son cœur à celui du Consul en s'identifiant dans cet élan chargé d'affection à l'être chéri qui souffre. En prison, Zahra commençait « *À être absorbée par l'idée d'une grande lumière qui viendrait du ciel ou de l'amour*³⁵⁸. », la lumière référent divin par excellence, comme l'atteste le texte coranique (XXIV, 35), renvoie ici à cette contiguïté de l'amour profane et de l'amour sacré qui caractérise l'expérience mystique. Le protagoniste songeait que le salut résiderait soit d'une délivrance miraculeuse, soit d'une solidarité de la part de l'être aimant. L'isolement auquel est assujettit Zahra et le Consul, est battu en brèche par la symbolique pertinente et emblématique que recèle le vendredi, 7^{ème} jour de la semaine que le Consul établit comme le jour qui préside à chacune de leur ré-union hebdomadaire. Ces visites arrêtées tout les vendredis, rejoignent dans leur connotation de rapprochement, cette temporalité sacrée du calendrier musulman où le vendredi est choisi pour réunir les fidèles à l'occasion d'une prière collective et solennelle, d'où l'appellation *yawm 'al-jummu'a*, jour du rassemblement. L'image unitaire et fédératrice que dégage et incarne le jour du vendredi dans la religion musulmane, déteint sur l'image de ce couple séparé, qui désire être ensemble et uni nonobstant l'adversité, c'est pourquoi il préfère se placer sous les auspices et augures de ce jour auguste, dédié à la réunifications des musulmans.

Outre la figure de l'Amant qu'il incarne, le Consul réussit à rendre effectif le défi ontologique qui a motivé la quête de Zahra, à savoir le recouvrement de son identité de femme, une reconnaissance qui lui a enfin permis d'abolir l'opposition dualité/identité dans ce dépassement de

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 141-142.

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 144-145.

³⁵⁸ *N.S.*, p. 173.

l'état androgyne d'Ahmed/Zahra. La chose est essentiellement subordonnée à une reconnaissance de son corps de femme, un corps initialement étouffé, travesti, occulté « *Soumis à la suprématie du verbe dans les incantations religieuses et parchemin au scribe la Loi sociale*³⁵⁹. » et que Zahra veut revoir exister, revivre c'est pourquoi

*J'étais heureuse que le premier homme qui aima mon corps fût un aveugle, un homme qui avait les yeux aux bouts des doigts [...] ma victoire je la tenais là ; je la devais au Consul dont la grâce s'exprimer principalement par le toucher. Il redonna à chacun de mes sens sa vitalité qui était endormie ou entravée [...] le miracle avait le visage et les yeux du Consul. Il m'avait sculptée en statue de chair, désirée et désirante [...] je n'étais plus cet être de vent dont toute la peau n'était qu'un masque, une illusion faite pour tromper une société sans vergogne, basée sur l'hypocrisie, les mythes d'une religion détournée, vidée de sa spiritualité, un leurre fabriqué par un père obsédé par la honte qu'agite l'entourage*³⁶⁰.

L'idée d'un idéal unitaire sous-tendu par ce temps sacré destiné à l'unification religieuse, se prolonge plus avant dans le texte et, Gontard admet que c'est sur « *Une vision très mystique de l'existence que s'achève La Nuit sacrée [...] pour retrouver le Consul et accéder ainsi à l'unité de l'être, il faudra à Zahra entrer dans la lumière [...] ce dénouement, dans sa forme symbolique, permet le retour du religieux qui vient casser la force subversive du texte*³⁶¹. », Zahra se trouve entourée et baignée par « *Une lumière forte, presque insoutenable, descendue du ciel*³⁶². », la lumière étant dans la poésie mystique soufie, symbole de la révélation divine, laquelle présence se manifeste au faîte d'une montagne, lorsque « *J'escaladai les pierres et arrivai au sommet*³⁶³. », et c'est justement là qu'elle va à la rencontre du Consul, investi de son aura de saint.

L'itinéraire de la quête de Zahra est une parabole vers le point culminant de cette montagne, espace immense et ouvert, « *Monde éolien, éthéré et équilibré*³⁶⁴. » selon Madelain, qui fait participé la hauteur et verticalité qu'incarne ce relief éminent à la sphère de la sacralité car « *Au sommet de la montagne, tout l'espace est un espace très saint* » peut-on lire dans Ezéchiel. Ce lieu élevé, concoure au symbolisme de la transcendance, de la manifestation de la théophanie, à laquelle on parvient au moyen d'une élévation, métaphorisée par l'ascension spirituelle, que réalise tout soufi gravissant les degrés pour arriver en haut de l'échelle mystique. La montée de la montagne peut renvoyer à une progression vers la connaissance de soi, une démarche initiée par le protagoniste, et qui la conduit vers le couronnement de sa quête, car elle accède depuis cette

³⁵⁹ Malek Chebal, *Le corps en Islam*, Paris, P.U.F., 1984, p. 174.

³⁶⁰ N.S., pp. 137-138.

³⁶¹ Marc Gontard, *Le moi étrange. La littérature marocaine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 187-188.

³⁶² N.S., pp. 188-189.

³⁶³ N.S., *Op. cit.*, id.

³⁶⁴ Jacques Madelain, *Op.cit.*, p. 62.

perspective ouverte, sur un lendemain meilleur et optimiste, à la consécration de son être féminin, une intronisation qui porte la marque du Consul

Quand je fus face au Saint, je m'agenouillais, je pris sa main tendue [...] je me levai et lui dis à l'oreille :
— *cela fait très longtemps qu'un homme ne m'a pas caressé le visage...*
Allez-y, regardez-moi avec vos doigts, doucement avec la paume de votre main.
Il se pencha sur moi et me dit :
— *Enfin, vous voilà !*³⁶⁵

A l'image de la montagne, espace de retrouvailles avec l'être aimé et de recouvrement de l'objet de la quête, se greffe une autre considération, celle de la montagne comme sanctuaire conservant et figurant l'authenticité de la tradition religieuse. Dans cette aire supérieure, nous assistons d'abord à la conversion (*tawba*) de l'Assise qui, anciennement femme haineuse et peu encline à la religion, elle se trouve foncièrement changée et transformée, elle semble plus apaisée, sereine, mais surtout faisant montre d'une piété qui convint Zahra de son retour à la droiture exemplaire

*[...] Une vieille dame priait. Je m'approchais d'elle et la dévisageais. Elle ne voyait pas. Elle était absorbée par ses prières [...] je fis semblant de prier. Je me trompais de geste. Cela attira son attention [...] ses doigts égrainaient un chapelet ; ses lèvres bougeaient à peine [...] c'était bien elle ! L'Assise !*³⁶⁶

Le Consul n'est pas en reste, jadis maître d'une école coranique, il accède depuis la cime du mont, au sommet de l'accomplissement religieux, à l'instar de Moïse recevant les Tables de la Loi sur le pinacle du Sinaï. Investi de ce nouveau statut, il se pose en figure qui suscite les égards, en guide, qui prodigue et apaise par un geste plein de modestie, rassure par sa présence, c'est ainsi qu' « *Hommes et femmes se pressaient pour lui baiser la main respectueusement. Parfois un homme s'attardait auprès de lui ; il devait lui confier quelque secret à l'oreille. La Saint hochait la tête, puis le rassurait comme si il le bénissait*³⁶⁷. » .

³⁶⁵ N.S., *id.*

³⁶⁶ N.S., *id.*

³⁶⁷ *Id.*

Chapitre III :

**Dire l'ineffable ou la mise à l'épreuve des
limites du possible du dire**

Depuis l'intitulé³⁶⁸, il est un paradoxe patent qui se pose de lui-même. Là est d'ailleurs l'enjeu de ce chapitre, ou plutôt de cet écrivain averti qu'est Ben Jelloun, qui va tenter dans son roman *La Nuit sacrée*, de dire tout ce que tout le monde s'ingénie à taire, à soumettre le langage du texte au schibboleth de l'ineffable.

Quelle tournure fera-t-il imprimer à sa phraséologie pour pouvoir parler et appréhender la nature délicate, sensitive du sacré? La manœuvre est délicate car son objet est à prendre avec des pincettes, à ménager, et frayer avec, implique de s'engager dans ce qui est *sanctum*, de l'ordre du réservé, « *Ce qui est défendu et protégé de l'atteinte des hommes*³⁶⁹. » et à fortiori de leur langage, qu'importe s'il se décline en parole ou en écriture, encore plus dangereuse et risquée. C'est pourquoi mis en présence de la sacralité, la langue est à manier et manipuler avec précaution. L'observance scrupuleuse des limites dictées par des principes coercitifs divers, affectent le langage et font que la tabouisation s'installe, d'où le déploiement de mesures prophylactiques, faites de stratégies édulcorantes, pour pouvoir dire tout en étant soumis à l'aune de ne pas dire.

A la transgression gratuite, Ben Jelloun a choisi la précaution oratoire, c'est ce qu'il confirme d'ailleurs quand il évoque son rapport à l'écriture « *J'ai peur de sombrer dans la complaisance, peur de manquer de vigilance, peur de me perdre*³⁷⁰. ». En se munissant de son papier joseph, l'auteur s'accommode et adopte un langage "*ad usum sacer*", fait de procédés euphémiques puisés dans la langue française, mettant également à contribution l'oralité, le tout pour pouvoir dire cet interdit que charrient étymologiquement la chose sacrée et tabouée.

1- la polarisation tabou/ sacré

A partir du moment où nous entendons employer indifféremment le terme sacré et tabou l'un pour l'autre, nous jugeons qu'il est nécessaire avant d'aller plus avant, d'explorer leur acception respective.

Par cette halte sémantique, nous nous efforcerons de mettre en exergue leur dynamique relationnelle, sorte de synergie où, le sacré et le tabou— en tandem d'une même veine— abondent dans le sens et l'expression de l'interdiction, la défense de montrer et celle en l'occurrence de nommer et dire. Devant pareille défense, le recours à l'euphémisme s'avère inéluctable, afin de pouvoir contourner les interdits linguistiques, le faisant participer par ricochet aux traits du sacré et du tabou.

³⁶⁸ Le second tronçon du titre de ce chapitre, nous l'empruntons à Abderrezak Bannour, cité par Sonia Zlitni-Fitouri

³⁶⁹ Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, p.188.

³⁷⁰ Catherine Argand, «Entretien avec Tahar Ben Jelloun », *magazine Lire*, mars 1999. [en ligne] <http://taharbenjelloun.org>.

1-1 Le tabou

Le tabou est un terme d'origine polynésienne. Il est la forme francisée du mot polynésien *tapu*, qui signifie sacré, interdit. Reconnu d'abord dans les sociétés primitives d'Océanie³⁷¹, il dépassa par la suite son caractère local et dialectal pour désigner dans emploi généralisé en Europe, ce qui à un caractère de magie, de mystère en rapport avec des phénomènes religieux.

Le tabou renvoie généralement « À une personne, objet ou acte dont il faut se détourner en raison de son caractère sacré³⁷². ». Ce qui est tabou inspire un respect mêlé de crainte, suscite une appréhension révérencieuse qui appelle à ce que l'on s'incline, que l'on observe un silence solennel. Provoquant tant la fascination et la vénération que l'effroi, le tabou en tant qu'émergence d'une force mystérieuse place le sujet humain dans un état euphorique/dysphorique, le laissant partagé entre une dichotomie propre au sacré : celle de la baraka, ou l'effluve bénéfique, récompensant le comportement soumis et respectueux, et celui du néfaste, le *nahs* ou le *bou's*, ce qui apporte malheur au sujet récalcitrant et irrévérencieux. Ce sentiment de terreur sacrée a été repris par la psychanalyse après que Freud ait rattaché dans sa théorie exposée dans son essai *Totem et Tabou*, l'explication du tabou avec la crainte et la menace qui pèse sur la pérennité de l'ordre social, du fait des relations endogames.

Cet égard craintif que provoque la chose tabouée, peut être décelé dans la réaction et attitude embarrassée, évasive du Consul, qui tentera d'éluder les interrogations de ses élèves de l'école coranique quand ils lui demandent à l'unisson « *C'est vrai que les chrétiens iront tous en enfer? Ou alors: « puisque l'islam est la meilleure religion, pourquoi Dieu attendu si longtemps pour la faire répondre?* »³⁷³ ». Le Consul se sent démuni devant la nature épineuse de ce genre de réflexions, naïves et allant de soit pour ces enfants à la curiosité intempérante, mais des plus pernicieuses pour la foi d'un croyant. Leur question le laissa interdit, qu'il n'eut pour d'autre ressource que de seriner après eux « *Pour toute réponse je répète la question en levant les yeux au plafond: « Pourquoi l'islam est arrivé si tard? »... »*³⁷⁴. ». Le Consul savait que ces interrogations étaient dénuées du moindre élément de réponse pour quiconque, car seule connue de Dieu, dépassant l'entendement humain tenant de ce fait de cette part du sacré transcendantal « *qui aux yeux de l'homme est l'essence intangible et innommable de" l'univers. Celle qui se heurte à cette herméneutique, qu'elle tienne du cognitif; l'homme ne maîtrisant qu'un infime savoir, ou de*

³⁷¹ C'est le navigateur anglais James Cook (1728-1779) qui mentionna le premier l'usage de ce mot. Il l'a recueilli dans l'île Tanga en 1771 lors d'un voyage dans le Pacifique. Les ethnologues en décèlent l'emploi, sous des formes variées dans des tribus d'Afrique et d'Amérique.

³⁷² Jean Poirier, *Encyclopédie du monde actuel*, Paris, Bordas et Taupin, 1977, p.188.

³⁷³ N.S., p.78.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.79.

*l'expressif, les langages humains restent en deçà de l'ineffable*³⁷⁵. ». La nature de ces propos inquisiteurs qui demande après des choses qui ne sont ni du ressort, ni au diapason d'une logique humaine déficiente, à l'instar de ceux posés par les gamins et bien d'autre de la même veine, comme le fait de chercher à connaître le démiurge du Démiurge, est considérée par les croyants musulmans comme inenvisageable, innommable et à plus forte raison peccable, de laquelle il faut se détourner, se déprendre de crainte d'offenser et de courroucer Dieu. Aux croyants échoit le devoir de croire (*'al-iman bi 'Allah*) et non pas les errements du ratiocination qui confine au blasphème.

Perplexe, gêné, le Consul se sent mis à l'épreuve de satisfaire des curiosités qui participent d'un sacré devant lequel la réponse est demeurée en suspens. La sienne propre s'absente d'ailleurs, se retranchant derrière la reprise de la même question. C'est l'interdit de formuler semblable préoccupation qui pèse et affecte la réplique du maître, lui dictant une réitération déguisée en réponse, et qui en fin de comptes équivaut à une omission délibérée, à un mutisme d'impuissance et de contrariété.

L'interdiction que charrie l'étymologie du terme tabou prend relief à travers l'attitude de retenu, de réserve tacite qu'observe le Consul qui se défend d'aller outre le caractère prohibitif de ce type de propos débordant et allant sur un continent réservé, celui du sacré transcendantal. En adoptant cette posture de respect à l'endroit de « *Ce qui ne peut être touché, sans être souillé, ou sans souiller*³⁷⁶. », il se conforme à l'autre pendant du tabou, à savoir le sacré.

1-2 Le sacré

Selon Benveniste, le sacré avait un caractère versatile: tantôt il était ce qui est « *Consacré aux dieux et chargé d'une souillure ineffaçable*³⁷⁷. », tantôt ce qui exprimait « *La chose auguste et maudite*³⁷⁸. », ou également ce qui est « *Digne de vénération et suscite l'horreur*³⁷⁹. ». Nous pensons que cette triade de définitions qu'a recueilli Benveniste, en puisant dans les différentes langues de la famille linguistique indo-européenne rattachées à leur compréhension du sacré dans les formes religieuses archaïques, participe à quelque différence prêt d'un même paradigme sémantique, tout en étant à même de se recouper avec l'acception du tabou.

Il nous est loisible de regrouper ensemble les premiers de chaque définition, c'est-à-dire, conjuguer ce qui est consacré aux dieux, à ce qui tient de l'auguste et ce qui est digne de vénération. A eux trois, ils convergent pour exprimer ce qui dans le sacré appelle à une attitude de respect

³⁷⁵ Sonia Zlitni- Fitouri, *op.cit.*, p.47.

³⁷⁶ *Ibid.*,p. 372.

³⁷⁷ Emile Benveniste, *Op. cit.*, p. 188.

³⁷⁸ *Id.*

³⁷⁹ *Id.*

religieux, d'un profond honneur à l'endroit de ce qui représente ou exprime un caractère divin. L'action de révéler peut se porter soit sur une Intelligence Suprême, pour penser dans la logique des religions révélées, soit sur un panthéon n de dieux, comme elle peut se reporter sur certains hommes, ceux aux titres nobiliaires: princes ou rois qui étaient considérées par leurs sujets plébéiens comme des dieux, ou des représentants de Dieu sur terre, car élus et consacrés par les augures divins, « *Des êtres sacré puisque habillés par l'altérité invisible, investis des forces surnaturelles qui sont la matérialisation de l'Autre, d'où cette séparation de leurs pareilles*³⁸⁰. », comme explique Marcel Gauchet la participation de la chose auguste dans la compréhension du sacré.

Quant au sacré pris par le pan de ce qui suscite l'horreur et ce qui a trait au maudit, il rejoint par là, l'acception même du tabou, quand celui-ci provoque cette même crainte devant l'objet défendu par un sortilège maléfique censé rebuter le profanateur, déclenchant cette terreur qui rend halètent et tremblant, celui qui pense avoir commis une violation de la chose protégée par son statut sacré. Si jamais ce qui était préservé venait à être bafoué, bousculé par une souillure ineffaçable, la sanction divine s'abattra inmanquablement.

Si Benveniste chercher à colliger ces diverses acceptions du sacré, cheminant sur une échelle chronologique et interrogeant les pratiques religieuses révolues afin d'offrir une vision synoptique de ce terme à travers les langues et les mœurs religieuses, il nous a permis par ricochet d'opérer un rapprochement entre le sacré et le tabou.

En effet, ce lien organique qui subsiste entre ces deux termes, réside dans cette réaction commune qu'ils adoptent conjointement face à la transcendance, devant l'éventuel dépassement de ce qui est défendu: il est question de l'interdiction, suivie de prêt par une sanction. Toute violation de la facture de l'espace ceint par une préservation, une prohibition tabouée entraîne une affectation de ce qui est sacré, ce qui doit conserver son caractère immaculé, pur, exprimer dans le terme arabe *kudus*, qui s'apparente à son équivalent hébreu *kadosh*. Le sacré se rapproche de ce fait de ce qui est saint, dégagé de toute déficience ou lacune, à l'instar de la signification que charrie l'attribut divin Le Très Saint (*'al-kuddus*).

C'est parce qu'il eut rupture et non-respect du pacte originel contracté entre la sphère du sacré et celle du profane, qui devait se conformer et acquiescer à l'interdiction signifiée, en se tenant en dehors de l'espace consacré délimité, que la sanction est de mise. Cette dernière se manifeste « *Dans le cadre d'un châtement d'origine surnaturelle, donc divine, qui s'abat aussi bien sur l'individu profanateur que sur le groupe auquel il appartient, donnant le plus souvent lieu à un*

³⁸⁰ Marcel Gauchet, « Réponse à Luc Ferry à propos d'une divinisation de l'Homme convergente avec une Humanisation de Dieu », revue du *Mauss*, 12 décembre 2004, N° 214.[en ligne] <http://journaldumauss.net>

*rituel d'expiation, destiné à arrêter la sanction divine*³⁸¹. » Un tabou transgressé, une sacralité entamée, peut déboucher soit sur une punition divine, pouvant aller jusqu'à la damnation pour avoir contrarié la facture sacrée, en la viciant de la livrée profanatrice désinvolte, cette peine tiendrait foncièrement du tabou proprement religieux, soit il s'agira d'une pénitence qui sera rendue à travers l'observance des règles de convenance et de bienséance auxquelles doit se conformer les usages de la société, une sorte de sanction humaine édictée par la licence sociale, et il sera question de tabou de convenance.

Ce qui appert de ce parallèle sacré/tabou, c'est qu'ils prônent et dérivent à eux deux du sens de l'interdiction, de la prohibition à l'endroit de ce qui doit se maintenir hors de portée de la main profane. En évoquant le profane, c'est le rapport qu'entretiennent respectivement le sacré et le tabou avec ce terme qui finit par les départager et instaurer une distinction.

Le tabou couvre un champ plus large que le sacré. En participant à l'une des facettes du sacré, le tabou touche également le profane preuve en est l'interdiction à caractère primitivement religieux qui se met à la coloration séculière. C'est le passage du tabou religieux au tabou social. L'aspect injonctif et prohibitif change de bord pour que « *Politesse et bienséance tiennent d'un autre sacré: celui des relations sociales, une création de la société moderne de plus en plus esclave des bonnes manières*³⁸². ». Abderezzak Bannour renchérit en abondant dans le propos du linguiste norvégien Nyrop, pour qui « *Les égards sociaux [...] les concessions aimables sont devenues les actuels nouveaux dieux, sur l'autel desquels il faut sacrifier la parole, en multipliant les genuflexions*³⁸³. ». En dépit de ce rapport ouvert à la sphère profane, il demeure dans le tabou une survivance d'un substrat qui le rattache toujours au continent du sacré, compris dans le sens religieux du terme. C'est cette acceptation déférente qui le caractérise devant ce qui est déclaré comme défendu et préservé qui fait « *Que le respect des tabous constitue l'attitude religieuse par excellence. A la différence de la magie à laquelle on recourt librement, la religion représente un ensemble de prescriptions et d'interdictions, auxquelles nul ne peut se dérober*³⁸⁴. ». C'est donc cette attitude essentielle d'observance et d'adhésion qui constitue le soubassement de toute vie religieuse.

Le sacré quant à lui, entretient une antinomie traditionnelle et séculaire avec le profane. Leur étymologie respective se charge de mettre en exergue cette opposition entre ce qui est *sacer* protégé et défendu par une limite pour le mettre hors d'accès, inaliénable à ce qui est *profanum*, c'est-à-dire qui doit se maintenir hors du temple, qui doit se tenir loin du lieu sacré. Respecter un

³⁸¹ *Encyclopédie du monde actuel*, p.60.

³⁸² Cité par Zlitni-Fitouri, *op.cit.*, p. 379.

³⁸³ Marie-Louise Bares Masson, *Le V véritable Infini*, Paris, La Pensée Universelle, 1987, p. 65.

³⁸⁴ *Encyclopédie du monde actuel*, p.176.

endroit investi de ce statut qui dicte une défense de le maculer c'est se conformer au tabou, le transgresser signifie que le profanateur encoure le châtement et l'ire divine. Passé maître dans l'avarice et la cupidité, l'oncle de Zahra n'hésite pas à provoquer un esclandre lors des obsèques de son feu frère, négociant au centime près avec les laveurs, sans égard aucun à cette conjoncture qui en appelle au silence et au recueillement. Excédés par ce comportement désinvolte et non séant, ni à la circonstance, ni à la mémoire du défunt, ils l'invectivent de concert

Une chose est sûre : le jour de ta mort, aucun de nous ne viendra te laver, tu partiras avec ta saleté, et même si tu dois entrer au paradis, tu sera refoulé à la porte parce que tu puera ! Telle est la sentence des avarés ... et puis Dieu ne les couvre pas de sa clémence. Mon oncle pâlit, bredouilla une prière puis paya les trois hommes le pris qu'ils réclamaient³⁸⁵

Ce qui est profane à la chose sacrée, est également celui qui est commun, prosaïque, n'étant point instruit et nanti de la nature et de la valeur de cette même chose. Non initié, il ne peut pénétrer sans se rendre fautif d'un sacrilège pour avoir enfreint l'interdiction qui le caractérise et le préserve. C'est ce que confirment d'ailleurs les travaux d'Arnold Von Gennep, qui ont porté sur les rites de passage dans les légendes hagiographiques. Il relève la présence d'une dichotomie significative au sein du lexique de nombreuses langues africaines qui, établissent une discrimination entre les paroles proférées dans des occasions particulières: naissances, fêtes agraires, funérailles, initiation, et d'autres paroles jugées prosaïques, destinées au quotidien. Ils maintiennent par le biais de leur langage une constante vigilance à l'égard du sacré, en tant que sphère protégée et défendue. Au Burkina-faso, par exemple, on parle ainsi de parole à coque, c'est-à-dire qu'elles doivent se masquer et se travestir, non seulement pour n'être compréhensible que des seuls initiés, mais également pour pouvoir contourner des interdits linguistiques, jugés tabous.

Avec une contiguïté de nature qui commence depuis la racine des deux termes, le sacré et le tabou veillent au respect et à la conformité de tout ce qui est consacré par les auspices divins. C'est dans cette perspective de ce qui doit demeurer du domaine sou jacent, préservé et réservé que le code vestimentaire et la parole proférée ont décidé de s'y plier.

2- Habit et tabouisation

L'acception du sacré, sanctus qui signifie « *Etre entouré d'une défense, défendu par l'enceinte ou un obstacle quelconque comme le temple, faisant de la chose du domaine du*

³⁸⁵ N.S., pp. 35-36.

*réserve*³⁸⁶. » dont on décèle la trace conjointement dans la racine arabe [h-r-m] évoquant jadis un sacré interdit, signale sa présence effective dans les noms de deux vêtements évoqués dans le roman. Leur mention connote que le roman s'inscrit dans le respect des codes et valeurs socioculturels, celle qui touche en l'occurrence à la représentation de la femme.

Dans les sociétés arabo-musulmane, en l'occurrence maghrébine, il est tout à fait normal que l'interdit visuel s'exprime à travers l'habit de la femme, et il est question de deux femmes dans le texte qui, en dépit de leur caractère rebelle et impulsif, observent le code vestimentaire pour passer l'épreuve des yeux fureteurs et curieux de la gente masculine. L'habit porté et sa représentation symbolique sont une métaphore pour exprimer la défense de montrer, et quand la langue est de la partie, le refus d'exposer aux regards étrangers en prend du relief.

Dans les rares passages où la description revenait sur l'aspect vestimentaire de Zahra, cette dernière portait un foulard, *maharma* en arabe. Le terme *maharma* utilisé en arabe désigne en français ce caret de tissu avec lequel se coiffent les femmes pour se couvrir le cou ou généralement la tête. Elle dérive de *ihram* qui est le fait de s'interdire la vue du visage ou des cheveux. Il peut être mis par ricochet en relation avec le terme *hrem*, sorte de *safsari* qui s'apparente au tchador afghan qui doit interdire la vue de la femme en la couvrant, ou encore avec l'habit que portent les pèlerins lors du hadj, en tant que *muhrimins* accomplissant ce rituel lors du mois sacré (*'achhur 'al-hurum*), ils portent L'*ahram* pièce d'étoffe de poile dont se servent les musulmans pendant le pèlerinage à la Mecque .

Pour se représenter cet interdit (*tahrim*) fait pour soustraire aux regards d'autrui, le second habit qui accompagne celle qui le revêt, expose nettement la frontière entre le privé et le public, entre le privé et partagé: il s'agit du *haïk*. Bien que rien ne le rattache nommément à la racine sémitique qui exprime l'interdit, le *haïk* fait partie de la garde robe féminine maghrébine et orientale, qui par ce grand voile carré, assure à la femme de se cacher (*hajib*) et de se maintenir de ce fait hors des convoitises étrangères. Celle qui le porte dans le roman est une jeune femme aux charmes indéniables. En se produisant sur la place publique de la ville de Marrakech, elle se met à haranguer sur une assistance majoritairement masculine, des propos sensés et sentencieux, « *après s'être tourné sur elle-même pour dérouler l'immense haïk blanc qui lui servait de djellaba*³⁸⁷. » ainsi dévoilée, exposée, elle ne fait qu'une proie idéale livrée aux sarcasmes et à la goujaterie d'une foule qui se montre agressive et lascive.

Leur attitude est d'abord en rapport avec la conception maghrébine de l'espace attribué. La maison espace clos, fermé donc défendu, est celui dans lequel doivent s'astreindre et se maintenir

³⁸⁶ Emile Benveniste, *Op.cit.*, p. 69.

³⁸⁷ N.S.,p.16.

les femmes, d'où le terme harem, forgé à partir de *harim*, pluriel de *horma* c'est-à-dire femme. L'espace public, libre, ouvert donc permis est l'apanage des hommes, de ce fait interdit aux femmes, c'est pourquoi à la vue de la jeune conteuse, ils se demandèrent « *Qu'était-elle venue faire sur cette place réservée aux hommes et à quelques vieilles mendiante? [...] et puis, depuis quand les femmes qui ne sont pas encore âgées osent-elles s'exhiber ainsi ?*³⁸⁸ ».

En se montrant à un endroit public, fréquenté exclusivement par des hommes, en s'étant exposée à des étrangers en se départissant de son voile qui avait tout pour dissuader les curieux, elle abolit, annule par conséquent l'interdiction d'exhiber, de découvrir ce qui devait se dérober à des quidams extérieurs au cercle de ses intimes (*'al-maharim*). Son haïk constituait ce rempart qui pare les œillades intruses d'ailleurs « *Chez nous les hommes ne supportent pas d'être regardés par des femmes. Eux, ils aiment regarder et scruter, mais toujours de biais*³⁸⁹. ».

La vue partagée fait d'un objet un bien tout autant partagé, commun, indivis. C'est dans ce sens que la racine h-r-m a formé le terme *horma*, femme réservée à un seul homme, de laquelle nul ne peut s'approcher sous peine de devenir une femme convoitée par tous. C'est de cette idée de fille publique³⁹⁰ qui a fait courroucer la mère de l'Assise, quand elle lui demanda dans un accès de désespoir et d'impuissance « *A présent qui voudra d'un corps qui a servi et mal servi? Personne ou alors tout le monde*³⁹¹. ».

3-Langage et tabouisation

Approcher le sacré, c'est également accommoder son langage, pour témoigner de son égard devant le caractère prohibitif qui marque le tabou. On ne parle pas n'importe comment, on mesure, on choisit ses mots. User d'un langage respectueux, passe par élaguer sa galerie lexicale « *des mots parias, mots sans visa social, mot clandestin* », pour reprendre ici les formules de Bannour, quand il évoque la manifestation et l'incidence de l'interdit sur les pratiques langagières sociales, qui ne tolèrent point de manquements aux convenances et des règles de tenue. Ce sont ces mots inavouables, innommables, tabous linguistiques qui peuvent perdre leur interlocuteur et que le Consul préfère taire

En tout cas le hangar était comme une marmite sur le feu. Je me suis promené à travers les couloirs. Il y avait des mots entassés, couverts d'une couche de poussière. Personne ne s'en servait [...] je suis sorti du hangar par la porte service, dissimulée dans le mur avec des étagères où sont déposés les mots cassés, abîmés ainsi que des mots anciens très usés et que personne n'utilise. Je vous laisse

³⁸⁸ N.S., pp. 16-18.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 187.

³⁹⁰ Il s'agit de l'étymon du mot prostitué.

³⁹¹ N.S., p.71.

*deviner ces mots, comme je passe sous silence les mots grossiers entreposés dans un coin obscur et recouvert d'un voile rouge vif*³⁹².

L'effervescence qui gagne le chaudron linguistique et manque d'expédier le couvercle en l'air, transparaît dans le propos du Consul qui attire l'attention sur le caractère périlleux, délicat d'une certaine tranche de mots. Il s'emploie également à assortir ce langage épineux d'une chromatique, dont la symbolique se rattache traditionnellement au rouge du danger, du risque et de l'interdit. Ce voile dessiné à dissimuler ces tares langagière, défend aux usagers de s'en approcher, de s'y risquer, en les convoquant dans leur conversation. Cette teinte vermeille agit comme un répulsif leur déconseillant de puiser de puiser dans ce registre indésirable. Ajoutons que l'auteur convoque de manière récurrente la couleur rouge pour sonner le tocsin à chaque fois, devant le caractère délicat du propos qui se prépare. Il associe fidèlement cette sentinelle chromatique et la nature inquiétante de l'objet qui en appelle à sa faction. Nous pensons que cette sollicitation itérative du rouge comme annonciatrice de la chose tabouée, finirait par fonctionner dans le texte comme « *Une résonance physique purement intérieure* » selon Kandinsky, elle nous renseignerait sur le paysage intérieur de ces personnages qui en achoppant sur le Rubicon ne décident point d'aller outre. Ils se refusent de transgresser ce qui doit rester inviolable, en l'occurrence ineffable, se conformant soit à la décence sociale (le tabou social), soit retenu par la licence de la morale religieuse.

Voiler le langage c'est inscrire la charge de l'interdit à l'intérieur même des mots employés. Selon Bannour et du point de vue langagier, l'interdit dans son rapport à la parole, au dire entretiendrait un rapport directe avec son symétrique arabe *ibahi*, qui signifie proprement ce qui est dicible, ce qui peut nous être accessible par le dire. L'adjectif *ibahi* dérive de *mubah* de la racine b-w-h, dont l'acception est dire bas, chuchoter et c'est cette manière de se comporter avec la parole dite que Bannour juge intéressante car à mettre en parallèle avec son antonyme *muhammad*, ce qui est interdit. Susurrer le propos est la nature même de quelque chose à dissimuler, à dérober à l'ouïe d'autrui. C'est également, le propre du secret qu'on ne divulgue et partage qu'en sourdine, d'où la tournure en arabe *'al-bawh bi-sir*. Murmurer un propos tient également de la nature d'une chose qu'en juge inavouable, répréhensible car le plus souvent peccable, touchant ce qui est d'un usage interdit (*haram*), heurtant la morale religieuse.

Ainsi en va de la réaction patriarcale qui s'approcha du Consul lui confiant en aparté, tout en faisant messe basse

³⁹²N.S., pp.96-97.

[...] *Et murmura dans mon oreille: c'est un sacrilège de s'identifier à une œuvre [...] quel culot! Moi je ne suis qu'un lecteur, un pauvre lecteur du Coran... Vous vous imaginez quelle hérésie je commettrais en me prenant pour le Livre saint... Autant rendre les clés du monde et s'adonner à la folie...*³⁹³.

La nature délétère de pareille réflexion lui dicte cette précaution de ton qu'il adopte en respect craintif.

Cette expression de l'interdit, de la prohibition, qu'elle oscille entre le tabou religieux ou la tabou profane d'ordre social qu'exprime ces pendants, le sacré et le tabou, affecte l'expression de l'homme à plus d'un niveau. Qu'elle se manifeste dans son code vestimentaire, en l'occurrence féminin (*maharma* et *haïk*), dans sa conception et distribution des rôles et de l'espace social (*horma* et *harem*), ou dans ses comportements langagiers, la défense à besoin de convoquer à ses cotés un autre pendant dont la fonction n'est pas d'abonder dans son sémantisme, mais de dire l'objet taboué tout en le taisant: c'est de l'euphémisme qu'il s'agit.

Nous avons évoqué et démontré précédemment la relation réversible qu'unie le sacré et le tabou, que l'interdiction qu'ils signifient, garantit et préserve de la transgression, de la violation de ce qui est du domaine de l'immaculé, de l'intouchable et que l'apprentissage du tabou se fait sous la férule de la sanction, qu'elle soit d'essence religieuse ou de l'ordre de la récupération par le social. C'est dans ce contexte d'antagonisme que l'euphémisme intervient, non pas pour faire lever et annihiler l'interdit qui pèse sur l'objet taboué, mais pour faire éviter l'excommunication à celui qui se risque avec l'expression tabouée. Il la rend du domaine du dicible, tout en la maintenant sous un voile édulcorant. Le tabou pousse de la sorte l'euphémisme dans ses derniers retranchements afin de concilier la préservation du caractère sacré et le langage lénifiant dans lequel il se manifeste. Eluder le tabou en mettant à contribution les ressources et les mécanismes euphémiques est là tout l'enjeu de ce texte à la prégnance sacrée.

4- Procédés euphémiques et mesures subrogatoires

Avant de passer en revue les différentes stratégies euphémiques déployées dans le texte, destinées à contourner le tabou par un équivalent qui le supplante et atténue de sa coloration fâcheuse voire peccable, attardons nous en premier lieu sur la présentation de ce procédé rhétorique qui permet dire l'ineffable.

4-1 Qu'est ce que l'euphémisme ?

L'euphémisme est une figure de pensée, procédé d'atténuation qui consiste à moduler, à rendre dicible un propos inconvenable d'où l'étymon grec *euphem* qui signifie en bien je parle. Il s'emploie à éviter d'énoncer des idées jugées désagréables et déplaisantes (crues, trop tristes, réalistes) en leur substituant des expressions lénifiantes et édulcorantes, plus délicates et plus

³⁹³ N.S., pp. 98-99.

facilement acceptables. Cette retenue qu'observe le langage à travers le prisme accommodant du procédé euphémique tient parfois de

L'expression de la peur superstitieuse relative à une croyance commune qu'infuse la pratique langagière prudente de la doxa, à l'endroit de certaines choses, d'où le recours à des substituts révérencieux afin de s'abstenir de proférer le mot sacré³⁹⁴.

À la dimension religieuse d'un certain registre, l'euphémisme peut également trouver source dans le phénomène de l'inhibition, mis en exergue par la psychanalyse, le comportement langagier inhibant se trouve

Dicté par la prudence, l'éducation devant l'acte ou la parole inhibée [...] participant de la chose morale qui suppose un conflit entre la licence des mots évités et les forces morales triomphantes³⁹⁵

4-2 L'omission ou la défense de nommer

L'omission est un moyen radical pour éviter le terme taboué, puisqu'il s'agit avec elle d'oublier de citer volontairement le terme significatif visé. Elle se charge de le supprimer, ne lui reconnaissant aucun droit de cité, assurant et gardant de toute compromission: nulle mention, point de crainte. La rhétorique reconnaît à l'omission d'autres pairs qui abonde dans la voie de passer sous silence et de manière définitive le mot qui hérisse et hérite. Il est question de la réticence et de l'aposiopèse. Rien qu'en consultant leur étymologie respective, il en appert leur dessein de taire le terme indésirable: *aposiôpesis* dont la racine indique l'interruption d'une phrase par un silence abrupt, *reticencia* qui signifie que celui qui parle s'arrête avant d'achever l'expression de sa pensée, tout en laissant entendre ce qu'il ne dit pas.

Comment parler de l'inexprimable, de l'inqualifiable geste que le Consul rumine dans sa tête quand il broie du noir? Comment le coucher sur le blanc de son journal qu'il tient en cachette, le déroband à l'indiscreète tyrannie de sa sœur l'Assise? Le Consul ne pense même pas à le transcrire, n'ose même pas porter un nom sur ce qui le travaille. Il le laisse dans l'anonymat de l'inénarrable. C'est par le recours à la suppression radicale du terme, qui déserte le passage ayant trait à ces réflexions pernicieuses, que l'auteur nous renseigne sur le dessein de son personnage. Aussi il le fait accompagner de la couleur symbolique idoine et l'assortit d'un adjectif qui en dit long sur la conscience du Consul de la nature fautive et pécheresse de ce qu'il envisage de commettre

Sur la table une chemise rouge contenant un paquet de feuilles. Je rougis. J'avais honte. Je m'en voulais d'avoir découvert ce secret. Le Consul tenait journal probablement à l'insu de sa sœur [...] sur une page, cette réflexion soulignée d'un

³⁹⁴ Henri Morier, *Dictionnaire de poésie et de rhétorique*, Paris, P.U.F., 1989, p. 469.

³⁹⁵ *Id.*

*trait rouge: comment aller au-delà de la mort? Certains ont érigé pour cela des statues. Il y en a de très belles. Il y en a de terribles [...] la solution n'est pas là. je ne proposerais à la postérité ni statue ni un nom de rue, mais un geste, qui sera jugé absurde par les uns, sublime par d'autres, hérétique par les bons musulmans, héroïque par les familiers de la mort et qui incendie les cimetières. Ce geste surprendra la mort; il la devancera, la fera plier et la couchera dans une botte de paille où le feu sera mis par des mains innocentes, des mains d'enfants qui seront figés par la lumière insoutenable que laissera ce geste...*³⁹⁶

Le Consul est tellement pénétré de la folie dont il risque de se rendre fautif en mettant son idée à exécution, au point de redouter la réaction de Zahra, si jamais il lui faisait la lecture de ses élucubrations funestes et peu orthodoxe. Même lui appréhende sa plume par trop déliée et qu'il doit retenir pour ne pas appeler un chat un chat

*Vous devez vous demander ce que j'écris. Mon univers est en grande partie intérieur. Je le peuple avec mes propres créations; je suis obligé d'avoir recours à ma chambre noire. Si je vous disais tout ce qu'elle contient vous seriez bien étonnée et même embarrassée. C'est mon secret. Personne n'y a accès, pas même ma sœur. Moi-même, il m'arrive d'avoir peur de ce que j'en sais*³⁹⁷.

Ben Jelloun choisit d'éconduire franchement la dénomination du geste autolytique qui relance le Consul à ses heures les plus sombres, faites de solitude et d'impuissance. Il omet d'en faire textuellement référence dans un autre passage qui évoque la même question³⁹⁸. La convocation de l'hérésie pour qualifier cette volonté malheureuse, renvoie ad rem à la coloration religieuse que prend nettement ce tabou évacué nommément du texte. Il interpelle en cela, l'un des pans les plus sensibles du chapitre des religions révélées, qui s'accordent sur ce fait irrévocable : commettre l'homicide sur soi est un acte irrémédiable par notre Créateur, qu'en est-il si l'on désire s'exprimer dessus !

Cette question tient du credo selon lequel, nous appartenons à Dieu et c'est à Lui que nous revenons, quand Sa volonté aura tranché (LIII, 44), preuve en est le refus de l'église catholique³⁹⁹ d'offrir une sépulture religieuse à ceux qui attendent à leur vie et l'injonction divine dans le texte coranique qui considère comme pécheurs, tous ceux qui s'engagent sciemment dans l'abîme de la perdition

*Faites dépense sur le chemin de Dieu. Ne vous lancez pas de vos propres mains dans la destruction. Agissez bellement : Dieu aime les bel agissants*⁴⁰⁰,

³⁹⁶ N.S.,pp.81-117.

³⁹⁷ *Ibid.*,p.118.

³⁹⁸ *Ibid.*,p.135.

³⁹⁹ Actuellement, le débat sur le respect de l'éthique et de la morale religieuse dans la pratique médicale fait rage concernant un éventuel cautionnement de l'euthanasie à échelle humaine, ou ce qu'en désigne par euphémisme: la mort volontaire assistée.

⁴⁰⁰ Essai de traduction du Coran de Berque, sourate II (*La Vache*),verset 195, p.52.

*Vous qui croyez, ne mangez pas mutuellement vos biens par esprit de fausseté, mais qu'il y ait seulement entre vous négoce consenti. Ne vous tuez pas*⁴⁰¹

En vérifiant l'interdit protecteur dont la vie fait objet, tant à la lumière de la sommation défensive du Texte, qu'à la mesure rhétorique qui réduit au silence le geste létal délibéré, dans quelle mesure peut-on avancer que la vie humaine est sacrée ?

Il est d'usage d'employer une formule devenue courue : la vie est sacré ! Cette tournure cependant, n'est point pour remporter l'adhésion de Marcel Gauchet qui juge « *Qu'il n'y a pas de mot plus propice à l'erreur que celui du sacré [...] nous n'avons pas la liberté de l'utiliser à la demande, en comptant sur l'aura dont il est chargé pour faire sens*⁴⁰². », tout en renchérissant que ce genre de convocation induit atteste du fait qu'il soit livrée à l'abus des subjectivités qui faussent et l'éloignent de sa nature profonde. Pour lui, aborder le sacré dans le monde actuel, ne se fait que par le truchement « *D'une dérivation métaphorique qui égare davantage qu'elle n'éclaire*⁴⁰³. » à l'instar de l'emploi susmentionné, où toute tentative portant la vie et le sacré, en tant qu'expression de la transcendance, incarnation de l'invisible, sur un pied d'égalité, n'est que pur sophisme.

Il en va autrement pour Eliade qui, en se replaçant dans la perspective de l'*homo religiosus*, appartenant aux sociétés archaïques, en analysera le comportement devant la vie cosmique et la sienne propre. Bien que le comportement religieux primitif nous semble aujourd'hui excentrique et aberrant, appréhender et éclairer sur l'univers mental qui le régit est une entreprise malaisée et dont l'intérêt réside dans cette survivance d'un substrat religieux préchrétien, héritage dont la présence effective se profile entre autre à travers cette sacralisation et sanctification que l'*homo religiosus* assigne à l'existence cosmique et à sa propre existence.

Selon Eliade, l'*homo religiosus* envisage son rapport au monde sous le signe sacré, où l'œuvre de la création du Cosmos et son existence humaine sont les lieux par excellence de l'hierophanie. Elle résiderait dans ce geste démiurgique consenti par les dieux qui conférerait tant au Cosmos qu'à l'Homme, en tant que marque du pouvoir créationniste divin, la preuve de leur sacralité et sainteté. En considérant l'existence même du cosmos comme sacrée car d'essence divine, l'*homo religiosus* se voit comme partie prenante de ce Monde dont la cause est la volonté et la puissance céleste. Son existence humaine étant assimilée dans l'œuvre cosmique des dieux, elle en revêtirait ipso facto le caractère sacré et saint qui lui échoit par cette logique de participation de la vie humaine en tant que microcosme, à l'œuvre cosmique divine en tant que macrocosme « *Il fait partie de la Création des dieux ; autrement dit, il retrouve en lui même, la sainteté qu'il*

⁴⁰¹ Essai de traduction du Coran de Berque, sourate IV (Les Femmes), verset 29, p. 100.

⁴⁰² Marcel Gauchet, *Op.cit, ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

reconnaît dans le Cosmos. Il s'ensuit que sa vie est homologuée à la vie cosmique⁴⁰⁴. ». L'*homo religiosus* opère un parallèle où il fait rejoindre la sacralité et la sainteté de son environnement à l'existence qu'il y mène.

La vie ne serait pas sacrée selon Gauchet qui y voit plutôt, un certain laxisme dans l'usage que souffrirait le terme sacré. La vie n'aurait rien de son halo tutélaire et tiendrait du détournement métaphorique dont le sacré fait objet. Pour Eliade, l'*homo religiosus* conjugue sacralité de l'œuvre cosmique céleste à la sienne propre, pour dire que la vie humaine est autant sacrée et sainte que celle du monde dont elle est la composante. Après le premier appel qui tend à désacraliser une certaine vision de la vie, nécessaire à démystifier une image cultivée à tort et un second où homme et monde vont de pair pour une lecture des origines au prisme du sacré, le texte coranique exprime la sacralité de la création cosmique et la vie humaine dans des termes qui lui sont propres.

Dans les versets qui évoquent la création (*'al-khalq*), nous avons constatés la récurrence des expressions : « *les bienfaits de Dieu* », « *Il est maître de la grâce insigne* » qui assortissent presque systématiquement en clausule les versets coraniques⁴⁰⁵ ayant pour thématique toutes les choses prodiguées par Dieu à l'endroit de ses créatures qui doivent se montrer reconnaissantes (II,3), lui rendant hommage « *Par une gratitude active et généreuse (al-hamd), qui répercute sur les gens et la Nature les bienfaits reçus*⁴⁰⁶. » ce que Berque appelle un sacré de participation . La démiurgie de Dieu est convoquée à travers le texte sacré dans les termes de : bienfaits, grâce, emplois qui ont pour équivalent sémitique *ni'am*, *fadh*l et auxquels Berque joint d'autres qu'il recense au nombre des expressions qui traduisent la valeur de l'entreprise de création, il s'agit de *wahb* et *barakat*. En assimilant l'œuvre créationniste divine à ce geste magnanime, qui suggère le don, l'abondance, la largesse, née de cette volonté de faire jaillir du néant à l'intention de celui que Dieu a désigné comme son « vicaire » sur terre (II, 30) et duquel Dieu attend cette réciprocité par un témoignage de gratitude, la vie, quelque'elle soit ne peut être qu'intrinsèquement sacrée.

4-3 L'aposiopèse ou le terme suspendu

Puisqu'elles conjuguent leurs visées rhétoriques, en suspendant le mot ou tout un propos par une halte dans la phrase, la réticence ou l'aposiopèse volent au secours de l'Assise dans la réminiscence d'une discussion avec sa défunte mère, qu'elle reprend devant Zahra, à propos du déshonneur de sa fille que la mère porta en livré devant son entourage

Dans son regard je captais parfois les traces de quelques humiliations :

⁴⁰⁴ Mircea Eliade, *Op. cit*, p.140.

⁴⁰⁵ Nous avons relevé cette redondance dans les sourates : LXII (*Le Vendredi*), verset 4, LVII (*Le Fer*), verset 21.

⁴⁰⁶ Jacques Berque, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, coll. « les essais CCXI », 1980, p.141.

— *Oui, j'ai été une femme abandonnée ! J'ai été jeté dans la rue, et comme le dit le proverbe : « aucun chat ne fuit une maison où il y a mariage ». S'il est parti c'est qu'il avait de bonnes raisons ...*⁴⁰⁷

En les passant sous silence, sa mère qui l'incrimine de la faillite de son couple monte au créneau pour renchérir tout en se contenant « *que répondre aux cousins et aux voisins ? Non, c'est trop...*⁴⁰⁸ ». ».

Le texte est émaillé de ces propos demeurés en suspend, étouffés dans l'œuf avant d'éclore et d'exposer à l'opprobre familiale. Rompus à soustraire le tabou en question, ces procédés euphémiques constituent un salut pour la jeune femme embarrassée, toute contrite devant son invitée, surtout quand elle s'ingénie à lui expliquer la nature des ses relations avec son propre frère le Consul. En coupant court au roussi de la situation, elle tait les choses inavouables qui pourraient hypothéquer leur lieu filial aux yeux de Zahra « *Et puis ce genre de situation ne devrait pas exister entre un frère et une sœur. Mais il y a tellement de choses entre nous et qui ne devraient pas exister*⁴⁰⁹ ». ».

L'efficacité radicale de ces procédés euphémiques est indéniable. En faisant disparaître le terme qu'affecte la charge du tabou, non seulement il voile par cela le langage, mais il le vole également. En parlant de déprédation qui gagne le langage taboué, Bannour attire l'attention sur le caractère péremptoire de ce genre de stratégie euphémique, qu'il assimile à un couperet qui intervient sur le mot, précisant au passage que « *L'effet à long terme d'une telle stratégie est la disparition de l'expression tabouée*⁴¹⁰ ». Évacuer le mot frappé de l'interdit social ou religieux est certes un moyen sans pareil pour éluder toute compromission, mais il en résulte l'extinction du mot qui dérange puisqu'il finira par désertir les usages et tomber en désuétude. C'est ce risque qu'Antoine Meillet semble avoir vérifié quand il nous dit à ce propos « *Qu'on est donc conduit à supposer que c'est un tabou qui a entraîné la disparition du nom indo-européen l'ours, slave, en baltique, en Germanie*⁴¹¹ ». En guise de réaction face à la superstition que rattachent les peuples nordiques quant à l'emploi du terme ours, ils s'abstiennent de proférer le nom de ce qu'il considèrent comme totem taboué, c'est-à-dire comme emblème dont le culte revêt tant une valeur sociale que religieuse, frappé de l'interdit de consommation, de chasse et de dénomination.

Cette défense nominative qu'assure cette troïka (omission, aposiopèse ou réticence) qui choisit la suppression du terme rebuté, en l'omettant, se trouve être du ressort d'une autre ressource qui assure sa visée de maquillage et de travestissement en usant de la stratégie subrogatoire.

⁴⁰⁷ N.S., pp. 70-71.

⁴⁰⁸ N.S., *Op. cit., Id.*

⁴⁰⁹ N.S., p. 111.

⁴¹⁰ Cité par Zlitni-Fitouri, *op.cit.*, p.58.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 375.

4-4 Une métaphore pour l'ultime départ

Lorsqu'il est question de s'introduire subrepticement chez quelqu'un, il est d'usage de dire : on a violé son domicile. La maison endroit réservé et privé par excellence, est frappée de la prohibition d'aller outre ce qu'y se dérobe aux étrangers, qui est du domaine du *haram* (espace clos) où doit se maintenir la femme (*horma*). Quand on est sur les lieux d'une sépulture et qu'on la dérange, on parle dans ce cas de profanation d'une tombe. Si la profanation est ce non respect à l'endroit du caractère sacré de la chose, est ce que cela signifie donc que cette atteinte irrévérencieuse à la demeure des morts, fait que la mort soit sacrée ?

Bien qu'il ait violation d'un lieu par nature protégé, défendu à autrui, la maison — demeure des vivants— n'est point pour autant un espace sacré. Seule la maison de Dieu est sainte et sacrée. Il en est de même pour la mort envisagée à tort comme telle. La mort n'est pas sacrée, mais elle engendre le sacré car

Elle est la passerelle, le seuil entre le profane et le sacré. L'être vivant, homme ou bête, qui appartient au monde profane ne peut devenir sacré qu'en passant par le seuil de la mort [...] les hommes en mourant, en franchissant ce seuil entrent dans le domaine du sacré⁴¹².

À l'organisation des obsèques, du latin *obsecrare*, avec tmèse *ob uôs sacrô* pour vous je sacre, on se présente comme intermédiaire entre les deux mondes : le monde de la Vérité (*dar 'al-haqq*), monde de l'au-delà (*dar 'al-akhira*), un sacré qui tient du credo de la foi musulmane, et le monde de l'égarement (*dar 'al-batil*) qui participe de la sphère du profane. C'est ainsi que la mort ne peut être sacralisée en soi, mais elle est un médium qui fait passer le mortel du stade de l'état périssable, à l'instar du père de Zahra dont le corps se trouve être « *vidé de toute substance, rendu à la matière brute⁴¹³* ». », à l'état de l'éternel, d'une pérennité que le jour du Jugement Dernier situera soit dans la félicité édénique, soit dans le châtement de Géhenne.

Si la mort n'est pas de nature sacrée, elle constitue cependant, un tabou universel faisant l'objet de nombreuses superstitions car « *Tout ce qui se rapporte à la vie, à ses débuts par l'acte sexuel, comme à sa fin, par la mort, font l'objet d'un tabou⁴¹⁴* ». », d'où la multitude d'euphémismes sollicitée afin de voiler ce qui se rapporte à son atmosphère lugubre, en la substituant par d'autres expressions édulcorantes : décéder, passer de vie à trépas, rejoindre le créateur, être mangé par la nuit, « *Son heure, comme on dit est arrivée⁴¹⁵* ». ». Si l'on a tendance à pratiquer de l'autocensure en se refusant de proférer ce mot, cette défense nominative est entretenue par une peur superstitieuse

⁴¹² Zlitni-Fitouri, *Op.cit.*, p. 387.

⁴¹³ N.S.,p.34

⁴¹⁴ Zlitni-Fitouri, *Ibid.*, p. 386.

⁴¹⁵ N.S.p.30.

de la convoquer rien qu'on l'évoquant. Le pouvoir qui caractérise le tabou est bien cette aura imposante, terrorisante qui émane de la simple dénomination de la chose tabouée. Une vieille croyance qui remonte à l'ancienne Egypte, appuie d'ailleurs le fait que l'objet nommé est un appel à le posséder. Zahra n'a pas faillit à cette règle, puisqu'elle s'emploie avec des expressions métaphoriques à visée euphémique, afin d'obvier à la mention du terme funeste, quand il s'agit de décrire son père, rendu à sa dernière demeure.

La tabouisation de ce terme se manifeste dans ce refus de le convoquer nommément, d'où le recours à la métaphore comme stratégie subrogatoire qui, au lieu de supprimer le mot non souhaité le remplace par un autre moins cru.

La protagoniste convoque l'expédient de la métaphore du voyage, associée à deux images qui concourent à la formulation du motif de l'ultime départ. En quittant les siens, en se séparant de tout ce qui a fait son existence ici-bas, le père de Zahra met ses pas dans ceux « *Qui ont voulu être du voyage*⁴¹⁶. », en acquiescent au signal d'une partance sans retour, il est de ceux qui ont été choisi pour « *Candidats au voyage*⁴¹⁷. ». Parler de la mort en empruntant les traits d'une partance, d'une rupture et d'une distanciation qui creuse l'espace temps, fait que ce terme éluder par le biais de ce substitut métaphorique, s'en trouve alléger de la pesanteur funèbre et attristante qui s'y rattache par nature. Face à al mort, on est tous démuni, autant la garder à distance en s'y refusant par le verbe.

Au motif euphémique du voyage, se greffe l'image de l'âme et celle de la charrette, qui vient subtilement renforcer l'idée de ce dernier voyage « *Je regardais mon père [...] me disant qu'avec un peu de chance son âme serait dans l'une de ces dernières charrettes*⁴¹⁸. ». L'image du père décédé n'est point présentée comme cadavre, dépouille gisante, mais le corps sans vie est plutôt transformé en âme, offrant une représentation plus éthérée, diaphane, céleste puisqu'elle s'en va rejoindre son créateur là-haut, l'idée d'une élévation pour l'empyrée est sous tendue d'ailleurs par cette dynamique du transport que charrie étymologiquement la métaphore, du latin *mêtaphoeîr*, sollicitée dans le texte. La seconde image de la charrette, intervient à point nommé pour rendre tacitement compte du terme taboué, où elle renvoie entre autre à la conjoncture mortuaire, puisque jadis elle servait de corbillard, d'où le terme char funèbre, destinée de ce fait à accompagner les morts. Il nous semble également plausible de trouver analogie avec le nocher psychopompe Charon qui conduisait les âmes, leur faisant passer les fleuves infernaux. C'est ainsi que l'auteur s'en remet à cet ersatz, fait d'une tournure métaphorique doublée d'acolytes, pour abouter les traits sémantiques des uns et des autres afin de nommer l'inénarrable.

⁴¹⁶ N.S, p.34.

⁴¹⁷ Id.

⁴¹⁸ Id.

4-5 Ecrire dans la langue de l'autre

La langue de l'autre ou prête moi ta langue pour dire l'indicible. Telle est peut être la formulation qui pourrait traduire la démarche des écrivains maghrébins de langue française quand ils essayent de trouver entre autre dans cette dernière un refuge, afin de dire dans une langue autre, ce qu'ils ne peuvent exprimer dans la sienne propre.

Bannour considère qu'emprunter la langue française afin d'en faire un tremplin susceptible entre autre, de contourner les tabous linguistiques inenvisageable dans la langue maternelle, constitue « *le procédé euphémique le plus spectaculaire*⁴¹⁹. » à partir du moment où il s'agit d'une stratégie subrogatoire radicale qui, déplace tout un univers pour tenter de le camper avec des mots tout en lui étant étrangers, assureront quand même l'échappatoire que l'écrivain désire créer. Loin est cette considération lorsque Kateb Yacine envisageait le rapport à la langue française sous une latitude moins accueillante « *quel malheur d'écrire dans une autre langue que la sienne. Chaque mot que tu traces sur la page blanche est une balle que tu tires contre toi* ». Bien que la chose soit vraie dans une certaine mesure, laissant profiler la complexité du rapport problématique que les écrivains maghrébins de langue française entretiennent avec elle, il est pas moins intéressant de se pencher sur ces textes de non natifs, *La Nuit sacrée* en l'occurrence, afin de relever de ces passages où l'auteur s'escrime à des pirouettes, pour donner libre cours à ses coups d'estocs, où il joue au funambule avec la langue.

Certains écrivains comme Salah Garmadi, voit dans la langue française le moyen pour se sentir délester du poids d'une société maghrébine qui vit sous la férule de traditions bien établies depuis des lustres, et qui fustige tout propos qui braverait la décence et se montrerait rétif à la morale. Ben Jelloun dépassionne son rapport à la langue française

*Puisque la question de la langue me paraît secondaire. D'abord écrire [...] pour ce qui me concerne, non seulement je ne doute pas une seule fois de mon identité, arabe et maghrébine, et je n'ai pas la moindre mauvaise conscience ou culpabilité à l'égard de mon écriture française*⁴²⁰.

En se déculpabilisant de tout contentieux, il concède à la langue française cette aisance, cette liberté qu'elle lui offre quand il appuie « *peut être qu'en écrivant dans la langue maternelle, on ne peut dire tout ce qu'on a pu dire dans la langue française*⁴²¹. ». Tout en continuant de traduire par lui-même ses propres romans en langue arabe, Ben Jelloun reconnaît ici, certaines

⁴¹⁹ Zlitni-Fitouri, *Op.cit.*, p. 377.

⁴²⁰ Tahar Ben Jelloun, « Les droits de l'auteur », *Magazine littéraire*, N° 251, mars 88.

⁴²¹ Cité par Tahar Bekri, « De l'étoile secrète au printemps blessé », in *Notre librairie*, Paris, N° 82, janvier-mars, 1986, p.92.

limites qui lui sont infranchissables quand il est question d'imprimer certaines de ses idées dans sa propre langue.

5- Inflation euphémique et variation

Le recours à l'euphémisme afin d'éluder le tabou, indique à l'auteur de soumettre la langue à un régime particulier, où exposée à rude épreuve, elle devra jouer à l'équilibriste pour concilier dans son dessein euphémique entre, voiler et dévoiler le mot tabou. Cette pression qui la contraint à un juste équilibre entre suggérer le tabou tout en le taisant, consiste à chercher une adéquation son/sens, à communiquer le signifié sans attirer l'attention sur le signifiant. La rupture a lieu quand cet équilibre fragile cesse.

Lorsque le mot est employé en guise de substitut euphémique, il contracte immédiatement un sens nouveau, celui d'une part qui le fera rejoindre la galerie des autres recrues ayant servi d'expédients utiles pour déjouer la charge tabouée, d'autre part, associé à l'expression des interdits et de l'indicible, il finit par coller à ce signifié dérangeant et tomber par cela dans l'innommable. De mot innocent et rangé, un rattachement à la zone de la prohibition pour servir de couverture lénifiante le précipite dans les sècles du tabou. C'est ainsi que des termes comme : la queue, la verge, le gland...etc., de leur renvoi à des parties de fruits, d'objet, leur usage métaphorique pour désigner des parties du corps, ils en sont venus à tomber dans le continent du trivial. D'euphémismes utiles, ils sont devenus tabou à leur tour.

Cet effet de contagion qui affecte les mots, comme par un effet de boule de neige, est dicté par cette exigence, sans cesse appelée à renouveler, à parfaire, qui caractérise le tabou gourmand en matière de glissement, de travestissement, et de ce fait de substitution. Parce qu'il est le lieu d'expression de l'inénarrable, l'euphémisme est soumis à une tension continue, devant faire preuve d'étanchéité entre le signifié de l'objet désigné et le signifiant qui se présente comme garant de discrétion pudique, laquelle préservation cède peu à peu face à l'usure des euphémismes de plus en plus éphémères devant la tabouisation qui les gagne une fois radicalement devenus des indices qui révèle le signifié alors qu'ils étaient censés le cacher. Une sorte de péremption linguistique qui annule l'efficacité passée de ces ersatz et en appelle à en forger d'autres, une fuite à l'avant où le tabou est constamment évacué vers une nouvelle couverture, dirigé pour une autre échappatoire. La vulnérabilité des stratégies euphémiques est présentée par Bannour comme

Un désarroi de la langue face à cette course poursuite [...] l'effet de l'euphémisme est vite perdu, c'est l'objet qui à chaque fois se substitue à son enveloppe. Trop visible pour être caché, l'objet dépasse son habit [...] c'est le cas du corps exhibé (en métaphore) qui lieu de l'interdit par excellence, sollicite moult détours pour l'approcher et parler de lui : on en est arrivé pour certains mots, à ne

plus être en mesure de dire quel était le mot propre ; s'il en eut jamais : poitrine, sein, tétine, mamelle...puisque tout est appelé à devenir tabou⁴²².

Cette situation d'intermittence qui ne dure pas plus que la vie des roses a d'ailleurs pour effet une sorte de surenchère dans les succédanés, où l'on est acculé à multiplier les expressions de subrogations, à fructifier notre capital euphémique par le biais de variété de mots écran pour pallier à toute carence, en remplaçant les mots devenus tabou.

La variation devient ainsi un signe du tabou. A cet effet, Bannour considère la diversité des euphémismes comme l'un des critères linguistiques pour identifier et relever la trace du tabou : la variation des signifiants, c'est-à-dire des dénominations, afin d'exprimer un même signifié. Pour ce faire, Bannour convoque l'exemple d'un insecte nocif, calamité pour les cultures, il s'agit de la sauterelle, assortie en chaldéen de 14 mots pour la désigner. Dans *La Nuit sacrée*, la mort se voit attribuée des expressions euphémiques variées puiser pour l'essentiel dans la langue de l'affecté : « *son heure, comme on dit est arrivée, j'éteignis la bougie* », mais la manifestation insigne du nombre d'euphémismes, est celle impartie à l'expression de l'intimité féminine quand Ben Jelloun énumère 18 appellations « [...] *L'huis, la bénédiction, la fissure, la miséricorde, le mendiant, le logis, la tente, le chaud, la coupole, la folie, l'exquis, la joie, la vallée, le rebelle...*⁴²³. ».

⁴²² Zlitni-Fitouri, *Op. cit.*, pp. 385-388.

⁴²³ N.S.,p.77.

Conclusion

Le sacré est problématique car pouvant donner lieu à diverses manifestations qui renvoient à une facture que nous avons analysé sur pièce, et constaté comme étant hétéroclite et fuyante. Nous nous sommes intéressés pour notre part, à deux visages du sacré qui se profilait et déteignaient sur le roman de *La Nuit sacrée*, tout en conditionnant au passage le portrait et l'itinéraire du protagoniste Zahra : un sacré se réclamant de la Parole essentielle de Dieu, le Coran, et un sacré se référant à la tradition mystique soufie.

Par la convocation, manifeste ou implicite, que Ben Jelloun fait du texte coranique dans le roman, mêlant texte profane au texte sacré, et par les choix thématiques qu'il arrête, l'écrivain programme et oriente le parcours initiatique de Zahra. Du fait qu'il s'est attelé à des sujets comme l'irrévocabilité du destin, l'inanité du mensonge et de la supercherie identitaire que subit Zahra face à une vérité qui devait regagner ses droits, Ben Jelloun se situe d'abord dans la lignée des auteurs qui reconnaissent dans le texte coranique un modèle, aussi, il réussit à forger un personnage qui s'initie aux difficiles vertus de l'équilibre entre ce drame personnel qu'a été l'astreinte à une identité masculine spéieuse et son acceptation tant comme un faix inéluctable que comme la cheville ouvrière à un vital recouvrement de son identité de femme.

Par les allusions que fait Ben Jelloun dans *La Nuit sacrée* aux poètes soufis (Al-Hallaj, 'Ibn 'Arabi⁴²⁴), par l'emprunt de certains termes qui tiennent du vocabulaire mystique soufi, ainsi qu'à travers l'analyse des parcours parallèles de Zahra et du Consul, où nous nous sommes penchés sur l'entreprise de l'oubli et de l'amour à la lumière de l'interprétation soufie, nous constatons que ce roman dénote l'intérêt et l'investissement que témoigne Ben Jelloun à l'endroit du soufisme comme l'une des facette de l'islam et comme cadre récipiendaire de la quête identitaire de Zahra et de la métamorphose du Consul.

L'analyse du prénom de Zahra renvoie à cette volonté de l'écrivain d'établir une correspondance et une réciprocité entre un personnage en quête de son identité féminine occultée et cette même identité que consacre un nom aussi féminin.

Le recours à la rhétorique nous a permis d'établir cette dialectique qui subsiste entre la chose sacrée et la chose marquée par le tabou : c'est ainsi que des sujets que la mort, les intimités, le suicide...etc sont passés sous silence, édulcorés par des substituts euphémiques, du fait de l'ambivalence qui les place tantôt sur le continent du sacré tantôt sur le continent du profane.

⁴²⁴ Un passage à la page 173 révèle une concordance avec un vers du XIII ème siècle d'Ibn 'Arabi cité également par De Vitray-Meyerovitch en première de couverture de son ouvrage *Anthologie du soufisme*.

Bibliographie

I- Œuvre étudiée

Ben Jelloun, Tahar, *La Nuit sacrée*, Paris, Seuil, 1987.

II- Ouvres romanesques diverses

Chraïbi, Driss, *L'Homme du Livre*, Casablanca-Paris, EDDIF-Baland, 1994.

Hugo, Victor, *L'Homme qui rit*, Paris, Gallimard, coll. « Mille Soleils Or », 1978.

III- Articles, interview sur Ben Jelloun et *La Nuit sacrée*

Bekri, Tahar, « De l'étoile secrète au printemps blessé », in *Notre librairie*, Paris, janvier-mars, N° 82, 1986,

Ben Jelloun, Tahar, « Les droits de l'auteur », *Magazine littéraire*, mars 88.

Brahimi, Denise, « Conversation avec Tahar Ben Jelloun », in *Notre Librairie*, (oct.-déc.), N° 103, 1990.

IV- Ouvrages et articles, travaux universitaires sur le sacré, le soufisme, la mystique, la religion

Bastide, Roger, *Les Problèmes de la vie mystique*, Paris, Quadrige P.U.F., 1996.

Berque, Jacques, *Le Coran*, Essai de traduction de l'arabe, Paris, Sindibad, 1990.

L'Islam au défi, Paris, Gallimard, coll. « les essais CCXI », 1980.

Bonaud, Christian, *Le soufisme al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991.

Bucaille, Maurice, *La Bible Coran et la science les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances scientifiques*, Alger, S.N.E.D., 1976.

Caillois, Roger, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1950.

Chebal, Malek, *Le corps en Islam*, Paris, P.U.F., 1984.

Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherche », 1977.

Corbin, Henry, *En Islam iranien*, tome III, Paris, Gallimard, 1972.

Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1912.

Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essai », 1965.

Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1975.

Gauchet, Marcel, « Réponse à Luc Ferry à propos d'une divinisation de l'Homme convergente avec une Humanisation de Dieu », revue du *Mauss*, 12 décembre 2004, N° 315.

Al –Ghazali, *El-Munqid Min 'Adalal (Erreur et Délivrance)*, traduit de l'arabe par Farid Jabre, Beyrouth, commission libanaise pour la traduction des chefs- d'œuvres, 1969.

Gauthier, François, « Penser le sacré, les sciences humaines et l'invention du sacré », revue du *MAUSS*, 3 avril 2008, N° 315.

Lings, Martin, *Qu'est ce que le soufisme*, Paris, Seuil, coll. « point », 1977.

Lobsang Rampa, *Le troisième œil*, Paris, J'ai lu, coll. « L'aventure mystérieuse », 1957.

Massignon, Louis, *Opera minora I*, Paris, P.U.F., 1969.

Masson, Denise, *Le Coran*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1967.

Paule, Pleuvier, *Poésie et mystique*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Rachida Simon, *La poétique du « Liseron épineux » mystique et écriture chez Mohammed Dib*, TDE, 2002.

Ruzbehan Baqli, Shirazi, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour (kitâb-e Abhar al- 'âshiqin)*, traduit par Henry Corbin, Paris, Verdier, 1999.

Traki Zannad, Bouchra, *les lieux du corps en Islam*, Paris, Publisud, 1994.

Vitray-Meyerovitch, Eva, *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel, coll. « spiritualités vivantes », 1995.

L'Islam, l'autre visage, Paris, Albin Michel, 1995.

V- Ouvrages sur le sacré, le religieux, le mystique dans l'œuvre romanesque

Achour, Christiane, Morsly, Dalila, *Voyager en langues et en littératures*, Alger, O.P.U., mars 1983.

Bourget, Carine, *Coran et traditions islamiques dans la littérature maghrébine*, Paris, 2002.

Case, Frederick Ivor, «L'enjeu ontologique de l'intertexte religieux», in *Carrefour de cultures*, Tübingen, sous la direction de Régis Antoine, 1993.

Déjeux, Jean, *Le sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1986.

Gontard, Marc, *Le moi étrange. La littérature marocaine de langue française*, Paris, l'Harmattan, 1993.

Madelain, Jacques, *L'errance et l'itinéraire, lecture du roman maghrébin de langue française*, Paris, Sindbad, 1983.

Mernissi, Fatima, *Le harem politique: Le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987.

Zlitni-Fitouri, Sonia, *Le sacré et le profane dans les littératures de langue française*, Pessac, Sud P.U.B., 2006.

VI- Ouvrages sur l'onomastique

Kerstin, Jonasson, *Le nom propre, construction et interprétation*, Genbloux, Duclot, 1994

Sublet, Jacqueline, *Le voile du nom propre, essais sur le nom propre arabe*, Paris, Robert Laffont, 2002.

VII- Ouvrages sur l'intertextualité

Genette, Gérard, *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982

Jenny, Laurent, *La stratégie de la forme*, Revue poétique N° 27, Paris, Seuil, 1976.

Kristeva, Julia, *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974.

Piégay-Gros, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, DUNOD, 1996.

VII - Ouvrages divers

BaresMasson, Marie-Louise, *Le Véritable infini*, Paris, La Pensée Universelle, 1987

Blaise, Pascal, *Les Provinciales*, Paris, Gallimard, 1966.

Pensée, Paris, Librairies Générales Françaises, 1972

Benveniste, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.

Desplanque, François, Actes du colloque «*Ecrivains du Maghreb*», Paris, La Francité, Paris, 1974.

Eco, Umberto, *Interpretation et surinterprétation*, Paris, P.U.F., coll. «*Formes sémiotiques*», 1996.

Ellui, Jacques, *Les Nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Hutin, Serge, *L'alchimie*, Paris, P.U.F., coll. *Que sais-je?*, 1975.

Jean-Pierre, Montier, *Mots et images de Guillevic*, Rennes, P.U.R. , coll. «*interférence*», 2007.

Kennedy, David, *Le Feng shui pour les nuls*, Paris, First, 2004.

Jabès, Edmond, *Le livre des questions II*, Paris, Gallimard, 1989.

VIII- Dictionnaires et encyclopédie

Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont 1982.

Dictionnaire de la langue française Littré, Paris, Hachette et Ce, 2002.

Morier, Henri, *Dictionnaire de poésie et de rhétorique*, Paris, P.U.F., 1989.

Aron, Paul, *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, P.U.F., 2002,

Poirier, Jean, *Encyclopédie du monde actuel*, Paris, Bordas et Taupin, Paris, 1977.

Sourdel, Janine, Sourdel, Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Quadrige P.U.F., 1999.

IX- Sitographie

<http://www.assarafalbert.free.fr>

<http://www.journaldumauss.net>

<http://www.taharbenjelloun.org>.