



HAL
open science

La société face au pouvoir dans le roman arabe moderne : la voie religieuse comme alternative

Sobhi Boustani

► **To cite this version:**

Sobhi Boustani. La société face au pouvoir dans le roman arabe moderne : la voie religieuse comme alternative. Karthala. La Littérature à l'heure du Printemps arabe, 2016. hal-01395296

HAL Id: hal-01395296

<https://hal.science/hal-01395296>

Submitted on 10 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

La société face au pouvoir dans le roman arabe moderne : la voie religieuse comme alternative

Sobhi Boustani, INALCO – Paris

Lors des derniers évènements dits « révolutionnaire » dans les pays arabes, une question s'est spontanément posée dans les milieux universitaires et dans les médias. Elle consistait à savoir si la littérature arabe moderne préparait ou du moins présentait ces évènements ? En d'autres termes, Il s'agit de savoir s'il existe un éventuel lien, direct ou indirect, entre le champ littéraire arabe et le dit « Printemps arabes ». Eu égard à ce que se passe en Tunisie, en Egypte, en Lybie et en Syrie, cette interrogation nous interpelle et nous conduit à réfléchir sur le rapport entre le littéraire et les faits sociaux dans le monde arabe. Dans mon intervention, je m'arrêterai sur le rapport du fait religieux au pouvoir dans le roman arabe moderne. J'aborderai cette problématique en m'appuyant particulièrement sur deux romans : *Madîh al-karâhiyya* (Eloge de la haine) de Khaled Khalifa¹ et *'Imârat Ya'qûbian* (L'Immeuble yacoubian) de Alaa al-Aswanî.²

I- *Madîh al-karahiyya*

1- Cadre spatio-temporel.

Dans le roman *Madîh al-karahiyya*, le temps de l'histoire est saisi à travers différents repères historiques : l'histoire commence avec la lutte des islamistes contre les russes et leur régime communiste en Afghanistan (Kandar). Il se situe dans les années 1980 (1979-1985) et se prolonge jusqu'aux années 2000, quand les courriers électroniques, deviennent le moyen de correspondance entre les protagonistes. Quant à l'espace, le roman en privilégie deux : Alep et Kandahar (Afghanistan), mais il y a aussi Beyrouth, Damas, L'Arabie Saoudite et Londres. Dans ce roman, les parcours des membres d'une famille aleppine bourgeoise, composée de 7 enfants (3 garçons et 4 filles), héritière d'un commerce de tapis, se croisent avec l'itinéraire de Abdallah al-Yamanî, un yéménite qui s'allie à la famille aleppine en prenant comme deuxième épouse Şafâ', l'une des 4 filles. Quant à l'héroïne, jeune narratrice, elle est la fille d'une des quatre sœurs. Elle vit dans la maison familiale des grands-parents avec ses oncles et ses tentes et reste anonyme dans toute la fiction.

2- La fin du marxisme et La mort de l'intellectuel

Un jour, un marin indien « conseilla au père d'Abdallah al-Yamanî d'envoyer son fils poursuivre ses études à l'école anglaise au Caire, s'il désirait pour lui un autre avenir que celui de ses congénères errant dans les rues » (p. 81/91)³. Pendant ses études au Caire, Abdallah, alors âgé de 18 ans, connut le marxisme à travers Salim ad-Dasûqî. Ce dernier le guida dans les quartiers pauvres de la ville. Abdallah introduisit les « livres rouges » à l'école

¹ - Dâr al-Âdâb, Beyrouth, 2008, trad. Rania Samara, Sindbad-Actes Sud, Arles, 2011. Les citations sont prises à cette traduction.

² - Maktabat Madbûlî, Le Caire, 2002, trad. Gilles Gautier, Sindbad-Actes Sud, Arles, 2006. Les citations sont prises à cette traduction.

³ - Le premier chiffre correspond à la version française, le second à la version arabe.

et déclara : « j'étais devenu un marxiste fanatique » (p. 82/92). Cette position politique lui a valu d'être arrêté, torturé et expulsé de l'université et du Caire au grand dam de son père qui lui reproche fortement « de préférer la promiscuité de la plèbe à l'amitié des princes et à leur prodigalité ». De son côté, « l'école supprima toute trace du passage de ce brillant élève entre ses murs et fit disparaître son dossier des registres, comme pour se débarrasser d'un cauchemar encombrant ». (p.82-83/92).

Cohérent avec ses convictions marxistes, Abdallah œuvre à partager ses valeurs avec son entourage. Il essaie de convaincre son épouse, nostalgique des contes d'Abû Zayd al-Hilâlî et de Zir Salem⁴, d'adhérer à des valeurs modernes : Il « lui racontait d'autres histoires que celles de Zir Salem et des hommes des tribus, il lui parla avec émotion du retour de Lénine en Russie pour diriger la révolution bolchévique et édifier l'empire des travailleurs et des cultivateurs capables de vaincre l'impérialisme » (p.84/95). Sa tentative sera vouée à l'échec. Deux univers s'affrontent dans le cercle familial : un traditionnel, représenté par son épouse qui ne jure que par les valeurs traditionnelles arabes comme source de culture. Son attachement aux contes épiques du Zir Salem en donne l'exemple. Un autre, moderne, nourri par la révolution portée par le marxisme.

Abdallah essuya un deuxième échec dans son milieu professionnel et politique au Yémen. Il tenta, en vain, de convaincre ses camarades pour restructurer le Parti. Menacé, il fuit avec sa famille à Beyrouth. Et lorsque « son ancien camarade Fayçal Izzedine, devenu ambassadeur à Beyrouth, refusa de le recevoir, il comprit que tout est fini » (p.85/96). Abdallah erre d'un pays à un autre et « ses épreuves prirent fin lorsqu'il éclata en sanglots devant la Kaaba à la Mecque ». « A la Mecque, j'ai rencontré Dieu », dit-il avec la conviction de l'ascète. La transformation d'Abdallah intervient, certes, après deux échecs, mais elle reste malgré tout brutale, ce qui suscite l'étonnement même de la narratrice : « j'enviais cette vision capable de transformer une vie », dit-elle. (p.85-86/96-97). Sans phase intermédiaire, il passe d'un extrême à un autre. D'un « marxiste fanatique », à un croyant militant « avec la conviction de l'ascète ». Cette métamorphose surprenante rappelle métaphoriquement le changement que vivent les sociétés arabes depuis quelques décennies. Elle marque la victoire de Zeina l'épouse d'Abdallah.

C'est donc en tant que croyant militant qu'Abdallah visite Alep et épouse Safâ'. Il forme, à l'intérieur de la grande famille, avec Bakr, son beau-frère et Husâm, le frère de la narratrice un réseau militant pour changer le régime et instaurer l'Etat islamique. Zahra, la femme de Bakr, révèle cette tendance : « elle avait envie de remettre de l'ordre dans sa vie loin de Bakr et de ses ambitions fiévreuses. Elle l'avait cru quand il parlait avec confiance de l'Etat islamique sur le point de se concrétiser, d'ouvrir l'ère de la pureté » (p. 143/166). Désormais, un nouveau rapport de force s'installe. le clivage de la ville, voire de la société, entre un pouvoir incarné par les militaires et une opposition incarnée par les islamistes, sonne le glas

⁴ - Le passage des *Banū Hilāl* en Afrique et les combats qu'ils durent livrer pour conquérir le pays forment le fond historique d'un recueil d'histoires d'héroïsme et d'amour. Le roman, ou plutôt la geste des *Banū Hilāl* (*Sīrat Banī Hilāl*), nous est parvenue en deux recensions (*al-Sīra al-shāmiyya* et *al-Sīra al-ḥidjāziyya*) et en trois cycles... Le troisième cycle a pour sujet la migration des *Hilāl* vers l'Ouest (*taghrība*) et leurs guerres avec le souverain zénète de Tunis: en l'an 460/1068, Abū Zayd marche avec sa suite vers Tunis, pour découvrir un séjour meilleur que le *Nadīd*, où règne la famine. (voir *EI* 2). Zir Salem est le surnom du poète al-Muhalhil (VIe siècle), qui pleurait par ses vers la mort de son frère Kulayb pendant la guerre de Basūs.

de l'intellectuel et met fin à son rôle dans la société : « Le professeur de poésie anglaise, à soixante-dix ans, n'avait pas supporté de voir l'un de ses petit-fils se pavaner dans son uniforme de camouflage, fouler aux pieds les ouvrages de Shakespeare, jeter à terre la photo de T.S. Eliot, pour la remplacer par la photo du commandant des Brigades de la mort *sarâyâ al-mawt*. Son autre petit-fils, passionné de chimie et promis à un brillant avenir, s'était ceinturé d'explosifs et était parti dans la nuit ». Il est devenu fou. Il errait dans les rues d'Alep récitant les poèmes d'Ezra Pound et suscitant la pitié. « Ses étudiants passaient près de lui et rappelaient tristement son passé brillant, quand il leur inculquait l'amour de la langue de Shakespeare... citant de vieux textes latins qui dormaient dans les bibliothèques de Cambridge » (p.118/132)⁵.

Dans ce nouveau paysage où le conflit se limite donc de plus en plus aux deux forces : le pouvoir, soutenu par les militaires, et l'Islam soutenu par les *mujâhidîn*, l'intellectuel est condamné à la mort. « Cet hiver là, dit la narratrice, Alep pesait sur moi de toute sa présence... Puis Abdelkarim al-Dâli, le professeur de physique de la faculté des sciences, fut assassiné. Je le vis à terre, la poitrine déchirée, dit la narratrice. On ne sut pas qui de nous ou des Brigades de la mort était responsable de sa mort » (p.126/142). L'ignorance de l'identité de l'assassin exprimée par la narratrice qui a intégré, à son tour, le réseau islamiste, comme nous allons voir, met l'accent sur la mort du professeur sans se soucier des acteurs de cet assassinat. La mort de cet intellectuel ne fait que consolider le pouvoir des deux seules forces qui restent en scène.

Une troisième mort intervient dans cette ville d'Alep « qui s'enfonçait dans l'anarchie ». Il s'agit du « meurtre d'un célèbre médecin dont le cabinet était toujours rempli de pauvres gens. Il était connu pour son marxisme fanatique et pour son hostilité déclarée envers notre parti » dit la narratrice, à savoir le parti des islamistes. (p.158/185).

3- La voie religieuse comme alternative

La mort de l'intellectuel ouvre la voie large au religieux et à la religion. Une religion fondée sur la haine et instrumentalisée à des fins politiques. En effet, la terminologie utilisée par l'auteur et rapportée dans les discours des protagonistes s'inscrit parfaitement dans ce cadre. On ne parle pas de catégories sociales, on parle très rarement de « partis », mais on parle des confessions – communautés. « Nous », *nahnu*, et « Eux » *hum*, sont désignés prioritairement par la confession *aṭ-ṭâ'ifa*, sans toutefois la préciser : *ṭa'ifatunâ*, *ṭa'ifatuhum*. Ce vocable est répété des dizaines de fois dans le texte. La narratrice, héroïne du roman, illustre par son parcours le rapport de forces dans la société syrienne, arabe et islamique. Brillante élève au lycée et excellente élève à la faculté de médecine, nièce de Bakr, s'initie au militantisme islamique en intégrant des cellules clandestines regroupant des *Mujâhidât*. Elle assiste à la première réunion clandestine : « sept filles écoutaient respectueusement Alia qui nous exhortait à haïr les autres communautés, faisait l'éloge de la notre, la plus proche du Messager

⁵- Une comparaison entre cette situation et celle des deux petits-fils d'Ahmad Abdeljawad dans la trilogie de Najib Mahfouz, montre clairement le changement des rapports de force dans la société. Ahmad et Abdalmonem, les enfants de sa fille Khadija ont pris, certes, deux directions opposées, mais ces deux directions sont le communisme qui représente le pouvoir de l'intellectuel et de la modernité et les « Frères Musulmans » qui représentent la tradition islamique comme l'idéal de la gouvernance.

de Dieu, et se référait à l'enseignement des imams, aux biographies des cheikhs et des moudjahidines. » La métamorphose de la narratrice, vu les méthodes exploitées, se fait rapidement. Peu de séances suffisent pour qu'elle soit embrigadée dans l'islamisme. « A la fin de l'été, dit-elle, j'étais déjà habitée, enivrée par la haine » (p.90-91/102-103).

Un rapport étroit s'établit entre la narratrice, son oncle Bakr, Abdallah al-Yamani, le mari de sa tente et son frère Husâm qui mourra, tué dans la prison. Tout un réseau de militants islamistes se formera à l'intérieur du roman dans un seul objectif : la lutte contre le pouvoir. Ce dernier est systématiquement présenté à travers les militaires et particulièrement au travers d'un militarisme violent et criminel, illustré par la Brigade des morts. Cette brigade/pouvoir est indiquée comme partielle, une communauté parmi d'autres *tâ'ifa*. Par conséquent, tous les personnages représentant cette communauté sont des officiers⁶. D'autre part, la lutte contre le pouvoir est indiquée par un vocable à connotation purement religieuse : *al-jihâd*, le militant n'est pas un résistant *muqâwim* mais un *mujâhid*.

L'engagement des personnages, dans leur lutte contre le pouvoir, s'appuie sur des moyens et vise un objectif bien précis. Désormais il est fondé sur la haine, la haine de tous ceux qui ne militent pour l'Islam et vise à instaurer l'Etat islamique. Dans son parcours initiatique, La narratrice intègre le cercle de Haja Sou'ad qui lui « parlait avec autorité des Frères et de l'engagement. Dans une quasi-clandestinité, nous affirmions, dit-elle, notre enthousiasme pour la création d'un Etat sur lequel flotterait la bannière du Prophète. « Nous châtierons tous les impies » répétait Haja Sou'ad avec conviction, comme si elle entrevoyait déjà ce jour où « nous, les sœurs des croyants, nous serions assises au paradis, auprès du Messager de Dieu et des mères de croyants. J'ignorais d'où me venait la force de croire que le chemin du paradis s'ouvrait devant moi » (p. 79/88). Pour perfectionner son parcours initiatique, la narratrice fut confiée à une autre guide : Alia. Cette dernière « exhortait les sept filles de son groupe à haïr les autres communautés. Elle fait l'éloge de la leur, la plus proche du Messager de Dieu ». Ses références sont claires : l'enseignement des imams, les biographies des cheikhs et des moudjahidines (p. 90/102). Après « la mort » des intellectuels, et à travers les références imposées par la guide, le roman pose le problème de la culture et du savoir dans la société arabe. En l'absence de toute œuvre scientifique, littéraire et artistique, le champ culturel de ces initiées se limite à la littérature religieuse, une littérature qui est généralement loin de tout esprit critique et scientifique. La graine de la haine plantée aux cœurs de ces initiées ne tarde pas à germer et à pousser. On comprend dans ce cadre la réflexion de la narratrice : « à la fin de l'été, j'étais déjà habitée, enivrée par la haine ». Pour célébrer son dix-septième anniversaire elle dit : « c'est la haine qui donne un sens à notre vie » (p. 91/103). Le chemin de la haine ne mène qu'à la violence. A l'âge de dix-sept ans, la narratrice ainsi initiée était prête à « défigurer au vitriol des filles de son école pour avoir porté des chemisiers serrés mettant leurs seins en valeur » (p. 91/103). Dans l'univers clos où elle s'est enfermée, elle affirme sa volonté d'assassiner les impies *al-kuffâr*. Le système de valeur, fondé sur la haine et la violence, adopté par ces initiées reproduit exactement le même système adopté par le pouvoir.

⁶ - L'une des raisons de l'emploi du terme *tâ'ifa* pour désigner les militaires, c'est que le pouvoir en Syrie est entre les mains du parti *Ba'th* dont la majorité des dirigeants principaux, appartient à la communauté alaouite, la communauté du Président Assad.

En l'absence de tout autre réseau de résistance, la voie se libère devant les *mujâhidîn* activistes et le champ de leurs actions ne cesse de s'étendre. Şafâ' par exemple, vivant avec son mari Abdallah en Afghanistan, défendait avec conviction la légitimité des règles étranges décrétées par les Talibans après leur conquête de Kandahar. « Elle s'occupait des problèmes des femmes afghanes et souscrivait aux lois du gouvernement des Talibans. Oum al-Mu'minin, la mère des croyants elle-même, vint la visiter en songe et l'informer que le Prophète lui avait ouvert de sa propre main les portes du paradis » (p. 300/357). Formés uniquement par une littérature irrationnelle, les *mujâhidîn* finissent par perdre la notion du réel pour ne vivre que dans l'illusion. Ils créent un univers imaginaire à leur mesure pour répondre à leur fantasme religieux.

Sept ans étaient suffisants pour qu'elle remette en cause toutes ses illusions. Sept ans étaient suffisants pour qu'elle puisse distinguer la vraie religion de la religion instrumentalisée. A sa sortie de la prison, elle agit : « J'emportai au patio mes livres rangés sur une étagère, dit-elle, j'y mis le feu et restai longtemps à surveiller les flammes qui purifiaient ma vieille mémoire. Mis à part le Coran, je jetai tous les ouvrages des juristes et des cheikhs qui parlaient des souffrances de la tombe sans jamais mentionner la miséricorde divine » (p. 270/323).

La narratrice, reprend ses études de médecine et retire le voile. Une fois diplômée, elle décide de partir : « Ce jour-là, je quittai la faculté de médecine pour la dernière fois en crachant sur le triste immeuble. Je me vengeais ainsi des filles de mon groupe qui ne m'avaient pas pardonné de sortir tête nue. » (p. 304/362). Elle quitte Alep pour Londres où, à l'âge de 34 ans, elle apprécie la liberté : « les gens qui hâtaient le pas sur le pont Berkeley ne réalisaient pas le miracle de pouvoir respirer librement. » (p. 308/367). Elle goûtait la liberté de pouvoir errer et se perdre dans les labyrinthes de Londres. (p. 313/372).

La narratrice exerce sa liberté à Londres, loin de la société syrienne. Celle-ci est condamnée à vivre l'oppression des deux forces violentes et anti-démocratiques : les militaires au pouvoir et les islamistes. L'état final de la maison familiale, métonymie de la société, symbolise l'échec et la dégradation de la situation. La narratrice dit : « il n'y avait pas moyen de faire marche arrière et de rebrousser chemin vers ma chambre vide. J'avais laissé mes vêtements dans l'armoire sans naphthaline, dans l'espoir qu'ils seraient rongés par les rats qui se vaudraient partout dans la maison » (p. 307/365).

II- 'Imarat Ya'qubian de Alaa al-Aswâni (2002)

L'histoire dans *'Imarat Ya'qubian* se déroule au Caire. A travers l'immeuble, microcosme de la société cairote, l'auteur retrace le parcours de ses habitants dans la deuxième moitié du XXe siècle.

La confession dans une société multi-confessionnelle comme la société libanaise est un élément identitaire et distinctif qui trouve souvent son écho dans le roman libanais. Elle détermine, en partie, la relation des personnages à l'intérieur du réseau actantiel. Dans une société majoritairement musulmane comme la société égyptienne, la littérature romanesque use, certes, des désignateurs confessionnels mais ils sont loin d'être fondamentaux

Dans *'Imarat Ya'qubian*, la religion est un axe majeur qui vient s'ajouter à d'autres axes distinguant les personnages. Plus les axes qui déterminent le personnage (sexe, origine géographique, idéologie, confession...) sont nombreux, dit Philippe Hamon, plus il sera

considéré comme « complexe »⁷. Les personnages du roman sujet de notre analyse n'échappent pas à cette règle.

Cette deuxième partie, loin d'émettre un jugement de valeur sur les comportements des personnages, étudiera la mise en texte de faits religieux et leur contribution à une dynamique narrative, révélant le rapport qu'entretiennent les groupes sociaux avec la religion et avec le pouvoir.

1- La religion appelée à la rescousse.

Peu importe la catégorie sociale, la confession ou l'objectif, la religion dans son acceptation culturelle et quotidienne, vidée de toute pensée spirituelle, est exploitée par plusieurs personnages comme une arme facile, maniable et disponible afin d'atteindre leurs objectifs. La présence de personnages chrétiens dans le roman est qualitativement et quantitativement proportionnelle à leur place dans la société égyptienne. L'image que le narrateur donne à Abaskharoun, le serviteur de Zaki ad-Dasûqî, de son frère Malak et de l'avocat Fikri Abd ash-Shahîd, issus de deux milieux sociaux différents, échappe au modèle habituellement décrit dans le roman égyptien. Le narrateur de *'Imarat Ya'qubian*, multiplie les désignateurs qui révèlent d'une manière concomitante leur appartenance religieuse et leur cupidité. La religion pour les deux frères est un outil qui s'associe parfaitement à leur vie quotidienne. Sans aucune crainte, Abaskharoun unit spontanément la piété, la croyance religieuse et le comportement suspect et crapuleux. Sa prière récitée chaque soir « en chrétien convaincu » devant le crucifix accroché au mur de la cuisine et son remerciement quotidien à Dieu se marient naturellement dans son esprit avec la « méticuleuse escroquerie » exercée dans la gérance des provisions de son maître. Le fait de cacher cet argent malhonnêtement gagné derrière l'image de la Vierge est un signe indélébile de la complémentarité, à ses yeux, de ces deux comportements. Le serviteur, remarquablement habile, et son frère, un fin stratège, s'arment de la religion pour acquérir, à des fins commerciales, la pièce, récemment libérée, et située sur le toit de l'immeuble. Les deux frères usent dans leur rencontre avec l'avocat chrétien d'une rhétorique qui puise uniquement ses éléments au domaine religieux. Abaskharoun fait l'éloge de l'avocat en le comparant dans tous ses comportements au Christ le sauveur. Il va plus loin et attribue à l'avocat un langage relevant du même champ sémantique. Dans une mise en scène naïve, voire grotesque, Abaskharoun pose la question et donne lui-même immédiatement la réponse : « Sais-tu, dit-il à son frère, ce que dit Fikri bey à un client pauvre s'il essaie de payer ? Il lui dit : va t'en et rends grâce à Notre Seigneur Jésus Christ car c'est lui qui m'a payé en totalité les honoraires de ton affaire » (p. 42/45). Malak, sur un ton dénué de toute sincérité, approuve en ajoutant son grain de sel : « Voici un vrai chrétien ». Le serviteur sort à la fin l'arme qu'il considère comme la plus efficace, il montre sa jambe coupée. Tout le registre religieux est exploité dans la narration comme un outil, un moyen dont on se sert pour réaliser des objectifs matériels, et souvent malhonnêtes.

2- La religion, un moyen pour accéder au pouvoir

Mohammad Azzam

⁷ - « Statut sémiotique du personnage », in R. Barthes, W. Kayser, W.C. Booth, PH. Hamon, *Poétique du récit*, Seuil, Paris, 1977, pp. 130-131.

La religion a la même fonction dans le haut cercle musulman. A l'intérêt matériel s'ajoute l'intérêt politique. Evoquons dans ce cadre, la scène qui décrit les tractations entre Muhammad Azzam et Kamal al-Fawli pour conquérir un siège au Parlement.

En grande partie dialoguée, la scène est développée sur cinq pages. Elle est parfaitement encadrée et rythmée par les références et les signes religieux. Le début de la scène est marqué par une référence temporelle en relation avec la religion : « le Haj Azzâm et son fils Fawzi arrivèrent au rendez-vous fixé au bureau de son fils Yaser après la prière du vendredi » (p. 111/117). La fin est marquée elle aussi par un signe religieux manifeste. Une fois l'affaire conclue, ils récitèrent la *Fâtiha* pour que Dieu les bénisse et leur soit favorable : « Tous les quatre baissèrent les yeux, tendirent les mains en avant en signe d'oraison et se mirent à réciter la *fâtiha* » (p. 115/121). Entre le début et la fin, les deux protagonistes puisent à la seule source religieuse les arguments, les expressions et les locutions pour rendre leurs propos crédibles. Il y a le Hadîth, Le Prophète lui-même, et puis Dieu qui est mentionné à 14 reprises : « il avait cité plusieurs *hadîth* relatifs au mérite qu'acquière ceux qui s'efforcent de satisfaire les besoins des musulmans » ; « après avoir demandé conseil à Dieu et m'être mis sous sa garde, j'ai décidé de me présenter aux prochaines élections » (p. 111/118) » ; « il n'y a de Dieu que Dieu » ; « avec la permission de Dieu » ; « par la volonté de Dieu »... Deux registres parallèles marquent la narration dans cette séquence. Un registre religieux va de pair avec le registre de la tractation politique totalement corrompue. La religion, consciemment ou inconsciemment, est appelée à la rescousse pour faire accepter la corruption. Une fois élu, Haj Azzam, fait abstraction de toutes les magouilles politiques et les procédures frauduleuses qui ont accompagné sa campagne électorale et les élections législatives et ramène sa victoire à une seule source : la volonté de Dieu « le Haj Azzam ressentait une profonde gratitude envers Dieu- qu'il soit loué et exalté- qui l'avait comblé de ses bienfaits et lui avait accordé une victoire éclatante ». La pensée voluptueuse qu'il avait à ce moment là envers le corps tendre et chaud de sa nouvelle et jeune femme Souad, était elle-aussi associée à une source religieuse : « il se dit que le Prophète de Dieu –prière et salut de Dieu sur lui- avait raison de bien augurer des femmes... elle a apporté avec elle la victoire et la bénédiction de Dieu » (p. 165/173).

Abou Hamida

Dans le même cadre s'inscrit la démarche d'Abou Hamida, le concurrent de Hajj Azzam. D'un parcours assez similaire à celui de ce dernier, Abou Hamida, candidat malheureux aux élections législatives et propriétaire de la chaîne des magasins « Béatitude et Lumière Céleste » *ar-Riqâ wa-n-nûr*, exploite, pour sa propagande, les signes religieux et use de la seule rhétorique religieuse. C'est dans la religion qu'il se procure une couverture solide à son argent sale. Il « inonda alors la presse et la télévision de publicités dans lesquelles il promettait de donner plusieurs robes cachant tout le corps ainsi que des voiles de couleur pour couvrir leur tête à toutes les femmes qui décideraient de s'habiller conformément à la *Chârî'a*. (p. 116/122). Abou Hamida fait accompagner ces signes de générosité de plusieurs déclarations et reportages publiés dans la presse. Champ sémantique et champ lexical de son discours sont purement religieux. Interrogé sur son projet, il répond que son objectif est de plaire à Dieu «et qu'après avoir consulté les autorités religieuses, il avait estimé que la meilleure façon pour lui de contribuer à la prédication était d'aider les musulmanes à se vêtir

d'une façon conforme à la religion, premier pas vers un respect complet de la noble loi divine ». (p. 117/123).

Les trois épisodes cités, ci-dessus, décrivent des personnages usant de la même rhétorique religieuse pour atteindre leurs objectifs matériels, douteux et corrompus. Ceci étant, une différence existe entre les trois épisodes. Elle serait dans la visibilité des marques que chacun des épisodes laisse dans la société. Les conséquences de la démarche entreprise par Abaskharoun et son frère Malak sont limitées à leur seule personne. Elles dévoilent leurs valeurs morales. Les conséquences de la démarche de Haj Azzam sont néfastes, certes, mais invisibles. Elles rongent la société de l'intérieur. Tandis que la démarche du Haj Abou Hamida marque largement la société. Celle-ci est métamorphosée et l'islamisation y est clairement affichée. Bien que ce projet islamique soit une vitrine pour blanchir des capitaux, il connut un énorme succès et contribua à voiler des milliers des musulmanes, souligne le narrateur.

3- La religion pour lutter contre le pouvoir

3a- Le discours des religieux : une rhétorique subversive

La pensée islamiste propagée par le Shaykh Shaker et le Akh Tâhir prend naturellement sa place dans le roman. Le sermon du vendredi du Shaykh Shaker constitue le manifeste principal qui résume toutes les idées maîtresses du courant islamiste en Egypte et donnent les grandes orientations de leur projet politique et social. Le discours du Shaykh Shâkir exploite toute la technique de l'oralité persuasive du genre littéraire *al-khaṭaba*. Il vise en premier lieu l'émotionnel chez son public et s'évertue à exclure chez ce dernier toutes les possibilités d'une réflexion fondée sur la raison. Après avoir opposé l'Islam au socialisme et à la démocratie, il affirme : « La *Charī'a* du Dieu de Vérité, qu'il soit glorifié et exalté, ne se discute pas et ne s'examine pas. On lui obéit et on la met immédiatement en application par la force » (p. 129/135). Une fois que la raison est complètement paralysée, le champ est libre pour l'émotionnel. Le discours, au style direct, parodie la *khaṭaba* dans son statut classique à l'époque florissante, le début de l'ère islamique. Lexique et références sont finement et subtilement mariés: la répétition, avec de légères modifications pour casser la monotonie et maintenir la tension chez les auditeurs : mes chers fils et mes chères filles ; mes chers fils et mes chères filles ; mes chers enfants, Ô petits fils d'Bû Bakr, d'Omar... ; et puis *al-qasam* : « par Dieu je vois que cet endroit est pur... ; par Dieu, je vois avec vous ressusciter l'Etat islamique fort et fier ... ». En orateur habile, le shaykh manipule son public et s'assure de son adhésion à la seule voie qu'il propose : *al-jihâd*, *al-jihâd*, *al-jihâ*., Il choisit le moment propice pour insérer la phrase susceptible de porter l'émotion de son auditoire à son paroxysme: « O jeunesse de l'Islam, les sionistes s'enivrent et forniquent avec des prostituées dans l'enceinte de la mosquée d'Al-Aqṣa... et vous, que faites-vous ? » (p. 131/136). Tous les ingrédients stylistiques sont utilisés pour pousser les auditeurs à proclamer : « islamique, islamique, ni orientale, ni occidentale ». Cette hostilité à l'égard de tous ceux qui ne partagent pas leur point de vue justifie le comportement agressif et la mise en place d'un camp d'entraînement afin de mettre en œuvre, par les armes, leur objectif.

Si on mesure cette situation par rapport au paysage culturel de la société égyptienne, on peut parler d'une alliance tacite entre ce mouvement et la propagande commerciale du Haj Hamid. Les deux oeuvrent à l'islamisation de la société.

3b- Le religieux au détriment du séculier: le cas de T. ash-Shâdhilî

D'emblée, je souhaite préciser que mon approche de l'étude du cas Taha sh-Shâdhilî, s'inspire également de la théorie de Ph. Hamon qui distingue personne et personnage. Loin de recourir « au psychologisme le plus banal ou nager dans une plaidoirie judiciaire, exactement comme si on parlait d'êtres vivants dont il faut justifier ou non une conduite »⁸, je tenterai, en fonction des signes énoncés, de situer le personnage dans un champ culturel en pleine mutation.

Je considère donc que le signifié du personnage « Taha », champ vide à l'origine, ne deviendra plein qu'à la dernière page. Le premier signe évoqué dans la constitution du signifié ou de la valeur de Taha ash-Shâdhilî est religieux : « Taha a passé la nuit éveillé, en proie à l'anxiété. Il a fait la prière de l'aube avec, en plus, les deux prosternations facultatives... Taha continue à lire des invocations jusqu'à ce que le soleil du matin brille dans la pièce » (p. 23/27). Les marques révélant l'élève brillant qui rêvait depuis son enfance de devenir officier de police, viennent juste après les premiers signes.

Ses origines modestes et l'emploi de gardien d'immeuble de son père lui valurent le refus humiliant du jury. Il imaginait alors deux scènes fantastiques de vengeance. Le narrateur place en premier la scène sensée exprimer la première réaction du protagoniste ainsi que la première source qui nourrit son imaginaire. Cette source est assurément religieuse. « Il se voyait adresser aux membres du jury des propos pathétiques sur l'égalité des chances, le droit, la justice que nous avaient prescrits Dieu et son Prophète ». Il imaginait que cette arme avait une efficacité telle que les membres du jury fondent de remords, s'excusent auprès de lui et annoncent son admission à l'école (p. 83/86). La deuxième scène imaginée où la vengeance est physique, vient en deuxième position.

Une fois que la réaction immédiate, instinctive et émotionnelle est dépassée, Taha décide de rédiger une plainte et de l'adresser au Président de la république. La rhétorique religieuse est la seule source d'inspiration et d'argumentation pour écrire cette plainte. La formule « *bi-smi llah ar-raḥman ar-raḥîm* » pour commencer tout discours est devenue courante et habituelle. Un *hadîth*, qualifié d'authentique et considéré par le protagoniste comme fondateur d'un système idéal de gouvernance introduit sa lettre. La citation est conclue sur un ton péremptoire et irrévocable « en vérité, ainsi dit le Prophète de Dieu » (p. 92/97).

La lettre se termine par une formule d'imploration *ad-du 'â'*: « que Dieu vous accorde une longue vie pour le bien de l'Islam et des musulmans ». Cette clause, avec la terminologie choisie, semble installer définitivement le religieux à la place du séculier. L'islam se substitue à l'Etat et musulman se substitue à citoyen.

Le personnage de Taha acquiert à travers le texte des signifiés qui s'orientent progressivement dans un seul sens. « Combien Taha aurait aimé prier avec la même ferveur que Khaled, avec le même amour de l'islam », apprend-on du texte. (p. 123/129). L'idéal religieux, toujours présent chez lui, devient de plus en plus son unique objectif. Taha, l'étudiant à la faculté d'économie et de sciences politiques est rapidement absorbé par Taha le néophyte. L'espace de la Faculté est à son tour abandonné pour un autre espace : la mosquée. En effet, un rythme narratif accéléré met clairement en exergue la rapidité de ce cheminement : « il se surprit à grimper pour s'asseoir tout en haut de l'amphithéâtre, comme s'il se cachait dans un endroit d'où il voyait l'assistance sans qu'elle le voie » (p. 120/127). Quelques lignes plus loin, le

⁸ - *Op. Cit.*, p. 116.

rythme accéléré de la narration écarte définitivement l'espace universitaire pour se focaliser sur le second espace : « les cours se succèdent jusqu'à ce que s'élève l'appel à la prière. Certains étudiants se levèrent pour aller prier. Taha les suivait à la mosquée de la faculté et il remarqua – avec soulagement- qu'ils étaient pauvres eux aussi. Désormais l'itinéraire de Taha tracé par le narrateur prend une seule direction. La mosquée de la faculté sera aussi abandonnée pour une mosquée loin de la faculté, un espace religieux à l'écart de tout environnement symbolisant une culture séculière. L'espace universitaire serait désormais un lointain souvenir, il est dépassé par la mosquée Anas Ibn Malik. Avec la même dynamique et la même passion le personnage change d'objectif. L'objectif de l'état initial : officier dans la police, cède le terrain à l'objectif religieux. Taha avait certes un idéal islamique qui conditionnait, comme nous l'avons vu, sa vie, mais entre l'idéal islamique et l'idéal islamiste il n'y avait qu'un pas que Taha a franchi rapidement. Tous les épisodes majeurs dans l'itinéraire de Taha répondent, après cette métamorphose, à une idéologie unique. Le narrateur, avec une ironie subtile, décrit les nouvelles valeurs auxquelles s'attache le nouveau personnage qu'est devenu Taha. C'est un produit caricatural d'une culture unique et d'une pensée unique. Sa nouvelle conception de l'être humain, des relations humaines et de l'amour, largement décrite dans le roman conduit inéluctablement Taha à admettre les nouvelles règles imposées par son nouveau milieu et d'adopter une position nouvelle à l'égard de la vie et de la mort. Sa fin est parfaitement cohérente avec l'itinéraire tracé dans la narration.

Il me semble que l'évolution du personnage de Taha est révélatrice de la domination d'une culture qui est de plus en plus unique. Plus le champ de l'idéologie islamiste s'élargit, plus le champ de la culture séculière se rétrécit. C'est notamment ce déséquilibre conduisant au dysfonctionnement de la société qui émane du roman.

Conclusion

Le roman moderne et notamment les deux romans, sujet de notre étude, reflètent merveilleusement la montée et l'enracinement de l'idéologie religieuse dans la société arabe. Les deux romans montrent également la farouche opposition de cette idéologie au pouvoir en place. Cependant, aucun des deux romans n'a légitimé sa victoire et par conséquent son accès au pouvoir, bien qu'elle apparaisse comme seule alternative. La littérature arabe de ces dernières décennies a, certes, mis fin au héros intellectuel, progressiste, engagé et révolutionnaire des années soixante et soixante-dix, mais elle n'a jamais adhéré à la mouvance islamiste. Bien au contraire, elle a tenu, comme nous montrent ces deux romans, à exprimer son échec. Le mouvement du dit « Printemps arabe » serait annoncé par cette littérature, mais les acteurs de celle-ci, en enterrant l'idéologie islamiste avant son aboutissement, n'ont pas cru à son arrivée au pouvoir.