



UNIVERSITE ASSANE SECK DE ZIGUINCHOR

UFR des Lettres, Arts et Sciences Humaines

Département de Lettres Modernes

Mémoire de Master

Spécialité : Études littéraires

Parcours : Littérature générale et comparée

Sujet :

Les intertextes coraniques dans le roman francophone à travers *L'aventure ambiguë* (Cheikh Hamidou Kane), *La Mère du printemps* (Driss Chraïbi) et *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (Dany Laferrière)

Présenté et soutenu par :

Serigne Babacar Ndiaye

Sous la direction de :

Cheikh Mouhamadou Soumoune Diop

Le Jury :

Président : M. Amadou Oury Diallo, Maître de conférences titulaire

Directeur de mémoire : M. Cheikh Mouhamadou Soumoune Diop, Professeur assimilé

Examineur : M. Seydou Wayall : Maître de conférences assimilé

Année académique : **2019-2020**

DEDICACE

Je dédie ce travail

À ma mère Seynabou Dramé qui m'a toujours soutenu et dont les lectures quotidiennes du Coran m'ont marqué ;

À mon père Idrissa Ndiaye qui m'a inspiré le sens du partage, de l'entraide et de la solidarité ;

À ma famille, ma source d'espoir et de motivation ;

À Abdou Aziz, Abdou Khafor, Mariama, Mouhamadou Mahmoud, Fatou Ndawa, Fatima, Assiatou, Aida, souleymane, Moustapha (Kargo) et Ismaïla (Mame Yell) dont l'assistance et le soutien ont rendu possible mon séjour à Ziguinchor ;

À ma tutrice Mariama Sagna et aux membres de sa famille ;

À mon père spirituel Baay Ibrahima Dème, Dieu sait pourquoi lui ;

À mes sincères collaborateurs Mapathé Dramé, Dieydi Dembélé et Adama Ndiaye ;

À mes compagnons sur le chemin de la foi avec qui je partage quotidiennement les séances de zikr.

Remerciements

Après avoir rendu grâce à Dieu le très Miséricordieux et à Son envoyé Ahmad (PSL), je tiens à remercier vivement tous ceux qui de près ou de loin ont participé à la réalisation de ce travail.

D'abord, je remercie chaleureusement mon directeur de mémoire Cheikh Mouhamadou Soumoune Diop, dont la rigueur, la franchise, les encouragements, les conseils éclairés et les suggestions ont été déterminants dans la réalisation de ce travail.

J'adresse aussi mes vifs remerciements aux membres du jury pour avoir bien voulu examiner et juger ce travail. J'associe à ces remerciements tout le personnel enseignant et administratif du département de Lettres Modernes, le personnel de la bibliothèque de l'université Assane Seck de Ziguinchor. Mes remerciements vont à l'endroit de Bocar Ly, qui nous a toujours motivé dans la recherche.

Ensuite, je dis merci aux personnes qui ont gracieusement accepté de relire et corriger mon travail dont, tout particulièrement, Serigne Mbaye Dramé, Mbaye Ngom, Mahmoud Ndiaye et Aboubacar Mbodj, les éventuelles erreurs étant de ma responsabilité. J'exprime également ma profonde gratitude à Boubacar Kandé de m'avoir permis de saisir le lien intertextuel entre certains passages des œuvres du corpus et le Coran.

Un grand merci à mes camarades de promotion particulièrement Morikéba Thienty et Mbaye Dièye pour les encouragements.

Enfin, je remercie mes parents, Idrissa Ndiaye et Seynabou Dramé, qui m'ont sans cesse encouragé dans mes projets de vie et qui ont toujours cru en moi. Merci pour vos conseils. Si j'ai réussi à écrire ce mémoire, c'est en grande partie grâce à vous. Merci à tous ceux qui ont su m'encourager aux moments difficiles, notamment ma famille, mes amis : El Hadji Ndiaga Dramé, Papa Baba Diop, Mouhamadou Bachir Ba, Abdou Aziz Dramé, Idrissa Dramé, Palaye, Seydou Baba, et tous les autres à qui je demande pardon de ne pouvoir tous les mentionner.

INTRODUCTION

Le Coran, à l'instar des livres saints qui lui sont antérieurs (la Bible, la Thora etc.), est un récit d'inspiration et de réflexion dans l'univers religieux, scientifique et littéraire. Beaucoup d'études critiques lui sont consacrées avec des orientations diverses soit en remettant en cause son origine divine, soit en déplorant la caducité de l'exégèse traditionnelle. En sus de ces études critiques sur le dernier livre révélé, certains écrivains intègrent par endroits des versets coraniques, des histoires citées dans le Coran, entre autres, dans leurs productions littéraires. Cet entrelacement peut être à l'origine d'une désacralisation d'un verset ou d'une forme de subversion de ces écrits religieux.

Dès lors que des auteurs intègrent les écritures saintes dans leurs récits, ils entrent dans le sillage de l'intertextualité. Ce concept est défini par Genette comme « la présence effective d'un texte dans un autre¹ ». En s'appuyant sur cette définition, force est de constater que le Coran lui-même est un texte qui épouse les contours de l'intertextualité, car il relate parfois des récits présents dans les livres saints qui l'ont précédé. Cette relation intertextuelle ne doit pas être interprétée comme si le Coran avait plagié ou copié les textes sacrés antérieurs ou en avait subi leurs influences mais plutôt comme des relectures des textes sacrés antérieurs à travers le Coran pour les réorienter et les intégrer dans une nouvelle synthèse du monothéisme.

L'intertextualité est une méthode d'analyse des textes littéraires qui a vu le jour vers 1960 avec Julia Kristeva. Les jalons de cette théorie ont été posés par Mikhaïl Bakhtine. D'ailleurs la conceptrice de cette notion s'est inspirée de sa réflexion sur le dialogisme et la polyphonie avant de définir l'intertextualité ainsi : « Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins, comme double² ».

La création littéraire ne se fait pas *ex nihilo*, elle est toujours guidée par des éléments plus ou moins avoués. C'est ce qui explique d'ailleurs que chaque auteur est influencé soit par sa culture, soit par ses lectures antérieures, soit par l'environnement dans lequel il vit. Autour de ses écrits se greffent obligatoirement les récits de ses influenceurs d'une manière claire ou sous-entendue. De ce point de vue, il est impossible pour l'écrivain de faire table rase de ses lectures antérieures.

¹ Gérard Genette, *Palimpsestes : La littérature au second degré*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 08.

² Julia Kristeva, *Semiôtikè – Recherche pour une sémanalyse*, Paris, Le Seuil, collection « Points », 1982, p. 08.

Par-là, l'intertextualité peut être aussi considérée comme une sorte de creusets de texte qui révèlent des écrits d'auteurs et alimentent en même temps les joutes littéraires. Elle participe grandement au développement de la littérature en général et des faits littéraires en particulier. C'est dans cet ordre d'idées que Barthes martèle « tout texte est un intertexte³ ». A la lumière de cette assertion, se dégage l'idée selon laquelle tout texte est un prolongement d'un autre texte ou tout texte se construit à la base d'un autre texte.

Certains écrivains comme Cheikh Hamidou Kane, Driss Chraïbi et Dany Laferrière nourrissent leurs œuvres respectives, *L'aventure ambiguë*⁴, *La Mère du printemps*⁵ et *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*⁶, d'une toile intertextuelle importante, en convoquant d'autres textes littéraires, des auteurs, des titres d'ouvrages, des récits oraux, etc. Cependant, ces ouvrages au-delà de leur lien intertextuel avec les éléments précédemment cités, sont marqués par une imposante présence des intertextes coraniques d'où l'une des richesses stylistiques de ces œuvres. Les intertextes coraniques se manifestent généralement dans ces romans sous une relation de coprésence⁷.

La présence des intertextes coraniques dans l'œuvre de Cheikh Hamidou Kane et de Driss Chraïbi pourrait s'expliquer par le fait que ces deux auteurs sont issus des cultures où les populations ont une considération encore sacrée pour le texte coranique. C'est ce qui fait que ces deux écrivains ont été initiés de prime abord à l'apprentissage du coran avant de fréquenter l'école occidentale à l'âge de dix ans chacun⁸. Cette formation religieuse acquise, assortie, dès le bas âge, de la forte prégnance de la culture islamique dans leurs contrées respectives (Sénégal/ Maroc) aurait sans doute impacté sur leurs écrits. En revanche, Dany Laferrière n'a pas le même itinéraire que ces écrivains cités en amont. Il ferait recours aux citations coraniques dans le but de produire une œuvre originale et de se démarquer des

³ Roland Barthes cité par Geneviève Roux-Faucard, « Intertextualité et traduction » [en ligne], *Meta*, n° 1, vol. 51, mars 2006, p. 98-118, consulté le 28 janvier 2020. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2006-v51-n1-meta1129/012996ar.pdf>.

⁴ Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961. Désormais abrégé : AA.

⁵ Driss Chraïbi, *La Mère du printemps*, Paris, Seuil, 1982. Désormais abrégé : LM.

⁶ Dany Laferrière, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, Québec, Groupe Privat/ Le Rocher, collection « Motifs », 2007. Désormais abrégé : CF.

⁷ Selon Gérard Genette, les relations de coprésence sont : la citation, l'allusion, le plagiat, la référence.

⁸ Cheikh Hamidou Kane, invité de l'émission « L'entretien », dans la revue XXI, le 28 avril à Paris, Djoloftv Sénégal [en ligne], consulté 29 janvier 2020. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Ts-leKbDBII>

formes d'écritures anciennes pour s'inscrire selon Cheikh M. S. Diop dans « une nouveauté scripturaire qui rejette tout enfermement dans les canons⁹ ».

Nous avons ainsi choisi d'analyser la présence de l'intertexte coranique dans les romans précédemment cités. Après une lecture minutieuse de ces romans, nous avons remarqué un foisonnement de versets coraniques, d'allusions au Coran, entre autres, dans ces récits. Cet entrelacement entre écriture sacrée et écriture profane a capté notre attention pendant la lecture de ces romans, et nous a motivé dans le choix du thème et du corpus. Il est primordial aussi de préciser que nous essaierons de nous abstenir de toutes croyances religieuses dans nos éventuelles analyses.

La détection des intertextes coraniques comme des allusions au Coran dans une œuvre littéraire s'avère un travail de longue haleine voire impossible pour le lecteur non initié à la culture islamique. De même, l'auteur qui compte tisser une toile intertextuelle coranique avec son œuvre littéraire doit au moins avoir une connaissance plus ou moins approfondie du Coran. Cette connaissance va lui permettre de convoquer des versets, en guise d'illustration d'une idée.

En plus, l'écrivain qui cite le Coran dans un livre profane ou qui fait des études critiques sur le Coran est généralement surveillé de près par le public musulman qui n'hésitera pas de lui adresser des critiques au cas où il remettrait en cause la sacralité du Coran ou son origine divine. A cet effet, la réaction des lecteurs musulmans sur *Les versets sataniques*¹⁰ de Salman Rushdie ou sur *Le Coran et la culture grecque*¹¹ d'Oumar Sankharé en sont de magnifiques illustrations.

Toutefois, l'écrivain, dans son désir inné d'outrepasser les normes sociales, refuse tout enfermement dans des ghettos littéraires ou tout conditionnement dans son mode d'écriture. C'est ainsi que notre observation sur la présence du Coran dans le roman, provoquant naturellement le croisement de deux récits qui n'ont pas les mêmes considérations (sacré et profane), nous conduit à poser les questions ci-dessous :

Comment se manifestent les intertextes coraniques ?

⁹ Cheikh. M. S. Diop, « Normes religieuses et écriture transgressive dans deux romans québécois contemporains », Emeline Gros et Claudine Sagaert, *Normes et Transgressions*, Toulon Laboratoire Babel, 2017, p. 85.

¹⁰ Salman Rushdie, *Les versets sataniques*, Paris : Plon, 1999. Cette version est une réédition. La version originale est publiée en 1988.

¹¹ Oumar Sankharé, *Le Coran et la culture grecque*, Paris : L'Harmattan, 2014.

À quelles fins ces auteurs utilisent les intertextes coraniques dans leurs romans ?

Quelles fonctions pourrait-on attribuer aux intertextes coraniques présents dans les romans ?

Les hypothèses de notre travail sont que les intertextes coraniques, apparaissant sous forme de citations coraniques, d'allusion au Coran et de calligraphie arabe, peuvent avoir une valeur esthétique, argumentative, subversive. La présence des intertextes coraniques dans un roman permet aux lecteurs de savoir l'étendue de la culture islamique de l'auteur. Dès lors, les intertextes coraniques favorisent une écriture syncrétique qui pourrait provoquer une remise en cause de l'exégèse traditionnelle et promouvoir de nouvelles interprétations du Coran.

Dans notre étude, nous mettons l'accent sur les fonctions que peuvent avoir les intertextes coraniques dans le roman et sur la nécessité de recourir à des éléments extratextuels notamment la jurisprudence musulmane et le désaccord que certains penseurs éprouvent sur l'exégèse de certains versets pour expliquer certains faits et gestes des personnages.

Dans ce travail, nous adopterons le comparatisme littéraire, qui, par sa capacité à confronter des œuvres issues de cultures différentes, nous permettra d'expliquer notre thématique d'étude. Il est bon de préciser que le comparatisme littéraire ne se limite pas uniquement à confronter les textes littéraires mais il permet aussi de mettre en évidence d'autres domaines de connaissance d'où la pertinence de l'interdisciplinarité qui caractérise notre réflexion. Ainsi, nous allons associer l'analyse intertextuelle et la confrontation de textes. Cette méthode comparative dite contrastive sera complétée par les analyses issues de l'exégèse musulmane notamment le *fikh*¹² et les commentaires des érudits musulmans.

Notre travail sera structuré en trois parties. Dans la première partie, il sera question de définir les concepts de notre sujet de travail. Dans la deuxième partie, il s'agira de mettre l'accent sur le fonctionnement et la fonction des intertextes coraniques. Dans la troisième partie, il sera exposé la valeur subversive et performante que peuvent avoir les intertextes coraniques dans le roman francophone.

¹² C'est l'ensemble des textes qui régissent le culte musulman comme la prière, le pèlerinage à la Mecque, entre autres.

PREMIERE PARTIE :

DE L'INTERTEXTUALITE

CORANIQUE : ESSAIS DE

DEFINITIONS

Du latin *textus*, qui veut dire entrelacement le texte est « l'ensemble de termes, des phrases constituant un écrit, une œuvre¹³ ». Il apparaît comme un creuset où se développent plusieurs autres textes. La capacité des textes à interagir au sein d'un même texte est désignée sous la notion de l'intertextualité. Celle-ci a pour objet d'étude l'intertexte qui, « à l'instar d'un nomade, voyage d'un texte à un autre¹⁴ ». Les textes à travers lesquels il effectue ses déplacements peuvent être de types profanes ou sacrés. Dans l'univers littéraire, nous remarquons que des auteurs font référence généralement à des passages des écritures saintes comme le Coran dans leurs productions. Cet usage pourrait se faire d'une manière inconsciente ou d'une manière consciente. Pour ce qui est du premier cas, il s'agit généralement de la reprise des passages du Coran et des *hadiths* qui sont incorporés dans le répertoire langagier des populations qui puisent leur référence dans l'univers islamique. C'est le cas notamment de Cheikh Hamidou Kane et Driss Chraïbi. La forte prégnance du Coran dans leur milieu d'origine aurait sans doute un impact sur la manière dont ces écrivains l'utilisent dans leurs écrits. Pour le deuxième cas, il s'agit généralement des auteurs qui ont grandi dans des milieux où le Coran n'est pas considéré comme une des bases de l'éducation morale et religieuse. Ces auteurs à l'image de Dany Laferrière utilisent souvent des codes typographiques pour introduire la citation coranique. Avec cette méthode, l'auteur chercherait à montrer la non-familiarité du Coran avec l'environnement dans lequel il vit. De même, il aurait référencié les versets pour permettre aux lecteurs de vérifier leur exactitude.

Dans cette étude, nous nous intéressons à l'intertexte coranique tel que présent dans les œuvres du corpus. Avant d'élucider ce concept, nous allons passer en revue la définition du Coran. Selon Louis Massignon : « le texte du Coran se présente comme une dictée surnaturelle, enregistrée par le Prophète inspiré¹⁵ ». Il se présente comme un volume composé de 114 sourates de longueur inégale. Pour ce qui est de l'intertexte coranique, nous le définissons comme la présence des versets coraniques et des sources d'exégèses dans une production littéraire. Notre réflexion dans cette partie sera scindée en deux chapitres. Dans le premier, il s'agira de mettre en lumière la notion d'intertextualité et dans le deuxième nous allons analyser les intertextes coraniques.

¹³ *Le Grand Larousse illustré*, Paris, Editions Larousse, 2015, p. 1144.

¹⁴ Adda Chahnez, « Quand les œuvres dialoguent : analyse de la pratique intertextuelle dans les romans de Maïssa Bey » [en ligne], *Jec'sic, Penser l'interdiscursivité* (actes de colloque), p. 06, 2016, consulté le 25 janvier 2020. URL : <http://alecsic.org/was/wp-content/uploads/2016/02/JecSic2016.pdf>

¹⁵ Louis Massignon cité par Şerafettin Gölcük, « le Coran et le problème de la révélation » [en ligne], p. 01-20, consulté le 25 janvier 2020. URL : <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184402> .

Chapitre 1 : Contours théoriques des notions d'intertextes et d'intertextualité

L'intertextualité est une notion polysémique. Plusieurs définitions lui ont été consacrées par les critiques littéraires. De Kristeva à Genette en passant par Barthes, Riffaterre etc., chacun d'entre eux a abordé cette notion d'une manière qui lui est particulière. Ce qui engendre naturellement la multiplicité de théories qui tourne autour d'elle. Son apparition dans la scène littéraire ouvre l'ère d'une nouvelle forme d'interprétation différente de celle de la critique traditionnelle, qui se fondait sur la psychologie de l'auteur, sa biographie, ses lectures antérieures, son milieu environnant, etc. Avec la méthode de l'intertextualité, « il suffit pour qu'il y ait intertexte que le lecteur fasse nécessairement le rapprochement entre l'auteur et ses prédécesseurs¹⁶ ». Pour Riffaterre, « l'intertexte est l'ensemble des textes que l'on peut rapprocher de celui que l'on a sous les yeux, l'ensemble des textes que l'on retrouve dans sa mémoire à la lecture d'un passage donné¹⁷ ». Il convient de préciser que le texte est une soudure de plusieurs textes qui peut revêtir plusieurs formes. Autrement dit, il peut se construire avec plusieurs discours, plusieurs genres littéraires. Ce qui crée son hybridité. Dans ce chapitre, nous allons en premier lieu définir la notion d'intertextualité et d'intertexte et en second lieu les notions apparentées à l'intertextualité : l'intergénéricité, l'interdiscursivité et l'intermédialité.

1.1. Intertextualité et intertexte

La création littéraire s'inspire d'un ensemble d'éléments comme le vécu, l'environnement de l'auteur, ses lectures antérieures, etc. Ce qui laisse entendre qu'il est impossible pour un auteur de produire une œuvre originale dans la mesure où toute écriture se situe toujours parmi les œuvres qui la précèdent et qu'il n'est jamais possible de faire table rase de la littérature antérieure. Autrement dit, tout texte se nourrit essentiellement d'autres textes. De ce fait, l'intertextualité qui a pour objet d'étude l'intertexte s'intéresse sur les rapports d'influence entre une œuvre littéraire et celles qui l'ont précédées. Les concepts de l'intertextualité et d'intertextes ont été différemment analysés par les critiques littéraires. Ainsi, dans le cadre de cette étude, nous allons essayer en premier lieu d'élucider les concepts selon les approches des critiques littéraires et en second lieu de montrer quelques modes d'apparition de l'intertexte dans le texte littéraire.

¹⁶ Michael Riffaterre citée par Anne-Claire Gignoux, « De l'intertextualité à la réécriture » [en ligne], *Cahiers Narratologie*, 2006, p. 02, consulté le 28 janvier 2020. URL : <https://journals.openedition.org/narratologie/329>.

¹⁷ Michael Riffaterre, « L'intertexte inconnu » [en ligne], *Littérature*, n° 41, *Intertextualité et roman en France, au Moyen Âge*, 1981, p. 4-7, consulté le 12 décembre 2019. URL : https://www.persee.fr/doc/liit_0047-4800_1981_num_41_1_1330.

1.1.1. Définitions théoriques

La création littéraire n'est jamais faite *ex-nihilo*. Elle s'inspire sans aucun doute de la littérature antérieure ou l'environnement dans lequel évolue son auteur. Ce qui fait que tout texte est en dialogue permanent avec d'autres textes pour deux raisons. Premièrement, « tout mot a déjà servi¹⁸ » voire « tout est dit¹⁹ » et deuxièmement « nul texte ne peut s'écrire indépendamment de ce qui a déjà été écrit et il porte, de manière plus ou moins visible, la trace et la mémoire d'un héritage et de la tradition²⁰ » d'où la quintessence du dialogisme.

L'influence de cette théorie sur des penseurs comme Julia Kristeva ouvre l'ère d'une nouvelle forme d'interprétation du texte littéraire dénommée l'intertextualité. Celle-ci se conçoit comme « le caractère et l'étude de l'intertexte, qui est l'ensemble des textes mis en relation (par le biais par exemple de la citation, de l'allusion, du plagiat, de la référence et du lien hypertexte dans un texte donné²¹ ».

Le néologisme d'intertextualité est introduit dans le discours littéraire par Julia Kristeva. Ce penseur la conçoit comme étant un échange constant entre des fragments d'autres textes antérieurs qui vont constituer un nouveau texte ou comme une dynamique textuelle, car tout texte est au croisement d'autres textes. Comme le soutient Philippe Sollers : « tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur²² ». L'intertextualité ne doit pas se limiter à une simple imitation du texte source mais elle doit être vue comme : « un processus par lequel le texte nouveau s'écrit à partir d'un autre, l'insère dans son espace et le modifie, se l'approprie, l'assimilant tout en le transformant²³ ». Comme nous le notons avec Driss Chraïbi qui fait une auto-interprétation ou une réécriture des versets coraniques qu'ils citent dans son roman²⁴.

¹⁸ Anne- Claire Gignoux, *loc.cit.*, p. 02.

¹⁹ « Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent. Sur ce qui concerne les mœurs, le plus beau et le meilleur est enlevé ; l'on ne fait que glaner après les anciens et les habiles d'entre les modernes ». Jean de la Bruyère, *Les caractères*, Paris, R. Garapon, 1962, p. 67.

²⁰ Nathalie Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, p. 07.

²¹ Définition de l'intertextualité tirée de Wikipédia et citée par Eckra Lath Toppé, « Concepts d'intertextualité et d'intermédialité. De Julia Kristeva à Jürgen Ernst Müller : Sens et évolution » [en ligne], *Germivoire*, n° 5, 2017, p. 76, consulté le 18 décembre 2019. URL: <http://docplayer.fr/67207599-Concepts-d-intertextualite-et-d-intermedialite-de-julia-kristeva-a-jurgen-ernst-muller-sens-et-evolution.html>.

²² Philippe Sollers, *Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, collection « Tel Quel », 1968, p. 75.

²³ Mounya Belhocine, Mémoire de Master : *Etude de l'intratextualité dans les œuvres de Fatéma Bakhaï*, Université Abderahmane Mira de Bejaia, Juillet 2007, p 17.

²⁴Voir les sous chapitres : III, chapitre 1 : la liberté d'interprétation et la déformation du sens des versets coraniques.

Pour Riffaterre, l'intertextualité est « la perception par le lecteur, des rapports entre une œuvre et d'autres, qui l'ont précédée ou suivie²⁵ », et « l'intertexte est l'ensemble des textes que l'on peut rapprocher de celui que l'on a sous les yeux, l'ensemble des textes que l'on retrouve dans sa mémoire à la lecture d'un passage donné²⁶ ». Au regard des définitions données par le penseur susmentionné, nous constatons qu'il fait appel à la compétence du lecteur et à sa culture pour identifier les traces intertextuelles dans une œuvre littéraire.

Riffaterre limite l'intertexte à l'ensemble des textes que le lecteur a en mémoire et auxquels il peut rapprocher à l'ouvrage qu'il lit. Cela s'explique par le fait qu'« aucun texte n'est lu indépendamment de l'expérience que le lecteur a d'autres textes²⁷ ». Au regard de la conception de Riffaterre, nous déduisons que toute intertextualité non reconnue ou non perçue par le lecteur n'existe pas. Autrement dit, « pour exister l'intertextualité a besoin d'être reconnue comme telle par un lecteur²⁸ ».

Il est à signaler que la non-identification de l'intertexte n'induit pas forcément à un manque de compréhension de l'œuvre. C'est le cas par exemple des œuvres comme *L'aventure ambiguë* et *La Mère du printemps*, où le lecteur occidental voire celui qui n'est pas fortement imprégné à la culture islamique peut lire sans nécessairement sentir l'appel à l'intertexte coranique. Néanmoins, cela ne lui empêche pas de comprendre le texte. C'est dans ce sillage que la plupart des penseurs s'accordent sur le fait que l'intertextualité est toujours aléatoire, c'est-à-dire qu'elle relève « de la compétence du lecteur, de son degré de culture qui lui permet de reconnaître dans un texte une allusion à un autre texte, une citation non précisée, un passage plagié ou tout autre type de rapprochement qu'un texte établit avec un ou plusieurs autres²⁹ ».

Genette parle de « la *transtextualité*, ou transcendance textuelle du texte³⁰ » qui désigne « tout ce qui le met [le texte] en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes³¹ ». Elle

²⁵Kareen Martel, « Les notions d'intertextualité et d'intratextualité dans les théories de la réception » [en ligne], *Protée*, n°1, vol. 33, 2005, p. 93-102, consulté le 03 décembre 2019. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2005-v33-n1-pr1041/012270ar.pdf>

²⁶Michael Riffaterre, *loc.cit.*, p. 04.

²⁷Umberto Eco cité par Mounya Belhocine, *op.cit.*, p. 17.

²⁸Rabaud cité par Kareen Martel, *loc.cit.*, p. 93.

²⁹André Lamontagne, *Les mots des autres. La poésie intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 29.

³⁰Gérard Genette, *op. cit.*, p. 07.

³¹*Ibid.*,

regroupe « cinq type de relations transtextuelles³²» dont la première est l'intertextualité définie comme « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes³³ ».

La deuxième catégorie est la paratextualité. Elle met en exergue la relation qui unit un texte avec son paratexte : « titre, sous-titre, intertitres, préfaces, postfaces, avertissements, avant-propos, etc. ; notes marginales, infrapaginales, terminales ; épigraphes, illustrations³⁴ ». La troisième relation transtextuelle : la métatextualité est la relation de commentaire « qui unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer), voire, à la limite, sans le nommer³⁵ ». Elle « est, par excellence, la relation *critique*³⁶ » parce que « tous les critiques littéraires, depuis des siècles, produisent du métatexte sans le savoir³⁷ ».

Il nomme la relation intertextuelle par laquelle un texte est dérivé d'un autre texte par l'hypertextualité. Celle-ci désigne « toute relation unissant un texte B (que j'appellerai *hypertexte*) à un texte A (que j'appellerai *hypotexte*) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire³⁸ ». L'hypertextualité se résume dans la pratique du pastiche et de la parodie. L'architextualité est la cinquième catégorie transtextuelle. Elle désigne « l'ensemble des catégories générales, ou transcendantes – types de discours, mode d'énonciations, genres littéraires, etc. – dont relève chaque texte singulier³⁹ ». Pour Delcroix, « [elle] détermine le statut générique (roman, poème, etc.) d'un texte ; elle oriente l'horizon d'attente du lecteur⁴⁰ ». En gros, l'architextualité désigne la relation qu'entretient le texte avec la catégorie générique à laquelle il appartient.

En somme, nous avons essayé de faire le contour définitionnel des notions évoquées plus haut en nous référant à certains critiques littéraires. La pluralité de définitions montre que c'est une notion polysémique. Cependant, les auteurs reconnaissent que les textes s'interfèrent entre eux soit d'une manière explicite ou d'une manière implicite.

³² Gérard Genette, *op. cit.*, p. 08.

³³ *Ibid.*,

³⁴ *Ibid.*, p. 10.

³⁵ *Ibid.*, p. 11.

³⁶ *Ibid.*,

³⁷ Gérard Genette cité par Serge Lacasse, « Une introduction à la transphonographie » [en ligne], volume 1 : *La revue des musiques populaires*, 2010, p. 31-57, consulté le 04 décembre 2019. URL: <https://journals.openedition.org/volume/692>.

³⁸ Gérard Genette, *op. cit.*, p. 13.

³⁹ *Ibid.*, p. 07.

⁴⁰ Maurice Delcroix et Fernand Hallyn cités par Servilien Ukize dans son mémoire intitulé : *La lecture intertextuelle de L'ivrogne dans la brousse d'Amos Tutuola*, Université de Montréal, 2009, p. 26.

1.1.2. Manifestations textuelles

Les relations d'interférences des textes peuvent se faire sous la forme d'une coprésence (la citation, l'allusion, le plagiat, la référence) ou sous la forme d'une dérivation (la parodie, le pastiche). Dans le cadre de cette étude, nous nous limitons uniquement à définir la citation et l'allusion. Ce choix se justifie par le fait que nous avons décidé d'analyser dans le chapitre qui suit les formes d'interférences des intertextes coraniques basées sur ces deux formes de coprésence. C'est la raison pour laquelle nous avons jugé nécessaire de les définir au préalable.

- La citation

Du latin *citare* « convoquer », la citation désigne une « phrase, [ou un] passage tiré d'un texte d'auteur⁴¹ ». Apparemment, elle s'avère comme la relation de coprésence la plus facile à repérer dans un texte littéraire grâce aux codes typographiques qui l'accompagnent comme « les guillemets, les italiques, l'éventuel décrochement du texte cité⁴² ». Les codes typographiques permettent, entre autres, de distinguer la citation du plagiat, qui est un « emprunt non déclaré⁴³ ». Selon Tiphaine Samoyault, la citation est la forme standard d'insertion d'un texte dans un autre. Elle « apparaît légitimement comme la forme emblématique de l'intertextualité : elle rend visible l'insertion d'un texte dans un autre⁴⁴ ». Elle participe également à l'hétérogénéité du texte littéraire et à sa fragmentation. *Le dictionnaire le Littré*, lui, définit la citation comme un « passage emprunté à un auteur qui peut faire autorité⁴⁵ ». Cette définition met l'accent sur le rôle de la citation, qui est, entre autres, de renforcer la plausibilité d'un argumentaire. De même, la citation peut également permettre aux lecteurs d'accéder à la compréhension du texte en le rendant plus clair. A ce propos, Valéry Larbaud écrit : « une citation bien choisie enrichit et éclaire le paragraphe où elle paraît comme un rayon de soleil enrichit un paysage⁴⁶ ». A la lumière de ce qui précède, il convient de retenir que la citation est une relation de coprésence qui apparaît clairement dans un texte. Son identification s'avère moins difficile que celle de l'allusion, qui apparaît d'une manière implicite.

⁴¹*Dictionnaire encyclopédique*, Paris, Edition Philippe Auzou, 2004, p. 292.

⁴² Tiphaine Samoyault, *L'intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001, p.134.

⁴³ Gérard Genette, *op.cit.*, p. 08.

⁴⁴ Nathalie Piégay-Gros, *op.cit.*, p.11.

⁴⁵*Dictionnaire de la langue française : le Littré* [en ligne], consulté le 31 mars 2021. URL : <https://www.littre.org/definition/citation>

⁴⁶ Marie-Pierre Noël, « *Le paysage littéraire grec dans amants, heureux amants... de Valéry Larbaud* » [en ligne], *L'information littéraire*, n°4, vol.55, 2003, p. 25-30, consulté le 10 décembre 2019. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-information-litteraire-2003-4-page-25.htm> .

- L'allusion

Contrairement à la citation qui contient des marques typographiques, l'allusion, elle, se manifeste d'une manière implicite dans le texte. Son identification sollicite la mémoire du lecteur parce que l'allusion est un texte dans le texte. Autrement dit, à travers le texte que le lecteur a sous les yeux, se dissimule un autre texte qu'il est censé saisir en se fondant sur sa culture générale. C'est à ce propos que Gisèle Mathieu-Castellani affirme que l'allusion « consiste à faire sentir le rapport d'une chose qu'on dit avec une autre qu'on ne dit pas, et dont ce rapport même réveille l'idée⁴⁷ ». Gérard Genette aborde dans ce même sens en définissant l'allusion comme « un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions, autrement non recevable⁴⁸ ».

L'identification de l'allusion dans un texte littéraire aide le lecteur à mieux comprendre le texte. C'est à ce propos que Jacqueline Thibault Schaefer affirme : « le statut de l'allusion littéraire, est à la fois plus riche et plus précaire. En effet, l'allusion n'a d'existence que si la relation entre le texte sous-entendu et le texte premier est établie. Sa fonction est d'illuminer le texte –récepteur et de rehausser le plaisir de qui l'y découvre mais elle n'en détermine pas la compréhension⁴⁹ ». Cette assertion se comprend à travers certaines œuvres de notre corpus comme *L'aventure ambiguë* et *La Mère du printemps*. Ces œuvres peuvent être lues et comprises par un lecteur étranger sans nécessairement qu'il identifie les allusions au texte coranique. Nous allons y revenir d'une manière plus détaillée dans le sous chapitre deux de ladite partie.

Au regard de ce contour définitionnel, nous déduisons que le texte littéraire a la capacité de regorger en lui une pluralité de textes qui participent à sa construction. Au-delà des textes par lesquels il est tissé, le texte peut entretenir des relations avec d'autres genres littéraires, d'autres médias et d'autres discours d'où la nécessité d'étudier quelques notions apparentées à l'intertextualité.

⁴⁷ Gisèle Mathieu-Castellani, « Intertextualité et allusion : le régime allusif chez Ronsard » [en ligne], *Littérature*, n° 55, *La farcissure : Intertextualités au XVIe siècle*, 1984, p. 24-36, consulté le 25 janvier 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1984_num_55_3_2231.

⁴⁸ Gérard Genette, *op.cit.*, p. 08.

⁴⁹ Jacqueline Thibault Schaefer citée par Martha Ioannidis dans son mémoire : *Réécriture et variation dans le roman de Laurent Gaudé, La porte des enfers*, Université Savoie Mont Blanc, 2014, p. 39.

1.2. Autres notions apparentées à l'intertextualité

La relation intertextuelle entre les textes littéraires est une condition *sine qua non* pour leurs existences parce que le texte est une soudure de plusieurs textes. C'est ce qui fait que le récit littéraire est un creuset où s'interfèrent d'une manière constante des fragments de textes qui peuvent être du même genre littéraire, du même registre, de la même époque ou du même auteur. Tout comme le contraire peut se produire c'est-à-dire que l'auteur crée un texte à partir d'un métissage générique, discursif et médiatique. Cet assemblage occasionne son hybridité. Ainsi, dans cette réflexion, nous allons étudier d'autres formes d'interférences telles que : l'intergénéricité, l'interdiscursivité et l'intermédialité.

1.2.1. L'intergénéricité

Le Grand Larousse illustré définit le genre littéraire comme une « catégorie d'œuvres répondant à des critères formels ou thématiques semblables⁵⁰ ». Cette définition laisse entendre que la poésie pourrait se reconnaître à travers les vers versifiés, les vers libres ou la prose poétique, le roman à travers la prose et le théâtre à travers les dialogues. Au-delà de l'aspect formel, les thèmes peuvent parfois aider le lecteur à situer un texte littéraire par rapport à une époque ou à un courant de pensée. Pour Scholes, chaque genre littéraire a un type de personnage qui lui est particulier :

La romance nous propose des types de surhommes dans un monde idéal ; la satire nous présente des types de sous-hommes grotesques empêtrés dans le chaos ; la tragédie nous offre des êtres héroïques dans un monde qui donne sens à leur héroïsme ; dans la fiction picaresque, les protagonistes doivent affronter un monde dont l'état chaotique va au-delà des limites de la tolérance humaine ordinaire [...]. Dans la fiction sentimentale, les personnages ont des vertus non héroïques auxquelles nous pouvons effectivement aspirer ; et dans la comédie, ils ont des faiblesses humaines que nous aussi nous pouvons bien essayer de corriger⁵¹.

Les conventions qui régissent les textes littéraires ont été établies par « des institutions du champ littéraire et des paradigmes théoriques définis par le discours de la critique, ainsi que par les disciplines de référence et leurs modèles⁵² ». Des auteurs comme Cheikh Hamidou Kane obéissent à ces normes. Son roman *L'aventure ambiguë* est écrit de la même manière que les œuvres des auteurs classiques aussi bien sur le plan formel que sur le plan

⁵⁰ *Le grand Larousse illustré, op.cit.*, p. 539.

⁵¹ Robert Scholes cité par Cindy Binette dans son mémoire : *Intermédialité et intergénéricité dans la télésérie les invincibles*, Université Laval, 2013, p. 16.

⁵² Karl Canvat, « Interprétation du texte littéraire et cadrage générique » [en ligne], *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, n°76, 1992, p. 33-53, consulté le 15 janvier 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/AsPDF/prati_0338-2389_1992_num_76_1_1677.

stylistique⁵³. Néanmoins, une rupture avec les œuvres classiques s'opère dans la chronologie de *L'aventure ambiguë* par le fait que l'auteur sénégalais ne commence pas son récit par la présentation, la description des personnages et du cadre à la manière de Balzac, mais il le débute *in medias res* : « Ce jour-là, Thierno l'avait encore battu » (*LM*, 13) pour mettre le lecteur au cœur de l'action. Contrairement à Cheikh Hamidou Kane, des écrivains comme Dani Laferrière et Driss Chraïbi font de leurs œuvres un carrefour où les genres littéraires s'entrecroisent pour donner sens au texte qui les contient. Cette imbrication générique encore appelée genericité vise à décloisonner le texte littéraire selon François Harvey :

Effaçant la hiérarchie classique des genres, tout en contestant l'idée de non-appartenance associée à l'écriture textuelle, la littérature contemporaine use du genre comme d'un terrain de jeu et de recherche ; elle dialogue avec la normativité générique, imite et parodie les différents types de discours, mélange les genres sans distinguer les trivialités. Ce retour au genre ouvre une ère d'intertextualité générique où foisonnent les hybrides littéraires et où le genre agit tel un registre de matériaux⁵⁴.

La genericité a connu ses lettres de noblesse avec l'avènement du nouveau roman et l'éclosion du postmodernisme. Elle met l'accent sur la capacité d'interaction des genres, c'est-à-dire la possibilité de construire un texte littéraire avec la participation de plusieurs genres. Cette interférence générique donne lieu à un baroquisme⁵⁵ littéraire ou à un « agni de "nzassa" (assemblage de type patchwork)⁵⁶ » selon Adiaffi. L'intergenericité, elle, étudie les processus de production de sens provoqués par l'union ou l'affrontement de deux genres, par l'entremise de stratégies diverses. Des études ont montré qu'il existe trois types d'interactions génériques :

La différenciation, l'hybridation et la transposition. La différenciation est une procédure de dérivation à partir des genres existants qui conduit habituellement à une variété nouvelle de genre, par exemple, l'autofiction

⁵³ L'une des critiques qui a été faite sur les premiers romans publiés par des écrivains africains était liée à l'imitation du style d'écriture des écrivains occidentaux en utilisant un style policé voire correct. *L'aventure ambiguë* de la même manière que les ouvrages de la première période de la littérature africaine : « était parfois trop dissertant et trop bien écrit, car tout le monde, même la Grande royale, y parle un langage de congrès de philosophes », Pierre-Henry Simon cité par Séwanou Dabla, *Nouvelles écritures africaines : romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan, 1986, p.15.

⁵⁴ François Harvey, Alain Robbe-Grillet cités par Florent Perron-Nadeau dans son mémoire présenté à la faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention du grade de maître ès arts en littératures de langue française, « Une littérature du décloisonnement : la construction de la figure de l'écrivain et du littéraire dans *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer et Cette grenade dans la main du jeune nègre est-elle une arme ou un fruit ?* de Dany Laferrière », Université de Montréal, 2015, p. 18.

⁵⁵ Voir l'article de Claudette Sarlet, « Nouveau baroque, baroque universel » [en ligne], *Presses de l'université de Montréal*, p. 13-25. URL : <https://books.openedition.org/pum/9574?lang=fr>.

⁵⁶ Véronique Assi Diané cité par Arsène Blékin, « De l'intergenericité et de l'interartialité dans *Lumières de Pointe-Noire* d'Alain Mabanckou ou le roman *N'zassa* en question » [en ligne], *Presses universitaires de France : nouvelle revue d'esthétique*, n°17, 2016, p.77-87, consulté le 16 janvier 2020. URL: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2016-1-page-77.htm>.

émanant de l'autobiographie. L'hybridation se présente comme la combinaison de traits génériques hétérogènes dans une même œuvre⁵⁷.

Dans cette analyse nous allons nous intéresser à l'hybridation générique, qui apparaît clairement dans le roman de Laferrière. *Comment faire l'amour...* est écrit sous la forme d'une mise en abyme c'est-à-dire c'est un roman dans le roman parce qu'au cours de l'évolution du récit Vieux écrit son roman intitulé *Paradis du dragueur nègre* (CF, 159) où il raconte son quotidien avec Bouba rythmé, entre autres, par la sexualité, les débats philosophiques, la drague. La reproduction de son quotidien et de son vécu dans un carnet donne à son roman le caractère d'un journal intime :

Je traîne depuis longtemps, dans un carton de chaussures, quelques calepins bourrés de notes, un journal (que je tiens sporadiquement depuis trois ans) et un lot de fiches où sont annotés des phrases écrites spontanément, des croquis, des bouts de dialogues ramassés dans les bars, de brèves descriptions de gens rencontrés au hasard, des descriptions d'objets et d'animaux, etc., des réflexions sur le jazz, les filles, la faim. Une sorte de fourre-tout autobiographique où se retrouvent, pêle-mêle, début du roman, journal incomplet, rendez-vous manqués (CF, 61).

L'hybridité générique se lit aussi dans *Comment faire l'amour...* à travers la présence, entre autres, d'un article de journal dont la page est intitulée « Toute la ville en parle » (CF, 44) ; de la chronique : « une chronique de ma chambre au 3670, rue Saint-Denis » (CF, 108). Le métissage générique qui compose *Comment faire l'amour...* dénote en filigrane que Dany Laferrière veut s'affranchir des normes qui régissent l'écriture romanesque et décloisonner le genre littéraire.

Tout comme nous le constatons avec Driss Chraïbi. Son ouvrage *La Mère du printemps* a l'apparence d'un roman historique parce qu'il raconte une période historique du Maroc relative à son islamisation par les cavaliers musulmans en l'an 681 et les résistances opposées par le peuple berbère. Tout d'abord, il est à préciser que même si le roman puise sa référence dans la civilisation musulmane, les faits racontés ont été fictionnalisés d'où la quintessence de l'avertissement de Driss Chraïbi : « ceci n'est pas un livre d'histoire, mais un roman. S'il prend source dans l'Histoire, il y entre surtout l'imagination galopante de l'auteur, qui me ressemble comme un frère » (LM, 11). Dans ce roman, Driss Chraïbi réécrit l'histoire de la conquête du Maroc. Son récit a l'air vraisemblable, car les faits sur lesquelles il se fonde sont vérifiables. C'est le cas notamment de la fondation de la ville de Kairouan par Oqba ibn Nafi : « Amenez vos prières [...] Ici s'élèvera ma Kairouan à moi. Ici sera la première capitale de l'empire musulman d'Occident » (LM, 160). Étymologiquement, Kairouan signifie

⁵⁷François Harvey, Alain Robbe-Grillet cités par Cindy Binette, *op.cit.*, p.19.

« campement ». Ce dernier a une double fonction : militaire et religieuse, assurant « à la fois la guerre sainte et la défense des terres nouvellement conquises⁵⁸ ». C'est dans cet espace qu'on enseignait le Coran et la jurisprudence musulmane aux nouveaux nés en Islam parce qu'il « fallait occuper les musulmans tant que l'Islam était encore à son aube » (*ibid.*). En plus, après avoir posé la brique de la fondation de la mosquée de Kairouan, Oqba poursuit sa route « vers le couchant » (*ibid.*). Il « dépêche en 666 une délégation au royaume du Ghana chargée de demander au roi (Khaya Manghan) de se convertir à l'islam⁵⁹ ».

En outre, nous notons aussi dans le roman d'autres faits historiques comme la conquête du Maghreb par le général Oqba ; la succession du général à la tête de l'empire musulman par « Aboul Mouhajjir Dinar » (*LM*, 161). De même, la plupart des personnages historiques voire héroïques présents dans le roman ont réellement existé comme le général Oqba ibn Nafi et les généraux qui l'ont précédé : « Zouhaïr ibn Qaïs, Hassan ibn Nou'man » (*LM*, 211) ; les résistants berbères : « le roi Grégoire, dont l'empire s'étendait de Tripoli à Tanger [...], la Kahina et ses guerriers meurtriers, l'insaisissable Kousaïla Lamzam » (*LM*, 157). En revanche, le personnage Azwaw est une pure invention de l'auteur même s'il peut être rapproché aux résistants berbères cités en amont par leur dimension symbolique et mythique. En plus, le cadre spatio-temporel du roman est vérifiable. D'ailleurs, l'auteur met à la disposition du lecteur une carte (*LM*, 08) sur lequel il peut s'appuyer pour situer l'endroit où se sont déroulés les événements.

En plus, *La Mère du printemps* a aussi le caractère d'un récit épique dans la mesure où le narrateur fait la panégyrie du Général Oba ibn Nafi en louant sa bravoure, sa spiritualité et son ascétisme. Le narrateur montre que la seule mission du général est de propager la parole divine, c'est la raison pour laquelle il tourne le dos à toutes les richesses de ce bas monde. Autrement dit, « il ne voulait rien conquérir dans ce monde qui n'était qu'apparence face à la Réalité, pas un pouce de terre, pas la moindre once d'or, pas même ce qu'on appelait la gloire. Si une guerre était sainte, il était sûr que c'était la sienne » (*LM*, 154). A travers cette citation, nous déduisons que la conquête de Oqba était plutôt spirituelle que temporelle. Autrement dit, il voulait purifier le cœur des Berbères. C'est pourquoi « sa conquête était celle des âmes » (*LM*, 157).

⁵⁸ Ibrahima Mbengue, *La saga de l'islam au Sénégal : Islamisation et dés-islamisation*, Dakar, L'Harmattan, 2020, p. 15.

⁵⁹*Ibid.*,

De surcroît, nous constatons que les personnages font recours le plus souvent aux mythes d'origine pour expliquer l'histoire de la formation d'une communauté, l'origine du monde etc. D'ailleurs, « Souleika, la grand-mère des Yahoud » (*LM*, 120) s'est servi d'un mythe d'origine pour informer Azwaw sur le rapport historique entre Juif et Musulman. En effet, à l'approche des cavaliers d'Allah à Azemmour, Azwaw daignait savoir la nature des Arabes pour pouvoir résister à leur appel « avant qu'ils ne soient nos maîtres pour de bon » (*LM*, 120). C'est ainsi qu'il interroge Souleika pour qu'elle l'édifie sur leur différence avec les Arabes. Cette dernière lui raconte un récit qui lui a été transmis par sa grand-mère, et qui laisse apparaître que ces deux tribus ont pour ancêtre Abraham :

Ma grand-mère qui a vécu centenaire [...] Elle disait qu'il y' avait deux cousins du même sang dans le temps jadis, Ishac et Ismaïl. Ismaïl, c'est eux. Ishac, c'est nous. [...] C'était le même autrefois, pour eux et pour nous, au commencement du monde. C'est le pays d'Adam. C'est là qu'il est enterré. [...] Adam est le père des hommes. Et Houwwa, c'est la mère des hommes. Nous vivons là-bas, nous de la tribu des 'Ibran, près de Yatreb, à Yaman. C'est le territoire de notre premier guide, Abraham. Quelques-uns de nos frères y sont encore à l'heure où je te parle. (*LM*, 121-121)

Souleika révèle dans son récit les liens fraternels qui unissent les tribus et les bonnes relations qu'ils entretenaient autrefois. Puis dans un autre récit, elle montre que les Juifs ont été un peuple élu par Dieu et la cause de leur errance est causée par une désobéissance de leur part envers Lui :

L'Eternel a fait entendre Sa voix un jour. Et nous sommes devenus Son peuple parmi les peuples de la terre. Il a passé alliance avec nous. Et c'est ainsi qu'Il nous a élus, afin que nous appliquions Ses commandements. [...] et puis, Il nous a conduits jusque dans le pays des *Falstine*, et des 'Amran. Qu'il soit loué, l'Eternel ! C'était la terre qu'Il nous avait promise [...] nos pères avaient obéi aux lois divines. Quand vint le temps de la désobéissance, tomba la malédiction sur notre peuple... (*LM*, 123)

Souleika ne précise pas dans son récit en quoi consiste réellement la désobéissance du peuple juif envers Dieu. Ces détails ont été bien pris en compte dans le récit coranique où les versets 20 à 26 de la sourate 5 révèlent que la désobéissance est liée au fait que le peuple juif avait refusé d'entrer dans la terre sainte à la suite de la proposition de Moïse. C'est pour les punir de cette faute que Dieu les fait errer pendant quarante ans dans le désert.

A la lumière de ce qui précède, nous déduisons que les romans de Driss Chraïbi et Dany Laferrière, contrairement à celui de Cheikh Hamidou Kane, sont façonnés par un foisonnement générique. Une chose qui participe au décloisonnement du genre littéraire en faisant de lui un univers cosmopolite où s'interfèrent entre autres plusieurs discours.

1.2.2. L'interdiscursivité

Le discours est une notion polysémique. Plusieurs définitions lui ont été données par des chercheurs suivant leur domaine d'investigation. Dominique Maingueneau dans *Le discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation*⁶⁰ retrace le contour définitionnel de cette notion. Nous retenons dans son étude que le discours peut être lié à la parole, au texte et à un contexte. Le discours synonyme de parole renvoie au discours oral dont les six composants sont : l'exorde, la proposition, la narration, la preuve, la réfutation et la péroraison. Pour ce qui est du discours lié au texte c'est l'objet d'étude des analystes de discours. Dans ce domaine,

les énoncés ne se présentent pas comme des phrases ou des suites de phrases mais comme des textes. Or un texte est un mode d'organisation spécifique qu'il faut étudier comme tel en le rapportant aux conditions dans lesquelles il est produit. Considérer la structure d'un texte en le rapportant à ses conditions de production, c'est l'envisager comme discours⁶¹.

Pour des disciplines comme l'énonciation et la pragmatique, le discours est défini en prenant en compte le contexte de production : l'énonciateur, l'énonciataire, le lieu de l'action et le moment de l'action. La pragmatique, elle, s'intéresse aussi aux aspects sociaux et culturels du discours c'est-à-dire pour comprendre un discours, il faut le mettre en relation avec la réalité environnante. Les pragmaticiens assignent trois fonctions au discours. D'abord, une fonction propositionnelle qui s'intéresse à ce que disent les mots. Ensuite, une fonction illocutoire qui met l'accent sur l'usage que nous faisons sur les mots. Cet usage peut être un ordre, une justification entre autres. Enfin, nous avons une fonction perlocutoire qui met le focus sur le but recherché dans le discours. La conception du discours en pragmatique met l'accent sur l'interaction entre le locuteur et l'allocutaire. Cette conception se recoupe de près avec la définition que Pêcheux attribue à l'interdiscours ou l'« effet d'un discours sur un autre⁶² ».

L'interdiscursivité pourrait être définie comme la présence de plusieurs discours dans un texte littéraire. Ces discours peuvent être des discours politiques, économiques, sociaux, religieux, mythiques. Ils peuvent être prononcés soit par les personnages soit par le narrateur et par le discours environnant.

⁶⁰ Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Collin, collection « U. Lettres », 2004.

⁶¹ Madeleine Grawitz citée par Alpha Ousmane Barry, « Les bases théoriques en analyse du discours » [en ligne], *Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie*, p. 01-35, consulté le 23 janvier 2020. URL : https://www.infoamerica.org/teoria_articulos/discurso01.pdf .

⁶² Marie-Anne Paveau, « Interdiscours et intertexte » [en ligne], *Linguistique et littérature : Cluny, 40 ans après*, 2008, p. 93-105, consulté le 27 janvier 2020. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00473985/document>.

Dans *Comment faire l'amour...*, nous remarquons que l'auteur confronte le regard que les blancs se font du nègre et le regard que celui-ci se fait lui-même. En effet, dans l'imaginaire des sociétés occidentales le Nègre occupe le bas de l'échelle. Ainsi, plusieurs stéréotypes lui sont collés par rapport à son penchant sexuel : « le sexe est l'affaire des Nègres » (CF, 146) ; à sa primitivité : « le Nègre est du règne végétal » (CF, 25) ; aux mérites de la mission civilisatrice de l'occident : « un Nègre qui lit, c'est le triomphe de la civilisation judéo-chrétienne ! » (CF, 43) à son type musical « Paraît que les Japs sont autant faits pour le disco que les Nègres pour le jazz » (CF, 18), entre autres. Les personnages nègres tentent de déconstruire ces idées reçues. Cette destruction se manifeste dans le roman par l'acceptation avec fierté des stéréotypes qui leur sont collés. C'est dans cette optique que Bouba fait l'apologie du sexe et invite ses frères nègres à le valoriser :

Madame, madame c'est un piège. L'Occident ne s'intéresse plus au sexe, je vous le dis, et c'est pourquoi il essaie de l'avilir. C'est dirigé contre les Nègres, parce que l'occident judéo-chrétien pense que le sexe est l'affaire des Nègres ; alors il n'aura de cesse de discréditer la marchandise. C'est à nous autres, Nègres, de redonner au sexe sa pleine dignité (CF, 146).

A travers cette assertion, nous déduisons que les personnages nègres comme Bouba développent la labilité⁶³ pour vivre en harmonie dans la société occidentale. Cela s'explique par le fait qu'ils ne se plaignent pas des traitements discriminatoires dont ils sont victimes mais ils mettent plutôt en place des stratégies pour les surmonter. C'est en ce sens qu'ils invitent les Nègres à se glorifier des idées reçues qui leur sont associées plutôt que de s'en plaindre. Cet appel à l'acceptation des stéréotypes se lit aussi dans le roman par le fait que Dany Laferrière emploie le qualificatif « Nègre » pour désigner ces personnages :

- Tu es un Nègre cartésien.

- C'est toi le cartésien, Vieux, je suis un freudien, un foutu nègre freudien (CF, 35).

Aussi, en identifiant Bouba à Freud et Vieux à Descartes, Dany Laferrière remet en cause le mythe du nègre primitif. De ce qui précède, nous constatons que Bouba et Vieux veulent

⁶³ D'après les dictionnaires médicaux et psychologiques, la notion de labilité nous renvoie à une attitude pathologique car elle désigne un comportement instable et trouble. D'ailleurs, le substantif est accolé au qualificatif émotionnel tandis que l'adjectif labile (*labilis* en bas latin) est dérivé de la racine verbale *labi* qui signifie tomber. Mais se ce sens premier renvoie à une dimension de la Négritude, il diffère tout de même de celui que nous voulons donner au mot ici. Il nous faut en effet nous référer à *La Psychologie de la délinquance* de Michel Born où on peut lire que « la labilité recouvre l'inconsistance dans l'adaptation à diverses situations. Il s'agit d'instabilité qui se marque à la fois par la réaction émotionnelle et le choix des comportements ». Quoi qu'intégrant la première définition du terme, Born introduit ici une nuance importante qui est le « principe d'adaptation ». C'est à ce niveau que labilité rejoint l'idée de résilience pour nous littéraire. Voir Cheikh M.S.Diop, « écriture fragmentaire et résilience littéraire chez Jean-Luc Raharimana », *Interculturel Francophonies*, n° 23, Alliance française de Lecce, juin-juillet 2013, p. 10

montrer qu'être nègre ne doit plus susciter un sentiment d'infériorité par rapport aux autres races mais plutôt de glorification. C'est dans ce sillage qu'André Lamontagne précise :

Premièrement, l'emploi du mot « Nègre » renvoie sinon à un interdit [...], du moins à un tabou. Deuxièmement, l'énoncé place le « Nègre » en position d'objet, ce qui peut sembler paradoxal au regard d'une représentation plus traditionnelle de la sexualité où le mâle serait le sujet du désir. Ce dispositif paratextuel annonce le mouvement du texte, par lequel le narrateur s'autorise de son statut ethnique pour jouer avec les lieux communs et les préjugés sur sa race en même temps qu'il met en scène le regard dont il est l'objet. Le titre rassemble donc les deux premiers mécanismes de représentation identitaire : le regard sur soi et le regard d'autrui : ici celui des Blancs⁶⁴.

Si dans *Comment faire...* l'auteur déconstruit les stéréotypes liés aux Nègres, dans *L'aventure ambiguë*, la grande royale défie les institutions traditionnelles, en convoquant les femmes à l'assemblée du village : « J'ai fait une chose qui ne nous plaît pas, et qui n'est pas dans nos coutumes. J'ai demandé aux femmes de venir aujourd'hui à cette rencontre. Nous autres Diallobé, nous détestons cela, et à juste titre, car nous pensons que la femme doit rester au foyer » (AA, 56). Cette présence de la femme aux grandes instances décisionnelles ouvrirait l'ère d'une révolution féminine contre le système patriarcat imposé en Afrique par la colonisation et les religions révélées d'après Saliou Samba Malaado Kañji et Fatou Kiné Camara⁶⁵. La grande royale qui est l'incarnation de la modernité veut pousser les enfants Diallobé à l'école nouvelle. Une chose à laquelle s'oppose le maître Thierno, qui milite pour leur maintien au foyer ardent. Leurs points contradictoires remettent à chaud le conflit entre la tradition et la modernité en Afrique.

S'agissant de *La Mère du printemps*, nous constatons également une opposition entre un discours traditionnel et un discours du renouveau c'est-à-dire l'appel à l'Islam par le général Oqba ibn Nafi. L'objectif de ce dernier est d'instaurer une communauté qui unit toutes les tribus dans l'intention de façonner une nouvelle civilisation où la jurisprudence musulmane et le Coran seront enseignés aux nouveaux nés à l'Islam et aux enfants dans les écoles coraniques sises dans les mosquées : « Trois par enfant. Suivait l'étude approfondie des *hadiths*, les actes et les paroles du Prophète. Les Arabes n'entendaient et ne voulaient entendre que l'Arabe » (LM, 158).

Ce projet ne sera pas partagé par Azwaw. Celui-ci, pour éviter l'islamisation de son peuple, met en place un plan de résistance dont la seule arme est le temps. Ledit plan consiste

⁶⁴ André Lamontagne cité par Boivin Aurélien, « *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* ou une dénonciation du racisme à travers la baise » [en ligne], *Québec français*, n°131, 2003, p. 94-97, consulté le 22 février 2019. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/qf/2003-n131-qf1187311/55694ac.pdf>.

⁶⁵ Saliou Samba Malaado Kañji et Fatou Kiné Camara, *L'union matrimoniale dans la tradition des peuples noirs*, Paris, L'Harmattan, 2000.

à accepter de se convertir pacifiquement à l'islam tout en gardant secrètement leur croyance ancestrale. Cette stratégie semble opportune pour Azwaw, car après avoir été converti à l'islam, il fut désigné par Oqba comme le muezzin de l'armée. Cette opportunité lui a permis de sauver ses frères berbères réfractaires à l'islam à travers les appels à la prière. Autrement dit, il se servait des appels à la prière codés pour les prévenir du danger qui les menace. D'ailleurs, c'est à travers les appels à la prière codés qu'il a fait périr Oqba et sa troupe dans une embuscade que leur avait tendue Kusaïla : « J'ai trahi mon ami l'émir. J'ai renseigné Kusaïla, de la seule manière qui me fût possible : du haut d'un minaret, coraniquement. Oqba et ses bédouins périrent dans la gigantesque embuscade qui leur avait été tendue. Les seuls survivants furent mes Aït Yefelman » (LM, 211). Azwaw était dans une posture de résistance c'est-à-dire qu'il ne pouvait pas brusquement tourner le dos à ses croyances ancestrales au profit de l'islam. Son attitude vis-à-vis des conquérants fait écho dans la civilisation musulmane à l'histoire de Quzmane, qui au temps de Mohammed, se faisait passer pour un musulman alors qu'en réalité il était hypocrite. Il participait au front et s'était distingué des autres compagnons du prophète de l'islam par son courage et sa bravoure. Cependant, Quzmane ne luttait pas pour l'émergence de la religion nouvelle mais plutôt contre l'hégémonie des Qoraïch. A la bataille de *Ouhoud*, il s'était déclaré forfait et les femmes se moquèrent de lui mettant en cause sa virilité. Ainsi pour ne pas mettre en jeu son honneur, il décide de rejoindre les troupes musulmanes. Dans ce combat, il fait preuve d'un courage sans précédent :

Mais effrayé par l'offensive de l'ennemi, il préféra se donner la mort. Avant qu'il ne rende l'âme, un des compagnons est venu le complimenter de sa situation de martyr, croyant qu'il était atteint par les ennemis. Alors, il lui répondit : "je jure que je n'ai point combattu pour la religion mais uniquement par nationalisme contre l'hégémonie des Qoraïch⁶⁶ ».

En plus, le narrateur fait la panégyrie des Berbères, qui se distinguent des autres tribus comme les « Afariks » (LM, 59) par leurs fidélités aux croyances ancestrales et leur patriotisme. C'est sans doute ce qui explique que malgré la vague de conquérants qui ont eu à les assujettir : « jamais aucun Berbère d'aucune tribu n'avait troqué sa peau contre celle de l'étranger. N'avait abandonné, renié la tradition millénaire pour faire siens l'ordre et les valeurs des oppresseurs » (LM, 58-59). De même, il chante aussi les mérites de leurs traditions séculaires notamment les sacrifices humains qu'ils faisaient à l'honneur de leurs dieux dans le sens de conjurer un mal. Parmi les dieux nous avons « Dieu- dragon du fleuve

⁶⁶Abdoullah Cissé, *Musulmans, pouvoir et société : d'après les dits et écrits de son éminence Serigne Madior Cissé*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 295.

auquel on sacrifiait des enfants au sein pour en conjurer les crues dévastatrices ; déesse de la terre où l'on enterrait vivante des vierges chaque fois que sévissait la sécheresse, divinité de l'Océan à laquelle on jetait en pâture les infirmes et les fous » (*LM*, 81-82).

À l'issue de cette analyse, nous notons l'émergence d'une pluralité de discours dans les œuvres du corpus. Celle-ci contribue à embellir le texte littéraire qui, entre autres, se construit avec des canons de diffusion de message différents.

1.2.3. L'intermédialité

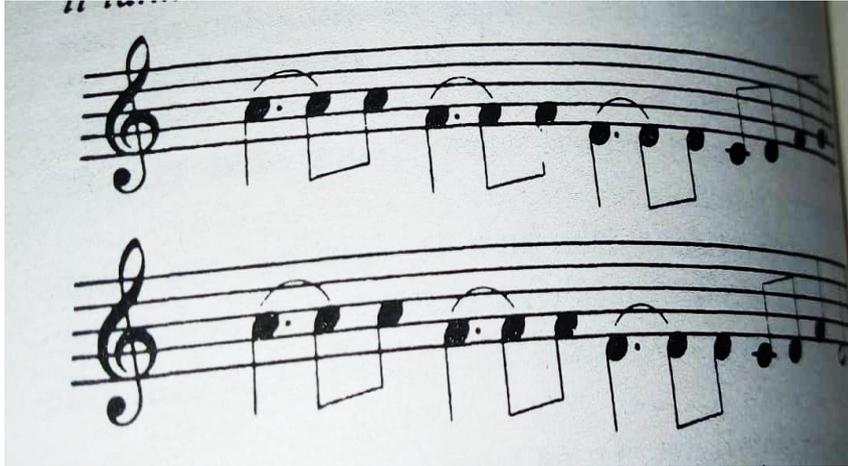
Le média peut être conçu comme « tout procédé de transmission de la pensée, tout support des technologies de l'information et de la communication permettant la diffusion de messages sonores ou audiovisuels ⁶⁷». Ces supports de transmission sont : « textes, lettres, images, photographies, couvertures, bande dessinées, téléphone, télétexte, télévision, radio, publicité, cinéma, vidéo, vidéo-clip... ». L'interaction des médias dans une œuvre littéraire est désignée sous le nom de l'intermédialité. Selon Jürgen Ernest Müller, ce concept « prend en charge les processus de production du sens liés à des interactions médiatiques⁶⁸». Il a été abordé sous différentes approches par des penseurs notamment Stève Paul Scher. Celui-ci a porté sa réflexion sur l'interférence musico-littéraire, qui est « la collaboration de la musique et de la littérature [qui] se manifeste de façon évidente dans la musique vocale, à travers les différents genres, lyriques et dramatiques ⁶⁹».

Dans *La Mère du printemps* cette forme d'interférence se lit à travers la transcription en partition musicale de la chanson de pêche « li_la-la-la-li-la la-la-la-la » (*LM*, 87) que Yerma a joué à l'honneur du dieu de la mer pour que cette dernière soit poissonneuse :

⁶⁷*Le Grand Larousse illustré, op.cit.*, p. 718

⁶⁸Jürgen. E. Müller cité par Cindy Binette, *op.cit.*, p. 13.

⁶⁹Michel Gribenski, « Littérature et musique : quelques aspects de l'étude de leurs relations » [en ligne], *Labyrinthe*, 2004, p.116, consulté le 22 janvier 2020. URL : <https://journals.openedition.org/labyrinthe/246>.



Cette chanson est un fragment de musique extrait de la dernière partie d'une composition musicale. Il est écrit dans une tonalité de do majeur sans altérations accidentels traduisant le caractère naturel de la mélodie. Ici, l'accent est mis sur deux choses fondamentales. D'abord sur le point d'augmentation qui traduit la durée et le prolongement d'une note initiale de sa moitié. Ensuite, il y a l'utilisation de la liaison qui est ici exécutée dans le sens de renforcer cette même durée de la note pour la beauté des harmonies. Celle-ci a rendu la pêche fructueuse en domptant le dieu du fleuve qui était indifférent par rapport à la grosse voix d'Azwaw :

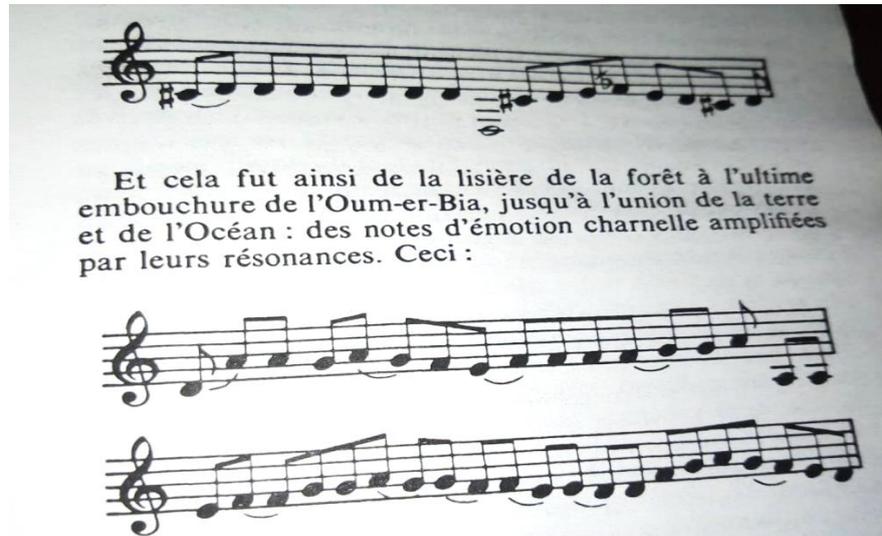
Les poissons ont peur de ma grosse voix, va savoir pourquoi ! Toi qui a du miel dans la gorge, ils t'écouteront de toutes leurs oreilles. Et quand elle a chanté la chanson de la pêche et qu'elle a vu Azawaw hisser la nasse de doum tressé frétille de poissons, d'argent, elle a cru [...] que la magie de la voix humaine peut tout faire : assombrir le ciel ou faire manger un daim dans le creux de la main (*LM*, 87).

Cet extrait montre la magie de la voix humaine et la mysticité des sociétés africaines. En effet, dans l'imaginaire des africains les éléments naturels ont un caractère symbolique ; ils sont habités par des esprits qu'il faut honorer avant de tirer profit des bienfaits de ces lesdits éléments. C'est d'ailleurs, cette mysticité des sociétés africaines qui faisait dire à Senghor que l'apport des Nègres dans la civilisation universelle « c'est la faculté de percevoir le surnaturel dans le naturel⁷⁰ ».

En plus, nous remarquons que Driss Chraïbi intègre aussi « une partition musicale, qui présente trois lignes mélodiques entrecroisées celle de la référence coranique, celle de la symétrie de l'identité Berbère telle que Chraïbi veut la « légèrer », et enfin une pléthore de

⁷⁰Léopold Sédar Senghor cité par Florence Paravy, « Lire Cheikh Hamidou Kane : une aventure ambiguë ? » [en ligne], *Études littéraires africaines*, n°42, p. 125- 139, consulté le 27 janvier 2020. URL: <https://www.erudit.org/en/journals/ela/2016-n42-ela03021/1039410ar.pdf> .

ces métaphores obsédantes⁷¹ ». La manière dont la partition musicale est présentée montre que Driss Chraïbi crée le métissage entre le sacré et le profane.



La chanson du poète est un extrait de morceau transcrit sur une partition. Il est écrit dans une tonalité simple de do majeur utilisant des altérations accidentelles comme do dièse à l'entame du morceau et fa bémol. Ces notes permettent d'extérioriser les émotions, la sensibilité du compositeur ou de l'auteur et des cavaliers qui étaient autour de lui. L'utilisation du signe de liaison traduit ici la beauté et l'esthétique qui sont recherchées consistant à magnifier l'évènement qui consiste à l'entrée des conquérants à Azemmour dans le but de propager la parole de Dieu. C'est un morceau qui est exécuté à quatre temps compte tenu de son écriture et le nombre de mesures que nous pouvons déceler dans chaque portée (4/4 ou C on les appelle les chiffres indicateurs de mesure qui permettent de déterminer le nombre de temps dans chaque mesure dans l'utilisation des figures de notes). L'inexistence de la double barre de mesure qui exprime souvent la reprise de morceau ou la fin de morceau, montre que cette partition est un extrait d'un compositeur.

Pour ce qui de *Comment faire l'amour...*, le narrateur fait référence à des jazzmen comme : Charlie Parker, Mile Davis (CF, 11) pour ne citer que ceux-là. Par moments aussi, il compare des instruments musicaux aux faits des personnages. En exemple, nous pouvons citer le sommeil de Bouba qui est comparé à la trompette de Miles Davis : « son sommeil est, parfois, aussi aigu que la trompette de Miles Davis » (CF, 13). Et quelquefois la référence est faite à des chansons jouées par leur propre auteur : « Coleman joue *Blues Connotation* » (CF, 68) ou « Ella Fitzgerald chante doucement *Lullaby of Birdland* » (CF, 95).

⁷¹ Stéphanie Deylare cité par Mohammed Salah Ait Menguellat dans sa thèse de doctorat intitulée « *Littérature et mémoire collective : le cas de Driss Chraïbi et Fatéma Bakhaï* », sous la direction de Rahmouna Mehadji et Michel P. Schmitt, Université d'Oran, 2012-2013, p. 128.

Cette forme d'interférence consistant à faire « référence à des musiciens réels ou fictifs [...] ou à des œuvres, elles aussi réelles ou fictives⁷² » se nomme « la présence de la musique dans la littérature⁷³ ». La récurrence du jazz révèle l'identité négro-africaine des héros de Laferrière. Bouba éprouve la nostalgie de son pays lorsqu'il l'écoute : « le Jazz me ramène toujours à la Nouvelle-Orléans et ça fait un nègre nostalgique » (*CF*, 13). De même, la forte référence aux jazzmen qui ont révolutionné cette musique comme Charlie Parker avec le *bebop* et Cornette Coleman avec le *free jazz*, pourrait sous-tendre le projet de décroisement du roman par Dani Laferrière. Aussi, le caractère hybride de ce roman se recoupe avec celui du jazz qui « est un vampire métis qui, depuis sa naissance, suce le sang des autres musiques pour se régénérer⁷⁴ ».

Concernant *L'aventure ambiguë*, nous constatons que des médias comme la lettre et le tambour ont joué des rôles importants dans la diffusion et la transmission de l'information. Ces médiums étaient fortement utilisés en Afrique traditionnelle avant l'éclosion de la technologie. D'ailleurs, c'est par le biais d'une lettre que le Chevalier à la dalmatique est informé de la venue de Samba Diallo à L : « Une lettre avait annoncé au chevalier que les aînés de la famille des Diallobé [...] avaient décidé de lui renvoyer Samba Diallo afin qu'il le mît à l'école nouvelle » (*AA*, 79). De même, le chevalier s'en est servi aussi pour demander à son fils de retourner au pays : « le lendemain, la lettre du chevalier parvint à Samba Diallo » (*AA*, 175).

Mis à part ce canon de diffusion d'information, nous notons aussi le *tabala*. Celui-ci n'était utilisé que dans des moments cruciaux en Afrique traditionnelle. Son battement symbolisait pour la plupart l'annonce d'une réunion importante : « des battements de tam-tam secouaient le sol. Samba Diallo se souvint. « C'est aujourd'hui, se dit-il, que la Grande Royale a convoqué les Diallobé. Ce tam-tam les appelle » (*AA*, 56) ou le décès d'un dignitaire : « Alors, au-dehors le grand *tabala* funèbre retentit. Le village silencieux sut que le maître avait cessé de vivre » (*AA*, 18).

A travers cette analyse nous remarquons une imposante interférence musico-littéraire dans *La Mère du printemps* et dans *Comment faire l'amour...*. Tout le contraire dans *L'aventure ambiguë* où les médiums sont utilisés pour diffuser et partager des informations. Dans ce chapitre, nous avons retenu que la notion d'intertextualité a été différemment définie

⁷²Michel Gribenski, *loc.cit.*, p. 117.

⁷³*Ibid.*,

⁷⁴Nathalie Moller, « Qu'est-ce que le Jazz » [en ligne], *France musique*, le 13 juillet 2017, consulté le 21 janvier 2020. URL: <https://www.francemusique.fr/culture-musicale/qu-est-ce-que-le-jazz-35820>.

par les penseurs. Ce qui laisse entendre qu'elle est une notion polysémique. Son objet d'étude qui est l'intertexte est comme un nomade qui voyage d'un texte à un autre pour l'alimenter et l'enrichir. Les textes qui font objet d'intertexte ne sont pas toujours puisés dans les textes profanes mais ils peuvent être extraits dans les textes sacrés d'où le sens d'étudier les intertextes coraniques.

Chapitre 2 : De l'intertexte coranique

L'intertextualité coranique peut être conçue comme la présence des versets coraniques et de tout ce qui concourt à sa compréhension notamment la jurisprudence musulmane, le Coran, le commentaire des érudits musulmans, l'hagiographie musulmane, entre autres, dans la production littéraire. Les intertextes coraniques apparaissent dans le corpus d'abord sous une forme de citation. Celle-ci peut être un extrait de texte coranique ou une iconographie. Ensuite, l'intertexte peut être une allusion au Coran. Dans ce cas, il peut faire référence au récit et au verset coranique. Enfin, l'intertexte peut être tiré des exégèses musulmanes comme les *hadiths* et le commentaire des érudits musulmans. Dans le cas des *hadiths*, il est à préciser qu'ils ne sont pas tous authentiques. A côté des *hadiths* authentiques, abondent d'autres qui sont apocryphes ou faibles. Cette floraison d'*hadiths* faibles ou apocryphes a sans doute fait que certains musulmans préfèrent se référer uniquement au Coran. Une chose qui n'est pas du tout suffisante dans la mesure où les *hadiths* viennent en appoint à la compréhension du message coranique. D'ailleurs, c'est dans les *hadiths* que la manière d'effectuer la prière est enseignée. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas s'en passer de ces textes même si l'authenticité de certains d'entre eux est sujette à caution. C'est le cas notamment du *hadith* cité par Cheikh Hamidou Kane dans *L'aventure ambiguë*. En plus, nous constatons que le recours aux commentaires des érudits musulmans est fondamental pour saisir les non-dits des auteurs. Parfois, il faut que le lecteur ait une connaissance des textes qui commentent les aspects culturels de la religion musulmane pour mieux comprendre et appréhender les textes des auteurs qui font référence à la culture islamique. C'est ce qui fait que pour comprendre d'une manière détaillée la prière mimique évoquée dans *L'aventure ambiguë*, il faut nécessairement que le lecteur fasse appel aux textes de la jurisprudence islamique.

Dans cette étude, nous étudions d'abord les intertextes présents sous forme de citation coranique ensuite ceux présents sous forme d'allusion au Coran et enfin les intertextes tirés des exégèses coraniques.

2.1. La citation coranique

Par citation coranique, nous entendons l'insertion d'une manière explicite des extraits du texte du Coran dans notre corpus. Ces derniers se présentent sous forme de versets coraniques ou sous forme de calligraphie arabe. Dans cette réflexion, nous étudierons la manière d'apparaître des extraits de textes coraniques en premier lieu et celle de l'iconographie ou la calligraphie arabe en second lieu.

2.1.1. Les extraits de textes coraniques

L'aventure ambiguë, *La Mère du printemps* et *Comment faire l'amour...* sont trois œuvres qui tissent une toile intertextuelle importante avec des extraits de textes coraniques. Ces derniers sont cités différemment par ces auteurs. Dans *L'aventure ambiguë*, généralement Cheikh Hamidou Kane ne reproduit pas textuellement les extraits de texte coranique mais il préfère en donner une réécriture tout en gardant le sens originel du verset qu'il cite. En d'autres termes, l'écrivain sénégalais introduit directement les extraits du texte coranique dans son récit sans aucune marque typographique comme si ces derniers ne sont pas des emprunts au Coran. Avec cette méthode, nous déduisons qu'il veut montrer la familiarité que les Diallobé auraient avec le texte coranique. La plupart des versets coraniques cités dans le roman mettent l'accent sur des fondamentaux de l'Islam, entre autres, sur *l'imân* (la foi) dont l'une des caractéristiques est d'admettre que Mohammad est le sceau des prophètes, sur l'un des bienfaits de la prière qui consiste à purifier l'âme et le corps de toutes les infirmités. A cet effet, ces extraits sont de belles illustrations : « Madame, Dieu a clos la sublime lignée de ses envoyés avec notre prophète Mohammed, la bénédiction soit sur lui » (AA, 46) et « les prières profondes doivent certainement incinérer dans l'homme toute exubérance profane de vie » (AA, 106). Ces extraits susmentionnés seraient les réécritures des versets coraniques suivants : « Muhammad n'est père d'aucun des vôtres, mais messenger de Dieu et sceau des prophètes⁷⁵ » (C 33, 40) ; « établi l'Office. Oui, l'Office empêche de la turpitude et du blâmable » (C 29, 45).

Cependant, en sus de ces extraits de versets coraniques dépourvus de marques typographiques, seuls deux sont mis entre guillemets. Ces versets mettent l'accent sur la puissance de Dieu « C'est Dieu qui nous a créés, nous et ce que nous faisons » (AA, 115) et sur son omniprésence : « plus proche que l'artère carotide » (AA, 176).

Nous retenons dans *L'aventure ambiguë* que la plupart des extraits de textes coraniques sont cités soit par paraphrase soit elles sont mises entre guillemets contrairement à *La Mère du printemps* où malgré l'abondance des versets coraniques, seulement un extrait de texte coranique n'a pas été mis entre guillemets ou en italique. Il s'agit de la phrase où le narrateur met en évidence la forte entrée des Berbères dans l'Islam : « Et partout, par flots, les hommes entraient dans la religion de Dieu » (LM, 147). Cet extrait serait une réécriture du

⁷⁵ Dans cette étude, nous allons utiliser la traduction du Coran ci-après : Muhammad Hamidullah, *Le Coran*, Paris, Le club français du livre, 1977.

verset coranique : « Et que tu vois les gens entrer par légions dans la religion de Dieu » (C 110, 2).

En outre, nous avons dénombré environ vingt-deux citations coraniques dans ce roman réparti en trois parties. « Wa shamsi wa douhaha ! » (*LM*, 21) est la seule citation coranique qui apparaît au niveau de l'épilogue. Ces versets sont professés par Raho au cours de « sa première prière monothéiste de la journée, celle de l'aurore » (*LM*, 20-21). Au niveau de la « Première marrée », le narrateur a cité le « mot de passe » (*LM*, 126) des musulmans « Bismillahi rahmani rahimi! » (*Ibid.*) deux fois. Ces versets servent d'égide aux musulmans. Ils les prononcent « avant de s'asseoir, d'entrer n'importe où, et même avant de manger » (*Ibid.*).

Par ailleurs, les extraits de texte coraniques sont plus pressants à la : « Deuxième marrée » qui met l'accent sur l'entrée de l'Islam par le biais des troupes du général Oqba ibn Nafi dans la ville d'Azemmour. Dans cette partie environ dix-sept versets coraniques y sont présents et la majeure partie d'entre eux mettent le focus d'abord sur la naissance de l'Islam notamment la première révélation coranique : (« Lis ! Lis au nom de ton seigneur qui a créé l'homme à partir d'une goutte ! Approche-toi ! Prosterne-toi ! Et écoute ! ») (*LM*, 126). Ensuite sur le jour de la résurrection : « Nous rassemblerons vos ossements où qu'ils soient et Nous vous ferons renaître » (*LM*, 150) ; « Par ceux qui sont envoyés vague après vague souffler la tempête [...]. A quand le jour de l'échéance ? » (*LM*, 147). Puis certains mettent l'accent sur l'omniprésence et l'omnipotence de Dieu : (« C'est Dieu qui règne dans les cieux et sur la terre [...]. Il est avec vous où que vous soyez ! » (*LM*, 151) ; « Quand il ne subsistera plus rien, il subsistera la Face Sublime de Dieu » (*LM*, 214) etc. Et enfin, nous retenons une pluralité de versets qui met en exergue les éléments de la nature notamment l'eau : « De l'eau, Nous avons fait toutes choses vivantes » (*LM*, 155), la lumière : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. L'homme à qui Dieu ne donne pas de lumière n'a pas de lumière » (*LM*, 156).

Dans l'avertissement du roman, Driss Chraïbi mentionne que si la lumière et l'eau « viennent à manquer l'histoire des hommes tarit » (*LM*, 11). Ces deux éléments sont omniprésents dans le Coran. Dans le roman de Chraïbi, la tribu des Aït Yafelman s'identifie comme des fils de l'eau « Nous sommes des Aït Yafelman c'est-à-dire des fils de l'eau » (*LM*, 67). Et selon Azwaw, les Arabes sont là où il y a les plus grands fleuves ; ils sont à la recherche de l'eau (*LM*, 134). Cela montre que l'eau est la source de la vie.

Il est primordial de préciser que Driss Chraïbi ne respecte pas généralement la succession des versets en les citant et il fait une auto-interprétation des versets coraniques c'est-à-dire qu'il fait semblant de citer le Coran alors qu'en réalité il fait une traduction littérale des versets⁷⁶. Cela montre que dans l'univers littéraire, la Parole coranique n'est pas évoquée pour être sacralisée mais plutôt pour agrémenter le texte profane.

Pour ce qui est de *Comment faire l'amour...*, nous constatons que des versets coraniques y sont cités environ vingt-cinq fois. Mais la singularité de ce roman par rapport à *L'aventure ambiguë* et *La Mère du printemps* est que Dany Laferrière précise généralement pour chaque verset cité la sourate d'où il est tiré et le numéro du verset cité. En guise d'exemple, nous pouvons nous référer à cet extrait : « Toute âme subira à la mort. Vous recevrez vos récompenses au jour de la résurrection. Celui qui aura évité le feu et qui entrera dans le paradis, celui-là sera bienheureux, car la vie d'ici-bas n'est qu'une jouissance trompeuse » (Sourate III, 182) (CF, 13). La référenciation des versets coraniques n'est pas anodine dans le roman de Laferrière, car il montre que le Coran est un texte qui n'est pas familier à la quasi-totalité des personnages ainsi qu'à l'univers dans lequel elle évolue. La non-maîtrise du texte coranique par les Montréalaises se lit clairement par le fait que Dany Laferrière fait abstraction de préciser les œuvres d'où sont tirés les extraits de texte profanes qu'il cite. Ainsi, en insistant sur la référenciation des versets coraniques, l'auteur cherche à donner plus de crédibilité à son récit.

De ce qui précède, nous retenons que ces trois auteurs ont en commun les marques typographiques qu'ils utilisent lorsqu'ils insèrent une citation coranique. En revanche, Dany Laferrière s'est singularisé par le référencement des versets qu'il cite pour la plupart. Ce qui n'est pas le cas pour Cheikh Hamidou Kane qui paraphrase le texte coranique et Driss Chraïbi qui fait une auto-interprétation dudit texte. Autrement dit, l'écrivain marocain fait semblant de citer le Coran alors qu'en réalité il traduit les versets d'une manière littérale. Cette mode de citation laisse transparaître sa maîtrise du texte coranique. D'ailleurs, il est le seul auteur à utiliser la calligraphie arabe pour citer le Coran.

2.1.2. L'iconographie ou la calligraphie arabe

Tout comme les extraits de texte coranique, la calligraphie est aussi un moyen auquel certains écrivains font recours pour citer le Coran. Cette méthode est moins utilisée par les auteurs susmentionnés, c'est la raison pour laquelle elle n'est présente dans notre corpus que

⁷⁶ Cet aspect sera traité dans le chapitre sur : III, chapitre 1.

dans *La Mère du printemps*. La calligraphie, art de la belle écriture, est un art fortement ancré dans la culture arabe, car elle est dénudée de toute influence extérieure comme l'indique Mohammed Saggar : « la calligraphie est le plus pur et le plus original des arts arabes, et qu'elle est exempte de toute influence venant des arts de l'écriture de civilisations différentes⁷⁷ ». Elle doit sa naissance et son émergence avec l'avènement de l'Islam. Autrement dit « c'est avec le Livre sacré que la calligraphie est née, et c'est avec lui qu'elle s'est développée⁷⁸ ».

Son développement est accéléré de prime abord par la transcription du Coran. En effet, les sociétés arabes antéislamiques étaient purement orales, et par conséquent, l'écriture n'était pas développée. Elle n'était pratiquée que par une minorité de lettrés. Cela pourrait expliquer par le fait que le Coran n'avait pas été rassemblé dans un document du vivant du prophète. Toutefois écrit Claude Gilliot : « des portions plus ou moins grandes en avaient été mémorisées par ses compagnons, ou avaient été écrites sur divers matériaux⁷⁹ ». Au temps du règne d'Abou Bakr a-Siddiq, la plupart des personnes qui mémorisaient le Coran étaient morts dans les champs de bataille. C'est durant cette période noire de la communauté islamique naissante, que la transcription du Coran est devenue une nécessité. Cette tâche a commencé au cours du règne du premier calife sous la proposition d'Omar Ibn al Khattab. Ensuite, elle connut une avancée grandissante sous le pouvoir du deuxième calife. En effet, l'idéal de ce dernier n'était pas « d'imposer une version particulière à l'ensemble des fidèles⁸⁰ » mais plutôt faire en sorte que les musulmans aient un « corpus coranique⁸¹ ». Cela étant fait, des diversités apparaissent dans la manière de psalmodier le Coran d'où la nécessité enfin de fixer le texte coranique définitivement sous le règne d'Othman ibn Afan. Ce dernier conscient « des divergences dans la façon de réciter le coran⁸² » donne en 653 l'ordre de supprimer toutes les copies existantes et de ne garder que celles authentiques. C'est à partir de cette période que les exemplaires du Livre sacré étaient transcrits, que la calligraphie arabe a connu une avancée extrême et fut considérée par les musulmans comme une vertu.

⁷⁷ Mohammed Saïd Saggar, Introduction à l'étude de l'évolution de la calligraphie arabe, [en ligne], *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXII, CNRS éditions, 1993, p. 99, consulté le 08 juin 2020. URL: http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1993-32_37.pdf.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁹ Claude Gilliot, « Origines et fixation du texte coranique » [en ligne], *Études*, n° 12, Tome 409, p. 643-652, 2008, consulté le 29 juin 2020. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.html>.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 644.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

En plus de la transcription du coran, un autre facteur explicatif de l'émergence de la calligraphie arabe est l'interdiction de l'art figuratif dans la religion musulmane. Cette interdiction plonge ses racines dans la méfiance des monothéistes envers toute forme d'idolâtrie. Elle met en garde le musulman contre l'idolâtrie des corps sculptés et le rapprochement de l'artiste à Dieu. C'est généralement dans les *hadiths* et les doctrines musulmanes que nous trouvons des sources qui interdisent la figuration. Cette prohibition pousse l'artiste musulman à la calligraphie où il essaie « de trouver une consolation et un soulagement à ces émotions intérieures⁸³».

La calligraphie apparaît comme l'un des moyens de citer le texte coranique dans les romans. Malheureusement dans notre corpus, cette mode de citation du Coran n'est présente que dans *La Mère du printemps* par l'insertion de la sourate *Fatiha* écrite en caractère arabe. Cette sourate occupe une page entière dans ce roman (Voir *LM*, 193) et est intercalée au moment où Azwaw sort du récit et devient un observateur sur l'histoire que raconte Imam Filani. Celui-ci fait le bilan de la conquête arabe après trente ans. C'est à la fin du roman que Azwaw précise que c'était lui-même l'Imam Filani.

En outre, le caractère avec lequel la sourate *Fatiha* est écrite est dépourvu de tous les signes de ponctuation. Cette écriture ressemblerait à l'un des premiers styles d'écriture du Coran particulièrement au style koufique⁸⁴ qui daterait VIIIe - IXe siècle. Ce style d'écriture « se distingue par son aspect carré, chaque lettre pouvant s'inscrire dans un angle. Cela ne doit toutefois pas être compris comme un caractère rigide, car certaines parties des lettres sont légèrement courbées⁸⁵ ». De même, « ce Koufique particulier se trace au calame, sans fioritures, ni vocalisations ni même ponctuations⁸⁶ ». L'utilisation de ce style d'écriture ancien du Coran est un signe qui montre clairement que Driss Chraïbi s'est inspiré des sources de la civilisation musulmane.

À l'issue de cette réflexion, nous retenons que les versets coraniques sont cités dans les œuvres du corpus à travers des extraits de texte coraniques ou la calligraphie arabe. La première catégorie est présente dans chaque œuvre du corpus et se reconnaît à l'aide des marques typographiques. Contrairement à la seconde qui n'est utilisée que dans *La Mère du printemps*. La spécificité de ces deux modes de citations coraniques (les extraits de textes

⁸³ Mouhammad Said Saggar, *op. cit.* p. 101.

⁸⁴ Koufique c'est en référence à la ville Irakienne de Koufa qui représentait un trésor énorme de l'intelligentsia arabo-musulmane à cette période.

⁸⁵ Ghani Alani, *Calligraphie arabe : Initiation*, Fleurus, 2001, p. 37.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

coraniques et la calligraphie arabe) est qu'ils sont accessibles à tout lecteur du fait de leur caractère explicite. Néanmoins, les versets coraniques peuvent être cités d'une manière implicite d'où les allusions aux versets coraniques.

2.2. Les allusions au Coran

Les relations intertextuelles que notre corpus lie avec le Coran ne se limitent pas uniquement sous les formes citationnelles directes. Mais au-delà de celles-ci, il y a aussi les allusions. Ces dernières sont difficiles à repérer dans un texte littéraire, car elles apparaissent d'une manière implicite et généralement le lecteur doit se doter d'une culture coranique pour pouvoir les déceler. Ainsi, dans cette réflexion, nous allons essayer de traiter en premier lieu les allusions faites aux récits coraniques et en second lieu celles faites aux versets coraniques.

2.2.1. Les récits coraniques

Par la notion de récit coranique, nous entendons l'histoire des prophètes racontée par le Coran et que certains auteurs de notre corpus reprennent. Ces écrivains ne relatent pas les histoires telles qu'elles l'ont été dans le Livre saint mais ils préfèrent les modifier ou les fictionnaliser. Cela pourrait être lié à la liberté de l'écrivain ou à son souhait inassouvi de se délivrer des contraintes liées au respect des normes de l'écriture. Partant de cela, nous concevons que la présence des récits coraniques dans les œuvres profanes aurait pour objectif d'agrémenter la narration.

Dans notre corpus, les allusions aux récits coraniques ne sont trouvable que dans *La Mère du printemps*. Cela montre que ce roman s'est inspiré de l'histoire de la civilisation musulmane même si les faits racontés ont été fonctionnalisés par l'auteur comme il l'affirme en ces termes :

Ceci n'est pas un livre d'histoire, mais un roman. S'il prend source dans l'Histoire, il y entre surtout l'imagination galopante de l'auteur, qui me ressemble comme un frère. En conséquence, toute ressemblance de quelque nature que ce soit avec des événements historiques ne serait que pure coïncidence, une heureuse rencontre⁸⁷.

Cette mise en garde est importante dans la mesure où elle permet aux lecteurs de reconnaître qu'ils ont par devers eux un produit de l'imagination et non des faits réels. Elle est aussi capitale dans le sens où elle atteste que ces écrits sont influencés par le passé historique des Berbères comme Driss Chraïbi le précise dans l'assertion ci-dessous :

Mes ancêtres cherchaient à rebâtir une communauté islamique nouvelle, une Oumma à laquelle je suis attaché et à laquelle tous les Marocains sont

⁸⁷ Avertissement de *La Mère du printemps*, p. 11.

attachés. C'est pour cela que, depuis *La Mère du Printemps*, j'ai situé l'action de mes romans dans le passé. Simplement parce que je suis tourné vers l'avenir⁸⁸.

Dans cette œuvre, l'écrivain marocain ne raconte pas l'histoire des prophètes dans leur intégralité mais il donne des indices qui permettent aux lecteurs de saisir le récit auquel il fait allusion. Parmi les histoires présentes dans l'œuvre, nous pouvons lister : le lien de cousinage entre Isaac et Ismaël, l'exode de Moïse, la rencontre de Moïse avec Dieu, le dernier sermon du Prophète Mouhammed. La liste est loin d'être exhaustive mais dans le cadre de cette étude, nous allons nous appesantir sur le dernier sermon du prophète et sur la rencontre de Moïse avec Dieu. L'intérêt que nous portons sur ces deux récits est le fait qu'ils constituent tous des dialogues : le premier entre le prophète Mouhammed et sa communauté et le second opposant Moïse au créateur.

Dans le premier récit (le sermon), Mouhammed, lorsqu'il a senti que son séjour sur terre prend bientôt fin, rassemble ses compagnons au *Mont Rahma* pour leur demander s'il a accompli pleinement sa mission ou c'est le cas inverse comme l'indique Driss Chraïbi :

C'était sur le djebel Rahma, le mont de la miséricorde. Au terme de sa vie, le Prophète y avait réuni son peuple. Par trois fois, il lui avait posé cette question pleine de triomphe, de sérénité et de doute : « Au nom de Dieu, maître des mondes, ai-je bien accompli la mission ? » (*LM*, 146).

Ce discours s'est tenu lors du dernier pèlerinage à la Mecque de Mouhammed à l'occasion de *l'Aïd al ada*. En effet, le messager après avoir effectué les dernières étapes du pèlerinage, se rend à *djebel rahma* à Arafat pour tenir son sermon d'adieu à la communauté musulmane. Au cours de ce discours, le dernier messager fait ses dernières recommandations à sa communauté naissante. Ainsi, pour s'assurer d'avoir délivré l'intégralité de sa vocation, il conclut son discours avec la question suivante :

Ô gens, vous ai-je fidèlement délivré mon message ? Un puissant murmure d'assentiment s'éleva alors des milliers de gorges et les mots : « Allahumma na'am, par Dieu oui ! » résonnèrent comme le tonnerre à travers la vallée. Le prophète leva l'index et s'exclama : « Ô Dieu, sois témoin⁸⁹ ! »

Ce discours a une double acception dans la religion musulmane : il symbolise en premier lieu la fin de la mission prophétique et en second lieu il témoigne l'achèvement de la

⁸⁸Driss Chraïbi cité par Yann Venner, « L'écriture fusionnelle de Driss Chraïbi : une médi(t)ation entre Orient et Occident ? » [en ligne], consulté le 20 janvier 2020. URL : <http://www.limag.com/Textes/Venner/ChraibiEcritureFusionnelle.htm>.

⁸⁹ Martin Lings, *Le prophète Muhammad : sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Paris, Le Seuil, 1986, p.546.

révélation coranique, car c'est après sa prononciation que le dernier verset du livre sacré fut révélé (Voir C5-3).

En revanche, si le récit précédemment évoqué met en exergue la rencontre de Mouhammed avec sa communauté, le narrateur n'a pas manqué aussi de mentionner celle de Moïse avec Dieu. En effet, après que Dieu a délivré Moïse et les Israélites de la dictature de Pharaon, il lui fixe un rendez-vous sur le Mont du Sinaï dans le but de lui donner les Tables où seront explicités les commandements. Mais cette rencontre ne saurait être possible sous condition que cet envoyé observe le jeun pendant « trente jours [afin] de se purifier, de purifier ses vêtements⁹⁰ ». Ainsi, lors de cette audience, le Seigneur lui accorde l'honneur de communiquer avec lui d'une manière directe ; sans interlocuteur. Cependant, Moïse ne se satisfait guère de cette aubaine, car son désir était de voir physiquement le Créateur. Ce qui lui est refusé : « *Lantrani* : Tu ne me verras pas » (C7, 143).

L'impossibilité pour Moïse de voir le Seigneur nous est indiqué par l'usage de la préposition arabe *Lan* dans l'expression « *Lantrani* » évoquée dans le verset ci-dessus. Ladite expression a une valeur de rejet temporaire en langue arabe. Par-là, nous comprenons que Moïse est incapable de voir le Seigneur à cet instant néanmoins dans le futur, son souhait pourrait être réalisé. Mais de quel type de futur s'agit-il ? : est-ce un futur proche ou lointain ? La plupart des musulmans estiment que la personne ne verrait le Créateur que dans un futur lointain (au-delà). En revanche, Azoulay pense que : « Si Moïse avait fermé les yeux, il aurait vu Dieu » (LM, 168). A travers son hypothèse, nous pouvons déduire avec justesse que Dieu ne se perçoit pas mais il se sent pour la simple raison que la personne qui ferme les yeux ne peut pas voir ce qui est en face d'elle mais peut plutôt le sentir.

La particularité de ce sous chapitre est que les récits prophétiques sont uniquement présents dans *La Mère du printemps*. Cela comme nous l'avons évoqué plus haut pourrait être lié à la richesse de la recherche documentaire dans cette œuvre. Mis à part les récits prophétiques, certains auteurs comme Cheikh Hamidou Kane et Driss Chraïbi font aussi allusion à certains versets coraniques.

Tout comme les récits prophétiques, nous constatons aussi des allusions aux versets coraniques dans certaines œuvres du corpus notamment *L'aventure ambiguë* et *La Mère du printemps*.

⁹⁰ Muhammad Dâli Balta, *Histoire des Prophètes traduit de l'arabe par Hamza Amin Yahiaoui*, Beyrouth, Liban, 2007, p. 323.

2.2.2. Les allusions aux versets coraniques

Les allusions aux versets coraniques ne sont présentes que dans *L'aventure ambiguë* et *La Mère du printemps*. Celles-ci pourraient témoigner l'ancrage de ces desdites œuvres dans la culture musulmane. Elles sont citées dans les deux ouvrages susmentionnés à des finalités différentes. Autrement dit, Driss Chraïbi fait allusion aux versets coraniques pour décrire une situation contrairement à Cheikh Hamidou Kane qui s'en sert pour rappeler les recommandations divines. Dans *La Mère du printemps*, Driss Chraïbi met en évidence la communauté berbère qui s'est convertie sous contrainte à l'Islam sous prétexte qu'il voulait sauver leur vie et perpétuer leur communauté. De même, la religion musulmane s'est imposée dans la terre d'Azemmour par la violence. En d'autres termes, les troupes d'Oqba ont fait couler du sang au moment d'assiéger le territoire des Berbères. Le recours à la violence pourrait s'expliquer par le fait que cette société était réfractaire par rapport à toute forme de domination et ne voulait en aucun cas se départir de leur tradition et de leur religion. C'est dans ce sillage qu'Imam Filani affirme : « l'Islam y a fleuri comme nulle fleur au monde. Mais il l'a saccagé pour y fleurir, il a tué nombre de ses fils, par les mains de ceux qui ont parlé en son nom, au nom de Dieu ! » (*LM*, 213). Parmi ces victimes, nous comptons Hineb. La mort de celle-ci nous est décrite par le truchement d'un verset coranique : « une flèche s'était plantée dans le cou de Hineb, tirée par un archer tout proche, sectionnant cette veine jugulaire dont parlait le Coran dans un verset rayonnant : « *Dieu est plus proche de vous que votre propre veine jugulaire* » (*LM*, 189). L'usage de ce verset dans une telle phrase lui donne un sens descriptif contrairement à son sens originel qui met l'accent sur la proximité de Dieu envers ses créatures.

A l'opposé de Driss Chraïbi, Cheikh Hamidou Kane fait allusion aux versets coraniques qui mettent en évidence les recommandations divines relatives à la proscription du vin, l'importance de la prière etc. Dans son œuvre, la communauté Diallobé à laquelle appartient la majeure partie des personnages est présentée comme des modèles dans la pratique de la religion à travers la déférence et la soumission qu'elle voue aux règles édictées par Dieu et son Prophète Mouhammed. D'ailleurs c'est dans l'optique de vouloir mettre en valeur l'enracinement de ce peuple dans la religion musulmane que Cheikh Hamidou Kane, écrit Florence Paravy, « n'évoque pas le passé préislamique de la région, comme si l'Islam y

avait été présent de toute éternité⁹¹ ». Or cette communauté à l'image des autres ethnies du Sénégal : Sérère, Wolof a connu une religion traditionnelle avant sa conversion à l'Islam. Le dieu du créateur de la religion traditionnelle peule avait pour nom Guéno. Les Tékrours ou les gens du Tékrou croyaient aussi à d'autres génies à l'image de Tyamaba (le génie de l'eau) auxquels ils vouaient des cultes rituels. Par ailleurs, ce peuple s'est converti à l'Islam au X^e siècle sous la « poussée des Almoravides berbères⁹² ». Ces derniers partageaient plusieurs aspects avec les Toucouleurs notamment un Dieu unique (Allah/ Gueno). En plus, certains interdits de la religion traditionnelle peule comme l'adultère sont aussi prohibés dans le Coran. Les propos ci-dessous de Yoro Dooro le démontrent clairement :

Le Coran est venu pour sanctionner tout ce qui était déjà interdit chez les Peuls. Et de citer le mensonge, l'adultère, etc. Un peu la théorie des pierres d'attente que le Père Tempels avait développée dans « La philosophe Bantoue ». Ainsi les dialan seront assimilés aux djinns, Guéno-l'unique à Allah qui n'a pas d'associé, Kaïdara le dieu de l'or au Khudr compagnon de Moïse, dans le Coran⁹³.

L'abstraction que Cheikh Hamidou Kane fait du passé préislamique des Diallobé n'est pas sans importance dans son projet d'écriture, car elle lui permet de montrer l'intransigeance de cette communauté et leur conversion rapide à l'Islam. L'attachement aux valeurs islamiques ou traditionnelles est dès lors l'un des critères par excellence qui définit les personnages peuls de *L'aventure ambiguë*. Par exemple malgré son éloignement par rapport à sa terre natale pendant son séjour en France, Samba Diallo reste rigoureux sur le chapitre de l'abstinence et observe d'une manière opiniâtre certains interdits de la religion musulmane comme boire le vin. A cet effet, la réponse qu'il donne à Lucienne lorsque celle-ci le lui sert en est assez illustrative : « Ma religion l'interdit. Je suis musulman » (AA, 123). Cette réplique de Samba mettant en exergue la prohibition des boissons alcoolisées par l'Islam fait sans doute allusion au verset coranique suivant : « Ô, les croyants ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'ordure, œuvre du diable. Donc, à écarter. Peut-être serez-vous gagnants ? » (C 5,90). Le refus de ce verre dénote que l'éloignement de Samba Diallo à sa terre natale ne le délivre pas de certaines contraintes religieuses.

En outre, la soumission aux exigences divines est l'un des piliers fondamentaux de la communauté des Diallobé. D'ailleurs, même le fou qui est un marginal aux yeux de la société témoigne une volonté incommensurable de pratiquer la prière à l'heure prévue. C'est dans ce sillage qu'il harcèle Samba Diallo de respecter l'heure de la prière du crépuscule : « Prions,

⁹¹ Florence Paravy, *loc.cit.*, p. 130.

⁹² Lilyan Kesteloot, *Introduction aux religions d'Afrique noire*, Dakar, NEAS, 2007, p. 46.

⁹³ *Ibid.*, p. 64-65.

Oh, prions ! Implora le fou. Si nous ne prions pas immédiatement, l'heure passera et tous les deux ne seront pas contents » (AA, 186). Cette pensée du fou fait allusion au verset coranique : « La prière doit avoir lieu à des moments précis » (C 4, 103). Toutefois, il faut comprendre que l'heure de la prière du coucher du soleil est étanche. Elle va jusqu'avant la prière de l'aube. Ainsi, le fou n'a pas bien saisi le sens de l'heure des prières tel qu'explicité par les savants musulmans c'est la raison pour laquelle il exige à Samba Diallo vaille que vaille de prier pensant que l'heure va passer s'ils ne prient pas le crépuscule juste après le coucher du soleil.

Par ailleurs, au-delà des prières obligatoires bien normées, ils existent aussi des invocations qu'on appelle par abus de langage prière. Lesdites invocations sont accomplies dans des circonstances particulières. Elles peuvent être récitées dans l'intention de conjurer un mal, de demander la pluie, d'alléger une souffrance, etc. Ces invocations sont nombreuses et variées. Dans *L'aventure ambiguë*, le maître Thierno évoque une de ses variantes : la prière des agonisants. En effet, le maître est une personne ressource dans la communauté des Diallobé. Il sert de boussole à ses semblables qui n'hésitent pas de demander son concours pour la résolution de tous conflits. C'est cette confiance que la communauté porte sur sa personne qui lui donne le privilège d'assister le chef des Diallobé jusqu'à ce qu'il rejoigne sa demeure éternelle comme il le martèle en ces termes : « car c'est moi [maître Thierno] qui lui ai dit la prière des agonisants et qui l'ai enterré » (AA, 36).

La prière des agonisants qu'énonce Thierno fait sans doute allusion à la sourate *Yâ-sîn*. Sa récitation à l'endroit d'un agonisant a beaucoup de bienfaits. Elle allège la douleur de la souffrance et abrège la vie une fois que l'agonie dure. C'est une des recommandations du prophète de l'Islam : « Lisez *Yâ-sîn* pour vos morts⁹⁴ ». Les savants musulmans se sont opposés sur l'interprétation de ce *hadith*. Ibn Hibban soutient que ce *hadith* vise « celui qui est sur le point de mourir (celui qui agonise, le mourant) on ne la récite pas sur la personne déjà morte⁹⁵ » alors que l'imam al-hafidh affirme « que la définition du mot « mort » dans ce *hadith* est évidente, et que cela concerne la personne qui a quitté la vie⁹⁶ ».

⁹⁴ Hadith cité par Sheykh Amjad Rasheed, « Réciter la sourate Yâ-Sîn pour les morts ? » [en ligne], Sunnisme.com, consulté le 25 janvier 2020. URL: <https://www.sunnisme.com/article-reciter-la-sourate-ya-sin-pour-les-morts-114124305.html/>.

⁹⁵*Ibid.*,

⁹⁶*Ibid.*,

En somme, nous retenons une récurrence des allusions au Coran dans ces romans qui s'inspirent de l'univers traditionnel musulman. De ce fait, la familiarité que la plupart des personnages ont avec le Coran leur permet de citer des *hadiths* et des propos des exégètes.

2.3. Les intertextes tirés des exégèses coraniques

Communément appelé *tafsir*, l'exégèse musulmane a pour vocation d'expliquer le Coran afin de permettre aux croyants de pratiquer avec aisance la religion. Les sources de l'exégèse du Coran sont le Coran lui-même, les circonstances de révélation (*asbâb an-nuzul*), l'hagiographie prophétique (*sîra*), l'exégèse des compagnons, des successeurs, entre autres. Dans ce chapitre, nous allons axer notre réflexion sur la manifestation du commentaire des érudits musulmans et des *hadiths* dans les œuvres de notre corpus.

2.3.1. Les paroles ou faits rapportés (*hadiths*)

La société musulmane est régie par un ensemble de lois issues des quatre sources reconnues : le Coran, la tradition prophétique (*Sunna*), le consensus des croyants (*idjma'*) et la réflexion intellectuelle du législateur ou du croyant (*idjtihad*). Ces sources font autorité dans la dernière religion révélée. Le musulman dans une circonstance particulière peut se servir de l'une d'entre elles pour statuer sur une question ponctuelle. Toutefois, le Coran et les *hadiths* constituent la base de la *chari'a* ou la loi sacrée. Pour les musulmans, le *hadith* est le deuxième critère de législation ou le texte le plus sacré après le Coran. De même, les musulmans considèrent toute action, décision, parole du prophète Mouhammed comme sacrée dans la mesure où cet envoyé « ne dit rien sous l'effet de la passion » (C53, 3). Ainsi, le *hadith* désigne

L'ensemble des prescriptions qui résultent des propos et actions du Prophète (PSL) mais également de ses attitudes d'approbation ou de désapprobation voire l'indifférence face à une question posée. Le Coran constituant l'essence de ses vertus, ses propos et actes ne peuvent qu'être que l'incarnation du message coranique. C'est ainsi que tous les aspects de sa vie, même les plus intimes, ont été rendu publics dans les moindres détails pour constituer ce que l'on appelle la Sunna ou Tradition, le modèle de référence individuel, social et religieux⁹⁷.

La *Sunna* est la voie que doit suivre le croyant afin de pouvoir bien agir correctement et afin de pouvoir compléter son savoir religieux. En revanche, quels que soient leurs caractères sacrés, il est nécessaire de rappeler qu'à côté des *hadiths* authentiques, abondent une pluralité de *hadiths* faibles. Ces derniers ont été fabriqués par des savants pour des raisons sociales, politiques et économiques, etc. C'est pourquoi nous avons jugé nécessaire de voir

⁹⁷ Abdoullah Cissé, *op. cit.*, p. 30-31.

quelques signes qui montrent la faiblesse d'un *hadith*. Un *hadith* est jugé faible lorsque sa chaîne de transmission ne se rapporte pas directement au Prophète ou lorsqu'il n'est pas en conformité avec le texte coranique. De même, un *hadith* est qualifié de fabriqué lorsqu'il y a une personne dont l'honnêteté est mise en doute dans la chaîne de transmission. C'est le cas du *hadith* que Demba a évoqué pour trancher le débat sur la question épineuse de l'envoi des fils Diallobé à l'école nouvelle : « Vous irez chercher la science, s'il le faut, jusqu'en Chine » (AA, 134).

Ce *hadith* a été rassemblé par le savant du *hadith* Ibn'adiyy et Abu Nu'aym. Bien qu'il soit souvent cité et bien connu des musulmans, ce dernier n'est pas authentique. Abu Atika, qui figure dans les chaînes de transmission, a été accusé de falsifier les *hadiths*, cette narration est donc considérée comme *daïf* (faible). En fait, les savants l'ont classé dans une catégorie spéciale de *hadith daïf* appelée *Mawdoo'* (inventée). En conséquence, il est incorrect de citer cette parole comme provenant du prophète parce que de nombreux compagnons l'ont entendu dire que « celui qui ment volontairement à mon sujet, qu'il prenne sa place en feu (de l'enfer) ⁹⁸ ».

Bien que ce *hadith* soit considéré comme faible, nous constatons que le message qu'il véhicule est sensé. Il incite les musulmans à la quête du savoir, qui est une obligation. En effet, la science est primordiale dans la mesure où elle aide à la bonne pratique de la religion et à l'édification d'une société meilleure. C'est sans doute dans cette perspective que la Grande Royale a sans relâche fait des plaidoyers pour l'envoi des fils Diallobé à l'école occidentale. En outre, pour montrer l'importance accordée aux hommes de science dans la religion musulmane, le prophète Mouhammed affirme : « l'encre du savant est aussi précieuse que le sang du martyr ⁹⁹ ».

Il est à préciser que la floraison des *hadiths* fabriqués pourrait être facilitée par le fait que ces récits sont transmis d'abord par tradition orale. Cette primauté de l'oralité sur les documents écrits a sans doute permis à beaucoup de personnes de créer des *hadiths*¹⁰⁰. Une

⁹⁸ *Hadith* cité par Cheikh Mohammed ben Salim ben Hussein Al-Kadadi Al-Bayhani, *La réforme de la société : l'explication cent hadiths prophétiques nobles*, traduit en français Mostafa Laazouzi, Beyrouth, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1971, p. 328.

⁹⁹ Eva de Vitray Meyerovitch, *La prière en Islam, op.cit.*, p. 12.

¹⁰⁰ Au IV^e siècle de l'hégire, certains musulmans pour des raisons ascétiques, imitaient les moines chrétiens en faisant l'éloge du célibat. C'est ainsi Sulejmân b. 'Isâ al-Sandjarî affirme : « Quand trois-cent-quatre-vingts ans auront passé sur ma communauté, le célibat et la vie anachorétique sur les sommets des montagnes seront permis ». Ce *hadith* va à l'opposé de l'idéologie musulmane qui encourage le mariage et la reproduction afin de peupler la terre. Voir : Ignace Goldziher, *Sur l'Islam : Origines de la théologie musulmane*, collection « Midsah », Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 251- 252.

chose qui semble nuisible à la pensée musulmane dans la mesure où certains fidèles n'accordent plus de foi aux *hadiths* en soutenant que ces derniers ne sont pas si authentiques qu'on le prétend. Par conséquent, il est plus sûr de se référer uniquement au Coran.

Nonobstant la kyrielle des *hadiths* apocryphes, des recueils tels que *Sahîh al Boukhâri* et *Sahîh Muslim*¹⁰¹ demeurent des références fiables en la matière. D'ailleurs Le mot *sahih* (l'authentique, le vrai) utilisé pour qualifier ces recueils laisse apparaître tout le poids que ces derniers ont dans la société musulmane. C'est ce qui fait que la quasi-totalité des *hadiths* qui se trouvent dans ces recueils sont jugés authentiques à l'image de « l'Islam deviendra l'étranger qu'il a commencé par être » (*LM*, 6). Cette prophétie de Mouhammed met en lumière qu'aux temps modernes les musulmans vont se détourner de l'Islam et de ses enseignements de la même manière que la plupart des hommes de son époque l'avaient fait. Ainsi, face à cette situation, l'Islam authentique sera pratiqué par un nombre restreint de croyants dans des conditions difficiles. La décadence de l'Islam est anticipée par Azwaw trente ans après l'arrivée d'Oqba à Azemour ; il voit que l'Islam se désagrège : « De là où tu es, comme moi tu vois que déjà l'Islam se désagrège-cet Islam qui t'a brûlé et qui me brûle à présent, étouffe la voix de mon passé » (*LM*, 212).

Ce désagrègement de l'Islam se lit dans le roman à travers ces propos d'Imam Filani qui met en exergue la déformation des versets par certains exégètes : « Parfois, on me dit : Imam Filani, explique-nous le Livre que tu chantes avec ta voix et ton âme. Pourquoi ceci et pourquoi cela ? Quel en est le sens pour Dieu ? Et comment les hommes lui ont-ils donné un autre sens ? » (*LM*, 210). En outre, Raho Aït Yafelman apporte un regard critique sur l'Islam en soutenant que la manière dont il est pratiqué en ces temps modernes va aux antipodes des enseignements du Prophète. Raho estime que les valeurs de base de la dernière religion révélée qui étaient : « l'amour du prochain, du faible, du pauvre, de l'orphelin - de l'étranger » (*LM*, 21) ont été corrompues par les musulmans d'aujourd'hui.

De ce qui précède, nous retenons que les *hadiths* peuvent être faibles ou authentiques. Dans *L'aventure ambiguë*, nous constatons que le *hadith* qui est présent est jugé faible par les penseurs musulmans même si le message qu'il véhicule est intéressant. Contrairement à *La Mère du printemps* où nous retrouvons un *hadith* authentique qui met en lumière l'avenir sombre de la religion musulmane. La présence des *hadiths* dans les œuvres du corpus montre que celles-ci puisent leur référent dans l'univers musulman. A l'opposé de *Comment faire*

¹⁰¹ Boukhari et Muslim sont des savants du *hadith*.

l'amour..., où l'auteur évolue dans un milieu où le message coranique n'est pas fortement imprégné. Ce qui sans doute expliquerait l'absence de *hadiths* et des commentaires des érudits musulmans.

2.3.2. Les commentaires des érudits musulmans

Le message coranique n'est pas facile à comprendre. Sa complexité aurait sans doute été un garde-fou pour l'émergence de son interprétation dans sa totalité. En effet, dans l'imaginaire de certains musulmans, la compréhension du Coran est réservée exclusivement à Dieu et à son prophète (PSL). Au-delà d'eux, quiconque qui s'aventure à expliquer le Coran, fait plutôt une traduction du sens du verset, car il va de soi que toute traduction n'est jamais fidèle. Cette conception sous-tend l'idée selon laquelle le Coran est intraduisible. C'est pourquoi l'acte de le traduire a été autrefois condamné, puis déconseillé par les ulémas. Toutefois, il est à signaler que l'interprétation du Coran n'a jamais été prohibée dans son intégralité¹⁰². C'est plutôt la traduction « des passages ou expressions ambigus¹⁰³ » qui n'était pas autorisée, parce que dans l'imaginaire des musulmans le sens de ces expressions est détenu par le Créateur.

En plus, force est de constater que les érudits musulmans parmi lesquels se comptent les compagnons et successeurs du prophète, les sages ont joué un rôle primordial dans l'éclaircissement du message islamique, des *hadiths* et de la jurisprudence musulmane. La notion d'érudit est conçue par le *dictionnaire Encyclopédique* comme : « Instruit, cultivé par l'étude de textes et de documents dans un domaine quelconque de la connaissance ¹⁰⁴ ». Leur maîtrise des textes islamiques a sans doute fait d'eux des voix autorisées dans la religion musulmane. Ce qui leur confère le privilège d'apporter des commentaires ou donner leurs points de vue sur des questions d'ordre religieux.

Néanmoins, il est nécessaire de rappeler que l'explication que donne un érudit sur un verset coranique n'est pas une parole qui fait l'unanimité. Autrement dit, elle peut être remise en cause voire rejetée par d'autres penseurs. En fait, cela permet de dire que l'exégèse n'est pas une science figée ou statique : elle évolue selon les époques. Aussi, les exégètes et les

¹⁰² L'interdiction de l'interprétation du Coran dans son intégralité pourrait également être corroborée par le verset 7 de la sourate 3 : « C'est Lui qui t'a révélé le Livre contenant des versets à la fois clairs et précis, qui en constituent la base même, ainsi que d'autres versets susceptibles d'être différemment interprétés. Et c'est à ces derniers versets que les sceptiques, avides de discorde, prêtent des interprétations tendancieuses, alors que nul autre que Dieu n'en connaît la signification exacte. [...] ». Dans ce verset, nous constatons que le seigneur établit une distinction entre les versets clairs « *muhkam* » et les versets ambigus et précise qu'Il est le seul détenteur de la signification des versets ambigus ou « *mutashābih* ».

¹⁰³Claude Gilliot, *loc.cit.*, p. 84.

¹⁰⁴Dictionnaire encyclopédique, *op.cit.*, p. 502.

penseurs musulmans en fonction de leur entendement, peuvent avoir des visions opposées sur un même verset coranique. Cela montre que la législation religieuse n'est pas rigide c'est-à-dire en cas de situation ponctuelle, les versets peuvent être réadaptés. Par exemple, un verset coranique interdit clairement la consommation de la viande de porc mais un autre verset le permet au musulman qui se trouve dans une nécessité à cause de la faim, sans inclination vers le péché (Voir C 5, 3). Cela laisse entendre qu'en cas de nécessité absolue ou de contrainte, l'Islam autorise aux croyants d'effectuer des actes qui leur sont interdits en temps normal. C'est sans doute dans ce sillage que Bouba justifie sa consommation du porc pour des raisons économiques c'est-à-dire à cause de sa pauvreté. Un tel alibi ne nous semble pas suffisant dans la mesure où les penseurs musulmans ne considèrent pas la pauvreté comme un facteur qui doit pousser le croyant à transgresser la législation. Cela le lui est permis qu'en cas d'extrême nécessité qui peut compromettre sa vie. Or, Bouba évoque la pauvreté qui peut être un état permanent alors que la permission de cette viande proscrite n'est que ponctuelle et temporaire. C'est pourquoi, il faut analyser l'attitude de Bouba comme de l'ironie c'est-à-dire il critique en filigrane la rigueur religieuse et montre dans son comportement la flexibilité de certains musulmans qui devant certaines situations n'hésitent pas à braver les textes religieux pour satisfaire leurs besoins. D'ailleurs, l'Islam recommande aux pauvres de chercher un travail pour satisfaire leurs besoins et non de vivre à la merci des autres d'où le sens de cette expression : « travailler pour ce monde - ci comme si tu devais y vivre éternellement et pour l'autre monde à venir comme si tu devais mourir demain » (*LM*, 150). Ce propos est une exhortation aux musulmans à lier simultanément la quête de la richesse ici-bas et du salut dans l'au-delà. Autrement dit, le musulman doit avoir une vie équilibrée. Comme l'enseigne le Coran : « Et recherche, en ce que Dieu t'a apporté, la Demeure dernière. Et n'oublie pas ta quote-part en cette vie » (C28, 77). C'est ainsi qu'il pourra remplir fidèlement sa charge de représentant de Dieu sur terre en contribuant au développement de la cité pour pouvoir « prêter à Dieu un bon prêt¹⁰⁵ ». C'est la raison pour laquelle le maître Thierno ne s'est pas contenté uniquement de former les disciples placés sous sa tutelle mais il se consacrait aussi aux travaux champêtres pour assurer sa nourriture. Cette autonomie financière que le travail lui offre lui permet de mieux réussir son apostolat. C'est dans ce sillage que Ash- Shaarani soutient que le « saykh missionnaire ne peut être parfait que s'il est bien aisé, ayant ainsi la possibilité d'entretenir ses disciples. Celui qui ne remplit pas ces conditions ne peut accomplir

¹⁰⁵ Madina Ly-Talla, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX SIÈCLE : La tijaniyya de Saïku Umar Futiyyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1991, p.137.

son apostolat. Bien au contraire, il sera honteux de devoir mendier sa nourriture et d'être à la merci de ceux qui la lui donnent¹⁰⁶».

Par-là, nous comprenons que tout musulman doit travailler pour satisfaire ces besoins mondains. Parallèlement, il doit aussi œuvrer à fortifier son âme afin de la familiariser avec la mort, car la vie ici-bas est éphémère. Comme dit Ibn Umar affirme : « Quand tu es au soir n'attends pas le matin, et quand tu es au matin, n'attends pas le soir. Prends ta santé pour ta maladie, et ta vie pour ta mort¹⁰⁷ ». En constatant le sens accordé au travail dans la religion musulmane force est de constater que Bouba à travers son attitude parasitaire consistant à passer « ses journées, apparemment, à ne rien faire » (CF, 12) excepté lire le Coran et dormir, fait une raillerie voire une ironie de la figure du saint. Son comportement oisif fait allusion à certains saints qui se laissent entretenir du fait qu'ils passent le plus clair de leur temps à méditer et à faire des actes d'adoration.

De surcroît, nous constatons que certains passages de *L'aventure ambiguë* ne sauraient être compris à condition de faire recours à la jurisprudence musulmane. C'est le cas de la prière « mimique » (AA, 179) ou « infirme » (AA, 180) dont use le maître Thierno au terme de sa vie. Ce dernier, perclus de rhumatismes, ne pouvait plus prier convenablement, car ses articulations lui refusaient toute obéissance. C'est ainsi qu'il fait recours à cette forme de prière susmentionnée pour s'acquitter de cette obligation divine que le musulman est tenu d'accomplir durant toute sa vie quel que soit son état de santé. La position exigée pendant son exécution est de se tenir debout sans appui mais en cas d'incapacité le croyant peut adopter d'autres positions. Dans ce cas, il mime généralement par la tête les gestes des actes comme la gémulation et la prosternation. Les différentes postures qu'il peut emprunter pour accomplir la prière sont : « se tenir debout en s'appuyant, s'asseoir sans appui, puis s'asseoir en s'appuyant. [S'il en est incapable, il peut s'allonger] sur le côté droit, sur le côté gauche ou sur le dos¹⁰⁸ ».

De ce qui précède, nous retenons que le narrateur a uniquement évoqué la prière mimique ou infirme sans l'expliquer. C'est la raison pour laquelle il est obligatoire de recourir à la jurisprudence musulmane pour comprendre leurs sens.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁷ Bukhari cité par Corinne Fortier, « Infléchir le destin car la vraie souffrance est à venir (Société maure-islam sunnite) » [en ligne], *Systèmes de pensées en Afrique noire*, 2005, p. 195-217, consulté le 10 novembre 2019. URL : <https://journals.openedition.org/span/736>.

¹⁰⁸ *Le Mukhtasar d'al-Akhdari sur la jurisprudence de l'école malékite*, texte arabe écrit à la main par Samba Diagne (Sénégal) et traduction en langue française effectuée par Ali Abdullah Gallant. Fès, Maroc, 2017, p. 70-72.

Il ressort de l'analyse de la première partie que l'intertextualité est une notion qui a été conçue différemment par les penseurs. Elle a pour objet d'étude l'intertexte, qui à l'image d'un nomade voyage d'un texte à un autre. L'intertexte peut apparaître dans le texte littéraire sous la forme d'une dérivation ou sous la forme d'une coprésence. Le texte, lui, est une jonction de plusieurs textes. Il se présente comme un creuset où s'imbriquent plusieurs discours, plusieurs genres littéraires et plusieurs médias d'où la quintessence de son hybridité. En plus, la création littéraire n'est jamais *ex nihilo*. Elle s'inspire d'un ensemble d'éléments comme le vécu de l'auteur, son environnement, ses lectures antérieures. Les partisans de la critique traditionnelle à l'image de Sainte-Beuve estiment que pour interpréter un texte littéraire il est primordial de s'appuyer sur les éléments évoqués en amont. Cependant, avec l'évènement de l'intertextualité, nous constatons qu'il suffit juste qu'il y ait l'intertexte que le lecteur soit en mesure de faire le rapprochement entre une œuvre et celles qui l'ont précédées ou suivies. L'intertexte n'est pas toujours tiré des écritures profanes. Il peut aussi être puisé des écritures saintes comme nous le constatons avec les œuvres du corpus, qui tissent une toile intertextuelle importante avec le Coran. Dans les œuvres comme *L'aventure ambiguë* et *La Mère du printemps*, nous remarquons que leurs auteurs respectifs Cheikh Hamidou Kane et Driss Chraïbi ont grandi dans des environnements où les populations puisent généralement leurs référents dans la tradition religieuse islamique. Cette forte prégnance du Coran dans ces milieux a sans doute fait que les populations ont incorporées des passages du Coran dans leur répertoire de langue. De ce fait, ils les évoqueraient d'une manière inconsciente d'où le sens de la paraphrase des versets coraniques.

A l'opposé de *Comment faire l'amour...*, où Bouba et Vieux vivent dans un univers où le Coran n'est pas la base de l'éducation religieuse. Ce qui fait qu'ils n'ont pas assez de connaissance sur le Coran et les sources d'exégèses musulmanes. D'ailleurs, c'est sans doute la non-familiarité du Coran avec l'environnement qui explique la référenciation des versets coraniques et l'absence de *hadiths*, d'allusion au Coran, entre autres, dans ce roman.

De surcroît, nous avons constaté que le lecteur peut faire recours aux commentaires des érudits musulmans pour interpréter des faits littéraires. Cela dit que certains passages ou certaines expressions du roman ne sauraient être comprises par le lecteur à moins qu'il fasse appel à la jurisprudence musulmane. Eu égard à ce qui précède, nous pourrions dire que la présence des intertextes coraniques dans les œuvres du corpus n'est pas anodine dans la mesure où les intertextes peuvent participer au fonctionnement de l'intrigue et avoir plusieurs fonctions dans le récit.

DEUXIEME PARTIE :

LES INTERTEXTES

CORANIQUES DANS LE ROMAN:

FONCTIONNEMENT ET

FONCTIONS

L'étude des intertextes coraniques revêt une importance capitale dans l'interprétation et la compréhension globale des œuvres de notre corpus. A partir de l'utilisation des intertextes, nous pouvons déceler des identités forgées. D'abord, nous avons des ascètes à l'image de maître Thierno et le général Oqba qui utilisent les paroles du Livre saint en vue de l'adoration, du rapprochement et de la soumission au Tout-Puissant. Ensuite, nous avons des sympathisants, qui éprouvent une sorte de passion à l'égard des écritures saintes sans nécessairement intégrer leur aspect cultuel. Enfin, nous avons les résistants berbères qui évoquent les versets coraniques dans le seul but de passer une vie sans difficulté ou dans l'intention de faire croire aux troupes d'Oqba qu'ils ont embrassé l'Islam. Ces visions sont différentes de leurs postures vis-à-vis du Coran. Dans l'analyse du fonctionnement de la narration, nous montrons que les intertextes coraniques peuvent apparaître sous deux ordres. Sous le premier, c'est la paraphrase qui est mise en relief. Dans une telle situation, il y a une continuité narrative telle que constatée dans *L'aventure ambiguë*. Concernant le deuxième, ce sont les guillemets qui y sont utilisés. Ce qui crée une discontinuité dans l'évolution de la trame narrative.

En plus nous comptons analyser l'invocation et la relativité du temps. Pour l'invocation, deux modèles sont notés : l'un avant d'exprimer son souhait procède de la manifestation de son état de servitude en glorifiant Allah pour que son désir soit vite exaucé, tandis que dans l'autre, le vœu est directement exaucé sans le préalable du premier modèle. Malgré la différence notée dans ces deux formes d'invocations sur le plan formel, le fond reste le même. Cependant, il est recommandé dans la Tradition islamique de passer par les éloges pour mettre en exergue la grandeur de Dieu avant de l'implorer. C'est une forme de bienséance religieuse qui exprime, à certains égards, une marque de maîtrise des textes sacrés. Pour la relativité du temps, nous constatons que le personnage peut vivre le temps suivant une continuité ou une discontinuité. Nous comptons opposer aussi dans cette analyse « le temps sériel des horloges et des calendriers à la durée créatrice¹⁰⁹ ». Le temps chronologique est mesurable en minutes, jours, années..., alors que dans la durée divine un jour correspond à mille ans selon notre calcul. Nous montrons aussi que le soufi, le rêveur etc. ne sont pas astreints par les lois naturelles du temps chronologique. D'ailleurs dans la religion musulmane le rêve est la quarante-sixième partie de la prophétie. Les messages oniriques ont joué un rôle important dans les élaborations juridiques ou théologiques. La réflexion sur cette partie sera axée sur le fonctionnement des intertextes coraniques dans le roman et ses fonctions.

¹⁰⁹ Rémi Brague, Souleymane Bachir Diagne, *La controverse : dialogue sur l'Islam*, Paris, Stock/Philosophie magazine éditeur, 2019, p. 40.

Chapitre 1 : Fonctionnement des intertextes coraniques dans le roman

L'étude des intertextes coraniques dans le roman permet de comprendre que les versets coraniques que professent les personnages ne sont pas sans importance. C'est un facteur qui laisse transparaître leur spiritualité. Les ascètes psalmodient les versets coraniques telle que recommandée dans la religion alors que le sympathisant et les résistants berbères, le font non pas qu'ils en soient convaincus, mais parce qu'ils éprouvent un certain plaisir à le faire. Tout de même, nous notons que les personnages développent des pratiques de pénitence pour donner sens à leur vie et à celle de leurs proches. Dans le cadre du traitement spatio-temporel, nous constatons que les espaces sacrés contrairement aux espaces profanes sont généralement des lieux de transcendance spirituelle, de pèlerinage et de rapprochement au divin. Quant au temps, il apparaît comme un baromètre qui permet de mesurer la prééminence de la fin du monde et la décadence des valeurs traditionnelles. Dans ce chapitre, nous allons étudier la spiritualité des personnages et montrer comment les intertextes interfèrent dans le traitement du cadre spatio-temporel.

1.1. Étude de la spiritualité des personnages

La spiritualité n'est pas un domaine spécifique à la religion, car on peut être spirituel sans être religieux. C'est un domaine qui intéresse le bien être des individus et la perfection de leur rapport à l'autrui. Dans le cadre de la religion, elle renvoie à des pratiques qui permettent à l'individu de purifier son âme. Cette purification peut passer à travers la psalmodie du Coran ou à l'initiation à la voie spirituelle d'où l'intérêt d'analyser le rapport des personnages au Coran et la quête spirituelle.

1.1.1. Rapport des personnages au Coran

Nous constatons une présence massive des intertextes coraniques dans les œuvres du corpus. Des personnages du corpus comme Oqba, le maître Thierno, Samba Diallo, Vieux et Bouba évoquent fréquemment les versets coraniques avec des visées différentes. Pendant que certains d'entre eux prennent le Coran pour guide et psalmodient ses versets afin de s'acquitter d'une obligation divine, d'autres n'obéissent pas à ses recommandations et n'évoquent ses versets que pour des raisons politiques et évasives. Ce rapport au Coran est déterminé par leur rapport à la religion. Oqba et le maître Thierno ont pour vocation de propager la parole divine et d'orienter les personnes vers la voie du salut. Assurément, pour être crédible dans leur mission, ils doivent se soumettre aux règles édictées par la loi musulmane et éviter d'outrepasser les frontières établies par Dieu. De même, pour donner du sens à leur mission, ils doivent s'ériger en porte étendard de la Parole contre tout mauvais

usage. C'est dans ce sens qu'Oqba soutient que les versets coraniques doivent être évoqués dans le seul but de glorifier le Seigneur avec un désintéressement absolu : « On n'emploie pas un mot du Livre de Dieu, pas le moindre, en guise de monnaie, de politique ou de marchandage comme tu viens de le faire devant moi » (*LM*, 205). Ces propos sont adressés à Azwaw, qui évoque fallacieusement quelques versets de la sourate *Yassin* en l'honneur du général pour lui prouver son adhésion à l'Islam. Les personnages berbères évoquent les versets dans le but de faire accroire aux troupes d'Oqba qu'ils ont adhésés à l'Islam. Cela est une stratégie de résistance qui leur permettra de passer une vie sans difficulté c'est-à-dire de cohabiter avec les musulmans sans pour autant se soumettre à l'Islam. C'est en ce sens que leurs évocations du Coran pourraient être considérées comme de la labilité c'est-à-dire des stratégies d'adaptation à la religion nouvelle. C'est dans cet ordre d'idées que le narrateur affirme que Raho avait appris la langue des Arabes « ou ; tout au moins, leur vocabulaire usuel [...] afin de traverser une existence humaine sans trop de pauvreté, de tintamarre ou de malentendus » (*LM*, 15).

Le maître Thierno lui ne tolère aucune mauvaise prononciation de la Parole. Les versets doivent être psalmodiés tels qu'ils ont été révélés par le Seigneur et quiconque le fait autrement mérite « la géhenne promise aux mécréants » (*AA*, 13) d'où le sens des châtiments corporels qu'il inflige à Samba Diallo. En effet, dans l'imaginaire de certaines sociétés musulmanes, le Coran est « une Parole que jalonnait la souffrance » (*AA*, 14). Cette conception prend source des conditions douloureuses dans lesquelles les premiers versets coraniques ont été révélés à Mouhammed par l'ange Gabriel. En effet, selon la tradition musulmane, Mouhammed se trouvait seul dans la grotte. L'ange vint à lui sous la forme d'un homme et l'ordonna de lire. Le prophète lui répond qu'il ne sait pas lire, car il n'est pas de ceux qui lisent. A l'issue de cette réponse, l'ange le serra dans ses bras et lui fit même demande. Ceci par trois fois. Puis Gabriel lui révéla les premiers versets coraniques : « Lis, par le nom de ton Seigneur qui a créé ; qui a créé l'homme d'un caillot de sang. Lis ! Car ton Seigneur, le Très Noble, c'est Lui qui a enseigné par la plume. Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas » (C 96, 1-5). Partant de ces épreuves subies par le prophète lors de la révélation des premiers versets coraniques, certains musulmans croient que la souffrance est intrinsèquement liée à l'apprentissage du Coran. C'est dans cette perspective que le poète Alfarzadak avait « fait vœu de s'attacher les pieds et de ne pas se délier avant qu'il ait appris par cœur le Koran tout entier¹¹⁰ ». En plus, Ibn Batuta témoigne chez les musulmans du haut Nil

¹¹⁰ Ignace Goldziher, *op. cit.*, p. 254.

un grand zèle pour apprendre le Coran. Ce qui fait lorsque : « leurs enfants font preuve de négligence à cet égard, ils leurs mettent des entraves aux pieds et ne les leur ôtent pas qu'ils ne le sachent réciter de mémoire¹¹¹».

Il est bon de préciser que dans le processus de l'éducation des enfants Diallobé, la violence n'est pas un signe de méchanceté. C'est à travers elle que des valeurs cardinales comme l'endurance et l'humilité sont inculquées à l'enfant. C'est dans ce sillage que Lamane Mbaye soutient que l'attitude de maître Thierno envers son disciple n'est pas à réprimander dans la mesure où la correction de l'enfant par le bâton est autorisée dans la culture peule tout comme elle l'a été dans le Rome de l'Empire :

Pourtant on ignore sans doute que dans le Rome de l'Empire (en Occident), durant son éducation, l'enfant était soumis à de rudes épreuves. Cette violence initiatique mettait, en fin de compte, en garde l'enfant contre les effets corrupteurs du luxe en lui donnant, comme exemple, la vertu d'un Cincinnatus¹¹².

En analysant de près cette assertion, nous déduisons que le châtement corporel est lié au processus de formation et de préparation de Samba Diallo à la voie mystique musulmane puisqu'il « est de la graine dont le pays des Diallobé faisait ses maîtres » (AA, 22). Cette voie ne saurait être accessible au disciple qu'à condition qu'il ne se dépouille de toute vanité et se consacre avec modestie à la quête du Seigneur tout en reconnaissant son « existence relative¹¹³ ». D'ailleurs, c'est l'humilité imposée par cette voie qui oblige le maître à vouloir « réduire en [Samba Diallo] la morgue des Diallobé » ; à travers l'expression dégradante avec laquelle il le désigne « misérable moisissure de la terre » (AA, 14).

A la lumière de ce qui précède, nous constatons que le maître Thierno et Oqba sont très attachés à la Parole sainte au point qu'ils ne peuvent pas accepter aucune altération quant à son usage. Cet attachement à la sacralité du Livre est conditionné par leur appartenance à l'Islam notamment à leur caractère de dévot contrairement aux héros de Laferrière qui sont des sympathisants à la Parole coranique. Ils éprouvent une sorte de passion à l'égard des écritures saintes sans nécessairement intégrer leur aspect culturel. Ils sont aussi libres par rapport à l'usage qu'ils font de la Parole Coranique. Parfois, ils évoquent des versets

¹¹¹*Voyages d'Ibn-Batoutah*, cité par Ignace Goldziher, *op.cit.*, pp. 254-255.

¹¹²Lamane Mbaye, « Omniprésence de la violence et de la mort dans l'*Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane », Amadou Ly, *L'aventure ambiguë, un témoignage sur la condition humaine*, Dakar, L'Harmattan, 2017, p. 108.

¹¹³D'après la philosophie d'Ibn Arabi, Dieu seul existe et les êtres humains n'existent que de rêve. De fait, leur existence commence au moment où ils prennent conscience de leur non-existence. Autrement dit l'homme devient réel à partir du moment où il considère que sa réalité est celle de Dieu. Pierre Lory, invité dans « La Foi prise au Mot », KTOTV, le 13 mai 2006 [en ligne], consulté le 20 janvier 2020. URL: https://www.youtube.com/watch?v=KBBq-Mu_sbE

coraniques en des situations de transgression. Par exemple « Bouba a profité « du spécial Pellat's » pour acheter une épaule de porc à 1, 09\$ » (*CF*, 59) « parmi tant d'autres produits à tarifs proportionnels¹¹⁴ ». Ainsi, écrit Cheikh M. S. Diop « pour justifier leur alimentation et sans doute leur pauvreté, le narrateur et son ami évoquent la clémence divine [...] : « Tu accordes la nourriture à qui tu veux sans compte ni mesure¹¹⁵ ». Ces actes montrent que ces protagonistes cherchent à donner sens à leur vie. Ils ne se laissent pas dicter par les règles religieuses mais veulent s'ériger en créateurs de normes qui régissent leur vie. C'est dans ce sens qu'ils endossent leurs responsabilités en tant que pécheurs et Cheikh M.S. Diop considère l'évocation coranique des deux chômeurs en période de transgression comme « l'espérance d'une grâce pour le "pécheur"¹¹⁶ ». Elle pourrait également être considérée comme une ironie faite sur la rigidité des normes religieuses ou de l'exégèse traditionnelle. D'ailleurs, Jean-Claude Barreau soutient que l'interdiction de la consommation de la viande de porc était compréhensible à l'époque du prophète de l'Islam, « avant les méthodes modernes de conservation, à cause des parasitoses des pays chauds, cette interdiction est devenue absurde à l'époque des congélateurs¹¹⁷ ». Cette prise de libertés avec le fait religieux dont font montre Bouba et Vieux est due à leur affranchissement des règles d'une religion dans leur quête spirituelle.

1.1.2. La quête spirituelle

Le soufi Hâtim al-Asamm estime que la personne en quête spirituelle doit suivre quatre voies. Chaque voie renvoie à un type de mort que sont « une mort blanche », qui est la faim ; une mort « noire », qui consiste à endurer sans se plaindre les torts qu'on nous fait ; une mort « rouge », qui consiste à contrarier les désirs de l'âme passionnelle ; une mort « verte », enfin, qui consiste à se revêtir de loques rapiécées¹¹⁸ ». Ce cheminement se lit clairement à travers le comportement de nos personnages. Par exemple Bouba mène « une vie de moine, mangeant peu, ne buvant que du thé » (*CF*, 64) et pareil pour Samba Diallo qui ne mange pas à sa faim, car il mendie sa pitance. Cette mendicité n'est pas un signe de pauvreté mais elle entre plutôt dans le sillage de son initiation au soufisme parce que « le disciple, tant qu'il cherche Dieu, ne saurait vivre que de mendicité, quelle que soit la richesse de ses parents »

¹¹⁴ Cheikh M. S. Diop, *loc. cit.*, p. 78.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹¹⁷ Jean-Claude Barreau, *De l'Islam en général et du monde moderne particulier*, Paris, éditions Le Pré aux Clercs, collection « Pamphlet », 1991, p. 45.

¹¹⁸ Abū Nu'Āym al-Isbahānī cité par Michel Chodkiewicz, « Les quatre morts du soufi » [en ligne], *Revue de l'histoire des religions*, tome 215, n° 1, 1998, p. 38, consulté le 20 janvier 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1998_num_215_1_1150#.

(AA, 24). L'intérêt de cette pratique est de l'habituer à la faim et d'aiguiser son sens du renoncement.

En outre, la mort noire de Bouba et de Vieux se lit au fait qu'ils ne se plaignent pas des stéréotypes auxquels l'Occident judéo-chrétien les catégorise¹¹⁹. En ce qui concerne Samba Diallo, « sa mort noire » se matérialise par l'endurance avec courage des difficultés auxquelles il s'est confronté au foyer ardent. En plus, le maître Thierno n'aimait pas le voir se vêtir de beaux habits. Ceux-ci sont perçus comme un signe distinctif entre Samba et les autres disciples du fait qu'ils font transparaître ses origines patriciennes. C'est ainsi qu'il échangea « les hardes [du disciple le plus pauvre] contre les habits neufs de Samba Diallo » (AA, 32) dont l'avait vêtu la grande royale.

La mort rouge est la ligne de démarcation entre les ascètes (maître Thierno et Oqba) qui observent rigoureusement les recommandations divines et Bouba qui les outrepassent allégrement à travers des actes comme la fornication. En effet, le penchant sexuel de ce dernier est sans doute stimulé par ses nombreuses lectures effectuées sur Freud. Pour ce dernier, la raison ne prédomine pas chez l'homme comme ont voulu nous le faire croire les philosophes du XVIII^e siècle. La plupart du temps, ses pensées, ses rêves et ses actions sont déterminées par des impulsions irrationnelles. Ces dernières peuvent être l'expression d'instincts ou de désirs très profonds. En ce sens Jostein Gaarder écrit : « la pulsion sexuelle de l'être humain, par exemple, est quelque chose d'aussi fondamental que le besoin de succion chez le nouveau-né¹²⁰ ». D'ailleurs l'évocation facétieuse de *La critique de la raison pure* par Vieux en plein moment de jouissance sexuelle avec Miz littérature : « J'essaie de penser à des choses déplaisantes comme *La Critique de la raison pure*. Kant est un auteur porno. *La Critique* fait bander » (CF, 47) renforce l'idée que l'homme n'est pas un être purement rationnel et que les besoins sexuels font partie intégrante de sa vie. Par ailleurs, la société dans laquelle l'homme évolue lui interdit de manifester ses pulsions sexuelles à bas âge. Ce qui fait qu'elles sont déjà latentes au stade de l'enfance. Ainsi, devenu adulte, l'homme cherche à les assouvir dès que l'opportunité se présente. De là est née la scission entre Bouba et les dévots (Thierno et Oqba).

Ces derniers sont en lutte perpétuelle contre leurs instincts sexuels. Cela est considéré par Hujwârî comme le soufisme lorsqu'il le définit comme « le renoncement à tous les plaisirs

¹¹⁹ Voir le sous-chapitre : I, 1 sur L'interdiscursivité, p. 20.

¹²⁰Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie*, Paris, Le Seuil, 1995 (édition française), p. 515.

égoïstes¹²¹ ». Bouba ne suit pas cette voie et il a aussi une identité multiple : il est musulman, Freudien, Bouddhiste, etc. Son enseignement spirituel « est centré sur une éthique de la conduite morale, sur la sagesse méditative et sur une intelligence qui mène vers la vivification spirituelle et la fin des douleurs psycho-somatiques¹²² ». Bouba, à travers le dialogue et l'incitation à la méditation, fouille dans la conscience de son client en le questionnant sur les événements marquants de son passé, ses désirs et ses émotions afin de faire ressurgir les expériences qui ont provoqué sa psychose. C'est avec une démarche psychanalytique qu'il a réussi à désorienter les pensées suicidaires de Miz suicide au point que celle-ci « se secoue la tête » (CF, 70) lors du passage d'« un ange noir » (*ibid.*). Le suicide est comme une névrose obsessionnelle pour Miz suicide. Celle-ci « se manifeste en ce que les malades sont préoccupés par des idées auxquelles ils ne s'intéressent pas, éprouvent des impulsions qui leur paraissent tout à fait bizarres et sont poussés à des actions dont l'exécution ne leur procure aucun plaisir, mais auxquelles ils ne peuvent pas à échapper¹²³».

Si Bouba utilise la psychanalyse pour soigner ses patients, Oqba lui passe par la recommandation d'un monothéisme pur. Autrement dit, il exhorte les berbères de renoncer à leurs croyances traditionnelles pour adorer un Dieu unique. C'est pourquoi sa conquête est considérée comme celle des âmes. C'est pareil aussi pour le maître Thierno, qui par le truchement du combat contre soi (*djihad nafs*), cherche à purifier le cœur de Samba Diallo. Ledit combat consiste à lutter contre son égo afin de vouer un culte sincère à Dieu. En effet, sous le regard de Dieu, la grandeur de l'homme n'est pas tributaire de son statut social ou financier mais plutôt de la soumission à ses recommandations et de l'abstention vis-à-vis de ses interdits. C'est la raison pour laquelle « le maître pensait que l'homme n'a aucune raison de s'exalter, sauf précisément dans l'adoration de Dieu » (AA, 33). De ce fait, il initie Samba Diallo à conquérir son *égo*. Une chose qui est plus difficile que la guerre sainte selon Madina Ly-Tall :

L'âme est l'ennemi le plus dangereux de l'homme, plus dangereux que les mécréants. Dans le jihad contre ces derniers, la récompense est grande, quel que soit le résultat, alors que dans le combat contre les mauvais penchants de l'âme, l'échec conduit à la perte éternelle. Le *jihad* contre les mécréants n'est une obligation que certaines années, alors que le *jihad* de l'âme est un devoir permanent. Enfin, le *jihad* contre les mécréants est accessible à tout le monde, tandis que le combat pour purifier l'âme n'est réservée qu'à ceux qui

¹²¹ Hujwârî cité par Eva de Vitray-Meyerovitch dans l'introduction de *Le Mémorial des saints*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 08.

¹²² Mounia Benalil, « La carnalisation du religieux dans la littérature migrante au Québec : L'Islamisme de Dani Laferrère » [en ligne], *Protée*, n°2, vol. 35, 2007, p. 95-104. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2007-v35-n2-pr1984/017472ar/>.

¹²³ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1916, p.240

sont guidés par Dieu, car il est plus facile de combattre autrui que de se combattre soi-même¹²⁴.

Nous retenons que le combat contre les infidèles de l'intérieur différencie Bouba de Samba Diallo et de Oqba dans la quête spirituelle. Néanmoins, ils ont le même objectif qui est de donner sens à leur vie et à celle des leurs semblables. S'il est vrai que la spiritualité des personnages dans le corpus semble importante, il n'en demeure pas moins que l'analyse de leurs conceptions du temps et de l'espace en relation avec le Coran reste essentielle.

1.2. L'intertextualité coranique dans le traitement du cadre spatio-temporel

Le cadre spatio-temporel joue un rôle essentiel dans l'analyse de l'intrigue romanesque. L'espace est la toile de fond où se déroulent les actions des personnages. Il peut se présenter de diverses manières : ouvert, fermé, unique et éclaté. Mais il peut être aussi sacré ou profane selon la représentation collective que les individus en font. Le temps quant à lui, désigne le moment où l'action des personnages est exécutée. Il peut être chronologique lorsque qu'il y a une continuité dans la trame narrative. En plus, le temps peut avoir une valeur apocalyptique quand il désigne les signes prémonitoires de la fin du monde et de la dégradation des valeurs traditionnelles. C'est dans ce sillage que nous tenterons d'examiner l'espace sacré ou profane et le temps apocalyptique.

1.2.1. Le temps apocalyptique

Selon la religion, l'homme n'est qu'un pèlerin sur terre. Il y est envoyé pour un but déterminé : adorer son Seigneur vers qui il fera son retour. Les œuvres réalisées durant cette pérégrination vont impacter sur son devenir. Ainsi, tout péché et tout bienfait quelle que soit leur grandeur ou leur petitesse seront rétribués au Jour de la résurrection. Le Coran ne fait pas mention de l'heure exacte du jugement dernier. Celle-ci est considérée comme un *ghayb* : « invisible ; mystère (divin) ; secret¹²⁵ » pour les hommes. C'est une exclusivité du Seigneur : le détenteur de « la clef des invisibles (*ghayb*) » (C6, 59).

Par-là, nous comprenons que les prophètes malgré leur connaissance inégalée, ne peuvent pas franchir le mystère divin à moins que l'Éternel leur donne cette prérogative puisque c'est Lui seul qui connaît le mystère et « ce qu'il a d'invisible, Il ne le fait apparaître à personne, sauf à celui qu'Il agrée comme messagers, lequel, en vérité, Il fait précéder et suivre de surveillants » (C72, 26- 27). Sans ce privilège, aucune créature ne saurait transcender le voile divin, car la connaissance ésotérique est l'apanage de Dieu. Les

¹²⁴ Madina Ly-Tall, *op. cit.*, p. 136.

¹²⁵ Daniel Reig, *Dictionnaire Larousse Arabe- Français, Français-Arabe*, Paris, Larousse, 2008, n° 3851. Dans ce dictionnaire, il n'y a pas la pagination mais les mots sont plutôt numérotés par ordre alphabétique.

prophètes, eux, ont pour rôle d'avertir les hommes et de les guider vers la voie du salut tel qu'établi dans le Coran : « je ne vous dis pas que j'ai chez moi les trésors de Dieu, ni que je connais l'invisible, je ne vous dis pas que je suis un ange : Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé » (C6, 50). De même, à la question souvent posée au Prophète de l'Islam sur le moment du Jugement dernier, le Coran répond : « On t'interroge sur l'heure du Jugement dernier : « Quand arrivera-t-elle ? Mais en quoi es-tu qualifié pour en parler ? Il appartient à ton Dieu seul d'en déterminer le terme. Quant à toi, ta mission se limite à avertir ceux qui en redoutent l'avènement » (C79, 42 à 45). Bien que le Coran fasse abstraction de l'heure exacte du jour du Jugement dernier, néanmoins la tradition prophétique enseigne que l'avènement de la fin du monde sera précédé des dix signes que sont :

La fumée ; l'Antéchrist ; la bête ; le lever du soleil à partir du couchant ; la descente de Jésus, le fils de Marie ; Gog et Magog ; trois éclipses : une à l'orient, une à l'occident et une sur la péninsule Arabique. Le dernier de tous les signes est un feu qui sortira du Yémen, et qui poussera les gens vers le lieu de leur rassemblement dernier¹²⁶.

La conclusion de ce propos est que la religion musulmane conçoit que la connaissance du jour du Jugement dernier relève du domaine divin. Néanmoins, elle donne des signes qui annoncent son imminence. Revenant au sujet d'étude, nous notons que l'apocalypse est appréhendée autrement.

Contrairement à l'Islam qui conçoit le lever du soleil à partir du couchant comme l'un des signes prémonitoires de la fin du temps, dans l'*Aventure ambiguë*, nous constatons que la disparition du soleil en est le symbole. Dans ce roman, la période du coucher du soleil est le moment choisi par Paul Lacroix et le chevalier à la dalmatique pour discuter de la fin du monde. L'objet de ce dialogue est lié à l'angoisse et à la tristesse éprouvées par le père de Jean Lacroix pendant « cette mort pathétique et belle du jour » (AA, 72). Ce phénomène et les drames cosmiques qu'il engendre comme l'assombrissement des nuages ont attristé Paul au point qu'il affirme au chevalier à la dalmatique que c'est l'avènement de la fin du monde : « Ce crépuscule ne vous trouble-t-il pas ? Moi, il me bouleverse. En ce moment, il me semble plus proche de la fin du monde que de la nuit » (AA, 87). Son étonnement est compréhensif dans la mesure où il n'a aucune certitude sur une éventuelle réapparition du soleil. Il dénote également la fragilité de l'homme qui oscille entre incertitude et anxiété face à une situation étrangère. De ce qui précède, nous retenons que le temps vespéral est un signe

¹²⁶ Moezzi cité par Jean René-Milot et Frédéric Castel, « L'apocalypse dans l'islam, d'hier à aujourd'hui, de la tradition à la blogosphère » [en ligne], *Frontières*, n° 2, vol. 25, 2013, p. 11-28, consulté le 16 novembre 2020. URL: <https://www.erudit.org/en/journals/fr/1900-v1-n1-fr01393/1024936ar.pdf> .

annonciateur de l'apocalypse dans *L'aventure ambiguë* tout comme l'est le sommeil de Bouba dans *Comment faire l'amour...*

Ce sommeil a une double signification. Par moments, il est considéré par Vieux (le narrateur) comme curatif parce qu'« il purifie l'univers » (*CF*, 12) des déchets qui l'entachent. Parfois, il l'assimile à la grande bombe que l'humanité attend pour exploser. Ce dialogue nous renseigne sur la valeur apocalyptique de ce sommeil :

Bouba sort d'une cure de sommeil de 72 heures et s'informe de la santé de notre planète.
-Alors la bombe ?
-Pas encore
-Tu peux me dire ce qu'ils attendent pour faire sauter ça ?
- Ton signal, Bouba.
- Quel signal, Vieux ?
- Le grand sommeil (*CF*, 33).

En plus, pour mettre en évidence le sommeil de Bouba, le narrateur fait référence à l'affirmation coranique : « Toute âme subira la mort. Vous recevrez vos récompenses au jour de la résurrection. Celui qui aura évité le feu et qui entrera dans le paradis, celui-là sera bienheureux, car la vie d'ici-bas n'est qu'une jouissance trompeuse » (Sourate III, 182) (*CF*, 13). L'évocation de ce verset pour faire le parallélisme entre ces termes (le sommeil et la mort) renchérit sur leur gémellité. Ce rapport se lit dans de nombreux versets coraniques comme : « Dieu achève les âmes, lors de leur mort et, celle qui ne meurt pas, dans son sommeil. Alors Il retient celle contre qui Il a décrété la mort, tandis qu'Il retient l'autre jusqu'à un terme dénommé. Voilà bien là des signes, vraiment, pour des gens qui réfléchissent » (C39, 42) ; « Et, la nuit, c'est Lui qui vous achève ; et, le jour, Il sait ce que vous faites, puis, Il vous y ressuscite, afin que s'accomplisse le terme dénommé. Puis vers Lui sera le retour, et Il vous informera de ce que vous faisiez » (C6, 60). Cette analogie entre la mort et le sommeil n'est pas anodine. En effet, la mort est le retour de l'âme vers le Seigneur. Le sommeil quant à lui est un voyage sous une forme plus adoucie de l'âme vers l'Éternel. Le premier (la mort) est un retour définitif alors que le second est temporaire. Ronsard utilise l'expression « l'âme du corps à demi-détachée¹²⁷ » pour désigner cette séparation momentanée de l'âme du corps. En plus, le dormeur se trouve dans un état d'inconscience. Il ne sent plus ce qui tourne autour de lui. Par conséquent, il se déconnecte de la réalité environnante. Il ne dispose de ces facultés mentales qu'à partir de son réveil. D'ailleurs l'une des invocations que le musulman prononce à son réveil montre que le sommeil est considéré comme une mort et

¹²⁷ Ronsard cité par Christine Pigné, « Hypnos et Thanatos, une association traditionnelle renouvelée à la renaissance » [en ligne], *L'Information littéraire*, n°4, vol. 60, 2008, p. 21-34, consulté le 16 novembre 2020. URL: <https://www.cairn.info/journal-l-information-litteraire-2008-4-page-21.htm?contenu=auteurs>.

le réveil comme un retour à la vie : « Louange à Dieu qui nous a fait vivre après nous avoir fait mourir, la résurrection se fera vers lui¹²⁸ ». Cette métaphore a « comme but principal d'*euphémiser* la mort, de supprimer ce qui fait d'elle l'altérité absolue, de la rapprocher d'un état connu, rassurant, que traverse l'homme chaque jour : le sommeil¹²⁹ ». Eu égard à ces considérations, nous déduisons que le sommeil constitue un rappel temporaire à Dieu.

Par ailleurs, le temps apocalyptique peut avoir une connotation métaphorique quand il désigne l'effondrement des valeurs culturelles, religieuses et traditionnelles. Cette perspective n'est, néanmoins, pas tout à fait étrangère à la conception islamique du phénomène. En effet, de nombreux *hadiths* du Prophète lient la survenance de l'Heure à la propagation de la fornication et de l'impiété filiale. Cette perspective se trouve également dans les ouvrages objets de la présente étude. Dans *Comment faire l'amour*, les personnages évoluent dans une société décadente. Ils se sont affranchis de toute contrainte morale et religieuse et ne sont intéressés que par la sexualité. Ils agissent selon leurs volontés et entretiennent avec le Sacré des rapports libertins. Leurs comportements marquent la chute des valeurs culturelles contrairement à *L'Aventure ambiguë* et *La Mère du printemps* où le contact avec des puissances étrangères provoque l'effondrement des valeurs traditionnelles.

Dans *La Mère du printemps*, le contact avec les Arabes a suscité chez les Berbères comme Azwaw et Raho un dilemme entre la soumission à l'Islam et la préservation des valeurs culturelles. Cela s'illustre à travers le mot printemps qui est utilisé dans le titre du roman. Ce terme évoque une saison pendant laquelle la nature est verdoyante. Or, la couleur verte symbolise l'Islam. Dans le texte, il met en évidence l'islamisation du peuple berbère par les troupes d'Oqba ibn Nafi et par conséquent la mort de la religion traditionnelle des Berbères. En revanche, des stratégies de défense pour contourner le projet d'assimilation sont développées. Cependant elles paraissent inefficaces dans la mesure où Azwaw, malgré ses efforts consentis contre l'islamisation de son peuple, s'est égaré. Le contact avec les Arabes l'a mis dans un dilemme qui est exprimé dans ces passages : « Qui gagnera ? Le Berbère ou le musulman ? Moi ou moi ? [...] Qui arrivera en haut le premier ? Le croyant ou le païen ? L'appel à la prière, nous le lancerons tous deux avec la même foi. [...] Il le faut de gré ou de force et pour ici-bas et pour l'autre monde. Dieu, jugera, La Mère du printemps aussi » (*LM*, 212). Tout comme Azwaw, le contact avec les Arabes a provoqué chez Raho Aït Yefelman un déchirement intérieur. De ce fait, il vit dans un conflit intérieur avec soi et passe le reste du

¹²⁸ Sa'ïd Ibn 'Alī Ibn Wahf L-Qahtānī, *La citadelle du musulman : rappels et invocations du Livre et de la Sunna*, traduit par Rafeeda et Bellal Maudarbux, Paris, Orientica, 2019, p. 26.

¹²⁹ Christine Pigné, *loc.cit.*, p. 22.

roman à la recherche de son moi réel. C'est ce qui fait que lorsqu'il est en colère, il crache « entre ses pieds, extirpant le Moyen Age qui subsistait encore en lui malgré des générations d'Islam. Il n'était pas tout à fait un musulman digne de ce nom, voilà la vérité ! Il lui fallait maîtriser ses forces païennes, patienter-patienter encore et toujours » (LM, 17).

En ce qui concerne, *L'aventure ambiguë*, nous constatons que Samba Diallo est revenu dubitatif sur les croyances religieuses et traditionnelles à la suite de son séjour en France. Paradoxalement, le motif de son envoi en terre étrangère était d'apprendre « l'art de vaincre sans avoir raison » (AA, 47) en vue de connaître le secret de la domination du colonisateur sur les Diallobé. L'instigatrice de son départ pour la France, la Grande royale demeure muette et inactive dans la suite du roman. Son silence serait symbole de l'échec de son plan de contournement de l'assujettissement de son peuple par la puissance coloniale. Cela s'explique par le fait que Samba Diallo sur qui comptait le pays pour la pérennisation du patrimoine culturel s'est métamorphosé. Ainsi, de peur que son état ne s'aggrave jusqu'à ce qu'il ne contamine ses pairs, le fou l'aurait tué pour préserver les valeurs de la communauté.

À la lumière de cette analyse, nous retenons que le temps apocalyptique peut être apprécié de deux manières différentes : les signes prémonitoires de la fin du monde évoqués dans les Écritures ou la dégradation des valeurs traditionnelles. De la même manière qu'il y a une variété dans la perception du temps apocalyptique, le cadre spatial aussi peut être appréhendé de différentes manières dans les romans, sous son aspect sacré et profane.

1.2.2. Espace sacré et espace profane

Dans son étude sur *Le sacré et le profane*¹³⁰, Mircea Eliade distingue l'espace sacré de l'espace profane. Pour l'homme religieux, écrit Eliade, « l'espace n'est pas homogène ; il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espaces qualitativement différentes des autres¹³¹ ». La sacralité d'un espace se manifeste selon Eliade à l'aide d'un signe qui vise à le distinguer qualitativement de l'homogénéité qui l'entoure. De ce point de vue, « tout espace sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent¹³² ».

Partant de la distinction d'Eliade, nous retenons que l'espace sacré à la différence de l'espace profane se matérialise par un symbole ou signe qui en constitue l'élément sacré. Emile Durkheim quant à lui soutient que :

¹³⁰ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

¹³¹ *Ibid.*, p. 25.

¹³² *Ibid.*, p. 29.

Les choses sacrées, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation : il y entre toute sorte d'états collectifs, de traditions et d'émotions communes, de sentiments qui se rapportent à des objets d'intérêt général, etc., et toutes ces lois sont combinées d'après les lois propres de la mentalité sociale. Les choses profanes, au contraire, ce sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience¹³³.

Avec Durkheim, nous comprenons que la sacralisation d'un espace ou sa profanation est liée à la représentation religieuse ou culturelle que les personnes en font. Dans *La Mère du printemps*, nous constatons que les Berbères considèrent *L'Oum-er-Bia* comme un fleuve sacré. Celui-ci est à la fois porteur de vie et de mort comme dit Azwaw : « la terre rajeunit à chaque printemps, le fleuve aussi, l'Océan » (*LM*, 138). Ce fleuve sacré est coiffé par un dieu dont la colère à la suite d'un manquement des sacrifices rituels pourrait causer la sécheresse, l'accroissement du taux de la mortalité, entre autres. Ainsi, si de telles occasions se produisent, la communauté est tenue de sacrifier en l'honneur du dieu du fleuve des hommes pour sauver les populations. Ce sacrifice sert de bouc émissaire dont la mort garantit la tranquillité dans le territoire. À ce propos René Girard affirme :

La victime émissaire meurt, semble-t-il, pour que la communauté, menacée tout entière de mourir avec elle, renaisse à la fécondité d'un ordre culturel nouveau ou renouvelé. Après avoir semé partout les germes de mort, le dieu, l'ancêtre ou le héros mythique, en mourant eux-mêmes ou en faisant mourir la victime choisie par eux, apportent aux hommes une nouvelle vie¹³⁴.

Nous retenons que les dieux qui habitent les espaces sacrés traditionnels exercent de la violence chez les populations à la suite d'une négligence liée à l'accomplissement des sacrifices rituels. En ce sens, ces espaces oscillent entre vénération et crainte et nécessitent une initiation de la part de l'homme profane. Cette initiation entre dans le processus de formation et d'accomplissement d'un être par rapport à certaines valeurs sociales, intellectuelles ou occultes. C'est pourquoi Durkheim estime que « ce qui caractérise le sacré [...], c'est toujours sa séparation d'avec le profane, l'interdit, le danger du contact de la part de l'homme ordinaire, ou, de manière plus générale, de la part de tout être profane¹³⁵ ».

Partant des critères d'identification du sacré énumérés ci-dessus, nous pouvons considérer que la chambre dans laquelle vivent Bouba et Vieux est un espace profane.

¹³³ Emile Durkheim cité par François-André Isambert, « L'élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne cas / The Elaboration of the notion of the holy among Durkheim's followers » [en ligne], *Archives de sciences sociales des religions*, n°42, 1976, p. 35-56, consulté le 21 avril 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/AsPDF/assr_0335-5985_1976_num_42_1_2098.pdf

¹³⁴ René Girard cité par Pierre Martial Abossolo, « La dictature de la violence dans le désaccord entre le sacré et le profane dans le roman africain : le cas de *Noces sacrées* de Seydou Badian, *Le chant du Lac* d'Olympe Bhély-Quenum, et *Ceux qui sortent la nuit* de Mutt-Lon » [en ligne], *Les cahiers du GRELCEF, Le fait religieux dans les écritures et expressions francophones*, 2016, p. 242-260, consulté le 22 avril 2020. URL : https://www.uwo.ca/french/grelcef/2016/cgrelcef_08_text15_abossolo.pdf

¹³⁵ François-A. Isambert, *loc.cit.*, p. 41.

D'ailleurs Vieux reconnaît que : « cette chambre n'a qu'une qualité, tu peux jouer du Parker ou même du Miles Davis ou un coco plus bruyant encore comme Archie Shepp à trois heures du matin (avec des murs aussi minces que du papier sans qu'aucun imbécile ne vienne te dire de baisser le son ». (CF, 11). La présentation que le narrateur-écrivain fait de cette chambre n'en montre que l'aspect profane malgré l'omniprésence des éléments du sacré comme « la Croix du mont Réal » (CF, 12), « le volume dépenaillé du Coran de Bouba » (*ibid.*), « l'effigie de la princesse égyptienne Taïah » (CF, 15) et « des livres rares sur l'art assyrien, les mystiques anglais, les Vévés du vaudou, la Fata Morgana de swinburne » (*ibid.*). Cette chambre apparaît alors comme un lieu synthétique. D'ailleurs, Bouba la conçoit comme un lieu d'élévation spirituelle, de méditation, entre autres.

En outre, il serait bon de préciser que l'une des spécificités de la religion musulmane par rapport aux autres religions révélées est relative à la sacralisation de la terre dans son entièreté¹³⁶. Le prophète de l'Islam affirme dans ce sillage que « la terre tout entière est une mosquée ¹³⁷ ». Ce privilège donne aux musulmans la possibilité de prier partout contrairement aux adeptes des autres religions qui ont besoin de synagogues ou d'églises pour accomplir la prière rituelle. Cela laisse entendre que le musulman n'est pas obligé de se rendre dans un lieu particulier pour la prière. C'est ce qui fait d'ailleurs que Samba Diallo n'a pas hésité d'interrompre sa discussion avec Jean pour effectuer sa prière vespérale dans « une de ces longues rues de marne blanche qui sillonnent le sable rouge de la petite ville de L. » (AA, 69).

Partant de la sacralisation de la terre dans la religion musulmane, nous déduisons que les mosquées ne sont pas à proprement parlé un endroit où Dieu est présent plus qu'ailleurs, mais un lieu où les croyants se rassemblent pour prier. De ce fait, « la mosquée est davantage un *domus ecclesie*, lieu de la communauté, qu'un *domus dei*, lieu, demeure de Dieu, comme c'est supposé être le cas dans l'Occident chrétien pour les édifices chrétiens catholiques ou orthodoxes¹³⁸ ».

¹³⁶ Il est bon de préciser que la religion musulmane interdit aux croyants d'effectuer des prières dans certains lieux. L'assertion ci-après d'Ibn Abi Zayd le démontre clairement : « il est interdit de prier dans les parcs où sont rassemblés les chameaux pour l'abreuvoir, sur la chaussée, sur le toit de la Maison sacrée de Dieu [la Ka'ba], dans les bains, quand on n'est pas sûr de leur pureté, sur les dépôts d'immondices, dans les lieux d'abattage, dans les cimetières des infidèles ou dans leurs églises ». Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, *La Risâla ou Épître sur les éléments du dogme et de la loi de L'Islâm selon le rite mâlikite*, traduction de l'Arabe par Léon Bercher, revu et corrigé par Mohammed Zawi, Beyrouth, Dar al-Kotob Al-ilmiyah, 2010, p. 24-25.

¹³⁷ Hadith cité par Eva de Vitray Meyerovitch, 1998, *op.cit.*, p. 44.

¹³⁸ Franck Frégosi, « Les conditions matérielles d'exercice du culte musulman : regards contrastés des lieux de culte musulman », Franck Frégosi, *L'exercice du culte musulman en France : lieux de prière et d'inhumation*, Paris, La documentation française, 2006, p. 32.

Cet espace sacré, au-delà de sa fonction d'abriter les prières, raffermir les relations entre les musulmans qui le fréquentent, facilite leur cohésion sociale et participe à la consolidation de leur foi. Il leur permet aussi de découvrir les richesses de la religion musulmane comme la tolérance, la sociabilité et le sens de l'amour du prochain. C'est la raison pour laquelle Oqba après avoir conquis Azemmour n'a pas hésité à détruire les lieux de culte et administratifs berbères comme les « Temples » (*LM*, 154) et « les maisons des Conseils » (*ibid.*), « sur l'emplacement desquels on bâtissait des mosquées, maisons de Dieu ouvertes à tous » (*ibid.*). L'implantation des mosquées permettrait sans doute aux nouveaux convertis de transcender toute appartenance tribale pour s'inscrire dans la communauté musulmane. C'est aussi dans les mosquées que les conquérants musulmans enseignaient le Coran et la jurisprudence aux nouveaux convertis à l'Islam.

En somme, nous retenons que la représentation collective que les individus font d'un espace peut lui donner une visée sacrée ou profane. L'analyse de ce chapitre a également montré que la manière dont les personnages évoquent les versets coraniques démontre leur rapport à la religion musulmane. Cela montre clairement que les intertextes coraniques ne sont pas utilisés d'une manière anodine, et que le lecteur peut les assigner des rôles suivant les contextes dans lesquels ils sont utilisés.

Chapitre 2 : Fonctions des intertextes coraniques

Dans ce chapitre, notre étude va tourner autour du rôle des intertextes coraniques dans le traitement romanesque et dans le cadre spatio-temporel. Dans le premier point, il sera question de montrer que la citation mise en guillemets provoque pour la plupart des incidences sur l'évolution de la trame narrative. Elle rompt sa continuité et par conséquent participe à l'hétérogénéité du texte littéraire. Ce qui n'est pas le cas de la paraphrase qui n'opère pas une rupture dans l'évolution du récit. En plus, nous constatons que les intertextes ont une fonction de régulation des tensions entre les personnages dans le sens où ils rétablissent l'ordre et la tranquillité dans des situations tendues tel que nous l'avons constaté dans *L'aventure ambiguë* et dans *La Mère du printemps*. Quelquefois aussi, ils sont utilisés par les personnages en vue d'exalter, de supplier ou de rendre grâce au Seigneur à la suite d'un bienfait qu'Il leur a accordé. Dans le second point, il s'agira de montrer que le cadre spatio-temporel joue un rôle capital dans l'évolution du roman et la construction de l'intrigue. Certains espaces sont conçus par des personnages comme des lieux d'asile favorables à la réflexion, la méditation et l'évocation la Parole coranique. Le temps, lui, est perçu comme le moment où se déroulent les actions. Il peut évoluer suivant une continuité ou une discontinuité.

2.1. Rôles des intertextes coraniques dans le traitement romanesque

Les intertextes coraniques peuvent avoir plusieurs fonctions dans le roman. Parfois, ils sont utilisés par les personnages pour louer le Seigneur ou Lui rendre hommage. Dans d'autres circonstances, ils sont utilisés pour réguler des tensions entre les personnages. Leur mode d'apparition, matérialisé par les guillemets ou la paraphrase, crée soit une distorsion soit une continuité dans la phrase. C'est dans cette optique que nous comptons étudier l'effet que produisent les intertextes coraniques dans la construction de l'intrigue d'une part et les invocations d'autre part.

2.1.1. L'effet sur la construction de l'intrigue

Comme nous l'avons rappelé dans le chapitre sur « la citation coranique », les versets coraniques apparaissent sous deux formes dans le corpus, soit entre des guillemets, soit par une paraphrase. Concernant la première, l'on constate une continuité dans la narration. Ce phénomène est visible dans *L'aventure ambiguë*. Il symbolise, à bien des égards, la familiarité et l'attachement que les personnages musulmans ont vis-à-vis de la Parole coranique ainsi qu'à leurs interlocuteurs (les Diallobé). S'agissant de la deuxième, elle est plus présente dans *La Mère du printemps* et dans *Comment faire l'amour....* Il participe à l'hétérogénéité du texte

littéraire et à sa fragmentation au sens du propos de Tiphaine Samoyault : « la citation apparaît légitimement comme la forme emblématique de l'intertextualité : elle rend visible l'insertion d'un texte dans un autre ¹³⁹».

Son utilisation dans les œuvres de notre corpus symbolise la non-maîtrise, par les personnages, des textes sacrés. Dans le roman de Dany Laferrière, Vieux évoque les versets coraniques en permanence. Cependant, il vit dans un univers où l'usage du Coran n'est pas totalement fréquent. Ses interlocuteurs ont plus connaissance des livres profanes. Cela s'explique par le fait que l'auteur ne donne pas les références des œuvres profanes qu'il cite dans son roman. En revanche, il procède différemment concernant celles tirées du Coran. La référencement des versets coraniques serait une manière de montrer que les Montréalaises n'ont pas une connaissance approfondie du texte coranique. Ce qui, du reste, pourrait pousser l'auteur pour des raisons d'éthique, de prudence de donner la source des citations coraniques pour éventuellement permettre aux lecteurs de vérifier leur exactitude.

Dans la construction de l'intrigue, les intertextes coraniques jouent un rôle capital. Ils peuvent avoir plusieurs vocations selon leur mode d'emploi et l'effet qu'ils produisent dans le texte. Ils peuvent être utilisés soit pour renforcer une argumentation, soit pour tourner en dérision la rigueur religieuse, soit pour réguler des tensions entre les personnages. Dans sa valeur argumentative, l'intertexte coranique est utilisé pour étayer davantage une idée développée. L'argumentation prend un seul raisonnement et suit une logique ; il n'y a pas de rupture dans la trame narrative tel que constaté dans *L'aventure ambiguë* avec la paraphrase des versets coraniques. C'est le cas aussi de *Comment faire l'amour...* et *La Mère du printemps* où malgré l'utilisation des guillemets, nous notons que l'inclusion des versets coraniques dans certains extraits ne crée pas une distorsion sémantique dans le texte. Cependant, elle le rend beaucoup plus explicite, car ils apparaissent sous forme d'informations complémentaires. En guise d'exemple, nous pouvons citer cet extrait :

« Un pâtre de la tribu des Qoraïsh nommé Mahomet, avait reçu avec lui, dans une grotte du désert arabe, la première révélation (« Lis ! Lis au nom de ton Seigneur qui a créé l'homme à partir d'une goutte ! Approche-toi ! Prosterne-toi ! Et écoute !») et toutes les autres révélations qui, par la suite, étaient devenues le Livre » (*LM*, 145).

En observant la citation coranique présente dans l'extrait ci-dessus, nous remarquons qu'elle est mise entre parenthèses. Cela est assez significatif dans la mesure où elle marque son caractère explicatif et ne rompt pas la continuité sémantique de l'énoncé. On peut retrouver ce

¹³⁹ Nathalie Piégay-Gros, *op.cit.*, p. 11.

même procédé dans *Comment faire l'amour...*, où le narrateur, pendant les tentatives suicidaires de Miz Mystic, évoque un verset coranique qui met en exergue le caractère inéluctable de la mort. C'est ainsi qu'il affirme :

Son désir de se jeter en bas est si violent qu'il me paraît légitime. Dans ces cas, on devrait faire une exception. La laisser faire. Quelqu'un désire se tuer. Alors, c'est d'accord. (« Dis : la fuite ne vous servira à rien si vous fuyez la mort ou la carange ; si Allah voulait, il ne vous ferait jouir de ce monde, qu'un cours espace de temps. ») Miz mystic a déjà le buste complètement hors de la chambre. Sa jupe relevée jusqu'à la taille. Ses jambes sèches et nues. Miz suicide la tire désespérément vers elle. Miz Mystic fait des progrès considérables vers le vide, sous l'œil indifférent de la Croix (CF, 125).

L'insertion de ce verset est un moyen pour l'auteur de montrer que la peur que Miz Mystic éprouve à l'égard de la mort l'oblige à vouloir abrégier sa vie sans nécessairement le désirer ; le suicide est pour elle une névrose obsessionnelle. Sous une autre dimension, sa tentative de suicide pourrait être considérée comme du théâtralisme. En effet, la chambre de Bouba est le lieu de rassemblement des Montréalaises. Et comme Miz Mystic veut que Bouba lui porte une attention particulière, elle fait semblant d'attenter à sa vie pour que Bouba se détourne des autres visites et s'occupe exclusivement d'elle.

En plus, les intertextes peuvent être utilisés pour tourner en dérision la rigueur religieuse. Cette forme n'est pas transversale dans le corpus, nous le trouvons apparemment dans *Comment faire l'amour...*. Comme nous l'avons rappelé plus haut dans ce roman nous constatons généralement que les personnages qui sont en situation de transgression évoque des versets coraniques pour sans doute reconnaître leur statut de pécheur et imploré en filigrane la miséricorde divine.

Cette attitude laisse apparaître clairement que leur mode de vie n'est pas déterminé par la religion. Ils en sont leur propre législateur d'autant plus qu'ils veulent accéder à la transcendance sans passer par la religion. Ce phénomène est d'actualité dans les sociétés occidentales où nous assistons à une sacralisation de l'homme. Depuis longtemps, l'Occident est entré dans une nouvelle période de sécularisation de la morale « qui ne consiste plus à affirmer l'éthique comme une sphère indépendante des religions révélées, mais à dissoudre socialement sa forme religieuse : le devoir lui-même¹⁴⁰ ». Tout tourne au tour de l'Homme. De ce fait, la morale ne doit pas être régie par les textes religieux mais elle doit être laïque. L'homme doit jouir pleinement de sa vie en faisant abstraction des contraintes religieuses. Il doit exprimer librement ses désirs comme il le sent. La laïcisation du monde entraîne un recul

¹⁴⁰ Gilles Lipovetski, *Le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 14.

de la religion. D'ailleurs c'est ce qui fait que « la plupart des catholiques sont devenus, au sens Voltairien du terme, « déiste ». Ils conservent le sentiment d'une transcendance, mais sans cesse davantage il abandonne les dogmes traditionnels au profit d'une conversion à l'idéologie des droits de l'homme¹⁴¹ ».

Si l'intertexte coranique a une valeur ironique dans *Comment faire l'amour...*, dans le reste du corpus il rétablit l'ordre et la tranquillité. Ce rôle est facilité par l'obéissance et la soumission que les musulmans manifestent à l'endroit des sources de la loi islamique. Ces dernières font preuve d'autorité dans la religion musulmane. Aucun musulman n'ose remettre en cause leur véracité sous peine d'être déclaré hérétique. De ce fait, ils leur vouent un respect et une vénération absolue. Ce privilège confère aux intertextes coraniques la possibilité de résoudre les conflits et d'harmoniser les relations comme constaté dans *L'aventure ambiguë* et *La Mère du printemps*. Dans cette dernière, le fait qu'Azawaw nomme son fils Yassin a fait que la guerre ne s'est pas poursuivie entre musulmans et berbères. En effet, lors de leurs entrées en Azemmour, un archer parmi les conquérants musulmans a ôté la vie à Hineb : la femme d'Azawaw. Celle-ci avant de succomber a prononcé sans s'en rendre compte le premier mot si radieux d'une célèbre sourate du Coran lorsqu'elle appelle son fils Yassin. Cette appellation affaiblit les musulmans et les pousse à poser les armes pour continuer leur conquête dans la paix. N'eût été le nom porté par le fils d'Azawaw, les conquérants musulmans allaient certes décimer les Berbères. C'est l'appellation du fils d'Azawaw par Yassin qui a sauvé la communauté berbère. Cela a été prédit par le juif Azoulay en nous référant aux conseils qu'il donne à Azawaw : « Tu appelleras ton fils Yassin parce que, dans moins de deux ans, quelqu'un dira son nom à voix très haute. Et il suffit que ce soit précisément ce nom-là pour que le destin change. Le destin de ton fils comme celui de ton peuple » (*LM*, 172). C'est pourquoi « ce nom peut se lire comme le mot salvateur des Aït Yafelman¹⁴² ». La tradition musulmane enseigne aussi que la sourate Yassin avait sauvé Mouhammed des Quraychites. En effet, lorsque le prophète de l'Islam a décidé de quitter la Mecque pour Médine, Des Quraychites armés s'étaient rassemblés devant chez lui pour l'assassiner. A sa sortie de la maison, Mouhammed s'était mis à réciter la sourate Yassine, arrivant au verset 9 « Et Nous mettrons une barrière devant eux et une barrière derrière eux, puis Nous les recouvrirons : ils ne sauront donc rien observer » (C36, 9) ; il jeta du sable au visage des Quraychites. Ces

¹⁴¹ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p. 64.

¹⁴² Djamila Boutaghane dans son mémoire : *Rencontres de culture dans la Mère du printemps de Driss Chraïbi*, sous la direction de Hassen Boussaha, Université Mentouri de Constantine, 2011-2012, p. 124.

derniers baissèrent leurs têtes et il passa sans qu'ils ne s'en rendent compte. Cela montre que la sourate Yassine a, entre autres, une fonction protectrice.

Dans *La Mère du printemps*, la passivité qu'éprouvent les conquérants musulmans lorsqu'ils ont entendu ce nom (Yassin) montre le respect qu'ils éprouvent vis-à-vis de lui. Cette vénération est certainement liée au fait que Yassin est l'intitulé d'une sourate dans le Coran et qu'il fait partie des noms du prophète. En somme, nous pouvons dire qu'une simple désignation a rétabli la paix entre berbères et musulmans tout comme Demba a tranché la question épineuse de l'envoi des fils Diallobé à l'école nouvelle à travers une narration¹⁴³ attribuée au prophète de l'Islam : « Allez chercher la science s'il le faut jusqu'en Chine ». De là, nous constatons que dans les communautés musulmanes les intertextes sont utilisés pour résoudre les conflits entre les personnages. Cela marque la vénération que les musulmans ont à l'endroit de Dieu auprès de qui ils font leurs invocations.

2.1.2. La place des invocations dans les intertextes coraniques

L'invocation est un acte de soumission et de glorification du Seigneur par le croyant. Celui-ci, étant fier de son état de servitude en prenant conscience de son incapacité à réaliser par lui-même ses souhaits, implore Dieu afin qu'il lui accorde ses bienfaits et sa Miséricorde. L'invocation est une imploration qui se fait dans la servitude à travers le recueillement, la soumission et la dépendance manifeste envers le Seigneur. D'ailleurs, c'est sans doute la reconnaissance et la fierté que l'Homme éprouve par rapport à son état de servitude dans l'invocation qui fait que celle-ci soit considérée comme l'essence même de l'adoration par le prophète de l'Islam quand il dit que « l'invocation est l'adoration même ¹⁴⁴».

L'invocation peut revêtir deux formes. Dans la première, le croyant passe par la glorification du Seigneur avant de l'implorer et dans la deuxième il l'implore directement sans le préalable du premier. Ce procédé n'est pas recommandé par le prophète de l'Islam qui recommande à ses compagnons « Quand l'un de vous prie, qu'il commence par la louange et la glorification de Dieu, gloire et piété à Lui. Puis qu'il bénisse le Prophète et qu'il invoque ensuite Dieu pour ce qu'il veut¹⁴⁵ ». De même la bienséance voudrait que la servitude de l'implorant vis-à-vis de Dieu soit ressentie dans l'invocation d'où le sens de cette affirmation coranique : « Invoquez votre Seigneur avec humilité et en secret » (C7-55). Ainsi, nous

¹⁴³ On parle de narration parce que ce hadith est jugé comme inventé. Voir : le sous chapitre sur : I, chapitre 2 : Les paroles ou faits rapportés (*hadiths*), p. 65.

¹⁴⁴ Imam Mohieddîne Annawawî, *Riyad as-Salihin (le jardin des vertueux)*, traduction et commentaire de Salahiddine Kheshird, [en ligne], le 18 novembre 2006, p. 368. URL: https://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_books/fr-jardindesvertueux_Kechrid.pdf.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 355.

comprenons que l'invocation est soumise à des règles auxquelles le croyant doit se plier. C'est sans doute la maîtrise de la bienséance musulmane qui aurait permis à Oqba et le maître Thierno de formuler des invocations selon le modèle établi par l'Islam. Ils joignent à leurs supplications au Seigneur la glorification et l'exaltation. Cette attitude montre, à bien des égards leur humilités, car ils savent que la personne ne saurait avoir une élévation spirituelle que dans la soumission et la modestie. Comme dans la prière musulmane, on a vu dans certaines religions anciennes (Égyptienne, Bouddhisme) cette attitude consistant en se coucher pour adorer Dieu. Leur connaissance de la Réalité divine leur impose de se comporter ainsi. Ils savent en toute conscience que nul ne peut contraindre le Seigneur à prendre une décision. Il agit en toute liberté et vient en aide à l'homme par pure miséricorde. D'ailleurs, c'est dans l'espoir de la miséricorde divine que le maître Thierno implore son Seigneur de protéger son digne héritier (Samba Diallo) contre l'égarement : « Seigneur, n'abandonne jamais l'homme qui s'éveille en cet enfant, que la plus petite mesure de ton empire ne le quitte, la plus petite partie du temps » (AA, 16). Cette invocation révèle l'attachement du maître à Samba Diallo. L'homme de Dieu se confie à son créateur pour qu'il lui préserve le devenir de ce disciple sur qui il compte pour perpétuer la tradition.

Il en est de même pour Oqba Ibn Nafi qui avant d'engager une bataille contre les mécréants s'est réfugié auprès d'Allah. Il sait que la guerre est une épreuve périlleuse et dont la victoire n'est pas acquise d'avance. Il peut succomber dans les champs de bataille tout comme ces adversaires peuvent le dominer et prendre en otage ses soldats. C'est une chose qui réduirait sa puissance et, par conséquent, stopperait sa mission qui consiste à propager l'Islam. Ainsi, de peur de connaître des échecs, il implore l'assistance de Dieu à travers cette formule :

"Misère est notre misère et périssables sont nos corps !
Allah akbar ! Il n'y a de force qu'en Lui !
De recours qu'en Lui, de vie qu'en Lui !
Et, quand il ne subsistera plus rien,
Il restera la Face Sublime de Dieu !
Allah akbar! Allah akbar! Allah akbar! " (LM, 149).

Mis à part les louanges faites au Maître de l'univers, le général Oqba s'en remet totalement à Dieu, le seul susceptible de lui assurer une victoire et de faire sortir indemne sa troupe de la confrontation avec l'ennemi. Ce *tawakkul*¹⁴⁶ en Dieu (confiance en Dieu ; abandon de soi à Dieu, à la Providence) est une manière pour le général d'attester sa foi et de prouver que le Seigneur lui suffit comme protecteur. Il met en exergue également son niveau

¹⁴⁶Daniel Reig, *op.cit.*, n° 6009.

de spiritualité et son obéissance aux recommandations divines, car dans de nombreux versets coraniques, Allah ordonne aux prophètes de placer toute leur confiance en Lui. Par exemple, nous pouvons citer : « Fie-toi à Dieu ! Dieu suffit comme protecteur » (C33, 48).

En plus de l'imploration faite en vue de la supplication au Seigneur, le croyant peut, par moments, remercier le Tout puissant ou Lui rendre hommage à la suite d'un bienfait qu'Il lui aurait accordé. En effet, selon la tradition islamique, Dieu n'accorde des richesses matérielles et spirituelles aux croyants par sa mansuétude. Ainsi, par humilité, le serviteur doit faire preuve de gratitude à Son égard. C'est dans ce sillage que le maître Thierno et Oqba se montrent reconnaissants au terme de leur vie envers Dieu par les bienfaits qu'Il leur a accordé : la foi, la soumission à ses recommandations et la persévérance dans la droiture. Ces faveurs sont louées par le maître en ces termes : « Mon Dieu, je te remercie... de cette grâce que tu me fais... de me soutenir de ta présence... de m'emplir ainsi que tu fais maintenant, avant même que je meure » (AA, p. 181). Oqba quant à lui exprime sa gratitude en disant : « Seigneur de toute terre, de toute mer et des hommes, je Te prends à témoin : ceci est la fin de la terre, gloire à Toi ! [...] : Il m'est impossible d'aller plus avant. Si je trouvais un passage à travers les eaux, je poursuivais ma chevauchée afin de conquérir la mer » (LM, p. 192).

À la lumière de cette analyse, nous remarquons que le maître Thierno et Oqba ne louent pas uniquement le Seigneur pour implorer son assistance mais, parfois, ils L'exaltent par reconnaissance. L'invocation est également un caractère distinctif entre le croyant et le mécréant ou entre le soumis et l'insoumis. Cette distinction nous permet de comprendre l'absence de formules invocatrices dans le roman de Laferrière où les héros ne s'identifient à aucune religion ; mais sont uniquement intéressés par la recherche du bien-être. L'absence de formule invocatrice pourrait s'expliquer par deux raisons.

Premièrement, elle pourrait être liée au fait que les personnages murissent en tête l'idée selon laquelle Dieu connaît mieux que quiconque leur situation économique. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de l'implorer puisqu'il doit leur venir en aide sans aucune demande de leur part. Deuxièmement, la non-supplication de Dieu pourrait s'expliquer aussi par le fait que Bouba et Vieux soient sous l'influence de la conception occidentale concernant Dieu¹⁴⁷ consistant à croire que « Dieu est mort » (AA, p. 113). En acceptant la thèse de la mort de Dieu, l'homme devient l'artisan de son devenir ou le maître de son destin. De fait, il lui incombe de faire l'effort pour gagner sa vie. S'il le réussit, il l'a fait de son propre gré.

¹⁴⁷ Voir le mémoire de maîtrise de Marie-Claude Pépin intitulé : *La thèse de la sortie de la religion chez Marcel Gauchet en perspective : Feuerbach, Freud, Nietzsche*, Université du Québec à Trois-Rivières, 2017.

Donc, inutile de remercier une divinité supérieure dont la participation n'a pas été ressentie au moment de l'action.

À l'issue de cette analyse, nous pouvons dire que l'invocation est un critère distinctif du croyant et du mécréant. Le croyant invoque le Seigneur pour demander son assistance et manifester sa reconnaissance ou sa gratitude. Le mécréant quant à lui s'abstient de toute invocation à l'égard de son Seigneur, car il conçoit que l'homme est le maître de son devenir ou son propre Dieu, excluant ainsi ce dernier de toute œuvre humaine. Les milieux dans lesquels évoluent les personnages ainsi qu'à leurs croyances déterminent quelquefois leur rapport au sacré.

2.2. Les fonctions du cadre spatio-temporel

Le cadre spatio-temporel joue un rôle capital dans l'évolution du roman et la construction de l'intrigue. Certains espaces sont conçus par des personnages comme des lieux d'asile favorable à la réflexion, la méditation et de l'évocation de la Parole coranique. L'espace et le temps sont relatifs selon les états d'âmes des personnages. En d'autres termes, la personne qui est dans le malheur estime que le temps roule au ralenti et se sent mal à l'aise dans l'environnement où il vit. Contrairement à celui qui est dans la joie, le bonheur. En plus nous notons une relativité entre ces différentes formes de temporalité : le temps chronologique, la durée divine et le temps tel que conçu par les mystiques d'où le choix d'étudier la relativité spatio-temporelle puis procéder à l'analyse du cadre spatial comme lieu de recueillement et d'évocation du Coran.

2.2.1. La relativité spatio-temporelle : de l'espace-temps réel à l'espace-temps spirituel

Des penseurs comme Emmanuel Kant¹⁴⁸ considèrent que l'univers se réduit à un seul niveau de réalité défini par l'espace et le temps. Ces deux concepts possèdent toute expérience c'est-à-dire qu'ils sont les formes *a priori* de la sensibilité de l'homme. Par connaissance *a priori*, il faut entendre « les connaissances indépendantes de l'expérience et même de toute impression des sens¹⁴⁹ ». À ces formes de connaissances, sont opposées « les connaissances empiriques, qui ont leur source *a posteriori* c'est-à-dire dans l'expérience¹⁵⁰ ». Ce qui est utile de retenir dans cette analyse est que Kant conçoit l'espace et le temps comme le cadre *a priori* qui est obligatoire pour que l'être humain perçoive la connaissance. Laquelle connaissance

¹⁴⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit en Français par Alain Renault, Paris, Flammarion, 2006.

¹⁴⁹ Louis-Auguste Gruyer, *Des causes conditionnelles et productrices des idées ou, de l'enchaînement naturel des propriétés et des phénomènes de l'âme*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1844, p. 347-348.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 348.

passer par les organes de sens et par la raison. Sa vision comporte deux niveaux d'entendement. Premièrement, l'acquisition de la connaissance requiert comme condition de base l'inscription dans un espace et dans un temps. Deuxièmement, elle est source de limitation dans le sens où nous ne pouvons connaître que ce qui se trouve dans l'espace et le temps d'où le rejet de la connaissance métaphysique comme Dieu. Celui-ci échappe à toute circonscription spatio-temporelle, car elle est la conjonction de « l'*azal* : permanence de l'être dans le passé, pré-éternité¹⁵¹ » et de « l'*abad* : durée de l'être dans l'avenir, post-éternité¹⁵² ». Autrement dit, Dieu est le Premier sans antériorité et Il est le Dernier sans les conditions ordinaires de la finalité c'est-à-dire sans finalité absolue. En ce sens, Il est l'infini et Il transcende tout temps. De même à travers un *hadith* le Prophète de l'Islam identifie Dieu au temps et interdit aux musulmans de l'injurier : « Ne maugréez pas contre les vicissitudes du temps, car Dieu est le temps ¹⁵³ ».

Puisque Dieu n'est pas astreint à la temporalité, donc il est évident que l'évolution du temps chez Lui ne peut avoir la même signification que chez les êtres humains. Par exemple, au niveau macroscopique (terrestre), le temps peut se calculer par rapport au mouvement de la lune au tour du soleil comme nous le retrouvons dans *La Mère du printemps*. Dans ce roman, Driss Chraïbi utilise le terme marée pour nommer le titre des deux parties. La première marée raconte l'histoire de la colonisation des Berbères par les Occidentaux et la deuxième marée met en évidence l'islamisation du peuple berbère par les conquérants musulmans. La marée est provoquée par le mouvement de la lune. Or la lune symbolise l'Islam. Dans cette religion, on utilise le croissant lunaire pour mesurer le temps contrairement aux Chrétiens qui le calculent par rapport à la rotation de la terre sur elle-même d'Ouest en Est. Ce qui aboutit à 24 heures par jour alors que dans la durée divine un jour correspond à 1000 ans tel qu'établi dans cette évocation coranique : « Du ciel à la terre, Il administre l'affaire, laquelle ensuite monte vers Lui en un jour dont la mesure serait de mille ans selon votre comput » (C32, 5). De même, des histoires comme les gens de la caverne (Voir *Coran* sourate 18) ou l'ascension nocturne du prophète de l'Islam nous renseignent sur la relativité du temps.

De cette relativité se trouve toute l'impossibilité d'attribuer une définition singulière au temps. C'est ainsi qu'à la question qu'est-ce que le temps, Saint Augustin répond : « Si personne ne m'interroge, je le sais ; si je veux répondre à cette demande, je l'ignore. [...] Pour le présent, s'il était toujours présent sans voler au passé, ne serait plus temps, il serait

¹⁵¹Eva de Vitray Meyerovitch, *Universalité de L'Islam*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 19.

¹⁵²*Ibid.*,

¹⁵³ *Hadith* cité Eva de Vitray Meyerovitch, 2004, *op.cit.*, p. 16.

éternité¹⁵⁴». Pour les mystiques, le temps n'est pas une durée continue mais plutôt « une constellation d'instant¹⁵⁵ » qui se renouvelle d'un moment à un autre. La notion d'instant permanent chez les soufis fait référence à la concentration de l'individu dans la contemplation de la présence divine, de façon à se propulser hors du temps humain. Cela est le fruit de l'expérience mystique.

Pour les soufis, seul le temps divin est éternel et figé, les instants du temps physique sont éphémères et changeants. A propos de la versatilité du temps physique Reynold Nicholson affirme : « A chaque instant ce monde est renouvelé, et nous ne sommes pas conscients de son perpétuel changement. La vie s'y déverse constamment à nouveau, bien que corporellement elle présente l'apparence de la continuité¹⁵⁶». Dans la même veine le prophète soutient qu'à chaque instant, l'homme meurt et revient parce que « ce monde n'est qu'un instant¹⁵⁷ ». Le flux respiratoire (inspiration comme la vie, l'expiration comme la mort) ou l'alternance du jour et de la nuit sont des exemples banals sur le renouvellement du temps.

Revenant à notre objet d'étude, nous pouvons constater que c'est dans ce temps éternel que plonge Samba Diallo lors de sa mort. En effet, le héros de *L'aventure ambiguë* dont la vie a été une suite d'épreuves trouve une consolation dans la mort. Celle-ci symbolise à la fois le parachèvement de sa quête spirituelle et sa réconciliation avec son « frère d'ombre et de paix » (AA, 188) qui l'avait abandonné durant son séjour en France. Cette réconciliation est notée dans cet extrait quand Samba Diallo dit : « Salut ! Goût retrouvé de lait maternel, mon frère demeuré au pays de l'ombre et de la paix je te reconnais. Annonciateur de fin d'exil, je te salue » (AA, 190). Dans ces moments de retrouvailles, le jeune diallobé accède au temps éternel qui correspondrait au temps du paradis. Les berbères, eux, se sont éternisés grâce au « serment de sang » (LM, 140) qu'ils ont fait en l'honneur de l'Oum-er-Bia suivant les recommandations d'Azawaw :

Descendez vers notre Mère du Printemps. Elle vous attend. Mélangez quelques gouttes de votre sang à sa sève éternelle. Entrez dans l'eau, jusqu'à la taille, et dites : « Moi Berbère de la tribu des Aït Yafelman, je fais le serment d'avoir la patience des patiences, la ténacité des ténacités, et l'endurance de toutes les durances ! » (LM, 141).

¹⁵⁴ Saint Augustin, *Les confessions*, Livre onzième, chapitre XIV, trad. M. Moreau, 1864 [en ligne], consulté le 10 décembre. URL : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/confessions/livre11.htm#_Toc509574827.

¹⁵⁵ *Ibid.*,

¹⁵⁶ Reynold Nicholson cité Eva de Vitray Meyerovitch, 2004, *op.cit.*, p. 18.

¹⁵⁷ *Hadith* cité par Eva de Meyerovitch, *ibid.*

C'est dans ce recueillement auprès du dieu du fleuve que celui-ci leur communique son éternité. Ainsi, ils peuvent démarrer le combat du temps. Ce combat dont la réalisation est fixée « dans dix siècles [voire] quinze siècles » (*LM*, 142) leur permet de recouvrer leur tradition malgré leur conversion forcée à l'Islam. De ce fait, ils se convertiront à l'Islam que pour préserver leur vie et comptent dans le futur se débarrasser de cette religion pour épouser de nouveau leur culture ancestrale. Et cela n'est possible que dans la patience.

En plus, une tradition prophétique nous enseigne que la personne à travers les prières surrogatoires qu'elle accomplit régulièrement peut atteindre une élévation spirituelle au point que Dieu devient « l'œil par lequel il voit, l'ouïe par laquelle il entend, la main par laquelle il palpe, le cœur par lequel il médite...¹⁵⁸ ». Ces personnes ne seront plus régies par les lois de l'espace et du temps, car ils auront l'aptitude de les manipuler à leur guise à travers le principe de *bast-i-zaman* qui consiste à allonger un temps petit ou *takhs-ir zaman* qui est de raccourcir un temps extrêmement grand. C'est ce qui fait dire à Ibn'Arabî que les soufis sont les maîtres de l'espace et du temps du fait que ces derniers peuvent être « pénétrés, franchis, pliés et repliés¹⁵⁹ » par les soufis.

De la même manière que cela est possible pour le soufi, le rêveur aussi durant ses moments oniriques peut transcender l'espace-temps physique. En effet, nous constatons que dans la période du rêve qui équivaut « à peu près à vingt pour cent de notre temps de sommeil, c'est-à-dire deux à trois heures par nuit¹⁶⁰ », le rêveur peut migrer vers divers espaces et y faire des réalisations gigantesques qu'une personne ne saurait réaliser en une vie voire en une nuit. Dans la religion musulmane, le rêve peut être conçu comme un vecteur de messages d'ordre surnaturel. La tradition musulmane enseigne que Mouhammed accordait d'importance à ses rêves et à ceux de ses proches. Le matin, il rassemblait les compagnons autour de lui en leur demandant si quelqu'un avait fait un rêve particulier dans la nuit. Souvent, il racontait ses propres rêves et les interprétait, mais ceux des autres croyants étaient aussi pris en compte. Ceci pouvait aboutir à des résultats très concrets : l'institution de l'appel rituel à la prière par exemple résulta des rêves convergents de deux proches du Prophète.

¹⁵⁸Hadith cité par Yahya Othmān, « le Kitāb Khatm al-awliyā (le Sceau des awliyā) d'Al-Hakīm Al-Tirmidhī (ob 285/898) » [en ligne], *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire : 1960-1961, 1959, p. 143-148, consulté le 08 janvier 2021. URL : https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1959_num_72_68_18895.

¹⁵⁹Ibn 'Arabî cité par Eric Geoffroy, « le temps : une illusion à vivre » [en ligne], *Ultreia magazine-livre*, consulté le 08 janvier 2021. URL: https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1959_num_72_68_18895.

¹⁶⁰Jostein Gaarder, *op. cit.*, p. 527.

Sigmund Freud conçoit que nos rêves ne sont pas fortuits mais ils résultent plutôt de la satisfaction masquée de désirs refoulés. En d'autres termes, le rêve permet de réaliser les désirs puisque ces derniers en sont l'instigateur : « le désir est l'excitateur du rêve ; la réalisation de ce désir forme le contenu du rêve¹⁶¹ ». Cette conception se révèle vraie dans la mesure où Vieux a saisi ses moments oniriques pour réaliser ses souhaits les plus ardents qui consistaient à voir son « manuscrit intitulé *Paradis du Dragueur Nègre* » (CF, 156) dans la vitrine de « la librairie Hachette » (CF, 154), passer avec Bombardier à l'émission *Noir sur Blanc* (CF, 157), attirer l'attention des critiques littéraires et des lecteurs, conquérir sa dignité et faire émerger sa considération à Montréal. A cet égard, nous pouvons dire que le rêve a, au même titre que la prière, une valeur transcendante illustrée par le fait que les savants musulmans admettent la possibilité de voir Dieu en rêve mais pas à l'état d'éveil¹⁶². Chez les soufis, il s'agit d'un domaine à part.

De surcroît, nous remarquons que Samba Diallo, au moment de la prière vespérale qu'il accomplit devant Jean, s'est effacé du temps chronologique pour migrer vers le temps divin. Cette transcendance marquée par ses frissonnements et ses sanglots mettent son compagnon (Jean) dans un état de stupéfaction, car celui-ci méconnaît cette expérience mystique et la valeur de la prière à mettre la personne en contact direct avec Dieu. Cette circonstance nous est décrite en ces termes :

Samba Diallo se leva, tourna vers l'Est, leva les bras, mains ouvertes, et les laissa tomber lentement. Sa voix retentit. Jean n'osa pas contourner son camarade pour observer son visage, mais il lui sembla que cette voix n'était plus la sienne. Il restait immobile. Rien ne vivait en lui, que cette voix qui parlait au crépuscule une langue que Jean ne comprenait pas. Puis son long caftan blanc que le soir teinté de violet fut parcouru d'un frisson. Le frisson s'accrut en même temps que la voix montait. Le frisson devint un frémissement qui secoua le corps tout entier et la voix, un sanglot. A l'Est, le ciel était un immense cristal couleur de lilas (AA, 71-72).

En observant le comportement de Samba Diallo, nous constatons qu'il s'est éteint de lui-même. C'est ce qui fait qu'il ne sent rien dans les membres de son corps ou quoi que ce soit d'extérieur à lui-même ou quelque phénomène intérieur. Il en est au contraire inconscient et tout cela disparaît à ses yeux lorsqu'il va, vers son Seigneur. Rûmî atteste que cette

¹⁶¹Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 114.

¹⁶² Cheikh al-islam ibn Taymiyya et d'autres ont affirmé qu'il était possible de voir en rêve son Maître. Mais il ne peut pas contempler Son vrai essence, car rien ne rassemble à Allah. Si celui qu'il a vu dans le rêve lui donne un ordre contraire à la charia, cela prouve qu'il n'a pas vu son Maître mais plutôt Satan. Voir l'article : « La vision en rêve d'Allah, le Puissant et Majestueux » [en ligne], *L'islam en question et réponses*, sous la supervision de Cheikh Muhammad Salih al-Munadjjid, n°14096, le 06 mars 2003, consulté le 10 avril 2020. URL: <https://islamqa.info/fr/answers/14096/la-vision-en-reve-dallah-le-puissant-et-majestueux>.

transcendance « vaut mieux que l'empire du monde¹⁶³ ». De ce point de vue, nous pouvons affirmer avec Roger du Pasquier que la prière n'est pas une simple gymnastique, mais plutôt une activité spirituelle par laquelle l'orant atteste sa soumission et son adoration absolues au Seigneur :

La prière islamique synthétise les formes de soumission et d'adoration de tous les êtres créés : les arbres et les montagnes se tiennent debout, les astres se lèvent et se couchent, les animaux sont inclinés et tout ce qui vit tire sa nourriture de la terre. Ainsi, par la çalat le croyant réintègre la position centrale à laquelle Dieu avait destiné les hommes dans la création¹⁶⁴.

À l'issue de cette réflexion, nous retenons une relativité du temps chronologique par rapport à la durée divine et à la conception soufie du temps. Dans cette dernière, la personne peut manipuler le temps et le transcender à travers des expériences mystiques comme le recueillement et la psalmodie de la Parole coranique.

2.2.2. Lieu de recueillement, d'évocation et de transmission du Coran

Toutes les activités humaines s'inscrivent dans un espace. Ces espaces sont de type protéiforme et trouvent un sens dans l'analyse textuelle selon les rapports que le personnage entretient avec eux. De ce point de vue, l'espace peut être une entrave à la félicité du personnage tout comme il peut participer à son épanouissement : c'est le cas des espaces de recueillement où des personnages de notre corpus ont tendance à s'y réfugier dans l'intention de purifier leurs âmes à travers la psalmodie du Coran, les invocations, la méditation, entre autres. Chez les soufis, l'espace peut être indissociable au temps dans la mesure où la solitude dans la pensée soufie est conçue non par opposition à la vie en groupe mais par rapport à la sensation de contemplation du Divin à travers lequel l'individu efface toute autre existence. Dans notre corpus, nous remarquons que les espaces de recueillement demeurent l'ultime lieu de réjouissance des retraitants généralement incompris par leurs semblables.

Dans *L'aventure ambiguë*, nous constatons que l'initiation à la quête spirituelle du héros a suscité une discorde entre la Grande royale qui est l'incarnation de la modernité et Thierno qui est le prototype du soufi réalisé. L'objectif de ce dernier est de pousser Samba Diallo à la mort initiatique¹⁶⁵ qui passerait naturellement par la domination de toute « propension à la rêverie futile, qui durcit avec l'âge et étouffe l'esprit » (AA, 44). Une chose

¹⁶³Eva de Vitray de Meyerovitch, 1998, *op.cit.*, p. 106.

¹⁶⁴Roger du Pasquier, *La Découverte de l'Islam*, Paris, le Seuil, 1984, p. 92.

¹⁶⁵ Cette mort est considérée par les soufis comme la véritable mort dans la mesure où elle permet au croyant de dominer son égo, de découvrir l'apparence trompeuse de la vie ici-bas afin de pouvoir vouer un culte sincère à Dieu. Celui qui réalise ce type de mort ne voit dans les deux mondes que la face de Dieu. De fait, il est animé par le désir de quitter le bas monde qui se manifeste sous forme de pollution à ses yeux au profit de rencontrer son bien aimé.

que la Grande royale juge prématurée et travaille d'arrache-pied pour « apprendre à [Samba Diallo] à vivre » (AA, 38). Face à cette situation, Samba Diallo est tiraillé entre deux ordres distincts : le spirituel et le temporel. C'est la raison pour laquelle cet enfant se réfugie dans le cimetière.

La fréquentation de ce lieu si craint par la société lui donne l'opportunité de passer trois échelons importants dans le processus de son initiation à la voie soufie. D'abord, il lui permet de suivre la trace des grands mystiques musulmans comme Ibn 'Arabī à qui l'un de ses maîtres du nom de Yūsūf al-Kūmī reprochait d'avoir préféré « la compagnie des morts à celle des hommes¹⁶⁶ » ; ensuite de vaincre en lui la phobie de la mort physique au même titre que le maître Thierno et le père des Diallobé et enfin de s'ingénier à se faire une idée claire sur la vie d'outre-tombe à travers cette série de questions qu'il pose à la défunte Vielle Rella :

Vielle Rella, Bonsoir, Vielle Rella si tu m'entends. Mais si tu ne m'entends pas, que fais-tu ? Où peux-tu être ? Ce matin même, j'ai aperçu Coumba, ta fille. Tu l'aimais bien, Coumba. Pourquoi n'es-tu jamais revenu la voir ? Tu l'aimais bien cependant. Ou peut-être te retient-on ? Dis, Vielle Rella, te retient-on ? Azraël peut-être ? Non, Azraël ne peut rien. C'est seulement un envoyé. Ou, Vielle Rella, peut-être n'aimes-tu plus Coumba ? ... Tu ne peux plus aimer... » (AA, p. 51, 52)

La représentation musulmane selon laquelle les morts entendent aurait sans doute poussé Samba Diallo à vouloir entretenir une discussion avec la Vielle Rella. En effet, Corinne Fortier a démontré que les perceptions sensorielles du défunt ne cessent pas après la mort, en particulier celles liées à l'audition lorsqu'elle affirme « L'ouïe est non seulement le dernier sens restant en éveil au-delà de la mort mais aussi le premier apparaissant chez l'enfant¹⁶⁷ ». Dans la religion musulmane, cette thèse se confirme à travers le comportement du prophète, qui lorsqu'il vit les cadavres de ses compagnons à la bataille de Badr leur parle en ces termes : « Avez-vous trouvé ce que votre Seigneur vous a promis ? ». On lui demanda : « Adresses-tu les paroles à des morts ? ». Il répondit : « Vous n'entendez pas mieux qu'eux, mais ils ne peuvent pas répondre¹⁶⁸ ». Le fait que les mourants entendent sans pour autant parler a fait que l'interrogatoire que Samba Diallo essaie de faire subir à la défunte la Vielle Rella demeure morne et stérile, car aucune réponse n'en sort. Cependant, les versets coraniques qu'il psalmodie devant la tombe de la défunte lui donnent le courage de penser que l'absence de sa compagne de naguère ainsi que son silence ne traduisent pas que celle-ci ait

¹⁶⁶ Michel Chodkiewicz, *loc.cit.*, p. 41.

¹⁶⁷ Corinne Fortier, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) » [en ligne], *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, novembre 2006, p. 230-244, consulté le 06 juin 2021. URL : <https://journals.openedition.org/remmm/2982> .

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 241.

« disparu dans un néant obscur » (AA, 53). Cependant, elle doit être plutôt au paradis. Lequel « Paradis était bâti avec les Paroles qu'il récitait, des mêmes lumières brillantes, des mêmes ombres mystérieuses et profondes, de la même féerie, de la même puissance » (*Ibid.*).

À cet effet, il nous est aisé d'affirmer que Samba Diallo qui est à cheval entre les tentations de la Grande Royale et les aspirations de maître Thierno trouve comme cadre propice à son épanouissement les cimetières. C'est pareil aussi pour Bouba qui, par intermittence, se recueille dans sa chambre où il passe le plus clair de son temps « à dormir, quand [il ne lit] pas le Coran » (*CF*, 64) ou « à méditer et à prier » (*CF*, 25). Cette vie en réclusion qu'il mène se révèle bénéfique pour lui, car elle lui a permis de recouvrer sa dignité et son honneur à Montréal où le Nègre occupe le bas de l'échelle c'est-à-dire qu'il est toujours considéré comme un être primitif. D'ailleurs, certains penseurs à l'image de Mario Maestri soutiennent que : « Les Nègres étaient nés pour travailler et les Blancs pour commander : il s'agissait là d'une vérité dite naturelle¹⁶⁹ ». De même, la vie monastique que Bouba s'est imposée a fait de lui une célébrité puisque « sa réputation avait passé les frontières du Carré Saint-Louis » (*CF*, 94) et lui permet entre autres de mieux s'entretenir avec les visites comme Miz suicide et Miz Mystic, qui trouvent auprès de lui une consolation. Cependant, une légère différence s'opère dans la finalité du recueillement de Bouba et celle de Samba Diallo. L'intention de Bouba dans ces retraites est de conquérir sa dignité à l'opposé du jeune Diallobé qui cherche la tranquillité. Mais leur point de concordance est qu'ils fructifient leurs retraites par l'évocation du Coran et la méditation.

Ce qui n'est pas le cas de Azwaw qui se limite uniquement à la méditation sur sa stratégie de défense contre le pacte d'allégeance sincère de sa communauté à l'Islam. En effet, conscient de l'impuissance de son armée à résister aux conquérants musulmans, Azwaw décide d'élaborer un plan de riposte autre que la bataille armée. Ledit plan consiste à feindre d'être converti à l'Islam pour pouvoir préserver dans la plus grande discrétion leurs croyances ancestrales. C'est ainsi qu'il dit : « Nous ferons comme si nous nous transformions à leur contact. Nous leur en serons même reconnaissants. Cependant à l'intérieur de notre corps, il subsistera notre foie et notre cœur Berbères, plus vivant que jamais » (*LM*, 138).

Selon lui, seule cette stratégie assurera à sa communauté la survie de leur tradition dans la mesure où il va permettre au Berbère qui se considère comme une « mauvaise herbe » (*LM*, 138) de corrompre au fil du temps les valeurs et le dogme islamique. Ainsi, pour méditer

¹⁶⁹ Mario Maestri, *L'Esclavage au Brésil*, Paris, Editions Karthala, 1991, p. 149.

sur ce plan de contournement de l'assujettissement de son peuple par les musulmans, il se retire « dans une grotte connue de lui seul. Écoute ses os, ramasse ses idées » (*LM*, 164).

La retraite spirituelle dans une grotte a un caractère symbolique dans la littérature musulmane. Elle fait écho au Mont *Hira* où le prophète de l'Islam avait tendance à séjourner pour méditer et invoquer son Seigneur. C'est de là d'ailleurs qu'il a reçu les premières révélations coraniques. D'ailleurs le mot qui décrit la révélation coranique est *tenzil*. Cette transcendance est donc en quelque sorte une action qui fait descendre ce qui se trouve dans un haut céleste-bien sacré-vers un lieu plus bas. Ce dernier finit par acquérir alors une certaine sacralité notamment grâce à la transmission de la bénédiction. C'est ainsi qu'il faut considérer les lieux de transmission et d'évocation de la Parole coranique à l'image du foyer ardent comme des lieux bénis c'est-à-dire des lieux où descendent la *baraka*.

Dans la société des Diallobé, le foyer ardent est l'espace où le Coran est enseigné ainsi que des valeurs relatives au combat contre l'*ego* comme les sacrifices continuels du soi, des habitudes et hypocrisies égocentrées et l'annihilation des passions et désirs conditionnels. Cet enseignement est plutôt spirituel que temporel comme l'affirme maître Thierno : « au foyer, ce que nous apprenons aux enfants, c'est Dieu. Ce qu'ils oublient, c'est eux-mêmes, c'est leur corps et cette propension à la rêverie futile, qui durcit avec l'âge et étouffe l'esprit » (*AA*, 44). En ce qui concerne les conquérants musulmans, nous constatons que c'est dans les mosquées à l'instar de la mosquée de Kairouan¹⁷⁰ que le Livre saint des musulmans, les *hadiths* et la jurisprudence musulmane sont enseignés aux nouveaux nés à l'Islam.

L'analyse de cette partie révèle que l'identité des personnages est forgée à travers leur manière d'évoquer la Parole et la soumission aux recommandations divines. Certains d'entre eux comptent accéder à la transcendance en suivant la voie établie par les mystiques musulmans, en revanche d'autres ne sont intéressés que par la recherche du bien-être. Nous avons retenu également que les intertextes coraniques régulent les conflits grâce à la vénération que les musulmans ont envers Dieu et son prophète. En outre nous constatons que l'invocation en elle seule demeure une manière de reconnaître sa faiblesse devant l'immensité de l'aide divine, faisant qu'Allah n'est nullement absent de l'œuvre humaine. Elle est également un critère distinctif du croyant pratiquant et du non pratiquant. Le premier croit que ses biens lui sont accordés par Dieu et en contrepartie il doit l'invoquer par reconnaissance et

¹⁷⁰ Voir le sous-chapitre I, 1 sur L'interdiscursivité, p. 16-17.

soumission aux versets coraniques. Le second, cependant, estime que sa réussite dépend exclusivement de lui. Donc intitule de rendre grâce à une divinité supérieure.

Cette étude nous a permis aussi de comprendre que le temps tel qu'il évolue au niveau macroscopique est différent de celui divin et que les soufis, les rêveurs, entre autres, ne sont pas astreints aux lois naturelles de l'espace et du temps du fait qu'ils peuvent les transcender quand bon leur semble. De même, les espaces de recueillement sont profitables à leurs adeptes dans la mesure où ils leur permettent de méditer et de s'épanouir. Ainsi, nous pouvons retenir que les intertextes coraniques jouent un rôle capital dans le fonctionnement du roman et que le cadre spatio-temporel est franchissable à travers la méditation, le rêve et la prière. Après avoir montré les différentes manifestations du temps à travers leur fonctionnement et leur rôle, il reste à analyser l'écriture transgressive et performante des intertextes coraniques.

TROISIEME PARTIE :

UNE ECRITURE

TRANSGRESSIVE ET

PERFORMANTE

Le constat qui se pose dans le monde littéraire, surtout avec le roman postmoderne, est que les écrivains s'efforcent à se délivrer du contrôle abusif que l'institution religieuse exerce sur elle dans l'intention de donner libre cours à leurs idées. En effet, selon une conception généralisée des religions révélées, des sujets relatifs à Dieu, aux livres saints et aux figures saintes ne doivent être traités qu'avec déférence. Néanmoins, ladite thèse ne serait pas tout à fait partagée par des écrivains comme Dany Laferrière et Driss Chraïbi, qui aborde la thématique de la religion avec un style corrosif et provocateur. Ils mettent en scène des personnages grotesques qui entretiennent avec le sacré un rapport beaucoup plus libertin que vénérable.

Ce qui fait que dans leurs romans respectifs : *Comment faire l'amour...* et *La Mère du printemps*, nous constatons que le sacré et le profane sont mis sur le même pied. Aussi, dans ces écrits, le Coran semble considéré comme un texte non arrêté [compris au sens de fixer définitivement] dans la mesure où les auteurs modifient les versets, les tronquent, intervertissent leur ordre de succession et les traduisent d'une manière littérale. Ce qui aboutit à une altération du sens originel des versets qu'ils citent pour la plupart. C'est dans ce sillage que nous comptons analyser dans le premier chapitre la liberté d'interprétation et la déformation du sens des versets.

Dans le deuxième chapitre, nous allons essayer de montrer que le Coran est un livre qui « n'est pas en vers, mais qu'il possède mélodie, rythme et même rimes comme les poèmes. [...] Évidemment selon le contenu, les mélodies doivent changer¹⁷¹ ». Ce qui signifie que le Coran doit être déclamé, psalmodié selon des normes que tout lecteur est convié à respecter pour que sa déclamation puisse avoir un effet sur sa moralité ainsi que sur celle de ses interlocuteurs. C'est sans doute dans cette perspective que les savants musulmans ont privilégié la psalmodie au détriment de la lecture mécanique du Coran qui ne favorise pas la méditation.

En conséquence, elle ne produit ni la crainte ni la piété sur le cœur des personnages comme les héros de Laferrière et Azwaw. Ce qui va à l'opposé de l'objectif recherché dans la lecture du Coran qui est, entre autres, de découvrir la grandeur de Dieu et de mettre en application ses injonctions comme nous le constatons avec maître Thierno, le Chevalier à la dalmatique et Oqba ibn Nafi. Ainsi dans ce chapitre nous allons analyser la psalmodie du Coran comme exercice de performance et rôle de la performance coranique.

¹⁷¹ Muhammad Hamidullah, *Le Coran*, Paris, Le club français du livre, 1977, p. 35.

Chapitre 1 : De l'écriture transgressive

L'écriture est une marque de liberté et tout écrivain à travers ce génie humain véhicule ses idées, ses pensées sur n'importe quel sujet et quel que soit l'enjeu. Cependant, cette liberté semble être limitée par la société qui exerce sur celui-ci un contrôle déterminant. Lequel contrôle se manifeste par les œillères qu'elle lui fait porter et qui l'obligent de traiter les thématiques d'ordre religieux dans le respect scrupuleux des règles de la bienséance. Cette condition est pour l'écrivain une contrainte avec laquelle il faut se départir quitte à entrer en conflit avec l'institution religieuse. C'est sans doute dans cette optique que le maître de la plume enfreint délibérément les codes de l'éthique et de la morale au point de heurter la sensibilité des lecteurs. De même, il prend beaucoup de liberté avec les textes religieux comme le Coran en le traitant avec un style discourtois et subversif. La transgression s'opère sous deux formes. La première est liée au fait que l'écrivain altère volontiers les versets coraniques pour leur donner un sens différent de celui accrédité par les savants musulmans. Le second se manifeste, entre autres, par la raillerie et la profanation des symboles sacrés. Ce qui leur fait perdre toute leur autorité dans le texte littéraire d'où le choix d'étudier la subversion des symboles sacrés et la transgression dans l'écriture du Coran.

1.1. La transgression dans l'écriture

Les savants musulmans s'accordent sur le fait que la traduction du Coran n'est pas une tâche aisée. Elle demande certains prérequis dont la maîtrise de la langue arabe, la connaissance parfaite pour chaque verset la circonstance de révélation ; de l'hagiographie musulmane etc. Toutefois, si ces fondamentaux ne sont pas bien assimilés, le traducteur risque de faire un travail moins appréciable. Ce phénomène est d'actualité dans le monde littéraire où la plupart des auteurs abusent de leur liberté d'expression pour traduire les versets coraniques d'une manière différente de celle préconisée par les exégètes musulmans. C'est dans ce sens que nous comptons analyser la liberté d'interprétation et la déformation du sens des versets coraniques.

1.1.1. La liberté dans l'interprétation

L'interprétation, en tant qu'outil de lecture, d'analyse et de compréhension du Coran a toujours suscité de vives controverses dans les différentes écoles de la pensée islamique notamment l'école sunnite et celle *mutazilite*. La source de cette mésentente repose, en autres, sur les exégèses auxquelles l'interprète doit faire appel dans sa tâche herméneutique. Pour les sunnites, le Coran est le livre de référence des musulmans : leur guide vers le salut éternel. C'est une parole éternelle d'où son statut de livre incréé. Ainsi pour l'approcher, l'exégète

doit s'appesantir sur le Coran lui-même, les hadiths et « ce qu'ont dit les anciens : théologiens, exégèses et jurisprudences islamiques¹⁷² ».

Cette thèse n'est pas admise par des théologiens spéculatifs (*mutazilites*) à l'image du juriste Andalou Averroès qui revendique « non seulement le droit mais l'obligation de l'exercice de la raison pour chaque musulman averti qui veut approcher le Coran¹⁷³ ». Ce penseur considère que l'humanité a sous sa tutelle un Dieu bon, qui dans sa mansuétude a créé les hommes dans le dessein de leur offrir le salut éternel. C'est d'ailleurs la quintessence de la révélation coranique. Par conséquent, la sagesse contenue dans ce Livre doit être claire dans la tête de tout musulman pour que cette révélation puisse faire office de guide. Sous cet angle, le critère d'exégèse le mieux approprié pour comprendre et interpréter le Coran est la raison qui est « la chose du monde la mieux partagée¹⁷⁴ ». Ainsi, si l'exégète rencontre des versets obscurs (*moutachabihates*) qui donnent des attributs humains à Dieu comme sa Main : (C48, 10), son œil (C52, 48), sa colère (C48, 6) ou des versets comme « Dieu a créé Adam de ses deux mains (C38, 75), « le Miséricordieux s'est établi sur son trône » (C20, 5), il doit les interpréter allégoriquement. Autrement dit, il doit les considérer comme des images ou des procédés de langage par lesquels Dieu essaie de montrer « sa puissance avec ses mains, sa science avec son œil, sa volonté par sa colère, son omniprésence par le trône sur lequel il s'assit¹⁷⁵ ». Nous notons que l'approche cognitive accorde plus de liberté quant à l'interprétation de la Parole.

De surcroît, pour reconforter leur position par rapport à l'idée d'un Coran créé, les mutazilites s'opposent à la prédestination et mettent en avant le libre arbitre. En effet, si on admet que le coran est éternel nous serons tenus de croire que toutes les histoires racontées dans ce livre ont été décidées par Dieu de toute éternité et « par conséquent, l'homme n'est plus libre, il ne porte plus la responsabilité de ses actes ; et si, pourtant, Dieu le récompense ou le punit à la fin de sa vie, Dieu serait donc injuste¹⁷⁶ ». Or pour les rationalistes, Dieu a dégagé toutes ses responsabilités sur la destinée des hommes au moment où il leur a doté la raison ; cette faculté qu'il leur permet de distinguer en toute conscience laquelle d'entre les

¹⁷² Ferhat Mameri, *Le concept de littéralité dans la traduction du Coran : le cas de trois traductions*, sa thèse de doctorat sous la direction de Mokhtar Mehamsadji, Université Mentouri-Constantine, 2005-2006, p. 41.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, Flammarion, Paris, 2000, p. 29.

¹⁷⁵ Pierre Lory, dans l'émission *La Foi prise au Mot*, KTOTV, le 13 mai 2006 [en ligne], consultée le 20 janvier 2020. URL: https://www.youtube.com/watch?v=KBBq-Mu_sbE.

¹⁷⁶ J.R.T.M. Peters, « La théologie musulmane et l'étude du langage » [en ligne], *Histoire Epistémologie Langage, Eléments d'Histoire de la tradition linguistique arabe*, tome 2, fascicule 1, 1980, p. 9-19, consulté le 17 octobre 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1980_num_2_1_1049.

deux voies (la droiture et l'égarement) est à suivre. Ainsi, si l'homme choisit la voie de l'égarement il l'a fait de son propre gré car Dieu quant à Lui ne fait pas le mal et n'exhorte point aux créatures de le faire. Somme toute, l'homme est libre de ses choix et responsable de ses actions. Autrement dit, « si Dieu est le créateur de l'acte, il n'a pas besoin de créer la volonté et les capacités humaines¹⁷⁷ ».

C'est ce principe du libre arbitre que cautionnent les héros de Laferrière. Ces derniers, malgré qu'ils reconnaissent volontiers qu'aucun de leurs actes n'échappe à la vigilance du Seigneur, préfèrent le désobéir et endosser en toute quiétude leurs responsabilités de pécheurs. La lecture rationnelle qu'ils feraient des versets coraniques ne nous surprend pas, car la philosophie à laquelle ils s'attachent rejette la prédestination au profit du libre arbitre. Le Chevalier à la Dalmatique aussi, bien qu'il admette que c'est Dieu qui « accorde ou retire la foi comme il lui plaît » (AA, p.176), estime toutefois que ce sont les actions de l'homme qui déterminent son rapport avec Dieu. Si la personne s'efforce de suivre le droit chemin en respectant les normes édictées par Dieu, elle aura son soutien. C'est en ce sens qu'il reproche à Samba Diallo d'être l'artisan de son égarement en ces termes :

Ton salut, la présence de Dieu vivant dépend de toi. Tu les obtiendras si tu observes rigoureusement, d'esprit et de corps, sa loi, que la religion a codifiée. « Mais, précisément, c'est là, quand il ne s'agit plus de philosopher, que les esprits forts trébuchent piteusement et s'ensablent » (AA, p. 176, 177).

Revenant à notre sujet, nous notons que la maîtrise de la langue arabe demeure insuffisante pour une bonne interprétation. A côté de ce critère, l'exégète doit impérativement remplir d'autres conditions pour que son travail soit accrédité. Il lui faut « cerner au cours de ses lectures des différentes exégèses reconnues, accréditées du Coran, les interprétations les plus fortes, les plus fréquentes de chaque verset, de chaque sourate et de prendre connaissance également des conditions de la révélation de tous ces versets¹⁷⁸». Sans ce préalable, le traducteur risque de commettre dans sa tâche herméneutique certaines insuffisances comme l'« erreur par rétrécissement du sens accrédité, erreur par omission, erreur par manque de clarté du sens exprimé, erreur par ambiguïté du sens exprimé¹⁷⁹ » et d'autres encore apparentes dans les œuvres de notre corpus. Ces écarts sont présentés dans le tableau ci-dessous.

¹⁷⁷ Ibn Mattawayh, al-Hassan Ibn Ahmad cités par Ahmed Al-Ismaïli, « La théorie de l'acte humain dans la pensée Ibadite et Aš'arite » [en ligne], 2013, p. 125-150, consulté le 16 mars 2021. URL: https://rodin.uca.es/xmlui/bitstream/handle/10498/16886/125_150.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

¹⁷⁸ Chédia Trabelsi, « La problématique de la traduction du Coran : étude comparative de quatre traductions françaises de la sourate « La Lumière » [en ligne], *Meta*, n° 3, vol. 45, 2000, p. 400- 411, consulté le 18 mars 2021. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2000-v45-n3-meta162/004504ar.pdf>.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 403.

Typologie d'erreurs dans l'interprétation	Références dans les œuvres du corpus	Référence dans la traduction du Coran de Muhammad Hamidullah	Analyse
Rétrécissement de sens	« Tu fais succéder la nuit au jour et le jour à la nuit, tu fais sortir la vie de la mort et la mort de la vie. Tu accordes la nourriture à qui tu veux sans compte ni mesure » (Sourate III, 26) CF, 13).	« Tu attribues les richesses à qui Tu veux, sans compter ».	Le verbe « razaqa » évoqué dans ce verset signifie en arabe accordé de la subsistance. Et la nourriture fait partie des dons que le Seigneur accorde à ses créatures de la même manière que l'est la santé, l'air, etc. Dans le roman, le narrateur rétrécit le sens du mot en lui donnant pour signification « accordé de la nourriture ». Or la nourriture est incluse dans la subsistance. Cependant son utilisation n'est pas vaine, car elle met en exergue la situation économique de Bouba et Vieux, qui ont du mal à joindre les deux bouts pour manger. Il est à préciser que dans ce verset, l'écart est lié à la traduction coranique de Guillaume Pauthier ¹⁸⁰ auquel se réfère Dany Laferrière

¹⁸⁰ Guillaume Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient : comprenant le Chou-King ou le Livre par Excellence, les Sse-Chou ou les Quatre livres Moraux de Confucius et de ses disciples, les Lois de Manou, premier législateur de l'Inde ; le Koran de Mahomet*, Paris, le panthéon littéraire, 1852.

Omissions	« Tuez un seul être humain, c'est tuer tout le genre humain » (<i>LM</i> , 148).	« Quiconque tuerait une personne, - à moins qu'en échange d'une autre ou à cause d'un désordre commis sur la terre-... rien d'autres, alors : c'est comme s'il avait tué tous les gens ensemble » (C 5, 32).	Dans la jurisprudence musulmane, on ne réprime pas un criminel sans motif valable. Avant de prononcer la sanction, les circonstances du crime devront être bien élucidées pour que le verdict soit exempt de tout reproche et minorer les risques de se tromper car la vie humaine est très précieuse. Dans la version de Chraïbi, nous notons que les causes de la sanction sont élaguées. Cela pourrait être une critique de la peine de mort ou de la poussée des mouvements extrémistes qui tuent des personnes au nom de l'Islam
	« Plus proche que l'artère carotide » (<i>AA</i> , 176)	« Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire ». (C50, 16).	La citation donnée par Cheikh Hamidou Kane a l'air d'être impersonnelle, alors que dans la version coranique nous notons une implication du créateur quand il veut montrer sa proximité avec la créature.
Prise en charge énonciative	« C'est Dieu qui nous a créés nous et ce que nous faisons » (<i>AA</i> , 115).	« C'est Dieu qui vous a créés, vous et ce que vous façonnez ? » (C37, 96).	« C'est Dieu qui nous a créés nous et ce que nous faisons ». Ici, nous notons une implication de l'auteur sur son énoncé d'où l'emploi de « nous ». Or dans la Coran, l'auteur de ces propos, Abraham n'était pas impliqué dans l'énoncé. Il s'adressait à ses ancêtres pour leur conscientiser de l'impuissance de leurs divinités.
Expressions appropriées non	« Lis ! Lis au nom de ton Seigneur qui a créé l'homme à partir d'une goutte » (<i>LM</i> , 145).	« Lis, par le nom de ton Seigneur qui a créé, qui a créé l'homme d'un caillot de sang » (C96, 1).	Nous constatons que Driss Chraïbi traduit <i>alaq</i> par goutte. Or, ce mot signifie plutôt un caillot de sang, une adhérence ou un sang

			<p>coagulé. Dans le Coran, c'est le mot <i>nutfatine</i> qui est utilisé pour désigner la goutte de sperme. Voir les versets « C16, 4 », « C76, 2 », « C 23, 13 ». Parfois, le Coran évoque la goutte lorsque généralement le verset met en évidence les différentes phases de la formation du fœtus : « Très certainement, Nous avons créé l'homme d'un choix d'argile, puis Nous l'avons consigné, goutte de sperme, dans un reposoir sûr, puis Nous avons fait du sperme un caillot ; puis du caillot Nous avons créé un morceau de chair ; puis du morceau de chair Nous avons créé des os, puis Nous avons revêtu de chair les os. Ensuite, Nous en avons produit une tout autre créature (C 23, 12-13-14).</p>
Rajouts	<p>Dis : « Dieu est unique. Dieu est indivisible. Il n'a pas été enfanté et il n'a pas engendré. Il n'a ni associé ni égal » (<i>LM</i>, 148).</p>	<p>Dis : « Lui, Dieu, est unique, Dieu, l'Absolu. Dieu, l'Absolu. Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus. Et nul n'est égal à Lui. » (C 112, 1-2-3-4).</p>	<p>« Dieu est indivisible » et « il n'a ni associé », ces deux extraits ne font pas partie de la sourate. Driss Chraïbi l'aurait rajouté dans son texte pour renforcer l'unicité de Dieu. En plus, nous notons que la phrase : « il pas été enfanté et il n'a pas engendré » a été interverti. Cet intervertissement pourrait suivre la logique selon laquelle la personne doit avoir des ascendants avant d'avoir des descendants.</p>
	<p>« Tu mourras, ô Muhammad ! et ils mourront aussi », (Sourate XXXIX, 31, <i>CF</i>, 103).</p>	<p>« En vérité, tu es pour mourir ; eux aussi, en vérité, sont pour mourir » (C 39, 30).</p>	<p>C'est dans une ambiance de débauche à l'image d'une soirée dansante avec une femme portant une tenue indécente que</p>

			ces paroles sont dites par Vieux pour montrer son allégresse aux pas de danse de Miz Punk. L'évocation de ce verset dans une telle circonstance aurait un sens blasphématoire, car ni le lieu, ni le moment ne s'y prêtent le moins. La mise en exergue aussi du nom prophète de l'Islam qui est absent dans la version coranique est une autre forme d'insistance pour renforcer davantage ce blasphème. Toutefois, il peut y avoir un autre sens chez le narrateur qui est celui de faire l'éloge de la vie mondaine ; comme qui dirait à Vieux : profite de la vie car tu mourras.
	Yassin ! wal Qor'ani al-hakim [<i>refus de traduire</i>] ! Oui tu es l'un des envoyés du Seigneur, dans un but déterminé, afin d'avertir un peuple dont les ancêtres n'avaient été avertis et qui est restés jusqu'à présent dans l'ignorance et l'errance... » (LM, 203).	Yâ-sîn. Par le Coran plein de sagesse ! En vérité, tu es du nombre des messagers, bien engagé dans la voie de la droiture ! C'est une révélation du Tout-Puissant, du Tout-Miséricordieux, afin que tu avertisses un peuple dont les ancêtres n'ont pas été avertis et qui, de ce fait, vivent dans l'ignorance.	Driss a rajouté le mot errance à la fin de son texte, pour probablement désigner le peuple berbère.
Dans la version originale	« Ô hommes ! Craignez Allah qui vous a créés tous d'un seul homme, de l'homme il forma sa compagne, et fit sortir de ces deux êtres tant d'hommes et de femmes. Craignez au nom duquel vous vous faites des demandes mutuelles. Respectez les ventres qui vous ont portés. Allah observe vos actions » (Sourate IV, 1), CF, 47.	« Ô hommes ! Craignez le Seigneur qui vous a créés tous d'un seul homme, de l'homme il forma sa compagne, et fit sortir de ces deux êtres tant d'hommes et de femmes. Craignez au nom duquel vous vous faites des demandes mutuelles. Respectez les entrailles qui vous ont portés. Allah	Seigneur est remplacé par Allah. Cette substitution pourrait être liée à des faits culturels, car dans l'univers occidental plus précisément dans la religion chrétienne, le mot Seigneur est plus usité que le mot Allah qui a une connotation arabe. D'ailleurs Roger du Pasquier dit que « dans l'esprit de la

		observe vos actions ». (C 4, 1) traduction de Guillaume Pauthier	plupart des Européens, <i>Allâh</i> désignerait la divinité des musulmans et non le Dieu des chrétiens et des juifs ; ils sont tous surpris d'entendre ; lorsqu'on prend la peine de leur dire, qu' <i>Allâh</i> signifie « Dieu » et que même les chrétiens n'ont pas d'autre nom pour L'implorer ¹⁸¹ »
--	--	--	---

En somme nous constatons une déformation du sens des versets coraniques qui se manifestent par la troncation des versets, la substitution des mots ou expressions utilisés dans la vulgate avec d'autres, entre autres. Cette déformation résulte d'une liberté d'interprétation.

1.1.2. La déformation du sens des versets coraniques

À l'image des livres sacrés qui lui sont antérieurs, le Coran fait l'objet d'étude et de critique de la part des penseurs de toutes langues et de toutes confessions religieuses. Ce qui est à l'origine des multitudes d'approches et d'essais « des traductions des sens du Coran¹⁸² ». Cette avalanche de traductions du texte coranique, quels que soient ses mérites, pourrait être défavorable à l'Islam d'autant plus que les intentions varient d'un auteur à un autre dans l'acte de traduire. Autrement dit, si certains traduisent le Coran pour permettre aux lecteurs et chercheurs de découvrir le sens et la beauté stylistique du message coranique, et par conséquent participer au développement de la science, d'autres cependant le font dans l'intention de donner une image dégradante de l'Islam et les valeurs œcuméniques sous-tendues par son message. Cette deuxième catégorie est beaucoup plus d'actualité dans le monde littéraire. En effet, avec l'émergence des courants de pensée comme le postmodernisme, les auteurs, au-delà de leurs refus de s'enfermer dans des ghettos littéraires, s'efforcent aussi à s'affranchir de toutes contraintes religieuses. Par conséquent, ils revendiquent une liberté absolue et entretiennent avec le Sacré un rapport plus libertin que vénérable. C'est dans ce sillage que s'inscrivent les propos de Mounia Béalil : « le roman contemporain ne renferme le sacré, l'absolu ou le divin que pour le désacraliser, en rire ou en

¹⁸¹ Roger du Pasquier, *op.cit.*, p. 15.

¹⁸² Chédia Trabelsi, *loc.cit.*, p. 401.

faire « le sel [d'une] narration » (Barthes, 1985 : 357) satanique, à la manière de l'œuvre provocante de Salman Rushdie (*Les Versets sataniques*)¹⁸³».

Cette thèse de Mounia revêt tout son intérêt dans les œuvres de notre corpus notamment dans *Comment faire...*, et dans *La Mère du printemps*. En effet, dans le roman de Laferrière, les personnages accordent une considération profane aux versets coraniques. Ce qui leur donne la liberté de les citer dans des situations que la morale musulmane aurait réproouvées. Généralement, il attribue aux versets coraniques un sens différent de celui que les exégètes leur ont donné d'où leur intention de transgresser la Parole. En guise d'exemple, nous pouvons nous référer à cette séance où Bouba a ramené de chez lui deux filles qui « flânaient rue Sainte-Catherine » (*CF*, 165) pour jouir sexuellement d'elles, lui et Vieux, moyennant une récompense de leur offrir le gîte. Bouba s'est occupé de la petite fille et : « a commencé à [la] déshabiller en lui caressant les seins » (*CF*, 166). Puis il ordonne à son colocataire de se charger de l'autre fille. Vieux, pour saisir cette situation, évoque ce verset coranique : (« on vous a prescrit la guerre et vous l'avez prise en aversion » (Sourate II, 212) (*CF*, 166). Dans ce contexte, « la guerre » a le sens de rapports intimes. Ce qui trahit complètement le sens originel du verset où il s'agit plutôt de combat dans la voie de Dieu : djihad. Cependant dans le cadre du roman, nous notons que Vieux ne s'est pas intéressé au type de fille que Bouba lui a présenté. Il dit avoir marre « des éclopées, des soulardes, des poétesses, des à moitié mortes, marre de toutes filles ces filles juste bonnes pour les clochards et les Nègres » (*ibid.*). Vieux a son genre de filles à lui. Il jette son dévolu sur « une fille normale avec un père conservateur et une mère bourgeoise (tous deux racistes), une vraie de vraie de jeune de fille, pas une poupée gonflable gorgée de bière ; merde, j'ai soif, moi aussi, d'une vie décente » (*ibid.*). Il veut entretenir des relations charnelles avec des filles bourgeoises, qui sont une promotion sociale. C'est pourquoi il refuse l'offre de Bouba et le mot guerre peut être compris comme pour dire à Bouba qu'il ne faut pas céder à la facilité ; il faut faire la guerre contre ses pulsions sexuelles à défaut de tisser des relations amoureuses avec les Blanches.

En outre, le narrateur évoque parfois des versets dont le sens n'est pas conforme à la situation où ils sont utilisés d'autant plus que la majeure partie de ces versets déplore l'acte qu'il fait au moment où il les évoque ou porte sur le châtement qui sera infligé aux pécheurs. C'est le cas de cet épisode où il raconte sa séance de rapport érotique avec Miz littérature interrompue par les cris de Belzébuth. Dans la description de cette scène, Vieux met l'accent

¹⁸³ Mounia Bénénil, *loc.cit.*, p. 96.

sur son état de nudité et les regards de sa copine fixés sur son pénis : « Blanche, droite, digne, Miz littérature jette un subreptice coup d’œil, à mon pénis. Les veines commencent à se tendre en droite » *CF*, 47. Pourtant, Il semble tout de même regretter cet acte en affirmant : « c’est une super-performance. Je rebande légèrement. Je l’avoue à ma honte. [...] Je ne regarde pas cette chose en train de m’avilir » et simultanément il psalmodie deux versets coraniques dont le premier incite aux croyants de craindre le Seigneur : « Ô hommes ! Craignez Allah qui vous a créés tous d’un seul homme [...] » (Sourate IV, 1) *CF*, 47 et le second met le focus sur les punitions infligées aux pervers : « Combien de générations n’avons-nous pas anéanties ? Peux-tu trouver un seul homme qui reste ? As-tu entendu un seul d’entre eux proférer le plus léger murmure ? » (*Ibid.*). En observant les contextes où les versets sont évoqués, nous pouvons affirmer avec aisance qu’il raille la Parole telle que soutenue par Cheikh. M. S. Diop lorsqu’il dit : « insérer des versets du Coran dans un ouvrage qui sent le péché de la fornication [...] peut sembler blasphématoire¹⁸⁴ ».

Pour ce qui est de *La Mère du printemps*, le Coran est cité d’une manière spécifique. L’auteur marocain fait une auto-interprétation du texte coranique. Ce qui fait qu’il ne respecte pas la succession des versets tels qu’ils sont présents dans la vulgate. Cependant, il les intervertit pour probablement leur donner un sens ou une logique qui serait plus cohérent pour lui que celui originel. En guise d’exemple nous pouvons citer certains extraits comme : « Lis ! Lis au nom de ton Seigneur qui a créé l’homme à partir d’une goutte ! Approche-toi ! Prosterne-toi et écoute ! » (*LM*, 145). Dans cet extrait nous notons que la première phrase « Lis !... goutte ! » est une combinaison du premier et deuxième verset coranique : Lis, par le nom de ton Seigneur qui a créé, qui a créé l’homme d’un caillot de sang » (C96, 1-2). Pareillement, nous constatons dans cette même phrase une redondance du mot « Lis, Lis » et une troncation de la fin du premier verset coranique « qui a tout créé ». Ici, on aurait supposé que Driss Chraïbi ne veuille pas opérer une rupture sur la continuité sémantique de la phrase, d’où la suppression de la redondance « qui a tout créé ». Ensuite la deuxième phrase : « Approche-toi !... Et écoute ! » correspondrait au dernier verset de la sourate : « mais prosterne-toi et rapproche-toi » Cependant, ce verset n’a pas été cité intégralement. Et la portion citée est intervertie. Ce qui confère un autre sens au verset. Selon les exégètes musulmans, la prosternation est l’un des actes d’adoration qui permet à l’orant de s’élever et d’avoir une proximité avec le Seigneur d’où « prosterne-toi et rapproche-toi ». Ce rapprochement d’avec Dieu qui résulte de la prosternation n’est pas physique mais spirituel.

¹⁸⁴ Cheikh M. S. Diop, *loc.cit.*, p. 84.

Or dans la version de Driss Chraïbi, on pourrait supposer que le rapprochement dont il évoque est plutôt physique grâce à la construction graduelle de l'énoncé : « Lis, approche-toi et prosterne-toi ». L'on pourrait aussi comprendre à travers l'intervertissement des versets coraniques omniprésents dans le roman de Driss Chraïbi comme une certaine résistance de la part des nouveaux convertis qui ne pouvait pas automatiquement se départir de leur tradition au profit de la nouvelle religion. A l'issue de cette analyse, nous retenons que la déformation du sens des versets coraniques que nous notons que dans *Comment faire l'amour... et dans La Mère du printemps* se manifeste sous différents procédés comme la substitution du sens des versets coraniques par un autre non originel, leurs évocations dans un contexte qui n'y sied pas, l'intervertissement de l'ordre de leurs successions, la troncation, etc. Néanmoins dans *l'Aventure ambiguë*, nous constatons que Cheikh Hamidou Kane s'éloigne de tous ces procédés d'écriture du Coran. Une chose qui pourrait se justifier à la vénération à laquelle il voue à sa religion et à la maîtrise parfaite de ses personnages des versets qu'ils évoquent. Ce qui les différencie des personnages de Chraïbi et celui de Laferrière, qui outre le fait qu'ils tournent en dérision la révélation coranique, gardent un regard subversif sur les symboles sacrés.

1.2. La Subversion des symboles sacrés

La transgression est un phénomène stylistique observable à travers la désacralisation des lieux et des figures sacrés. Elle semble être causée à la relativité de la conception du sacré par les personnages ainsi que leurs niveaux de mentalité. La plupart des personnages ne distinguent pas le sacré du profane, et par conséquent, ils les mettent sur le même pied. Une chose qui fait perdre progressivement à la figure du sacré toute vénération dans l'univers romanesque où souvent des auteurs mettent en scène des personnages libertins, affranchis de toutes croyances religieuses. Ainsi, dans cette étude nous allons étudier d'abord la transgression des lieux sacrés ensuite la subversion des figures sacrées.

1.2.1. La profanation des espaces sacrés

L'espace sacré est un lieu d'enseignement, de rapprochement et de communion avec le Seigneur. Dans l'univers religieux, certains endroits sont érigés pour faciliter ce rapprochement. Ce sont d'abord les lieux de pèlerinage (Jérusalem, la Mecque) qui sont marqués selon Sotinel par la manifestation du divin à l'humain. Elle écrit :

Pour ceux qui ont la foi, elles ont une certaine puissance spirituelle, ou même une signification « sacramentelle », en tant que lieux que Dieu peut utiliser pour transmettre un sens spécial de sa présence » ; (« ces lieux saints ») étaient en soi des médiums appropriés de la foi, des endroits où le divin avait

touché l'humain, le physique, des endroits où à travers les moyens matériels du toucher, de la vue et de l'action liturgique, les êtres humains pouvaient maintenant redevenir proche du divin¹⁸⁵.

En plus des lieux de pèlerinage, nous pouvons ajouter ensuite les lieux de culte comme l'église, la mosquée, la synagogue. Ces espaces, généralement appelés les maisons de Dieu sur terre, sont des lieux d'adoration, de contemplation et de soumission. Le croyant qui les pénètre est tenu d'adopter un comportement respectable pour vivifier sa relation à Dieu. C'est certainement dans le sillage d'aider les fidèles à honorer la sacralité de ces milieux que des règles de conduite ont été élaborées comme : se vêtir d'habits décents et propres, observer le silence, ne pas discuter sur des sujets futiles, etc. Pourtant, il semble que ces normes ne sont respectées par la plupart des fidèles et cela est un signe manifeste qui montre le recul de la religion dans l'univers occidental. C'est en ce sens que le poète Sébastien Brandt affirme :

Certaines gens, toujours les mêmes,
Ont à l'église chiens bruyants
Troublant le prêche, office et chants,
Ou bien leur faucon bat des ailes
Et leurs grelots tintent si fort
Qu'on n'entend plus qui chante ou prie. [...]
On commente les faits du jour,
Fait clic-clac en patins de bois,
Et l'on s'amuse à des sottises¹⁸⁶.

De surcroît, dans la religion musulmane, nous constatons que le Seigneur, pour mettre en valeur les lieux de culte, recommande aux musulmans de ne pas s'y livrer au combat contre les mécréants pourvu que ces derniers les y attaquent les premiers. Ce propos s'illustre à travers ce verset : « Ne les combattez pas, cependant, auprès de la Mosquée sacrée, à moins qu'ils ne vous y attaquent les premiers. Dans ce cas, n'hésitez pas à les tuer. Ce sera la juste récompense des infidèles » (C2, 191). Cette assertion coranique montre que lesdits lieux ne sont pas destinés à l'horreur mais plutôt à l'adoration. Paradoxalement, dans *La Mère du printemps*, nous remarquons que les conquérants musulmans n'obéissent pas à cette recommandation en attaquant les Berbères dans leur lieu de culte : *l'Oum-er-Bia*. D'ailleurs, c'est pendant cet affrontement qu'un archer parmi les musulmans a trépassé Hineb d'après le narrateur : « une flèche s'était plantée dans le cou de Hineb, tirée par un archer tout proche, sectionnant cette veine jugulaire dont parlait le Coran dans un verset rayonnant [...] Hineb mourut environnée par le chant des musulmans » (*LM*, 189).

¹⁸⁵ Claire Sotinel, « Les lieux de culte chrétien et le sacré dans l'Antiquité tardive » [en ligne], *Revue de l'histoire des religions*, consulté le 03 novembre 2020, p. 420-421. URL : <https://journals.openedition.org/rhr/4473>.

¹⁸⁶ Sebastian Brandt cité par Didier Foucault, « sacrilège et profanation des choses saintes sous l'Ancien Régime » [en ligne], intervention au séminaire de Jean-Pierre Cavaillé, Toulouse, France, le 16 avril 2015, p. 01-16, consulté le 20 janvier 2021. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01717000/document>.

L'assassinat de la femme de Azwaw à l'Oum-er-Bia est à analyser suivant les croyances. Pour le Berbère, cet acte résulte exclusivement d'un manque de respect et d'une violation de leur lieu sacré par les musulmans alors que ces derniers le conçoivent comme normal dans la mesure où le monothéisme auquel ils adhèrent, ne considère pas les lieux de culte des païens comme sacré. En effet, selon la conception des religions monothéistes, Dieu est l'Unique et le Maître suprême. De ce fait, par obligation et par devoir de reconnaissance, toute la créature Lui doit obéissance et adoration absolues. Ainsi, toute divinité autre qu'Allah mérite d'être abolie pareil aussi pour les autels où elles sont vénérées. C'est probablement par la soumission à cette prescription que le général Oqba « mettait à bas les idoles et leurs servants [...] qui, [...] n'était rien d'autre [pour lui] qu'une personnification de la mort » (*LM*, p. 153-154).

En ce sens, l'iconoclastie des idoles par les conquérants musulmans reste en droite ligne avec la tradition monothéiste, car Mouhammed avait détruit les idoles qui se trouvaient dans la *Ka'aba* à l'Arabie préislamique tout comme son ancêtre Abraham avait mis en pièce les statues qu'adoraient ses ancêtres (Voir C 21, 57-59). De tels agissements montrent combien l'idolâtrie est condamnée par les religions monothéistes, qui la perçoivent, entre autres, comme une souillure ou une œuvre satanique (Voir C 5, 90).

Au regard de ce qui précède, nous constatons une vision dualiste sur la conception du sacré par le fait que ce qui est vénéré chez les berbères est jugé impur par les musulmans. Cette relativité découle de la perception du sacré qui est intrinsèquement liée aux cultures et aux religions, et que ces dernières ne sont pas statiques comme l'indique Durkheim : « le cercle des objets sacrés ne peut donc être déterminé une fois pour toutes ; l'étendue en est infiniment variable selon les religions¹⁸⁷ ».

Si dans *La Mère du printemps* la subversion est faite sur les objets sacrés, dans *Comment faire...*, nous remarquons plutôt une transgression d'ordre social axée sur un renversement de la hiérarchisation sociale. Les héros de Laferrière ont intégré facilement la société bourgeoise Montréalaise, et vivent dans un quartier latin situé au « 3670 de la rue Saint-Denis » (*CF*, 12). Ce lieu qui « autrefois était habité par l'élite bourgeoise canadienne-française¹⁸⁸ », se voit en dégradation dans son système de valeur et d'organisation à cause de

¹⁸⁷ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p.51.

¹⁸⁸ Marie Judith Pierre-Lominy dans sa thèse de doctorat en sociologie, *Dynamique de recomposition des imaginaires dans la diaspora haïtienne au Québec : une analyse sociologique des romans de Dany Laferrière et d'Emile Ollivier*, sous la direction de Jean-François, Université du Québec à Montréal, 2015, p. 175.

l'affluence progressive des va nu pieds. Paradoxalement, ces derniers dont le quotidien est rythmé par la sexualité, le libertinage, jouissent d'une notoriété et d'une considération particulière, car le taudis dans lequel vivent Bouba et Vieux est pour les filles de l'université McGill un lieu de jouissance sexuelle et de détente. Une chose qui n'est pas évidente et qui met en exergue le bouleversement du code des sociétés bourgeoises où le prolétaire n'avait pas accès à la résidence du maître encore moins le courage d'entretenir des relations charnelles avec ses filles. Le renversement de valeurs se lit aussi par le fait que les filles McGill, malgré leur rang social, acceptent volontiers d'être ridiculisées, humiliées par le Nègre Vieux durant les moments érotiques :

Miz Sophisticated Lady est couchée sur le dos. Offerte. Toute molle et humide. Dieu ! Cette fille judéo-chrétienne, c'est mon Afrique à moi. Une fille née pour le pouvoir. En tout cas, qu'est-ce qu'elle fait ainsi au bout de ma pine nègre ? (CF, 80-81)

De telles situations relèvent d'un bouleversement des valeurs sociétales et d'une déconstruction par les personnages nègres du mythe du dominant et du dominé.

Samba Diallo a réussi aussi à démystifier les cimetières. En effet, obsédé par les enseignements du maître accentués sur la banalisation de la vie ici-bas, le disciple de Thierno, malgré son jeune âge, s'efforce de dominer ses pulsions pour accéder à la mort initiatique c'est-à-dire mourir avant de mourir. Le prix à payer est la mort de « moi despotique ». Cette mort initiatique est considérée par les soufis comme la véritable mort. L'autre ne consistant qu'un transfert de la demeure de l'éphémère à celle de l'éternité. Celui qui meurt dans cette mort volontaire, la résurrection est pour lui accomplie. Ses affaires reviennent à Dieu et ne sont plus qu'une. Celui-là est revenu à Dieu et il voit par lui.

L'attitude de Samba Diallo est jugée saugrenue voire prématurée par la plupart des Diallobé à l'instar de la grande royale. Ainsi, de peur d'être dissuadée par ses semblables dans la réalisation de sa quête spirituelle, le jeune Diallobé opte pour lieu d'épanouissement le cimetière. Un endroit dont la quasi-totalité de la société a peur de fréquenter, supposant probablement que la personne qui franchisse la porte ne va plus retourner. Autrement dit, le cimetière serait un endroit exclusivement réservé aux morts et aux esprits surnaturels dans lequel aucune personne ne doit mettre les pieds sauf si c'est pour inhumer un mort. Cependant, Samba Diallo ne partage pas ces idées reçues. C'est ce qui fait que Hamadi a été anxieux de l'apercevoir s'allonger « tout contre la tombe de sa belle-mère » (AA, 55). Sa fréquentation régulière des cimetières laisse entendre que la mort physique ne le terrorise pas, cependant son souhait est d'accéder à la mort initiatique (mourir en lui, en son égo).

En outre, si les Diallobé par méfiance ne fréquentent pas assidument les cimetières dans *Comment faire l'amour...*, les personnages ont tourné le dos complètement aux lieux sacrés. Paradoxalement, ils vivent dans une ville marquée par une imposante présence des églises. D'ailleurs Mark Twain à la suite de son séjour à Montréal témoigne que c'était la première fois qu'il voyait une « ville où on ne pouvait lancer une brique sans casser une fenêtre d'église¹⁸⁹ ». La non-fréquentation des lieux sacrés par les personnages de Laferrière pourrait s'expliquer par des raisons historiques et sociales parce qu'ils ne cessent de tenir des propos insolents à l'endroit des figures sacrées (la Croix et les saints).

1.2.2. La subversion des figures sacrées

L'homme moderne est à l'assaut de l'institution cléricale et s'éloigne de plus en plus du sacré c'est-à-dire Dieu, les livres et les effigies sacrés, entre autres. Ces derniers perdent progressivement leur autorité dans le roman postmoderne où ils sont évoqués que pour être désacralisés. Partant de la récurrence de la transgression manifeste du sacré, Milan Kundera affirme que « la dédivinisation de Dieu est un phénomène des temps modernes¹⁹⁰ ». Dans le monde littéraire, la subversion délibérée du sacré par les écrivains est sans doute, pour eux, un moyen de s'affranchir des ghettos littéraires et de la bienséance pour éventuellement affirmer en toute liberté leurs idées et leurs pensées sur les sujets tabous. C'est certainement ce qui leur pousse à mettre en scène des personnages effrontés, grossiers qui agissent d'une manière contraire aux codes de la morale, de l'éthique et de la bienséance.

Le roman devient dès lors un univers dans lequel tout est permis : « un monde à l'envers¹⁹¹ » où l'écrivain n'est intéressé que par « la liberté et le rire¹⁹² » d'où son choix d'utiliser un langage grossier, obscène, provocant et subversif. Tel que nous l'avons constaté dans *Comment faire l'amour...* avec les alliances de mots répétitives entre le sacré et le profane, « Bouddha de mes fesses » (CF, 71) ; « Et toi, Bouddha de mon cul, tu ne connais pas le Bouddhisme » (*ibid.*), un style indécent « cette saleté de croix du Mont Royal dans l'encadrement de la fenêtre » (CF, 124), l'évocation à caractère transgressive du nom du

¹⁸⁹Mark Twain cité par Richard Burnett, « 10 églises et lieux sacrés à voir à Montréal » [en ligne], consulté le 19 janvier 2021. URL : <https://www.mtl.org/fr/experience/eglises-et-lieux-sacres> .

¹⁹⁰ Milan Kundera cité par Mohamadou Awalou dans son mémoire de master en études littéraires, *Enjeux esthétiques et idéologiques dans Grand amour (1993) d'Erik Orsenna et Pays sans chapeau (1997) de Dany Laferrière*, sous la direction de Daouda Pare, Université Ngaoundere de Cameroun, 2011-2012, p. 76.

¹⁹¹ Mikhaïl Bakhtine cité par Simon Rachida, « la carnavalisation ou "le monde à l'envers" mille heures pour une gueuse, de Mohammed Dib » [en ligne], *Synergies Algérie*, n°10, 2010, p. 203-215, consulté le 13 janvier 2021. URL : <https://gerflint.fr/Base/Algerie10/simon.pdf>.

¹⁹²*Ibid.*

prophète de l’Islam dans une séance de débauche¹⁹³. Ces grossièretés langagières, qui sont des signes de la régression des valeurs culturelles et religieuses, attribuent au texte de Dany Laferrière un caractère carnavalesque. Comme dit Bakhtine : « tout ce que la hiérarchisation fermait, séparait, dispersait, entre en contact et forme des alliances carnavalesques. Le carnaval rapproche, réunit, marie, amalgame le sacré et le profane, le haut et le bas, le sublime et l’insignifiant, la sagesse et la sottise, etc.¹⁹⁴ ».

La transgression par le narrateur de *Comment faire l’amour...*, de la religion et particulièrement de la civilisation judéo-chrétienne pourrait s’expliquer, en premier lieu, par le fait qu’il serait influencé par le recul progressif de la religion catholique au Québec au lendemain de la « Révolution tranquille », au tournant des années 1960. En effet, au temps de la confédération, l’église catholique, avec ses prêtres, ses paroisses, ses congrégations, ses institutions spécialisées, etc., avait une mainmise considérable sur la vie politique, économique, sociale et éducative du Québec. Elle était le centre autour duquel gravitaient toutes les activités. Même les normes qui régissaient la vie sociale étaient établies par elle. Malgré cette influence, l’église Montréalaise fut accusée par les mouvements réformistes d’être réfractaire à la modernité. Entre autres facteurs¹⁹⁵, la lutte pour le changement du modèle traditionnel de l’église a provoqué la révolution tranquille.

Au lendemain de cette révolution, nous remarquons une décléricalisation dans l’imaginaire des Québécois et un recul de la religion catholique, car l’église est de moins en moins fréquentée voire désertée par les fidèles. A ce propos, Jacques Rouillard écrit : « ces années témoignent d’une évolution rapide et de changements sociaux profonds qui marquent un virage dans l’histoire du Québec. L’évolution la plus significative touche le recul de l’influence cléricale et la sécularisation de la société¹⁹⁶ ».

En deuxième lieu, la raillerie de la religion catholique par Vieux pourrait être aussi pour lui une manière de faire un clin d’œil ou de rendre hommage à ses ancêtres esclaves haïtiens qui s’étaient défendus contre l’aliénation culturelle. Dans l’époque coloniale, l’Haïti

¹⁹³ Voir le sous chapitre sur : III, chapitre 1 : La déformation du sens des versets coraniques, p. 86-87.

¹⁹⁴ Mikhaïl Bakhtine cité par Marie Judith Pierre-Lominy, *op.cit.*, p. 178.

¹⁹⁵ Parmi les causes de la révolution tranquille, il y a aussi des facteurs politiques. Le régime du premier ministre Maurice Duplessis a été vu comme régressif et corrompu en matière de développement. Certains l’accusent même d’avoir orienté l’économie du pays vers l’extérieur. C’est ce que les 19 années de Maurice Duplessis sont communément appelées la période de la grande noirceur. Voir : Serge Dupuis, « Grande noirceur » [en ligne]. URL : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/grande-noirceur> .

¹⁹⁶ Jacques Rouillard cité par Olivier Dickson dans son mémoire de maîtrise en science politique, *La révolution tranquille : période de rupture ou de tranquillité ?* sous la direction de Marc Chevrier, Université du Québec à Montréal, 2009, p. 14.

était une des villes de plantation où se rassemblaient les esclaves venus d'horizons différentes. Ces derniers étaient victimes de dominations physiques et culturelles. Pour résister à l'aliénation culturelle, les esclaves ont forgé une identité avec la création d'une langue commune : le créole, puis ils ont renoué avec leurs croyances traditionnelles (le vaudou). Une religion d'origine africaine mais qui finalement a pris la forme « du syncrétisme entre les différents cultes de l'Afrique occidentale et les croyances et pratiques imposées à la légère aux esclaves africains¹⁹⁷ ».

L'attachement des esclaves au culte païen déplaisait le clergé qui, « en 1941, [...] s'employa à extirper la « superstition » par la force. [Ainsi], un grand nombre de sanctuaires vaudou furent dépouillés de leurs objets rituels qui furent brûlés dans des sortes d'autodafés¹⁹⁸ ». Les esclaves se frayent un chemin à partir de ces intimidations pour raffermir leur attachement au culte ancestral et s'insurge contre l'esclavage :

Le 14 août 1791, les esclaves de la colonie française de Saint-Domingue se réunissent dans les montagnes du nord de l'île pour une cérémonie vodou au cours de laquelle ils prêtent serment de lutter jusqu'au bout pour l'abolition du système esclavagiste. C'est une initiative charnière car elle permet aux esclaves de prendre conscience de leur force, tout en dépassant le mythe de l'invincibilité des colonisateurs. Au cours de la cérémonie, les paroles du prêtre Boukman, organisateur du rassemblement, parlent d'elles-mêmes : « Le dieu des Blancs fait ce que le Blanc fait. Le dieu des Blancs commande le crime, tandis que le nôtre sollicite des bienfaits. Pourtant, le nôtre qui est si bon demande notre vengeance : il va conduire nos bras et nous donner assistance. Brisez donc l'image du dieu des Blancs, l'objet de nos larmes. Goûtons la liberté qui est au fond de nos cœurs à tous¹⁹⁹.

Eu égard au passé douloureux de ces ancêtres, les personnages nègres de *Comment faire l'amour...*, ne sauraient accepter la religion des occupants, qui est sans doute pour eux un appareil de domination. Sous ce rapport, des propos discourtois que le narrateur tient à l'endroit des effigies catholiques comme : « cette saleté de croix » (*CF*, 124) auraient un sens vindicatif. Contrairement à *Comment faire l'amour...* qui tourne en dérision le sacré, dans *La Mère du printemps* nous constatons que Azwaw garde de beaux souvenirs sur Oqba Ibn Nafi malgré son refus de se convertir d'une manière sincère à l'Islam. L'assertion ci-après éclaire une telle idée :

¹⁹⁷ Emile Marcelin, « Les grands dieux du vaudou haïtien » [en ligne], *Journal de la société américaniste*, Tome 36, 1947, p. 51-135, consulté le 15 janvier 2021. URL : https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1947_num_36_1_2357.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Chroniques, « 1791-1804. Du soulèvement des esclaves de Saint-Domingue à l'indépendance d'Haïti » [en ligne], *L'atelier-histoire en mouvement*, Mardi 27 août 2019, consulté le 13 janvier 2021. URL: <https://lecourrier.ch/2019/08/27/1791-1804-du-soulevement-des-esclaves-de-saint-domingue-a-lindependance-dhaiti/>.

Pauvre Oqba ibn Nafi ? Quand j'évoque ta mémoire, c'est surtout ta foi ardente qui continue de me brasiller. Grand, très grand dans l'art militaire - et si petit dans le temps ! Comme tous ceux qui t'avaient précédé. Zouhaïr ibn Qaïs, Hassan ibn Nou'man, d'autres généraux ont marché sur tes traces, continuent ton combat, étendent l'espace que tu as défriché. Mais aucun d'eux ne vaut l'ongle de ton orteil. [...] Je t'ai connu toi, Oqba. Je t'ai aimé. Mais comment peut-on aimer quelqu'un ou quelque chose à la folie des aïeux tout en le détestant parce qu'on ne veut pas de maître ? Jamais de maître qui vous rende esclave, même au nom de l'amour ? (LM, 211-212).

En plus, dans *La Mère du printemps* tout comme dans *l'Aventure ambiguë*, nous remarquons une absence totale d'effigie sacrée. Celle-ci serait sans doute liée à l'interdiction de la figuration dans la religion musulmane puisque ces deux ouvrages nous présentent des personnages musulmans. En outre, selon les religions monothéistes, Dieu est l'unique créateur et Lui seul mérite d'être adoré. Ce qui réprime d'office l'adoration de tout corps sculpté et le rapprochement de l'artiste à Dieu. C'est la raison pour laquelle pour des mesures de prudence, la religion musulmane aurait interdit la figuration pour mettre en garde l'artiste et le croyant contre l'idolâtrie. Le texte coranique n'évoque pas explicitement l'interdiction de la représentation, cependant ce sont plutôt les *hadiths* et les doctrines musulmanes qui en fondent la plupart des interprétations. Louis Massignon évoque les quatre *hadiths* sur lesquels se basent les religieux pour réprover la figuration :

Le premier hadith jette la malédiction sur les adorateurs des tombes et des images des prophètes et des saints. D'où l'absence d'iconographie sacrée centrée sur la vie du prophète. Le second évoque la punition des artistes et faiseurs d'images le jour du « Jugement dernier ». Dieu est en effet « l'unique créateur » il est al-khâlik mais aussi al-mussawir (mot qui désigne également le peintre), il ne souffre aucune concurrence. Le troisième hadith évoque l'interdiction de se servir de coussins et d'étoffes comportant des images. Le dernier porte sur la prohibition du culte de la croix²⁰⁰.

Dans ce même ordre d'idées une tradition rapporte : « Les anges n'entrent pas dans une maison où il y a un chien ou une image²⁰¹ ». Cependant, il est bon de préciser que ce qui est prohibé de représenter dans la religion musulmane ce sont « les êtres vivants pourvus du souffle vital (*ruh*), êtres humains ou animaux. Les plantes ne sont pas incluses dans cette catégorie²⁰² ». D'autres musulmans soulignent le contraire : « l'autorisation » de la figuration en Islam en affirmant qu'il faut lire les énoncés sur la figuration dans leur contexte pour se rendre compte qu'ils parlent seulement d'« idoles », de représentations de divinités qui font l'objet de culte, d'adoration, et non de toute représentation.

²⁰⁰ Louis Massignon cité par Sabine Salhab, « Islam, judaïsme et cinéma. Interdits religieux, questionnements identitaires » [en ligne], *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, numéro spécial 2012, p. 01-13, consulté le 14 janvier 2021. URL : <https://journals.openedition.org/cerri/1132>.

²⁰¹ Imâm Mohieddîne Annawawî, *op.cit.* p. 433.

²⁰² Silvia Naef, « la figuration a existé, depuis les débuts de l'Islam » [en ligne], *Oumma, Islam société*, consulté le 14 janvier 2021. URL : <https://oumma.com/silvia-naef-la-figuration-a-existe-3depuis-les-debuts-de-lislam/>.

La soumission à l'interdiction de certains exégètes de la figuration est sans doute la raison de l'absence d'effigies sacrées dans ces deux romans précédemment cités et qui mettent en exergue des personnages très attachés au dogme islamique. Tout le contraire chez les héros de Dany Laferrière qui, influencés par des raisons historiques et sociales subvertissent les effigies sacrées et les figures saintes de la même manière qu'ils le font avec les versets coraniques. Il est à signaler que la troncation des versets coraniques ainsi que les intervertissements n'embellissent pas la performance coranique, car le prophète exhortait à ceux qui psalmodient les versets coraniques de le faire correctement. Il affirme : « ne le faites pas voler comme vole le sable, ni ne le coupez comme on coupe les vers d'un poème²⁰³ ». Cette assertion laisse entendre que la psalmodie de la parole coranique est soumise à des règles que tout le lecteur du Coran doit respecter dans l'intention de se soumettre au hadith cité précédemment.

²⁰³ Ibn Kathîr cité par Muhammad Hamidullah, *op.cit.*, p. 34.

Chapitre 2 : Une écriture performante

Selon les musulmans, les paroles coraniques sont la manifestation du verbe divin. Ainsi, par respect au « Maître du Monde qui les a véritablement prononcées » (AA, 14), des personnages comme le maître Thierno et Oqba ibn Nafi pensent que le lecteur doit les psalmodier sans aucune altération c'est-à-dire dans le respect scrupuleux des normes. De même, pour accéder au sens ésotérique des versets coraniques, « le musulman doit lire le Coran comme s'il lui était révélé à lui-même, en appliquant à cette *lectio divina* toutes les ressources de son intelligence et de sa culture et en implorant la grâce de Dieu pour l'éclairer dans cette tâche²⁰⁴ ». Ce n'est que par cette lecture pieuse du Coran qu'il pourra méditer sur le sens des versets pour éventuellement mettre en application leurs prescriptions. Des bienfaits dont ne jouiront pas des personnages comme Vieux, Bouba, Azwaw et Raho qui évoquent « le Coran sans toutefois qu'il dépasse leur gosier²⁰⁵ » c'est à dire qu'ils les restituent d'une manière mécanique. En plus, il est à préciser que les enseignements coraniques, au-delà du fait qu'ils soient un guide destiné à mener les croyants vers le droit chemin, sont aussi un appel à la bienfaisance en promouvant le vivre ensemble et l'entraide, d'où l'importance d'analyser dans ce chapitre la déclamation du Coran comme exercice de performance et le rôle de ladite performance.

2.1. La déclamation du Coran

Le Coran est un texte dont la lecture est soumise à des normes. La personne qui s'y soumet doit respecter les règles liées à la prononciation pour que sa lecture puisse avoir un effet dans son cœur ainsi que sur ses interlocuteurs. C'est pour cette raison que les penseurs musulmans favorisent la psalmodie au détriment de la lecture mécanique, qui ne produit pas grand effet sur la moralité du lecteur. Or l'objectif recherché dans la psalmodie du Verbe coranique est, entre autres, de mettre en application ses injonctions et de craindre le Seigneur. Cela n'est facilité que par la méditation sur le sens des versets coraniques. Dans cette étude, notre analyse va porter en premier lieu sur la psalmodie du Coran comme exercice de performance et en second lieu sur la méditation sur le sens des versets coraniques.

²⁰⁴ Eva de Vitray-Meyerovitch, 1998, *op. cit.*, p. 5-6.

²⁰⁵ Ibn Mûslim cité par Jean-Christophe Robert, « La rébellion dans le traité de gouvernement islamique d'Al-Mâwârdî », Marie-Claude Marandet, *Violence (s) de la préhistoire à nos jours : les sources de leur interprétation* [en ligne], 2017, p. 69-85, consulté le 15 mars 2021. URL : <https://books.openedition.org/pupvd/3383> .

2.1.1. La récitation du Coran comme un exercice de performance

Révéle dans une langue arabe claire, le Coran est un livre accessible aussi bien pour l'Arabe de souche que pour le non Arabe. Sa mémorisation contrairement aux autres livres révélés paraît moins difficile. Cela doit être analysé comme une des spécificités de la Parole coranique, car aucun autre livre n'est mémorisé comme lui. La facilité liée à l'apprentissage et à la mémorisation du Coran semble être un honneur pour le musulman qu'ils s'efforcent de comprendre ses versets, méditer sur leurs sens pour éventuellement mettre en application leurs recommandations comme il est établi dans ce verset : « Nous avons rendu le Coran facile en te le révélant dans ta propre langue » (C19, 97).

Sa récitation tout comme celle de la poésie orale est soumise à des règles. De prime abord, il est recommandé au lecteur du Coran de chercher refuge auprès de Dieu contre Satan : « lorsque donc tu lis le Coran, demande alors protection de Dieu contre le Diable banni » (C16, 98). Cette formule lui porte garant contre les ruses sataniques qui auraient distraît Samba Diallo avec de « vaines pensées » (AA, 16) au point que « sa langue lui avait fourché » (AA, 13). C'est pourquoi le maître Thierno l'ordonne de répéter : « Dieu, donnez-moi l'attention » (AA, 16) avant de reprendre la lecture de son verset.

En plus, nous remarquons qu'au foyer ardent les disciples psalmodient la Parole coranique soit en chœur soit en soliste. Maître Thierno, lui, veille à la mélodie, à l'intonation, au rythme et surtout au respect de la prononciation. Ce dernier est la plus importante d'entre toutes les règles. En effet, pour les musulmans, le Coran est la manifestation du Verbe divin. Ainsi, par respect à la Puissance qui l'a prononcée, cette Parole « doit être dite exactement, telle qu'il Lui avait plu de la façonner » (AA, 14-15). Autrement dit, elle doit être psalmodiée avec exactitude sans aucune déformation. A défaut d'obtempérer à cette prescription, il est préférable pour le musulman de « s'abstenir de citer un verset qu'il ne connaît pas avec précision, plutôt que de le gauchir en l'écorchant²⁰⁶ » comme le fait Azwaw lorsqu'il reprend des versets de la sourate *Yassin* à l'honneur d'Oqba Ibn Nafi pour lui prouver son adhésion à son appel : « *Yâ-sîn ! Wal Qor'ani al-hakim ! Oui : tu es l'un des envoyés du Seigneur, dans un but déterminé, afin d'avertir un peuple dont les ancêtres n'avaient pas été avertis et qui est resté jusqu'à présent dans l'ignorance et dans l'errance* » (LM, 203). Cette assertion est plus proche d'une tradition littérale que d'une récitation correcte des versets de ladite sourate. Leur

²⁰⁶Corinne Fortier, « Une pédagogie coranique », *Cahiers d'études africaines*, mise en ligne le 22 novembre 2013, 2003, p. 235-260, consulté le 18 décembre 2020. URL: <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/198>

succession n'est pas respectée et le dernier extrait de cette assertion susmentionnée qu'est : « et dans l'errance... » (*Ibid.*) ne se trouve pas dans la version coranique. Azwaw l'aurait ajouté dans son texte pour sans doute faire un clin d'œil aux tribus nomades présentes dans le roman à l'instar des *Yahoud*.

Si cela était de la poésie orale, la manière dont il a déclamé ces versets serait perçue comme une beauté esthétique révélant la qualité artistique du griot ou de l'interprète à manier avec finesse l'histoire qu'il raconte parce qu'en littérature orale, l'improvisation fait partie de l'exercice de la performance. Malheureusement, le Coran n'admet pas cette liberté dans la restitution. Les déformations délibérées des versets sont conçues comme un manque de considération à l'égard de la Parole divine ou une offense à l'Éternel. La réaction violente de Thierno à la suite de l'altération des versets coraniques par Samba Diallo montre suffisamment que celle-ci n'est pas une faute vénielle. Elle n'est rémissible, selon le maître, que par une correction draconienne puisqu'il soutient que « qui l'oblitére [le Coran] mérite la mort... » (AA, 15) ou qu'on lui « coupe mille fois la langue » (AA, 14).

Comme nous l'avons précisé plus haut, Thierno estime que la déclamation du Coran doit se faire dans le respect des règles du *tadjwîd* : « psalmodie ; orthoépie coranique ; art de la récitation coranique²⁰⁷ » et non avec « une lecture hachée, syncopée » (CF, 15) comme nous le notons avec Bouba. Ce dernier évoque les versets coraniques au rythme du jazz c'est-à-dire avec une musicalité qui serait caractérisée par le swing, la syncope, etc. La manière dont Bouba évoque les versets coraniques se comprend dans la mesure où il est féru de la musique Jazz qui lui rappelle ses origines nègres : « le Jazz me ramène toujours à la Nouvelle-Orléans et ça fait un nègre nostalgique » (CF, 13). Cette manière d'évocation du Coran pourrait être l'interprétation de Dany Laferrière de la psalmodie. Il est signalé que Abou Zayd n'admet pas que le Coran soit récité au rythme des chants profanes. C'est en sens qu'il affirme :

Il n'est pas licite pour toi [...] de réciter le Coran avec des accents cadencés comme dans le chant profane. Le livre de Dieu a trop de majesté pour qu'on se permette de le réciter autrement qu'avec une grave componction et dans les conditions telles qu'on soit persuadé que Dieu en sera satisfait et l'aura pour agréable et en portant toute son attention à cette pieuse récitation²⁰⁸.

De cette assertion, nous déduisons que la lecture pieuse du Coran procure de la joie aussi bien chez le créateur d'où l'allégresse de l'assistance durant « la Nuit du Coran » (AA, 83). En

²⁰⁷Daniel Reig, *op. cit.*, n°1114.

²⁰⁸Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî, *op. cit.*, p. 126.

effet, dans cette soirée, il incombait au jeune Diallobé de réciter en présence de ses parents l'intégralité du Livre pour leur prouver qu'il l'a mémorisé comme le veut la tradition : « Samba Diallo était en train de répéter pour son père ce que le chevalier lui-même avait fait pour son père, ce que de génération en génération depuis des siècles, les fils des Diallobé avaient fait pour leurs pères » (AA, 84). Sa récitation avec précision des versets ainsi que sa voix gutturale auraient provoqué l'exultation de l'auditoire composée d'hommes et d'anges. La présence de ces derniers serait sans doute symbolisée par « le scintillement d'étoiles au-dessus de sa tête » (AA, 84). Ils sont venus pour magnifier cet événement et invoquer Allah d'accorder sa miséricorde à ce garçonnet ainsi qu'à tous ceux qui ont effectué le déplacement pour assister à cette cérémonie de grâce. De là, nous déduisons que les anges assistent aux assemblées où le nom du Seigneur est exalté et aux séances de récital de Coran. Cette thèse se confirme par Osseyd Ibn Houdeyr, qui pendant qu'il récitait la sourate *al-baqarah* dans une nuit, mentionne :

Je levai la tête au ciel, et voilà qu'il y avait une sorte de nuage dans lequel il y avait comme des lampes. Il sortit alors et je le perdis de vue. » Le prophète, sur lui la paix et la bénédiction, demanda : « Sais-tu ce que c'était ? » « Non » fit Usayd. Le prophète, sur lui la paix et la bénédiction, ajouta : « C'étaient les anges qui s'étaient approchés en raison de ta voix. Si tu avais poursuivi ta lecture, les gens l'auraient vu à leur réveil, sans qu'il se dérobe à leur vue²⁰⁹.

Il ressort de cette tradition prophétique que la lecture pieuse du Coran dans l'art de psalmodier selon les règles et les lois de la phonétique embellit la performance en rendant « le message plus touchant²¹⁰ ». En outre, la tradition musulmane nous enseigne que le prophète a également distingué des compagnons dans la déclamation du Coran par la perfection de leur récitation et la beauté de leur voix. C'est dans cet ordre d'idées qu'il dit : « Faites-vous réciter (ou enseigner) le Coran par quatre individus : 'Abdallah Ibn Mas'ud, Sâlim l'affranchi d'Abu Hudhayfah, Ubbay Ibn Ka'b et Mu'adh Ibn Jabal ²¹¹ ». Ces compagnons se singularisaient des autres par leur capacité mémorielle et la perfection de leur récitation. A la lumière de cette réflexion, nous retenons que la performance dans la lecture du Coran se matérialise par deux aspects : la bonne prononciation des versets et la belle mélodie. Ces recommandations sont

²⁰⁹ Bukhari cité par Abû Hâtîm al-Râzî cité Maḥmūd Ibn Aḥmad al Dosary, *La grandeur des mérites du Coran*, *op.cit.*, p. 34.

²¹⁰ Amnon Shiloah, « La voix et les techniques vocales chez les arabes » [en ligne], *Cahiers d'ethnomusicologie*, consulté le 22 novembre 2020, p. 94. URL : <https://journals.openedition.org/ethnomusicologie/1577>.

²¹¹ Bukhari cité par Omar Amine Yasser, « Tilâwîṭ le Coran en Egypte, entre droit d'auteur et droits voisins (à propos de l'affaire du Cheikh Abdel Basit Abdel Samad). Contribution à l'étude de la conception arabo-musulmane de la propriété littéraire et artistique » [en ligne], *Revue internationale de droit comparé*, n° 4, vol. 66, 2014, p. 1043-1068, consulté le 23 novembre 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_2014_num_66_4_20445.

plus appliquées avec faveur et dévotion par le maître Thierno et Samba Diallo qu'à Bouba et Azwaw qui évoquent les versets coraniques au rythme des chants profanes. Bien que ces deux aspects soient importants, la méditation sur le sens des versets l'est encore plus.

2.1.2. La méditation sur le sens des versets coraniques

La méditation sur le sens des versets coraniques est une activité très recommandée dans la civilisation musulmane, car elle permet aux lecteurs de saisir la valeur ésotérique des versets, tirer les enseignements sous-jacents pour éventuellement mettre en application leurs recommandations. Vu le rôle que la méditation joue dans l'éclaircissement de la Révélation, le Coran y invite constamment l'humanité avec « près de 150 allégations distinctes faisant usage de concepts tels que le raisonnement (التعقل), la prévoyance (التدبر), le souvenir (التذكر), et la méditation (التفكير)²¹² ». Cela est assez révélateur de l'importance accordée à cette activité intellectuelle dans la compréhension du message coranique. Entre autres, c'est par le biais d'elle que le fidèle découvre que rien n'a été créé aux hasards, et par conséquent la nature doit être observée avec un regard attentif et non avec un regard fugace, vide et irréfléchi. C'est dans cette optique que des hadiths comme : « nulle adoration n'est comparable à la méditation²¹³ » ou « une heure de méditation [sur la créature divine] est supérieure à quarante nuits d'adoration surérogatoire²¹⁴ » méritent une mise en application.

Les savants musulmans s'accordent sur le fait que la lecture pieuse et attentionnée du Coran est plus favorable à la méditation. Al-Nawawî dit à ce propos que « la psalmodie est recommandée pour la méditation et autre, parce qu'il est plus proche de la vénération et du respect, et il a un plus un grand effet sur le cœur²¹⁵ ». Sa valeur est qu'elle permet à la poitrine de se dilater et au cœur de s'illuminer pour recevoir la lumière qui jaillit des versets. De même, elle polit le cœur des péchés récidivés qui le rouillent et qui l'empêchent d'accéder à la pureté. A cet effet, nous consentons avec Rûmî lorsqu'il affirme « Si ton âme est assez et assez pleine d'amour, elle devient comme Marie, elle engendre le Messie²¹⁶ » que la connaissance divine ne pénètre que dans un cœur vierge, purifié de toutes souillures. C'est dans cette même veine que s'inscrivent les propos ci-après de Mansur al-Hallâj : « Nos consciences sont une seule Vierge où Seul l'Esprit de Vérité peut pénétrer²¹⁷ ».

²¹² Osman Nuri Topbaş, *Méditation sur l'univers, l'homme et le Coran*, Istanbul, Erkam, 2012, p. 08.

²¹³ Bayhaqî cité par Osman Nuri Topbaş, *ibid.*, p. 24.

²¹⁴ Daylamî cité Osman Nuri Topbaş, *ibid.*, p. 26.

²¹⁵ Maḥmūd Ibn Aḥmad al Dosary (PHD), *L'abandon de la méditation du Coran, op.cit.*, p.15

²¹⁶ Djalâl ad-Dîn Rûmî citée par Eva De Vitray-Meyerovitich, *op.cit.*, p. 09.

²¹⁷ Mansur al-Hallâj cité par Eva De Vitray-Meyerovitich *Ibid.*

L'apport considérable de la psalmodie dans la méditation est sans doute la raison principale de l'interdiction par les savants musulmans de la lecture mécanique du Coran. Celle-ci est quasiment sans effet sur la moralité des lecteurs du fait qu'elle ne les incite pas à s'abstenir des interdits et à s'acquiescer des prescriptions divines. Tel que nous le constatons avec les héros de Laferrière, qui malgré les évocations ininterrompues de la Parole coranique, vivent en marge de la loi islamique. Cela pourrait s'expliquer par le fait qu'ils n'effectuent pas une pause pour réfléchir sur l'aboutissement des versets, s'inquiéter des menaces, apporter des réponses aux énigmes. Somme toute, ils ne portent aucune attention aux prescriptions des versets. D'ailleurs, le Coran considère ces types de personnes comme « de l'âne qui porterait des livres » (C62, 5). Leurs refus de méditer sur la révélation coranique pourraient s'expliquer par le fait qu'il aurait considéré que les histoires racontées dans le livre sacré des musulmans ne sont plus d'actualité ou la révélation coranique est « un livre tombé en désuétude ou bourré de contradictions et d'affirmations invérifiables²¹⁸ ».

De telles considérations pourraient être nourries aussi par Azwaw. Celui-ci, malgré les privilèges que les conquérants musulmans lui accordent notamment : un muezzin : « il s'était attaché mes services comme muezzin de l'armée » (*LM*, 211) ; un exégète : « Imam Filani, explique-nous le Livre que tu chantes avec ta voix et ton âme. Pourquoi ceci et pourquoi cela ? Quel en est le sens pour Dieu ? Et comment les hommes lui ont-ils donné un tout autre sens ? » (*LM*, 210) ; une référence « Ils me citent en exemple. Me vénèrent [...] A travers la gloire de Dieu que je chantais » (*LM*, 212) semble ne pas épouser totalement la doctrine islamique. Par ailleurs, il garde toujours en tête l'idée de se renouer avec ses croyances ancestrales. C'est pourquoi il raille la révélation coranique en l'évoquant d'une manière douteuse. Cette forme de psalmodie, comme nous l'avons rappelé plus haut, ne produit aucun effet sur le comportement du lecteur. Cette thèse se révèle acceptable en nous référant à l'imâm Al-Buqâ'î qui compare celui qui restitue par cœur les versets coraniques sans méditer dessus comme « celui qui a une chamelle qui abonde en lait mais ne la traite pas ou une jument féconde mais qui ne la destine pas à la production. Celui-là risque de négliger ses prescriptions et de sombrer ainsi dans une faillite évidente²¹⁹ ».

²¹⁸ Khadim Mbacké, *A l'école du Coran : lecture sélective et commentée des sourates du Noble Coran*, Dakar, Plume, 2016, p. 172.

²¹⁹ Imâm Al-Buqâ'î cité par Ibn Qayyîm Al-Jawziyyah, « La récitation du Coran en méditant ses versets, en essayant de comprendre leurs sens et en cherchant à savoir ce qu'Allah vise par eux » [en ligne], consulté le 25 janvier 2021. URL: <http://exegese-coran-tafsir-quran.over-blog.com/page-5876824.html> .

Par cette assertion, nous entendons que la lecture méditative du Coran à l'opposé de la lecture mécanique suscite la crainte, l'obéissance et la vénération envers le Seigneur. Elle purge le cœur des effets corrupteurs pour le vouer à la soumission sincère. C'est ainsi que Oqba et le maître Thierno font montre d'un désintéressement par rapport aux biens matériels du bas monde. Oqba nous dit le narrateur : « ne daigne pas jeter une parcelle de regard entre deux de ses cils sur les princes de ce monde qui quémangent à ses pieds » (*LM*, 200), et de surcroît, il « ne voulait rien conquérir dans ce monde qui n'était qu'apparence face à la Réalité, pas un pouce de terre, pas la moindre once d'or, pas même ce qu'on appelait la gloire » (*LM*, 154).

Maitre Thierno est présenté sous le portrait d'un homme dont « les seuls moments d'enthousiasme qu'on pouvait lui voir étaient ceux pendant lesquels, plongé dans ses méditations mystiques, ou écoutant réciter la Parole de Dieu, il se dressait tout tendu et semblait s'exhausser du sol, comme soulevé par une force intime (*AA*, 17).

Au-delà des travaux champêtres, il consacrait le reste de son temps « à l'étude, à l'étude à la méditation, à la prière et à la formation des jeunes gens confiés à ses soins » (*AA*, 17).

Eu égard à l'attitude de ces deux personnages, nous constatons qu'ils s'efforcent de mettre en application les enseignements du Coran dans la mesure où leurs comportements est en corrélation avec le verset qui considère que le bonheur se trouve dans la purification de l'âme : « Bienheureux celui qui se conserve pur » (*C* 87, 14). De même, l'abstinence dont ils font montre par rapport à toutes formes de transgression laisse entendre que la méditation accorde la piété et la crainte. Une chose qui lui accorde la piété et la crainte au sens de l'assertion ci-après d'Ibn Kathîr : « Si les êtres humains avaient correctement médité la majesté d'Allah, ils auraient été incapables de se rebeller contre Lui et de commettre des péchés²²⁰ ». En somme, nous constatons que la lecture méditative du Coran à l'opposé de la lecture mécanique facilite la mise en application des injonctions divines. Elle purifie le cœur afin de lui permettre de saisir le sens apparent des versets et d'admirer la beauté de la Révélation. C'est dans ce sillage que Rûmî dit : « il est impossible de comprendre l'infinie profondeur de la religion ; seule une âme éclairée est capable de l'admirer²²¹ ».

À l'issue de cette analyse, nous déduisons que les altérations délibérées des versets coraniques sont considérées par Oqba et le maître comme un manque de respect à l'Éternel.

²²⁰ Ibn Kathir cité par Osman Nuri Topbaş, *op.cit.*, p. 26.

²²¹ Osman Nuri Topbaş, *Al-ikhhlâs wa at-taqwâ : la sincérité et la piété en Islam*, Istanbul, Erkam, 2015, p. 33.

Ils soutiennent à cet égard que le Coran doit être psalmodié dans le respect scrupuleux des normes. En ce sens, le *tartil* reste la mode la plus appropriée et la plus méritoire pour apprendre le Coran, parce qu'avec cette méthode les versets coraniques sont psalmodiés avec exactitude et précision. Une chose qui purifie le cœur du lecteur et facilite la mise en application des prescriptions divines.

2.2. (Au-delà) de la performance à la quête d'une spiritualité (ou d'une transcendance)

Selon la tradition musulmane, les prophètes ont reçu la même révélation, mais à des époques et lieux différents. Ladite révélation est porteuse d'un message universel et d'une vérité intemporelle centrés sur l'Unicité de Dieu. Comme dit le Coran : « Nous n'avons envoyé avant toi aucun messenger, que Nous ne lui ayons révélé : Non ! point de Dieu que Moi. Adorez-moi donc » (C 21, 25). Cependant, les révélations diffèrent par leurs législations. C'est en ce sens que l'Islam, qui est la dernière des religions révélées est considérée par les musulmans comme une religion qui est venue pour attester la vérité intemporelle enseignée par les prophètes antérieurs. C'est pourquoi il sert de rappel et d'interpellation pour l'humanité. C'est une religion qui encourage également la volonté de vivre ensemble des croyants au-delà des clivages ethniques et idéologiques, d'où le choix d'analyser dans ce chapitre une exhortation à la bienfaisance et un appel à la soumission.

2.2.1. Une exhortation à la bienfaisance

Selon la religion musulmane, l'homme est le centre de la création et « le lieutenant [de Dieu] sur terre » (C2, 30). Les richesses qu'il détient ne lui ont été confiées par le Tout Puissant que pour l'éprouver. C'est la raison pour laquelle, il doit les investir dans son chantier pour en faire bon usage. De même, au vu des honneurs que Dieu a faits à l'être humain, Ibn Khaldoun affirme que celui-ci est « appelé à s'acquitter de sa dette envers Dieu dans la dimension verticale par la prière, et dans la dimension horizontale en prenant soin des pauvres qui sont dans le besoin²²² ». Le deuxième point, [l'assistance aux démunis], mis en exergue par le penseur susmentionné nous intéresse dans cette analyse. En effet, étant conscient que nul ne peut vivre en autarcie et qu'il y a une grande disproportion dans la distribution des richesses, nous concevons que la vie en société ne saurait être possible que dans l'entraide et le soutien mutuel des êtres vivants parce qu'ils créent et raffermissent des

²²² Ibn Khaldoun cité Daniela Falcioni, « Conceptions et pratiques du don en Islam » [en ligne], *La découverte : Revue de Mauss*, n°39, 2012, p. 443-464, consulté le 07 mars 2021. URL: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2012-1-page-443.htm>.

relations amicales. C'est dans cet ordre d'idées que Mauss affirme : « le don est à l'origine des liens sociaux²²³ ». Cette affirmation trouve tout son intérêt dans *La Mère du printemps* où la tribu des Aït Yefelman s'est développée grâce à l'hospitalité qu'elle a accordé aux membres de la communauté des *Yahoud* et des Far'oun, qui s'étaient exilés par refus de se soumettre à l'Islam. D'ailleurs, c'est à travers la loi d'hospitalisation que Hineb est devenue la femme d'Azaw : « les dernières gouttes de sang de votre tribu vont se dissoudre dans notre sang à nous. Et les descendants, mâles ou femelles, qui seront issus de vos reins seront nos fils et nos filles à nous » (*LM*, 66).

En outre, la parabole du Bon Samaritain²²⁴ enseigne-il que l'individu doit venir en aide à son prochain et le traiter avec courtoisie de la même manière qu'il souhaiterait que Dieu le fit à son égard. A l'inverse, il risque de subir un sort semblable à celui du riche qui était indifférent à la pauvreté de Lazare²²⁵ ; c'est-à-dire « rejeté du sein d'Abraham²²⁶ ». Ces paraboles bibliques sont une exhortation aux riches d'avoir une attitude similaire à celle de Zachée²²⁷, qui consiste à partager avec gaieté de cœur leurs abondances avec les démunis.

²²³ Mauss cité par Daniela Falcioni, « *Conceptions et pratiques du don en Islam* », *op.cit.*, p. 444.

²²⁴ Un docteur de la loi se leva, et dit à Jésus, pour l'éprouver : Maître, que dois-je faire pour hériter la vie éternelle ? Jésus lui dit : Qu'est-il écrit dans la loi ? Qu'y lis-tu ? Il répondit : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout un cœur, de toute ton âme, de toute ta force, et de toute ta pensée ; et ton prochain comme toi-même. Tu as bien répondu, lui dit Jésus ; fais cela et tu vivras. Mais lui, voulant se justifier, dit à Jésus : Et qui est mon prochain ? Jésus reprit la parole, et dit : Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho. Il tomba au milieu des brigands, qui le dépouillèrent, le chargèrent de coups, et s'en allèrent, le laissant à demi mort. Un sacrificateur, qui par hasard descendait par le même chemin, ayant vu cet homme passa outre. Un lévite, qui arriva aussi dans ce lieu, l'ayant vu, passa outre. Mais un Samaritain, qui voyageait, étant venu là, fut ému de compassion lorsqu'il le vit. Il s'approcha, et banda ses plaies, en y versant de l'huile et du vin ; puis il le mit sur sa monture, le conduisit à une hôtellerie, et prit soin de lui. Le lendemain, il tira deux deniers, les donna à l'hôte, et dit : Aie soin de lui, et ce que tu dépenseras de plus, je te le rendrai à mon tour. *La sainte Bible : ancien et nouveau testament traduite d'après les textes originaux hébreux et grecs*, Version Louis Segond, 1910, Luc 10, 25-35, p : 1003.

²²⁵ Il y avait un homme riche, qui était vêtu de pourpre et de fin lin, et qui chaque jour menait joyeuse et brillante vie. Un pauvre, nommé Lazare, était couché à sa porte, couvert d'ulcères, et désireux de se rassasier des miettes qui tombaient de la table du riche ; et même les chiens venaient encore lécher ses ulcères. Le pauvre mourut, et il fut porté par les anges dans le sein d'Abraham. Le riche mourut aussi, et il fut enseveli. Dans le séjour des morts, il leva les yeux ; et, tandis qu'il était en proie aux tourments, il vit de loin Abraham, et Lazare dans son sein. Il s'écria : Père Abraham, aie pitié de moi, et envoie Lazare, pour qu'il tempe le bout de son doigt dans l'eau et me rafraîchisse la langue ; car je souffre cruellement dans cette flamme. Abraham répondit : Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie, et que Lazare a eu les maux pendant la sienne ; maintenant il est ici consolé, et toi, tu souffres. D'ailleurs, il y a entre nous et vous un grand abîme, afin que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous, ou de là vers nous, ne puissent le faire. Le riche dit : Je te prie donc, père Abraham, d'envoyer Lazare dans la maison de mon père ; car j'ai cinq frères. C'est pour qu'il leur atteste ces choses, afin qu'ils ne viennent pas aussi dans ce lieu de tourments. Abraham répondit : Ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écoutent. Et il dit : Non, père Abraham, mais si quelqu'un des morts va vers eux, ils se repentiront. Et Abraham lui dit : S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne se laisseront pas persuader quand même quelqu'un des morts ressusciterait. Louis Segond, *op.cit.*, Luc 17, 19-31, p : 1012.

²²⁶ *Version électronique du grand Robert de la langue française*, dir. Alain Rey, 2005.

²²⁷ Jésus, étant entré dans Jéricho, traversait la ville. Et voici, un homme riche, appelé Zachée, chef des publicains, cherchait à voir qui était Jésus ; mais il ne pouvait y parvenir, à cause de la foule, car il était de petite taille. Lorsque Jésus fut arrivé à cet endroit, il leva les yeux et lui dit : Zachée, hâte-toi de descendre ; car il faut

L'altruisme caractéristique de Zachée à l'endroit des pauvres semble épouser par Miz littérature du fait qu'elle ne lésine pas sur les moyens pour assurer aux héros de Laferrière une alimentation de qualité relativement à « des gâteaux au fromage » (CF, 63), « de pâté de foie, de croissants, de fromage (brie, oka, camembert), de saucisses fumées, de pain français, de desserts grecs et d'une bouteille de vin » (CF, 29). En effet, Bouba et Vieux, en plus de leur statut d'émigré, sont des chômeurs qui ne disposent pas suffisamment de moyens pour satisfaire à leurs besoins primordiaux. Cela est sans doute lié au fait que le train de vie à Montréal est onéreux. Une chose qui ne profite pas à leur faveur et qui justifie la sobriété de leurs nourritures axée sur : « des hamburgers du Zorba ou des spaghettis à la sauce Da Giovanni » (CF, 29) ; des « pommes de terre déshydratées et des oignons pourris » (CF, p. 59). Au vu des conditions précaires dans lesquelles ils vivent, nous déduisons que le concours que leur prête la Montréalaise amoindrit leur misère de la même manière que le *toragol*²²⁸ que reçoivent les *Almuddou*²²⁹ leur rend la vie agréable.

En effet, selon la conception des sociétés africaines, l'enseignement coranique ne peut être monnayé par de l'argent. Par conséquent, il ne doit pas être commercialisé. Le maître coranique doit le faire avec un désintéressement absolu de tout privilège, excepté la recherche de la satisfaction de Dieu. De ce fait, préoccupé par l'éducation et la formation des disciples placés sous son tutelle, le maître coranique peine à allier ladite activité avec d'autres qui sont lucratives et qui peuvent lui permettre de bien prendre en charge sa famille et ses disciples. Ainsi, pour indemniser le maître de sa peine, les mendiants lui donnent le produit des aumônes qu'ils reçoivent chaque matin en guise de reconnaissance ou de recherche de bénédiction. De nos jours, la mendicité est perçue comme dégradante et la plupart des personnes considèrent les maîtres coraniques comme à l'origine d'un système inhumain d'exploitation. Toutefois, Ousmane Kane précise que dans le contexte où ces pratiques sont nées, la mendicité n'avait rien de dégradant dans la mesure où « celui qui donnait avait lui-même tendu le bol ou la main lorsqu'il était élève. Celui qui reçoit considère la phase de la vie pendant laquelle il se livre à la mendicité comme une période naturelle, transitoire que tous les enfants doivent vivre et qui les prépare à l'âge adulte ²³⁰».

que je demeure aujourd'hui dans ta maison. Zachée se hâta de descendre, et le reçut avec joie. Voyant cela, tous murmuraient, et disaient : Il est allé loger chez un homme pêcheur. Mais Zachée, se tenant devant le Seigneur, lui dit : Voici, Seigneur, je donne aux pauvres la moitié de mes biens, et si j'ai fait tort de quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple. *Ibid.*, Luc 19, 1-8, p : 1015.

²²⁸ Terme pular qui signifie l'aumône en français.

²²⁹ Terme pular désignant élève, écolier en français.

²³⁰ Ousmane Kane, *Intellectuels non europhones*, document de travail, n°1, Dakar, CODESRIA, 2003, p. 27.

Dans *L'aventure ambiguë*, le maître Thierno ne dépend pas de la charité que reçoivent les disciples, ses moyens de survie ainsi qu'à ceux de sa famille sont assurés par lui grâce à l'agriculture qu'il pratique. Comme dit le narrateur : « il [maître Thierno] consacrait aux travaux des champs le strict minimum de son temps et ne demandait pas à la terre plus qu'il ne faut pour sa nourriture, extrêmement frugale, et celle de sa famille, sans les disciples » (AA, 17). Néanmoins, il ordonne aux disciples de mendier leur pitance dans l'intention de purger leurs cœurs des maladies de l'égo afin de les habituer à l'endurance, à l'humilité et à la patience. Généralement, la quête de l'aumône s'effectue dans une atmosphère pénible parce que les disciples vêtus de haillons portent leurs sébiles sous le vent frais du matin ou la canicule de l'après-midi pour circuler « ainsi, de porte en porte, jusqu'à ce qu'ils aient rassemblé suffisamment de victuailles pour leur nourriture du jour » (AA, 24).

En outre, pour exprimer leur besoin d'être assisté, les mendiants déclament en chœur : « Qui nourrira aujourd'hui les pauvres disciples ? Nos pères sont vivants et nous mendions comme des orphelins. Au nom de Dieu, donnez pour ceux qui mendient pour Sa Gloire. Hommes qui dormez, songez aux disciples qui passent » (AA, 23). Ces mots montrent combien les apprenants ont besoin de la libéralité et de l'affection des Diallobé pour mener une existence heureuse. D'ailleurs en acceptant d'être leurs *neene almuddo*²³¹, les Diallobé pansent le cœur des disciples de la nostalgie du village natal et des déchirements liés à la pénibilité de la vie au foyer ardent ou de la séparation prématurée avec leurs parents biologiques. Des choses qui accréditent la thèse de l'amour du prochain parce que Rûmi dit : « si un seul croyant a froid au monde [aucun autre n'a] pas le droit de se réchauffer²³² ». Alors, puisque les mendiants ont froid (besoin de soutien) les Diallobé sont tenus de se préoccuper de leur bien-être. Tout comme les cavaliers musulmans le font à l'égard des nouveaux convertis : « on nourrissait d'abondance "les pauvres poudreux", selon les préceptes du Coran ; on relevait les faibles ; on soignait tout particulièrement les orphelins. Les esclaves étaient affranchis, libérés les captifs » (LM, 154). En plus, après avoir conquis Azemmour, les conquérants musulmans n'ont pas empêché les *Yahoud* de vivre selon leurs coutumes, leurs croyances. C'est ainsi que le général Oqba ordonne à ses cavaliers de traiter les hommes du Livre avec déférence jusqu'à ce « que ne s'allume un jour la guerre entre eux et nous [les Musulmans] » (LM, 199). C'est à l'issue de cette déclaration qu'un officier parmi les

²³¹Cette expression pourrait signifier tutrice en français. Elle désigne une femme qui se charge volontiers de veiller au bien être d'un mendiant.

²³² Djalâl ad-Dîn Rûmî cité par Osman Nuri Topbaş, *Principes tirés de la vie des quatre califes bien-guidés*, Istanbul, Erkam, 2012, p. 08.

conquérants musulmans faisaient le tour de la ville pour dire aux juifs : « Hommes *Yahoud*, femmes *Yahoud*, enfants *Yahoud*, restez chez vous ! Res-tez-chez-vous ! Continuez de vivre comme vous l'avez fait jusqu'à ce jour de Dieu ! Attendez les ordres » (*Ibid.*).

Cependant, il convient de retenir que les conquérants musulmans imposaient aussi aux gens du Livre qui refusent de se convertir à l'Islam de payer le tribut pour bénéficier des dons de son empire et vivre tranquillement dans les terres conquises par les musulmans. C'est pourquoi Francesco Gabrieli affirme que « la préoccupation majeure des conquérants ne semble nulle part avoir été la catéchisation directe des vaincus, mais bien l'établissement de leur propre hégémonie et l'organisation du paiement d'un tribut qui en est la conséquence immédiate²³³ ». Le paiement de l'imposition fiscale marque la soumission des gens du Livre à l'Islam. Cependant, s'ils refusent de payer le tribut, le *djihad* devient inéluctable. Celui-ci doit être précédé par un appel à l'islam comme nous le constatons avec le Général Oqba lorsque le narrateur évoque la procédure avant toute utilisation de la force :

Il ne donnait la mort à quiconque qu'en face, après lui avoir dépêché un émissaire, après lui avoir rendu visite personnellement avec une faible escorte. [...]. A tous il laissait le temps de la réflexion, de la méditation, de la descente dans leur âme. Une nuit. Si malgré toute la réponse était négative, il leur demandait de devenir sous serment solennel des protégés de l'Islam et de payer tribut, en échange de quoi ils auraient la faculté de continuer d'être ce qu'ils étaient, avec leurs coutumes et leurs lois. [...]. Ce n'est qu'ensuite, en cas de refus total et sans rémission, qu'Oqba engageait bataille (*LM*, p. 148-149).

En se fondant sur la démarche pacifique du général Oqba, force est de constater que les conquérants musulmans sont plus obnubilés par le désir d'imposer leur puissance et d'asseoir leurs liens avec les peuples vaincus. Cette stratégie pousse ces derniers à admirer la volonté de vivre ensemble préconisée par la nouvelle religion dont le but principal est de « fonder une seule et même tribu, la *Oumma* » (*LM*, 134) c'est-à-dire une communauté où convergent Juifs, Arabes et Berbères.

2.2.2. Un appel à la soumission

Selon le Coran, la soumission à Dieu est un engagement pris par l'homme dans la préexistence où « Dieu, interrogeant les germes des êtres humains à l'état de « possible », leur demanda : « Ne Suis-Je pas votre Seigneur ? » Ils répondirent : « Oui, en vérité, tu l'es ! » (Coran VII, 171), établissant ainsi un lien volontaire de vassalité envers le Souverain²³⁴ ». Ce pacte de soumission n'a pas été totalement respecté par le fait qu'Adam a été trompé par le

²³³ Francesco Gabrieli cité par Roger Du Pasquier, *op.cit.*, p.84.

²³⁴Eva de Vitray-Meyerovitch, 2004, *op.cit.*, p.64

diable qui lui promettait pouvoir et éternité²³⁵. Toutefois, il faut dire que cette violation est intrinsèquement liée à la nature de l'homme qui est un être oublieux et un être de transgression. Une réalité précisée dans le verset 115 du chapitre 20 : « Très certainement Nous avons auparavant engagé Adam ; puis il oublia ; et Nous n'avons pas trouvé chez lui de résolution ». C'est la raison pour laquelle certains savants musulmans montrent que la nature oublieuse de l'homme se trouve dans l'étymologie en Arabe du mot homme qui veut dire *al-insâne* où est dérivé le verbe *nassiya* qui signifie oublier. L'oubli serait donc à l'origine du non-respect du pacte divin par Adam le dépositaire de la foi²³⁶.

Dans *La République*²³⁷, Platon montre que la cause de l'oubli des hommes est déterminée par le fait qu'ils ont consommé l'eau du fleuve d'*Amélès* (négligence) après avoir traversé dans la plaine de Léthé « par une chaleur terrible qui brûlait et qui suffoquait : car cette plaine est dénuée d'arbres et de tout ce qui pousse de la terre ²³⁸ ». Le passage des âmes dans ladite plaine les a obligés à boire de l'eau du fleuve susmentionné pour se désaltérer. Platon dit : « en buvant, on perd le souvenir de tout²³⁹ » c'est-à-dire des réalités vues et observées dans le monde divin. Proclus va plus loin en affirmant : « c'est la naissance qui donne aux âmes le coupable oubli des choses divines et de leur propre nature²⁴⁰ ».

Ainsi, puisque la personne est de nature oublieuse, nous estimons qu'elle a sans cesse besoin de rappels pour se remémorer de ses connaissances antérieures. L'importance du rappel est qu'il permet, entre autres, à l'homme d'« échapper à cet enlèvement [qu'est l'oubli] pour retrouver la mémoire de [sa] vraie vocation²⁴¹ ». Laquelle vocation, d'après les écritures saintes, consiste à accomplir ici-bas la destinée supérieure pour laquelle il a été créé c'est-à-dire adorer Dieu d'une manière sincère²⁴². C'est dans cette optique que les musulmans considèrent la guerre sainte du général Oqba comme un rappel aux mécréants à se réconcilier

²³⁵Puis le Diable le tenta en disant : « O Adam, t'indiquerai-je l'arbre d'éternité, et un royaume qui ne vieillit pas ? » Puis tous deux en mangèrent. Elle leur apparut donc, leur nudité à tous deux. Et tous deux se mirent à y coudre des feuilles du Paradis. Et Adam désobéit à son Seigneur. Et il erra. Ensuite, son Seigneur le choisit, et accueillit de lui le repentir, et guida, » (Coran 20, 120-121-122)

²³⁶« Oui, le Dépôt que Nous avons aux cieus et à la terre et aux montagnes, ils ont refusé de le porter, et en ont eu peur, alors que l'homme le porta : celui reste, oui, très prévaricateur, très ignorant » (C33, 72) Ce verset a accusé une littérature considérable chez les mystiques musulmans. Il se peut que ce dépôt divin, chez l'homme à l'exclusion de tout autre être, soit la « raison » qui le distingue des autres êtres et qui le rend responsable de ses actes. –Seul de toute la création, l'homme a osé accéder à l'arbre de la raison (*Genèse* II, 25- III, 7). Commentaire du verset par Muhammad Hamidullah.

²³⁷ Platon, *La République*, Paris, Flammarion, collection « Garnier Frères », 1966.

²³⁸ *Ibid.*, p. 385.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Yvonne Vernière, « Le Léthé de Plutarque » [en ligne], *Revue des études anciennes*, n° 1-2, Tome 66, 1964, p. 22-32, consulté le 12 mars 2021. URL : https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1964_num_66_1_3712

²⁴¹ *Ibid.*,

²⁴² Le coran dit « Je n'ai créé les *djinn*s et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (C 51, 56)

avec leurs natures pures et originelles, qui n'est autre que de suivre le monothéisme. C'est dans cette même perspective que Souleymane Bachir Diagne soutient : « le polythéisme est toujours du monothéisme dégradé²⁴³ » Cette thèse de Souleymane Bachir Diagne se confirme par ce *hadith* : « Tout enfant est créé sur l'Islamisme, jusqu'à ceux qu'ils puissent exprimer ses idées, car ce sont les parents qui font de leurs enfants des juifs, des chrétiens ou des Mages²⁴⁴ ». Ledit message permet de comprendre pourquoi les conquérants musulmans, après avoir conquis les infidèles, tuaient « tous les habitants en âge de combattre » (*LM*, 158) et protégeaient les enfants qu'ils considèrent comme des personnes qui n'ont « pas encore eu le temps d'être contaminé » (*LM*, 206). En d'autres termes, les enfants sont toujours dans leur état de pureté originelle, par conséquent ils sont des musulmans même si leurs parents ont suivi une voie différente du monothéisme pur.

De surcroît les savants musulmans considèrent l'Islam comme une continuation des autres religions révélées. Il n'a fondamentalement rien apporté de nouveau. Il est venu pour accréditer les messages des religions antérieures et rétablir la religion abrahamique. C'est la raison pour laquelle, les conquérants musulmans appellent les infidèles et les hommes d'une manière générale à se réconcilier « avec eux-mêmes, avec tous les règnes de la Création, aux quatre horizons, aux deux levants, aux deux couchants, aux deux mers, à tous les soleils de l'univers » (*LM*, 146). En d'autres termes, il les convie à se réconcilier avec leurs croyances originelles. Toutefois, en cas de refus, il entame le *djihad*. Celui-ci est une soumission à une prescription divine, car Ibn Katîr dit qu'« après la révélation du Pentateuque, Dieu n'a pas anéanti un peuple à cause de l'incrédulité de son commun, mais il a ordonné aux croyants de combattre les infidèles²⁴⁵ ». La récompense de ceux qui s'y livrent est inégalable. D'ailleurs les combattants du général Oqba « étaient sûrs et certains qu'ils entreraient au Paradis en selle, tout équipés » (*LM*, 158) lorsqu'ils succombaient dans les champs de bataille. Une conviction qui leur donne le courage d'affronter l'adversaire quel que soit sa puissance. De même, le *djihad* est un signe qui marque la sincérité et l'abnégation des conquérants à vouloir propager le message islamique et faire découvrir aux mécréants les valeurs universelles qui sous-tendent ledit message comme la modestie. Il est intéressant de souligner aussi qu'il y a la réalité de l'instrumentalisation de la notion de *djihad*. Certains musulmans utilisent le *djihad*

²⁴³ Rémi Brague, Souleymane Bachir Diagne, *La controverse : dialogue sur l'islam*, op.cit., p. 42.

²⁴⁴ *Tafsîr Ibn Kathîr*, sourate les Romains. URL: <http://ddata.over-blog.com/4/22/62/75/Tafsir/30.-Les-Romains.pdf>

²⁴⁵ *Ibid.*, sourate Les croyants. URL: <http://ddata.over-blog.com/4/22/62/75/Tafsir/23.-Les-Croyants.pdf> .

pour imposer leur vision du monde, leur culture, mener des guerres ayant d'autres enjeux qui ne sont pas religieux, ce qui ne facilite la promotion des valeurs du vivre ensemble.

Pour les soufis, l'individu doit toujours vaciller « entre l'appréhension et l'espérance²⁴⁶ ». Cette attitude le met en garde contre la vanité et l'incite à persévérer dans la soumission. Il est également appelé à éviter de causer du tort à son prochain du fait que cela peut lui porter préjudice au Jour du Jugement dernier où l'individu serait appelé à répondre de ses actes qui peuvent revêtir de deux formes : l'une est verticale et l'autre est horizontale. La première est relative à son rapport aux recommandations divines. Celui-ci peut être pardonné par le Souverain, qui est certes le Clément²⁴⁷. La seconde est le dommage que l'individu fait subir à son prochain. Dans un cas pareil, Allah n'intervient pas, Il laisse à l'innocent l'honneur de pardonner ou le choix de réprimer. C'est en ce sens que le chef des Diallobé, ayant certainement pris connaissance de cette réalité, supplie les villageois de lui pardonner les fautes qu'il aurait commises à leur égard avant de rendre le dernier soupir. Cet acte révèle qu'il est un homme accompli dans la science de Dieu et dans la piété, car il reconnaît volontiers sa faillibilité, c'est-à-dire qu'il est capable de leur causer du tort. Ces propos le démontrent clairement :

Je les supplie de me dire, avant que je meure, ce que je pourrais leur devoir et que j'aurais oublié de rendre. S'il en est qui conservent le souvenir d'une injustice de moi, qu'on me prévienne et je m'en excuserai publiquement. A tous, je demande que me soient pardonnés les maux particuliers que j'ai pu commettre et le grand mal qui a tenu à ma fonction de chef des Diallobé. Hâtez-vous, s'il vous plaît, je vous attends (AA, 37).

Maître Thierno, lui, estime que la bravoure dont a fait montre le Chef des Diallobé pendant son agonie doit servir de modèle pour tout mourant. Ainsi, le seul moyen pour y parvenir serait de se familiariser avec la mort, qui est une épreuve inéluctable et imprévisible. Comme dit Samba Diallo : « Gens de Dieu, vous êtes avertis, [...] On meurt lucidement, car la mort est violente qui triomphe, négation qui s'impose. Que la mort dès à présent soit familière à vos esprits... » (AA, 24). Ces incantations n'ont pas laissé indifférentes la Grande Royale et Demba. Ce dernier se montre reconnaissant envers Samba Diallo dont les chants ont poussé les Diallobé à la piété et à la largesse. C'est dans ce sens qu'il affirme :

²⁴⁶Farid-un-Din'Attar, *op.cit.*, p. 219.

²⁴⁷Dans le verset 53 de la sourate 39, Allah déclare : « O Mes esclaves qui vous êtes faits outranciers contre vous-mêmes, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Oui, Dieu pardonne tous les péchés, - Oui c'est Lui le pardonneur, le miséricordieux, ». Cependant dans le verset 48 de la sourate, Il dit : « Non, Dieu ne pardonne pas qu'on Lui donne quelque associé. En deçà, Il pardonne, à qui Il veut ». Dans La Bible, il est dit « Tout péché, tout blasphème sera pardonné aux humains, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas pardonné » Mathieu 12, 31.

Ecoute, Samba Diallo, dit Demba, sans toi, je sais que la nourriture de la journée serait considérablement réduite. Nul, parmi tous les disciples du pays, ne sait autant que toi, en inspirant aux honnêtes gens une peur assez salutaire d'Azraël, arrachez à leur égoïsme cette aumône dont nous vivons (AA, 25).

Les incantations susmentionnées des disciples qui constituent une interpellation à la soumission et un rappel à la fugacité de la vie ont eu un grand effet sur le cœur des Diallobé eu égard à leurs réactions. En ce qui concerne *Comment faire l'amour...*, nous constatons que les évocations ininterrompues du Coran n'incitent pas les personnages à s'éloigner de la réalité factice du bas-monde et par conséquent ne les incitent pas à l'obéissance. Cette réticence aux prescriptions coraniques serait probablement due au fait qu'ils entretiennent avec la Parole coranique une relation de sympathie, évoquent ces versets au rythme des chants profanes. En plus, Bouba et Vieux semblent ne pas être des pratiquants du fait qu'ils s'adonnent délibérément à la beuverie et à la sexualité pour parfaire leur vie contrairement à Oqba et Maître Thierno. Ces derniers seraient conscients d'avoir pris dans la prééternité l'engagement d'obéir aux commandements de Dieu et s'efforcent à les respecter. C'est en ce sens que Roger du Pasquier dit que « l'Islam ne s'adresse pas "aux sages et intelligents de ce monde", mais à l'homme tel qu'il a été créé, avec sa capacité de concevoir l'Absolu et de choisir librement ce qui s'y conforme et y conduit²⁴⁸ ».

A la lumière de ce qui précède, nous retenons une transgression des versets coraniques qui se manifeste entre autres par la déformation du sens des versets et la liberté d'interprétation. Vieux et Bouba évoquent les versets coraniques dans des situations de transgression pour tourner en dérision la rigueur de la religion qui aurait empêché la plupart des croyants de jouir pleinement de la vie. A travers leur comportement, nous notons une ironie de la figure du religieux qui n'hésite pas à outrepasser les recommandations divines pour satisfaire ses désirs. C'est dans ce sillage Jean-Claude Barreau affirme que « les prescriptions de conformité font peser sur l'islam une menace de conformisme et de pharisaïsme. A la limite, il suffirait de faire semblant pour être un bon musulman²⁴⁹ ». Pour ce qui de *La Mère du printemps*, nous notons que la transgression des versets coraniques se manifeste entre autres par l'intervertissement de leur ordre de succession, la troncation des versets. La déformation du sens des versets coraniques par les personnages Berbères pourrait se comprendre comme une forme de résistance à la religion nouvelle que les conquérants musulmans leur imposent. Les berbères ne pouvaient pas brusquement se départir de leur

²⁴⁸ Roger du Pasquier, *op.cit.*, p. 21.

²⁴⁹Jean-Claude Barreau, *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier*, Paris, éditions Le Pré-aux-clercs, collection « Pamphlet », 1991, p. 46

religion ancestrale au profit de l'islam, c'est pourquoi ils ont décidé de se convertir temporairement à l'islam pour préserver leur vie. Néanmoins, il faut noter que dans l'histoire de la conquête musulmane Abdallah b. Yassin qui fut berbère y a joué un rôle important. Ce dernier avait dirigé le mouvement de réforme almoravide : « Déformation de l'Arabe *al-murabit* dont le pluriel *al-murabitun*, le mot almoravide dérivé est de *ribat* qui renvoie à l'idée de centre d'enseignement et de propagande²⁵⁰ ». En plus aussi, nous avons constaté une subversion des symboles sacrés qui se manifeste par la profanation des figures sacrées et l'ironie des symboles. Cependant dans *L'aventure ambiguë*, nous constatons une absence totale d'effigie sacrée. Cela pourrait s'expliquer par la soumission à l'interdiction de la figuration par la religion musulmane.

Nous avons également constaté que la psalmodie du Coran est régie par des normes que tout lecteur est invité à respecter pour faire une bonne prestation. Les règles sont nombreuses mais le respect de la bonne prononciation et de la succession des versets semble les plus importants d'entre toutes même si les héros de Laferrière et Azwaw les violentent délibérément. Une chose qui les aurait empêchés de méditer sur le sens des versets coraniques pour accéder à la pureté. En plus, nous retenons que la religion musulmane n'a fondamentalement rien apporté de nouveau mais elle est venue pour accréditer la vérité intemporelle enseignée par les prophètes antérieurs. C'est en ce sens que nous considérons le *djihad* comme un appel aux infidèles à suivre la religion de toujours pour bâtir ensemble une communauté solide où la promotion du vivre ensemble reste un pilier fondamental.

²⁵⁰ Ousmane Kane, *op.cit.*, p. 18.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, nous entendons par intertexte coranique la présence effective du Coran et de tout ce qui concourt à sa compréhension et son interprétation dans le texte littéraire notamment le Coran, les *hadiths*, l'hagiographie musulmane, etc. Il apparaît dans le corpus sous deux formes : sous forme de citations ou d'allusions. Leur présence dans *La Mère du printemps* et dans *L'aventure ambiguë* s'explique par le fait que leurs auteurs respectifs Driss Chraïbi et Cheikh Hamidou Kane sont influencés par la culture islamique. En effet, ces écrivains ont fréquenté l'école coranique à l'âge de dix ans chacun et de surcroît, ils ont grandi dans des univers (Maroc/Sénégal) où les populations puisent généralement leur référence dans la tradition musulmane. La forte prégnance des textes sacrés dans ces milieux aurait sans doute abouti à l'intégration par les populations des passages du Coran et des *hadiths* dans leurs répertoires de langues. Cela s'explique par le fait que dans leur discours, la plupart d'entre elles font généralement référence aux passages des textes sacrés sans nécessairement s'en rendre compte ou en préciser la source, d'où le sens de la non-référenciation des versets dans ces deux ouvrages. En plus, nous constatons aussi une recrudescence des allusions au Coran. Ces dernières ne sont que le reflet de l'incorporation de la Parole coranique dans le répertoire langagier des personnages musulmans.

C'est tout le contraire dans *Comment faire l'amour...*, où l'auteur n'a pas eu le même itinéraire que les écrivains cités en amont c'est-à-dire qu'il n'a pas été éduqué selon le modèle traditionnel musulman. Aussi l'environnement dans lequel vit-il n'est pas totalement imprégné de la culture musulmane. Cette thèse pourrait se révéler vraie dans le sens où le Coran n'est évoqué dans le roman que par les émigrés : Bouba et Vieux. Les Montréalaises, elles, ont plus connaissance des livres profanes. C'est la raison pour laquelle l'auteur fait abstraction de donner les références des œuvres profanes qu'il cite. Cependant, il procède différemment concernant celles tirées du Coran. La référenciation des versets coraniques serait une manière de montrer la non-maitrise du texte coranique par ces personnages féminins. Ce qui du reste aurait poussé Dany Laferrière pour des raisons d'éthique, de prudence et par souci de référencement de donner la source des versets coraniques. C'est dans cet ordre d'idées que nous avons soutenu plus haut que la référenciation des versets coraniques matérialise la non-familiarité du Coran avec l'univers québécois tout comme la paraphrase et les allusions symbolisent la connaissance du livre sacré des musulmans par les Diallobé et les conquérants musulmans.

En plus, nous constatons que des identités sont forgées en nous référant au rapport que les personnages entretiennent avec le Coran. Les héros de Laferrière qui sont des

sympathisants à la Parole coranique citent constamment les versets sans mettre en application leurs recommandations. De même, nous remarquons qu'ils s'auto-sermonnent dans leurs évocations des versets coraniques. Par exemple, s'ils sont dans des situations de transgression, ils font référence à des versets qui les moralisent ou qui mettent l'accent sur le châtement réservé aux transgresseurs. De ce fait, ils sont dans l'autodérision et ils font l'éloge de la tolérance enseignée par les textes sacrés. Analysée sous l'angle de la religion, cette raillerie serait considérée comme un blasphème de la Parole coranique. Cependant, dans la création littéraire cet aspect fait ressortir toute l'humour et la poéticité qui sous-tendent l'écriture de Laferrière. C'est pourquoi il faut considérer les évocations des versets coraniques par Bouba et Vieux en situation de transgression comme une manière de reconnaître leur faillibilité ou leur statut de pécheurs tout en implorant en filigrane la clémence divine. Dès lors, ils s'éloignent de la rigueur religieuse et comptent accéder à la transcendance sans passer par la religion contrairement à maître Thierno, au chevalier à la dalmatique et à Oqba.

Ces derniers observent minutieusement les prescriptions religieuses et promeuvent la guerre contre leur *ego*, c'est-à-dire contre les plaisirs égoïstes qui pourraient les empêcher de purifier leurs âmes. C'est dans cette perspective qu'ils s'efforcent à se détourner autant que faire se peut de la réalité factice du bas monde. En outre, ils considèrent la Parole coranique comme une grâce divine et par conséquent ils ne tolèrent aucune altération voire légèreté quant à sa déclamation

C'est l'opposé chez les Aït Yefelman qui sont plus libres dans l'usage du Coran. La liberté qu'ils prennent avec le fait religieux pourrait être considérée comme une révolte contre la nouvelle religion à laquelle ils ont adhéré que sous l'effet de la contrainte. En d'autres termes, ils ne se sont convertis à l'Islam que pour sauver leurs vies. D'ailleurs ils mettent en place une stratégie de lutte dénommée le combat du temps pour se réconcilier avec leurs croyances ancestrales. L'instigateur de ce plan de riposte contre la soumission à la civilisation nouvelle est Azwaw. Celui-ci, malgré qu'il soit nommé muezzin de l'armée par Oqba à la suite de sa conversion à l'Islam, garde obstinément à l'esprit l'idée de se débarrasser de la religion des conquérants.

Aussi, ne cache-t-il pas son hypocrisie envers le général Oqba, car à travers la mélodie et l'intonation qu'il utilisait pour lancer l'appel à la prière, il informait les berbères de la présence des musulmans et du danger qui les menaçait. C'est en ce sens qu'il a fait périr le général Oqba et son armée dans une embuscade que leur avait tendue Kusaïla.

Eu égard au rapport de Azwaw avec la religion nouvelle, nous déduisons qu'il aurait considéré celle-ci comme un moyen d'assimilation culturelle et idéologique contre laquelle il faut riposter stratégiquement, c'est-à-dire d'une manière dissimulée. C'est sans doute dans ce sillage de la résistance qu'il raille le message coranique en l'évoquant d'une manière douteuse. Cette mode de récitation confrontée à celle préconisée par maître Thierno et Oqba est plus proche d'un manque de respect vis-à-vis de l'Éternel.

De surcroît, dans des sociétés qui considèrent la religion comme la base de toute éducation morale, le traitement du Sacré ne doit se faire que dans le respect des règles de la bienséance. C'est dans ce sillage que dans *L'interculturalité au regard du roman sénégalais et québécois*²⁵¹, Mansour Drame rapporte que dans la société canadienne de l'époque, le clergé exerçait contrôle abusif sur la circulation des idées. La communauté chrétienne était interdite de lire, de faire lire, de posséder un livre proscrit par l'église notamment l'œuvre complète de Victor Hugo. Ces ouvrages étaient considérés comme contraire à la morale et aux bonnes mœurs, c'est pourquoi leurs lectures étaient vivement interdites. Ce contrôle qu'exercent l'autorité et le public religieux sur les écrivains les a toujours privés de libertés dans leurs écritures. De ce fait, pour conquérir son autonomie et sa liberté d'expression, le maître de la plume n'hésite pas à s'affranchir délibérément des contraintes quitte à entrer en conflit avec la société. C'est ainsi que dans *Comment faire l'amour...*, l'auteur met en scène des personnages grotesques qui mettent sur le même pied le sacré et le profane et qui n'hésitent pas d'évoquer des versets coraniques en plein moments de jouissances sexuelles, d'où le sens de la carnavalisation du discours religieux.

Pour ce qui est de *La Mère du printemps*, nous notons une forme de transgression des versets coraniques qui se manifeste par l'intervertissement de leurs ordres de succession, la déformation de leurs sens, etc. Driss Chraïbi fait une réécriture ou une auto-interprétation des versets coraniques. Également, il dissocie la vocation du Coran qui est d'avertir, de professer et d'enseigner avec celle du texte littéraire. Il ressort de cette écriture transgressive que l'objectif des écrivains n'est pas de sacraliser le texte coranique mais plutôt d'agrémenter le texte littéraire.

En outre, il est à signaler que la lecture du Coran est soumise à des règles auxquelles le lecteur qui s'y soumet est convié à respecter. Selon les penseurs musulmans, le lecteur doit lire le Coran comme s'il lui a été révélé à lui-même c'est-à-dire en contemplant la face divine.

²⁵¹Mansour Dramé, *L'interculturalité au regard du roman sénégalais et québécois*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Cette mode de lecture est bénéfique dans la mesure où elle permet à la poitrine de se dilater et au cœur de s'illuminer pour recevoir les lumières qui jaillissent des versets. De même, elle purifie le cœur des péchés récidivés qui le rouillent et qui l'empêchent d'accéder à la pureté. En un mot, elle accorde la crainte et la piété, d'où le sens de cette affirmation : « Lisez le Coran d'une manière qu'il vous maintienne loin du mal ! S'il ne vous maintient pas loin du mal, c'est que vous ne l'avez pas vraiment lu²⁵² ».

Vu l'effet que produit la psalmodie sur le cœur, les savants musulmans déconseillent la lecture mécanique qui ne produit aucun effet sur la moralité du lecteur. Dans *Comment faire l'amour...*, Bouba évoque les versets avec un rythme syncopé au même titre que le Jazz. Cette forme de récitation quoique interdite par des juristes musulmans comme Abu Zayd, a sans doute un motif lié au fond culturel du personnage. Il lui permet de faire un clin d'œil à ses ancêtres esclaves pour qui la musique jazz était une forme de contestation. Dans *L'aventure ambiguë* aussi nous constatons que le maître Thierno se met dans un état d'extase en écoutant la Parole coranique. En ce sens, il pourrait être considéré comme un bon croyant en nous référant à cette affirmation coranique : « les vrais croyants sont ceux dont les cœurs frissonnent lorsqu'on prononce le nom d'Allah. Ce sont ceux dont la foi augmente quand ils entendent réciter le Livre » (C8, 2). Comme nous l'avons expliqué en amont, le Coran, qui est un rappel a été révélé pour être appliqué. C'est pourquoi les valeurs universelles qui sous-tendent son message comme l'exhortation à la bienfaisance ou la promotion de l'entraide et du vivre ensemble entre les musulmans et les gens du Livre doit être cautionnée. Nous précisons que l'étude de cette thématique nécessite un background ou une connaissance approfondie du Coran pour mieux analyser et interpréter les faits et gestes des personnages. C'est dans cette perspective qu'on se pose la question de savoir si la connaissance des Écritures saintes n'est-elle pas une exigence pour comprendre et interpréter les textes littéraires qui font référence au Coran ?

²⁵² Osman Nuri Topbaş, *Méditation sur l'univers, l'homme et le Coran*, Istanbul, Erkam, 2012, p. 141.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALE

I. CORPUS

CHRAÏBI Driss, *La Mère du printemps*, Paris, le Seuil, 1982.

KANE Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1960.

LAFERRIÈRE Dany, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, Québec, Groupe Privat/ Le Rocher, collection « Motif », 2007.

II. LE CORAN, LA BIBLE ET AUTRES ESSAIS SUR LA RELIGION

ABU AL-FIDĀ 'IMĀD AD-DIN Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Le commentaire (tafsīr) complet du Coran*, 2013. URL: <http://bibliotheque-islamique-coran-sunna.over-blog.com/article-telecharger-tafsir-exegese-interpretation-commentaire-du-coran-par-ibn-kathir-en-francais-fr-pdf-word-71361808.html> .

ABU MUHAMMAD Abdullah Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, *La Risāla ou Épître sur les éléments du dogme et de la loi de L'Islām selon le rite mālikite*, traduction de l'Arabe par Léon Bercher, revu et corrigé par Mohammed Zawi, Beyrouth, Dar al-Kotob Al-ilmiyah, 2010.

ALANI Ghani, *Calligraphie arabe : Initiation*, Fleurus, 2001.

AL-BAYHANI Cheikh Mohammed ben Salim ben Hussein Al-Kadadi, *La réforme de la société : l'explication cent hadiths prophétiques nobles*, traduit en français Mostafa Laazouzi, Beyrouth, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1971.

ANNAWAWI Mohieddīne, *Riyad as-Salihin (le jardin des vertueux)*, traduction et commentaire de Salahiddine Kheshird, le 18 novembre 2006, disponible en ligne : https://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_books/fr-jardindesvertueux_Kechrid.pdf.

ATTAR Farid-ud- Din', *Le Mémorial des saints*, Paris, Le Seuil, 1976.

BARREAU Jean-Claude, *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier*, Paris, éditions Le Pré aux clercs, collection « Pamphlet », 1991.

BRAGUE Rémi, Diagne Souleymane Bachir, *La controverse : dialogue sur l'Islam*, Paris, Stock/Philosophie magazine éditeur, 2019.

CISSÉ Abdoullah, *Musulmans, pouvoir et société : d'après les dits et écrits de son éminence Serigne Madior Cissé*, Paris, L'Harmattan, 1998.

DALI BALTA Muhammad, *Histoire des Prophètes traduit de l'arabe par Hamza Amin Yahiaoui*, Beyrouth, Liban, 2007.

DIAGNE Cheikh Samba, *Le Mukhtaṣar d'al-Akhdari sur la jurisprudence de l'école malékite*, traduction en langue française effectuée par Ali Abdullah Gallant. Fès, Maroc, 2017.

DU PASQUIER Roger, *Découverte de l'Islam*, Paris, le Seuil, 1984.

- FREGOSI Franck, « Les conditions matérielles d'exercice du culte musulman : regards contrastés des lieux de culte musulman », Franck Frégosi, *L'exercice du culte musulman en France : lieux de prière et d'inhumation*, Paris, La documentation française, 2006.
- GOLDZIHNER Ignace, *Sur l'Islam : Origines de la théologie musulmane*, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Midrsah », 2003.
- HAMIDULLAH Muhammad, *Le Coran*, Paris, Le club français du livre, 1977.
- KANE Ousmane, *Intellectuel non europhones*, document de travail, n°1, Dakar, CODESRIA, 2003.
- LINGS Martin, *Le prophète Muhammad : sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Paris, le Seuil, 1986.
- LY-TALLA Madina, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX SIÈCLE : La tijaniyya de Saïku Umar Futiyyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- MBACKÉ Khadim, *A l'école du Coran : lecture sélective et commentée des sourates du Noble Coran par le professeur Khadim Mbacké*, Dakar, Plume, 2016.
- MBENGUE Ibrahima, *La saga de l'islam au Sénégal : Islamisation et dés-islamisation*, Dakar, L'Harmattan, 2020.
- MEYEROVITCH Eva de Vitray de, *La prière en Islam*, Paris, Albin Michel, 1998.
- MEYEROVITCH Eva de Vitray, *Universalité de L'Islam*, Paris, Albin Michel, 2004.
- PAUTHIER Guillaume, *Les livres sacrés de l'Orient : comprenant le Chou-King ou le Livre par Excellence, les Sse- Chou ou les Quatre livres Moraux de Confucius et de ses disciples, les Lois de Manou, premier législateur de l'Inde ; le Koran de Mahomet*, Paris, le panthéon littéraire, 1852.
- RUSHDIE Salman, *Les versets sataniques*, Paris : Plon, 1999.
- SAGGAR Mohammed Saïd, *Introduction à l'étude de l'évolution de la calligraphie arabe*, [en ligne], *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXII, CNRS éditions, 1993 : URL: http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1993-32_37.pdf.
- SA'ID Ibn 'Alî Ibn Wahf L-Qahtânî, *La citadelle du musulman : rappels et invocations du Livre et de la Sunna*, traduit par Rafeeda et Bellal Maudarbux, Paris, Orientica, 2019.
- SAINT Augustin, *Les confessions*, Livre onzième, chapitre XIV, trad. M. Moreau, 1864, disponible en ligne : https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/confessions/livre11.htm#_Toc509574827.
- SANKHARE Oumar, *Le Coran et la culture grecque*, Paris, L'Harmattan, 2014.

SEGOND Louis, *La sainte Bible : ancien et nouveau testament traduite d'après les textes originaux hébreux et grecs*, 1910.

TOPBAS Osman Nuri, *Al-ikhlâs wa at-taqwâ : la sincérité et la piété en Islam*, Istanbul, Erkam, 2015.

TOPBAS Osman Nuri, *Méditation sur l'univers, l'homme et le Coran*, Istanbul, Erkam, 2012.

TOPBAS Osman Nuri, *Principes tirés de la vie des quatre califes bien-guidés*, Istanbul, Erkam, 2012.

III. OUVRAGES CRITIQUES ET DE THEORIES LITTERAIRES

CAMARA Fatou Kiné, KANJI Saliou Samba Malaado, *L'union matrimoniale dans la tradition des peuples noirs*, Paris, L'Harmattan, 2000.

DABLA Séwanou, *Nouvelles écritures africaines : romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan, 1986.

DE LA BRUYÈRE Jean, *Les caractères*, Paris, R. Garapon, 1962.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000.

DRAMÉ Mansour, *L'interculturalité au regard du roman sénégalais et québécois*, Paris, L'Harmattan, 2001.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

FERRY Luc, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

FREUD Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot

GAARDER Jostein, *Le monde de Sophie*, Paris, Le Seuil, 1995.

GENETTE Gérard, *Palimpsestes : La littérature au second degré*, Paris, Le Seuil, 1982.

GRUYER Louis-Auguste, *Des causes conditionnelles et productrices des idées ou, de l'enchaînement naturel des propriétés et des phénomènes de l'âme*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1844.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit en Français par Alain Renault, Paris, Flammarion, 2006.

KESTELOOT Lilyan, *Introduction aux religions d'Afrique noire*, Dakar, NEAS, 2007.

KRISTEVA Julia, *Semiôtikè-Recherche pour une sémanalyse*, Paris, le Seuil, collection « Points », 1982.

LAMONTAGNE André, *Les mots des autres, La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

LIPOVETSKI Gilles, *Le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

MAESTRI Mario, *L'Esclavage au Brésil*, Paris, Edition Karthala, 1991.

MAINGUENEAU Dominique, *Le discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, collection « U. Lettres », 2004.

PIEGAY-GROS Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996.

PLATON, *La république*, Paris, Flammarion, collection « Garnier Frères », 1966.

SAMOYAUULT Tiphaine, *L'intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 200.

SOLLERS Philippe, *Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, collection « Tel Quel », 1968.

IV. MÉMOIRES ET THÈSES

AIT MENGUELLAT Mohammed Salah, Thèse de doctorat « *Littérature et mémoire collective : le cas de Driss Chraïbi et Fatéma Bakhai* », Université d'Oran, 2012-2013.

AWALOU Mohamadou, Mémoire de master, *Enjeux esthétiques et idéologiques dans Grand amour (1993) d'Erik Orsenna et Pays sans chapeau (1997) de Dany Laferrière*, Université Ngaoundere de Cameroun, 2011-2012.

BELHOCHINE Mounya, Mémoire de master : *Etude de l'intratextualité dans les œuvres de Fatéma Bakhai*, Université Abderahmane Mira de Bejaïa, juillet 2007.

BOUTAGHANE Djamila, Mémoire de master : *Rencontres de culture dans la Mère du printemps de Driss Chraïbi*, Université Mentouri de Constantine, 2011-2012.

CINDY Binette, Mémoire de maîtrise : *Intermédiarité et intergénéricité dans la téléserie les invincibles*, Université Laval, 2013.

DICKSON Olivier, Mémoire de maîtrise, *La révolution tranquille : période de rupture ou de tranquillité ?*, Université du Québec à Montréal, 2009.

MAMERI Ferhat, Thèse de doctorat : *Le concept de littéralité dans la traduction du Coran : le cas de trois traductions*, Université Mentouri-Constantine, 2005-2006.

Martha IOANNIDIS, Mémoire de master : *Réécriture et variation dans le roman de Laurent Gaudé, La porte des enfers*, Université Savoie Mont Blanc, 2014.

PÉPIN Marie-Claude, Mémoire de master : *La thèse de la sortie de la religion chez Marcel Gauchet en perspective : Feuerbach, Freud, Nietzsche*, Université du Québec à Trois-Rivières, 2017.

PERRON-NADEAU Florent, Mémoire de master : *Une littérature du décloisonnement : la construction de la figure de l'écrivain et du littéraire dans Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer et Cette grenade dans la main du jeune nègre est-elle une arme ou un fruit ? de Dany Laferrière*, Université de Montréal, 2015.

PIERRE-LOMINY Marie Judith, Thèse de doctorat, *Dynamique de recomposition des imaginaires dans la diaspora haïtienne au Québec : une analyse sociologique des romans de Dany Laferrière et d'Emile Ollivier*, Université du Québec à Montréal, 2015.

UKIZE Servilien, Mémoire de master : *La lecture intertextuelle de L'ivrogne dans la brousse d'Amos Tutuola*, Université de Montréal, 2009.

V. DICTIONNAIRES ET AUTRES USUELS

Dictionnaire de la langue française : le Littré, [en ligne]. URL: <https://www.littre.org/definition/citation>

Dictionnaire encyclopédique, Paris, Edition Philippe Auzou, 2004.

Le Grand Larousse illustré, Paris, Edition Larousse, 2015.

REIG Daniel, *Dictionnaire Larousse Arabe- Français, Français-Arabe*, Paris, Larousse, 2008.

REY Alain (dir.), *Version électronique du grand Robert de la langue française*, Paris, Le Robert, 2005.

VI. ARTICLES

ABOSSOLO Pierre Martial, « La dictature de la violence dans le désaccord entre la sacré et le profane dans le roman africain : le cas de *Noces sacrées* de Seydou Badian, *Le chant du Lac* d'Olympe Bhêly-Quenum, et *Ceux qui sortent la nuit* de Mutt-Lon » [en ligne], *Les cahiers du GRELCEF, Le fait religieux dans les écritures et expressions francophones*, 2016, p. 242-260, consulté le 22 avril 2020. URL: https://www.uwo.ca/french/grelcef/2016/cgrelcef_08_text15_abossolo.pdf

AL-ISMAILI Ahmed, « La théorie de l'acte humain dans la pensée Ibadite et Aš'arite » [en ligne], 2013, p. 125-150, consulté le 16 mars 2021. URL: https://rodin.uca.es/xmlui/bitstream/handle/10498/16886/125_150.pdf?sequence=1&isAllo wed=y.

AL-JAWZIYYAH Ibn Qayyîm, « La récitation du Coran en méditant ses versets, en essayant de comprendre leurs sens et en cherchant à savoir ce qu'Allah vise par eux » [en ligne], consulté le 25 janvier 2021. URL: <http://exegese-coran-tafsir-quran.over-blog.com/page-5876824.html>.

- AL-MUNADJDJID Cheikh Muhammad Salih « La vision en rêve d'Allah, le Puissant et Majestueux » [en ligne], *L'islam en question et réponses*, n°14096, le 06 mars 2003, consulté le 10 avril 2020. URL: <https://islamqa.info/fr/answers/14096/la-vision-en-reve-dallah-le-puissant-et-majestueux>.
- AURELIEN Boivin, « Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer ou une dénonciation du racisme à travers la baise » [en ligne], *Québec français*, n°131, 2003, p. 94-97, consulté le 22 février 2019. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/qf/2003-n131-qf1187311/55694ac.pdf>.
- BARRY Alpha Ousmane, « Les bases théoriques en analyse du discours » [en ligne], *Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie*, p. 01-35, consulté le 23 janvier 2020. URL : https://www.infoamerica.org/teoria_articulos/discurso01.pdf .
- BENALIL Mounia, « La carnalisation du religieux dans la littérature migrante au Québec : L'islamisme de Dani Laferrière » [en ligne], *Protée*, n°2, vol. 35, 2007, p. 95-104, consulté le 15 janvier 2020. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2007-v35-n2-pr1984/017472ar/>.
- BLEKIN Arsène, « De l'intérogénéricité et de l'interartialité dans *Lumières de Pointe-Noire* d'Alain Mabanckou ou le roman *N'zassa* en question » [en ligne], *Presses universitaires de France : nouvelle revue d'esthétique*, n°17, 2016, p.77- 87, consulté le 16 janvier 2020. URL: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2016-1-page-77.htm> .
- BURNETT Richard, « 10 églises et lieux sacrés à voir à Montréal » [en ligne], consulté le 19 janvier 2021. URL: <https://www.mtl.org/fr/experience/eglises-et-lieux-sacres> .
- CANVAT Karl, « Interprétation du texte littéraire et cadrage générique » [en ligne], *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, n°76, 1992, p. 33-53, consulté le 15 janvier 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/AsPDF/prati_0338-2389_1992_num_76_1_1677.
- CASTEL Frédéric et René-Milot Jean, « L'apocalypse dans l'islam, d'hier à aujourd'hui, de la tradition à la blogosphère » [en ligne], *Frontières*, n° 2, vol. 25, 2013, p. 11-28, consulté le 16 novembre 2020. URL: <https://www.erudit.org/en/journals/fr/1900-v1-n1-fr01393/1024936ar.pdf> .
- CHAHNEZ Adda, « Quand les œuvres dialoguent : analyse de la pratique intertextuelle dans les romans de Maïssa Bey » [en ligne], *Jec'sic, Penser l'interdiscursivité* (actes de colloque), 2016, p. 04-19, consulté le 25 janvier 2020. URL: <http://alecsic.org/was/wp-content/uploads/2016/02/JecSic2016.pdf>
- CHODKIEWIZC Michel, « Les quatre morts du soufi » [en ligne], *Revue de l'histoire des religions*, tome 215, n° 1, 1998, p. 38, consulté le 20 janvier 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1998_num_215_1_1150#.
- CHRONIQUES, « 1791-1804. Du soulèvement des esclaves de Saint-Domingue à l'indépendance d'Haïti » [en ligne], *L'atelier-histoire en mouvement*, Mardi 27 août 2019, consulté le 13 janvier 2021. URL: <https://lecourrier.ch/2019/08/27/1791-1804-du-soulevement-des-esclaves-de-saint-domingue-a-lindependance-dhaiti/>.

- Depuis Serge, « Grande noirceur » [en ligne]. URL : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/grande-noirceur> .
- DIOP Cheikh Mouhamadou Soumoune, « Ecriture fragmentaire et résilience littéraire chez Jean-Luc Raharimana », *Interculturel Francophonies*, n° 23, Alliance française de Lecce, juin-juillet 2013, p. 97, 114.
- DIOP Cheikh Mouhamadou Soumoune, « Normes religieuses et écriture transgressive dans deux romans québécois contemporains », Emeline Gros et Claudine Sagaert, *Normes et Transgressions*, Toulon Laboratoire Babel, 2017, p. 75-100.
- FALCIONI Daniela, « Conceptions et pratiques du don en Islam » [en ligne], *La découverte : Revue de Mauss*, n°39, 2012, p. 443-464, consulté le 07 mars 2021. URL : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2012-1-page-443.htm>.
- FORTIER Corinne, « Infléchir le destin car la vraie souffrance est à venir (Société maure-islam sunnite) » [en ligne], *Systèmes de pensées en Afrique noire*, 2005, p. 195-217, consulté le 10 novembre 2019. URL : <https://journals.openedition.org/span/736>.
- FORTIER Corinne, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) » [en ligne], *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, novembre 2006, p. 230-244, consulté le 06 juin 2021. URL : <https://journals.openedition.org/remmm/2982> .
- FORTIER Corinne, « Une pédagogie coranique » [en ligne], *Cahiers d'études africaines*, 2003, p. 235-260, consulté le 18 décembre 2020. URL : <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/198>
- FOUCAULT Didier, « sacrilège et profanation des choses saintes sous l'Ancien Régime » [en ligne], intervention au séminaire de Jean-Pierre Cavaillé, Toulouse, France, le 16 avril 2015, p. 01-16, consulté le 20 janvier 2021. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01717000/document>.
- GEOFFROY Eric, « le temps : une illusion à vivre » [en ligne], *Utreia magazine-livre*, consulté le 08 janvier 2021. URL : https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1959_num_72_68_18895 .
- GIGNOUX Anne-Claire, « De l'intertextualité à la réécriture » [en ligne], *Cahiers Narratologie*, n° 13, 2006, p. 01-08, consulté le 28 janvier 2020. URL : <https://journals.openedition.org/narratologie/329>.
- GILLIOT Claude, « Origines et fixation du texte coranique » [en ligne], *Etudes*, n° 12, Tome 409, 2008, p. 643-652, consulté le 29 juin 2020. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.html>.
- GÖLCÜK Şerafettin, « le Coran et le problème de la révélation » [en ligne], p. 01-20, consulté le 25 Janvier 2020. URL : <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184402> .

- GRIBENSKI Michel, « Littérature et musique : quelques aspects de l'étude de leurs relations » [en ligne], *Labyrinthe*, 2004, p. 111-130, consulté le 22 janvier 2020. URL : <https://journals.openedition.org/labyrinthe/246>
- ISAMBERT François-André, « L'élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne cas / The Elaboration of the notion of the holy among Durkheim's followers » [en ligne], *Archives de sciences sociales des religions*, n°42, 1976, p. 35-56, consulté le 21 avril 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/AsPDF/assr_0335-5985_1976_num_42_1_2098.pdf
- LACASSE Serge, « Une introduction à la transphonographie » [en ligne], *La revue des musiques populaires*, vol. 1, 2010, p. 31-57, consulté le 04 décembre 2019. URL : <https://journals.openedition.org/volume/692>.
- MARCELIN Emile, « Les grands dieux du vaudou haïtien » [en ligne], *Journal de la société américaniste*, Tome 36, 1947, p. 51-135, consulté le 15 janvier 2021. URL: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1947_num_36_1_2357.
- MARTEL Kareen, « Les notions d'intertextualité et d'intratextualité dans les théories de la réception » [en ligne], *Protée*, n°1, vol. 33, 2005, p. 93-102, consulté le 03 décembre 2019. URL: <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2005-v33-n1-pr1041/012270ar.pdf>
- MATHIEU- CASTELLANI Gisèle, « Intertextualité et allusion : le régime allusif chez Ronsard » [en ligne], *Littérature*, n° 55, *La farcissure : Intertextualités au XVIIe siècle*, 1984, p. 24-36, consulté le 25 janvier 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1984_num_55_3_2231.
- MBAYE Lamane, « Omniprésence de la violence et de la mort dans l'*Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane », Amadou Ly, *L'aventure ambiguë, un témoignage sur la condition humaine*, Dakar, L'Harmattan, 2017, p. 101-109.
- MOLLER Nathalie, « Qu'est-ce que le Jazz » [en ligne], *France musique*, le 13 juillet 2017, consulté le 21 janvier 2020. URL: <https://www.francemusique.fr/culture-musicale/qu-est-ce-que-le-jazz-35820>.
- NAEF Silvia, « la figuration a existé, depuis les débuts de l'Islam » [en ligne], *Oumma, Islam société*, consulté le 14 Janvier 2021. URL: <https://oumma.com/silvia-naef-la-figuration-a-existe-3depuis-les-debuts-de-lislam/>.
- NOËL Marie-Pierre, « *Le paysage littéraire grec dans amants, heureux amants... de Valery Larbaud* » [en ligne], *L'information littéraire*, n°4, vol.55, 2003, p. 25-30, consulté le 10 Décembre 2019. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-information-litteraire-2003-4-page-25.htm>.
- OTHMAN Yahya, « le Kitâb Khatm al-awliyâ (le Sceau des awliyâ) d'Al-Hakîm Al-Tirmidhî (ob 285/898) » [en ligne], *Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire : 1960-1961, 1959, p. 143-148, consulté le 08 janvier 2021. URL : https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1959_num_72_68_18895.

- PARAVY Florence, « Lire Cheikh Hamidou Kane : une aventure ambiguë ? » [en ligne], *Etudes littéraires africaines*, n° 42, 2016, p. 125-139, consulté le 21 février 2020. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/ela/2016-n42-ela03021/1039410ar.pdf>.
- PAVEAU Marie-Anne, « Interdiscours et intertexte » [en ligne], *Linguistique et littérature : Cluny, 40 ans après*, 2008, p. 93-105, consulté le 27 janvier 2020. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00473985/document>.
- PETERS J.R.T.M., « La théologie musulmane et l'étude du langage » [en ligne], *Histoire Epistémologie Langage, Eléments d'Histoire de la tradition linguistique arabe*, tome 2, fascicule 1, 1980, p. 9-19, consulté le 17 octobre 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1980_num_2_1_1049.
- PIGNE Christine, « Hypnos et Thanatos, une association traditionnelle renouvelée à la renaissance » [en ligne], *L'Information littéraire*, n°4, vol. 60, 2008, p. 21-34, consulté le 16 novembre 2020. URL : <https://www.cairn.info/journal-l-information-litteraire-2008-4-page-21.htm?contenu=auteurs>.
- RACHIDA Simon, « la carnavalisation ou "le monde à l'envers" mille hourras pour une geuse, de Mohammed Dib » [en ligne], *Synergies Algérie*, n°10, 2010, p. 203-215, consulté le 13 janvier 2021. URL : <https://gerflint.fr/Base/Algerie10/simon.pdf>.
- RASHEED Sheykh Amjad, « Réciter la sourate Yâ-Sîn pour les morts ? » [en ligne], *Sunnisme.com*, consulté le 25 janvier 2020. URL : <https://www.sunnisme.com/article-reciter-la-sourate-ya-sin-pour-les-morts-114124305.html/>.
- RIFFATERRE Michael, « L'intertexte inconnu » [en ligne], *Littérature*, n° 41, *Intertextualité et roman en France, au Moyen Âge*, 1981, p. 4-7, consulté le 12 décembre 2019. URL : https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1981_num_41_1_1330.
- ROBERT Jean-Christophe, « la rébellion dans le traité de gouvernement islamique d'Al-Mâwârdî », Marie-Claude Marandet, *Violence (s) de la préhistoire à nos jours : les sources de leur interprétation* [en ligne], 2017, p. 69-85, consulté le 15 mars 2021. URL : <https://books.openedition.org/pupvd/3383> .
- ROUX-FAUCARD Geneviève, « Intertextualité et traduction » [en ligne], *Meta*, n° 1, vol. 51, mars 2006, p. 98-118, consulté le 28 janvier 2020. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2006-v51-n1-meta1129/012996ar.pdf> .
- SALHAB Sabine, « Islam, judaïsme et cinéma. Interdits religieux, questionnements identitaires » [en ligne], *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 2012, p. 01-13, consulté le 14 janvier 2021. URL : <https://journals.openedition.org/cerri/1132>.
- SARLET Claudette, « Nouveau baroque, baroque universel », *Presses de l'université de Montréal* [en ligne], p. 13-25. URL : <https://books.openedition.org/pum/9574?lang=fr> .
- SHILOAH Amnon, « La voix et les techniques vocales chez les arabes » [en ligne], *Cahiers d'ethnomusicologie*, n°4, 1991 p. 85-101, consulté le 22 novembre 2020. URL : <https://journals.openedition.org/ethnomusicologie/1577>.

SOTINEL Claire, « Les lieux de culte chrétien et le sacré dans l'Antiquité tardive » [en ligne], *Revue de l'histoire des religions*, p. 420-421, consulté le 03 novembre 2020. URL : <https://journals.openedition.org/rhr/4473>.

TRABELSI Chédia, « La problématique de la traduction du Coran : étude comparative de quatre traductions françaises de la sourate « La Lumière » [en ligne], *Meta*, n° 3, vol 45, 2000, p. 400- 411, consulté le 18 mars 2021. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2000-v45-n3-meta162/004504ar.pdf> .

VENNER Yann, « L'écriture fusionnelle de Driss Chraïbi : une médi(t)ation entre Orient et Occident ? » [en ligne], consulté le 20 janvier 2020. URL : <http://www.limag.com/Textes/Venner/ChraibiEcritureFusionnelle.htm>.

VERNIERE Yvonne, « Le Léthé de Plutarque » [en ligne], *Revue des études anciennes*, n° 1-2, Tome 66, 1964, p. 22-32, consulté le 12 mars 2021. URL : https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1964_num_66_1_3712

YASSER Omar Amine, « Tilâwit le Coran en Egypte, entre droit d'auteur et droits voisins (à propos de l'affaire du Cheikh Abdel Basit Abdel Samad). Contribution à l'étude de la conception arabo-musulmane de la propriété littéraire et artistique » [en ligne], *Revue internationale de droit comparé*, n° 4, vol. 66, 2014, p. 1043-1068, consulté le 23 novembre 2020. URL : https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_2014_num_66_4_20445.

VII. DOCUMENTS AUDIOVISUELS

KANE Cheikh Hamidou, invité dans « L'entretien », dans la revue XXI, le 28 Avril à Paris, Djoloftv Sénégal [en ligne], consulté 29 Janvier 2020. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=Ts-leKbDBII>

LORY Pierre, invité dans « La Foi prise au Mot », KTOTV, le 13 Mai 2006 [en ligne], consulté le 20 Janvier 2020. URL : https://www.youtube.com/watch?v=KBBq-Mu_sbE

Table des matières

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE :	6
DE L'INTERTEXTUALITE CORANIQUE : ESSAIS DE DEFINITIONS	6
Chapitre 1 : Contours théoriques des notions d'intertextes et d'intertextualité	8
1.1. Intertextualité et intertexte	8
1.1.1. Définitions théoriques	9
1.1.2. Manifestations textuelles.....	12
1.2. Autres notions apparentées à l'intertextualité.....	14
1.2.1. L'intergénéricité	14
1.2.2. L'interdiscursivité	19
1.2.3. L'intermédialité.....	23
Chapitre 2 : De l'intertexte coranique.....	28
2.1. La citation coranique	28
2.1.1. Les extraits de textes coraniques.....	29
2.1.2. L'iconographie ou la calligraphie arabe.....	31
2.2. Les allusions au Coran	34
2.2.1. Les récits coraniques	34
2.2.2. Les allusions aux versets coraniques.....	37
2.3. Les intertextes tirés des exégèses coraniques	40
2.3.1. Les paroles ou faits rapportés (<i>hadiths</i>).....	40
2.3.2. Les commentaires des érudits musulmans	43
DEUXIEME PARTIE :	47
LES INTERTEXTES CORANIQUES DANS LE ROMAN: FONCTIONNEMENT ET FONCTIONS	47
Chapitre 1 : Fonctionnement des intertextes coraniques dans le roman	49
1.1. Étude de la spiritualité des personnages.....	49
1.1.1. Rapport des personnages au Coran.....	49
1.1.2. La quête spirituelle.....	52
1.2. L'intertextualité coranique dans le traitement du cadre spatio-temporel	55
1.2.1. Le temps apocalyptique	55
1.2.2. Espace sacré et espace profane.....	59
Chapitre 2 : Fonctions des intertextes coraniques.....	63
2.1. Rôles des intertextes coraniques dans le traitement romanesque	63
2.1.1. L'effet sur la construction de l'intrigue.....	63

2.1.2.	La place des invocations dans les intertextes coraniques	67
2.2.	Les fonctions du cadre spatio-temporel.....	70
2.2.1.	La relativité spatio-temporelle : de l'espace-temps réel à l'espace-temps spirituel 70	
2.2.2.	Lieu de recueillement, d'évocation et de transmission du Coran	75
TROISIEME PARTIE :		80
UNE ECRITURE TRANSGRESSIVE ET PERFORMANTE		80
Chapitre 1 : De l'écriture transgressive		82
1.1.	La transgression dans l'écriture.....	82
1.1.1.	La liberté dans l'interprétation	82
1.1.2.	La déformation du sens des versets coraniques	89
1.2.	La Subversion des symboles sacrés.....	92
1.2.1.	La profanation des espaces sacrés.....	92
1.2.2.	La subversion des figures sacrées	96
Chapitre 2 : Une écriture performante		101
2.1.	La déclamation du Coran	101
2.1.1.	La récitation du Coran comme un exercice de performance	102
2.1.2.	La méditation sur le sens des versets coraniques.....	105
2.2.	(Au-delà) de la performance à la quête d'une spiritualité (ou d'une transcendance). 108	
2.2.1.	Une exhortation à la bienfaisance	108
2.2.2.	Un appel à la soumission.....	112
CONCLUSION		118
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE		123