



La littérature marocaine face au Mashriq

Chakib Ararou

► To cite this version:

Chakib Ararou. La littérature marocaine face au Mashriq. Littératures. Aix-Marseille Université, 2025. Français. ⟨NNT : ⟩. ⟨tel-05319147⟩

HAL Id: tel-05319147

<https://theses.hal.science/tel-05319147v1>

Submitted on 17 Oct 2025

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.



HAL Authorization

THÈSE DE DOCTORAT

Soutenue à Aix-Marseille Université

le 30/06/2025 par

Chakib ARAROU

La littérature marocaine face au Mashriq, des années 1920 au milieu des années 1980 : textes, édition, médiations

Discipline

Mondes arabe, musulman et sémitique

École doctorale

ED 355 – ESPACES, CULTURES, SOCIÉTÉS

Laboratoire

IREMAM – Institut de recherches et d'études
sur les mondes arabes et musulmans

Composition du jury

Mohamed BAKHOUCHE Examineur
Professeur émérite des universités
Aix-Marseille Université (IREMAM)

Laurence DENOZ Rapporteuse
Professeure des universités
Université de Lorraine

Tristan LEPELIER Examineur
Docteur
Centre National de la Recherche Scientifique

Najla NAKHLÉ-CERRUTI Examinatrice
Docteure
Centre National de la Recherche Scientifique

Khalid ZEKRI Rapporteur, président du jury
Professeur des universités
Université de Meknès Moulay Ismail

Richard JACQUEMOND Directeur de thèse
Professeur des universités
Aix-Marseille Université (IREMAM)

Affidavit (FR)

Je soussigné, Chakib Ararou, déclare par la présente que le travail présenté dans ce manuscrit est mon propre travail, réalisé sous la direction scientifique de Monsieur Richard Jacquemond, dans le respect des principes d'honnêteté, d'intégrité et de responsabilité inhérents à la mission de recherche. Les travaux de recherche et la rédaction de ce manuscrit ont été réalisés dans le respect à la fois de la charte nationale de déontologie des métiers de la recherche et de la charte d'Aix-Marseille Université relative à la lutte contre le plagiat.

Ce travail n'a pas été précédemment soumis en France ou à l'étranger dans une version identique ou similaire à un organisme examinateur.

Fait à Marseille, le 28 avril 2025

Affidavit (EN)

I, undersigned, Chakib Ararou hereby declare that the work presented in this manuscript is my own work, carried out under the scientific direction of Prof. Richard Jacquemond, in accordance with the principles of honesty, integrity and responsibility inherent to the research mission. The research work and the writing of this manuscript have been carried out in compliance with both the French national charter for Research Integrity and the Aix-Marseille University charter on the fight against plagiarism.

This work has not been submitted previously either in this country or in another country in the same or in a similar version to any other examination body.

Place Marseille, date 28th April 2025

Liste de publications et participations aux conférences

1. Liste des publications réalisées dans le cadre du projet de thèse

1. « La Palestine comme métaphore marocaine. Les guerres israélo-arabes de 1967 et 1973 dans la littérature marocaine de langues arabe et française », *Maydan* (Naples), n° 2, janvier 2023, p. 37-54.
2. « Les trois exils du traducteur : le cas d'Abdellatif Laâbi », dans Annamaria Bianco et Stéphane Cermakian (dir.), *Exil et traduction. Phénomènes croisés*, Paris, Classiques Garnier, coll. Rencontres, février 2025, p. 155-168.
3. « L'année 1964 dans l'histoire de la littérature marocaine », *Carnets du CJB*, Centre Jacques-Berque, Rabat, février 2025. En ligne : <https://www.cjb.ma/annee-1964-dans-lhistoire-de-la-litterature-marocaine/>

2. Liste des participations aux conférences au cours de la période de thèse

1. "Mohamed Berrada's Egypt". Journées d'étude « D'Égypte et d'ailleurs. Autour d'Iman Mersal et des écritures arabes d'aujourd'hui », Aix-en-Provence, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 10-11 juin 2021.
2. « La guerre israélo-arabe de 1967 dans la littérature marocaine de langues arabe et française ». Huitièmes journées de la Halqa des doctorants, "Mobilisations et engagements dans les mondes arabes et musulmans (XVII^e-XIX^e siècles)", panel "Écritures et engagements", 02 juillet 2021.
3. Co-organisation et animation du séminaire « Circulations culturelles et espaces transnationaux : le Maghreb à la croisée des champs ? », avec Tristan Leperlier et Mohamed Berrada, dans le cadre du projet junior « Échanges, pouvoir(s) et médiations : la production culturelle de la Chine et des pays arabes face à la mondialisation », Université Jean Moulin Lyon 3, 06 mai 2022.
4. « La double rupture : le Mashriq dans les débats littéraires marocains des années 1930 ». Forum Insaniyyat - International Forum for Humanities and Social Sciences, panel "Formes de dissidence dans le champ littéraire arabophone : écritures, postures, éditions", 22 septembre 2022.
5. « Un traducteur par exils. Le cas d'Abdellatif Laâbi ». Journées d'étude "Exil et traduction", Aix-en-Provence, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 27 mars 2023.

6. Co-organisation du colloque international « Échanges, pouvoir(s) et médiations : la mondialisation des champs culturels au-delà des centres et des périphéries », Université Jean Moulin Lyon 3 et Université Lumière Lyon 2, 19 et 20 juin 2023.
7. « Glissements de terrains : le champ culturel marocain et la question palestinienne depuis le 7 octobre 2023 ». Atelier Actualités palestiniennes au Moyen-Orient et au Maghreb, deuxième séance, Paris, Maison de la recherche de l'Inalco, 9 janvier 2024.
8. « Aires linguistiques transnationales : l'exemple du Maroc dans l'aire arabophone ». Séminaire « La part de l'étranger », Université Bordeaux Montaigne, 22 février 2024.
9. « Les années 1920-1930 : un tournant mašriqī dans la littérature marocaine ? ». Séminaire « Littératures contemporaines du monde arabe » (SELICMA), IISMM, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 11 mars 2024.
10. « Du *ʿašrī* au *ḥadāṭī* : le Mashriq dans le champ littéraire marocain en formation dans les années 1950-1960 ». Séminaire Jeunes Chercheurs, Centre Jacques-Berque, Rabat, 20 juin 2024.
11. "Aly El Hammamy: Fragments of a Forgotten Maghreb". International Conference "Re-Writing Morocco: Poetics, Politics, Philosophy, and History in Multiple Forms", Rome, Università di Roma Sapienza/Università degli studi di Roma Tor Vergata, 21-22 novembre 2024.
12. « À l'assaut des statues de paille : une entrée en littérature dans le Maroc des années de plomb ». Colloque international « Entrer en littérature », Lyon, École Normale Supérieure, 27 mars 2025.

Résumé

Cette thèse analyse les relations littéraires entre le Maroc et les pays du Mashriq (Égypte, Palestine et Liban principalement, plus secondairement Syrie, Irak et Jordanie), au long cours d'un processus de formation d'un champ littéraire moderne amorcé dans les années 1920, et jusqu'au milieu des années 1980. Le sujet est abordé sous l'angle socio-historique, suivant une approche chronologique pour l'essentiel. La recherche proposée retrace différentes étapes de la constitution du champ littéraire marocain en les analysant par le prisme de la relation avec le centre de l'aire arabophone, situé au Caire dans la première moitié du XX^e siècle et à Beyrouth pour l'essentiel de la seconde moitié de ce même siècle. Trois axes principaux ont été retenus pour analyser cette dynamique de constitution d'une périphérie littéraire, puis les tentatives des acteur·ices du champ national pour s'imposer à l'échelle aréale. Le premier est un corpus de textes littéraires (articles, romans, nouvelles, récits de voyage, poèmes, textes autobiographiques ou autofictionnels) abordant divers aspects de cette relation. Certains textes de ce corpus sont analysés au fil du récit historique proposé dans les trois premiers chapitres de chaque partie. Le chapitre conclusif de ces dernières est entièrement dédié à l'analyse textuelle, laquelle est éclairée par les apports de l'analyse socio-historique, qu'elle complète en retour. Le deuxième est l'édition : j'ai retracé les relations éditoriales entre les écrivain·es marocain·es et les maisons d'édition du Mashriq, mais aussi la constitution progressive d'une économie nationale du livre, parfois en relation étroite avec le centre. Ces relations éditoriales constituent un enjeu décisif de la relation de centre à périphérie, à la fois pour la visibilité des écrivain·es et pour les échanges économiques entre un champ éditorial national important massivement le livre mashriqi et trouvant difficilement un débouché à sa production, très modeste au début de la période étudiée mais en constante croissance par la suite, dans le sens inverse. Enfin, j'ai étudié dans ce travail les médiations entre ces deux espaces, et tout particulièrement deux d'entre elles : les revues littéraires et la traduction, qui constituent les deux principales passerelles entre périphérie marocaine et centre mashriqi, le centre français de l'aire francophone dans laquelle le Maroc est aussi inséré servant de manière récurrente de levier dans les luttes symboliques avec le centre aréal arabophone. La combinaison de ces trois axes ambitionne de rendre compte de la manière la plus complète possible de cette relation structurante, assez souvent abordée de manière latérale par la recherche marocaine, qui n'avait jusqu'ici pas fait l'objet d'une étude systématique.

Mots clés : Littérature marocaine, littérature arabe moderne, Mashriq, Maroc, histoire littéraire, édition, traduction.

Abstract

This research analyses the literary relations between Morocco and the countries of the Mashriq (primarily Egypt, Palestine, and Lebanon, and secondarily Syria, Iraq, and Jordan), throughout the long process of forming a modern literary field that began in the 1920s and extended to the mid-1980s. The subject is approached from a socio-historical perspective, following a primarily chronological approach. This research traces the various stages of the constitution of the Moroccan literary field, analysing them through the prism of its relationship with the centre of the Arabophone world—located in Cairo during the first half of the 20th century and in Beirut for most of its second half. Three main axes were chosen to analyse this dynamic of the formation of a literary periphery and the subsequent attempts by national field actors to assert themselves on a regional scale. The first is a corpus of literary texts (articles, novels, short stories, travel narratives, poems, autobiographical or autofictional texts) addressing various aspects of this relationship. Some of these texts are analysed within the historical narrative developed in the first three chapters of each part. The final chapter of each part is entirely dedicated to textual analysis, which completes the socio-historical analysis and benefits from its light in return. The second axis is publishing: I retraced the editorial relationships between Moroccan writers and publishing houses in the Mashriq, as well as the gradual establishment of a national book economy—at times closely linked to the centre. These editorial relationships represent a decisive aspect of the centre-periphery dynamic, both in terms of the visibility of Moroccan authors and the economic exchanges between a national publishing field that imported Mashriqi books massively and struggled to find an outlet for its own (initially modest but steadily growing) production in the opposite direction. Finally, this work also explores the mediations between these two spaces, particularly focusing on two of them: literary journals and translation, which are the two main bridges between the Moroccan periphery and the Mashriqi centre. The French centre of the Francophone area, to which Morocco also belongs, recurrently serves as a lever in symbolic struggles with the Arabophone regional centre. The combination of these three axes aims to provide the most comprehensive possible account of this structuring relationship, which has often been approached tangentially by Moroccan research and, until now, had not been the subject of a systematic study.

Keywords: Moroccan literature, Modern Arabic literature, Morocco, Mashriq, literary history, publishing, translation.

ملخص

تحلل هذه الأطروحة العلاقات الأدبية بين المغرب وبلدان المشرق (وخاصةً مصر، فلسطين ولبنان، وبدرجة أقل سوريا، العراق والأردن)، خلال تشكّل الحقل الأدبي المغربي الحديث ابتداءً من عشرينيات القرن الماضي وحتى منتصف الثمانينيات. يُتناول الموضوع من زاوية سوسيولوجية-تاريخية، وفق مقارنة متسلسلة زمنياً في الغالب. ترصد هذه الدراسة مختلف مراحل تشكّل الحقل الأدبي المغربي من خلال تحليلها عبر منظور العلاقة مع مركز المجال الناطق باللغة العربية، المتمركز في القاهرة خلال النصف الأول من القرن العشرين، وفي بيروت خلال معظم النصف الثاني من القرن ذاته. اخترت الاعتماد على ثلاثة محاور رئيسية لتحليل هذه الدينامية المتمثلة في تشكّل محيط أدبي، حسب تعبير الكاتب المغربي محمد بنيس، ثم محاولات الفاعلين في الحقل الأدبي الوطني لفرض أنفسهم على المستوى الإقليمي. المحور الأول يتمثل في مجموعة من النصوص الأدبية (مقالات، روايات، قصص قصيرة، رحلات، قصائد، نصوص ذات طابع سيري أو تخييلي ذاتي) تتناول أوجهاً مختلفة لهذه العلاقة. قمت بتحليل بعض هذه النصوص ضمن السرد التاريخي المعروض في الفصول الثلاثة الأولى من كل جزء، في حين خصصت الفصل الختامي من كلا الجزئين لتحليل نصي محض، لتكميل التحليل السوسيولوجي-التاريخي الذي يضيء التحليل النصي في الوقت نفسه. أما المحور الثاني فهو النشر. تتبعت علاقات النشر بين كتّاب وكاتبات المغرب ودور النشر في المشرق، متزامناً مع تشكّل سوق وطني للكتاب، بارتباط وثيق بالمركز. تشكّل علاقات النشر رهاناً حاسماً في العلاقة بين المركز والمحيط، سواء على مستوى حضور الكتاب أو على مستوى التبادلات الاقتصادية بين حقل نشر وطني يستورد بشكل واسع الكتاب المشرقي، ويجد صعوبة في تصريف إنتاجه المتواضع كemia في بداية الفترة المدروسة، والذي عرف نمواً مستمراً لاحقاً، في الاتجاه المعاكس. أخيراً، درستُ في هذا العمل أنواع الوساطة بين هذين الفضاءين، وخاصة اثنتين منها: المجالات الأدبية والترجمة، وهما الجسران الأساسيان بين المحيط المغربي والمركز المشرقي. أما المركز الفرنسي في المجال الفرنكوفوني، الذي ينتمي إليه المغرب كذلك، فقد كان غالباً ما يُستخدم كرافعة في الصراعات الرمزية مع المركز الإقليمي الناطق بالعربية. تطمح هذه المقاربة الثلاثية إلى تقديم رؤية شاملة قدر الإمكان لهذه العلاقة البنيوية، التي غالباً ما تناولها البحث المغربي بشكل جانبي، دون أن تكون موضوعاً لدراسة ممنهجة حتى الآن.

الكلمات الدالة: أدب مغربي، أدب عربي حديث، المغرب، المشرق، تاريخ الأدب، نشر، ترجمة.

Remerciements

Ma première pensée va aux trois enseignant-es qui, chacun-e à leur manière, ont joué un rôle crucial dans mon orientation vers l'étude de la littérature arabe soit, par ordre d'apparition dans mon parcours, la regrettée Houda Ayoub, Ziad Bou Akl et Fadi Awad Elsaid. Sans leur présence, puis celle de l'équipe du Département d'Études Arabes Contemporaines du Caire et des enseignant-es de l'INALCO, le massif de textes que parcourt cette recherche me serait resté inaccessible. Sans Houda, Ziad et Fadi, je n'aurais par ailleurs sans doute jamais séjourné en Égypte, où l'idée de ce sujet m'est venue à mesure que je découvrais ce qu'y être marocain voulait dire.

C'est une discussion avec Jocelyne Dakhliya, à l'hiver 2018, qui a commencé à donner forme à ce projet de thèse dans mon esprit. Je la remercie d'avoir bien voulu consacrer quelques heures de son temps à un jeune étudiant inconnu, et de m'avoir dispensé de précieux conseils. Une suggestion a été particulièrement déterminante : celle de m'adresser au professeur Richard Jacquemond pour diriger ce travail. Sa disponibilité, son regard aiguisé, ses relectures précises et fines m'ont permis de dépasser doutes, blocages et confusion. Le doigté dont il a su faire preuve, sonnant l'alarme aux moments critiques sans jamais exercer de pression déplacée, m'a donné l'exemple de ce que l'on peut espérer d'un-e encadrant-e, humainement comme scientifiquement.

Catherine Miller et Ève de Dampierre-Noiray, qui ont assuré le suivi annuel de ma recherche, m'ont également dispensé, chacune dans son domaine, de précieux conseils et des encouragements toujours bienvenus dans le cours d'un tel exercice. Qu'elles en soient grandement remerciées. Khalid Zekri, qui a bien voulu animer au Centre Jacques-Berque de Rabat une séance de séminaire exclusivement consacrée à mon travail et en lire toute la première partie en amont, m'a également été d'une aide très précieuse.

J'ai une pensée toute particulière pour les trois écrivains dont les entretiens figurent en annexe de cette thèse, avec leur aimable autorisation : Mohammed Bennis, Mohamed Berrada et Abdelfattah Kilito. Mes échanges avec eux ont grandement contribué à me faire cerner mon objet d'étude dans toutes ses dimensions, et leurs suggestions ont considérablement enrichi ma réflexion. Leur grande élégance et leur exigence intellectuelle, surtout, m'ont fait une impression qui n'est pas près de me quitter. Je remercie également Abdellatif et Jocelyne Laâbi, qui m'ont donné de leur temps pour mieux cerner leur contribution décisive à cette histoire, et fourni de la documentation.

J'exprime ma gratitude à Yassin Adnan et Abdellatif El Ouarari, avec qui je me suis aussi entretenu à propos de cette relation Maroc-Mashriq, en l'occurrence dans ses plus récents développements. Devant l'ampleur de la gageure, j'ai dû renoncer à couvrir sous cet angle un siècle entier d'histoire de la littérature marocaine, et donc à me servir de leurs témoignages. Par-delà notre entretien, Yassin Adnan m'a fait l'amitié d'une discussion ininterrompue, lors des quatre dernières années de ma recherche, qui a élargi ma perspective sur la littérature marocaine et les littératures de langue arabe. Sa présence a beaucoup compté dans ma détermination à achever mon ouvrage.

La phase de rédaction a pu se dérouler dans les meilleures conditions grâce à la bourse dont j'ai bénéficié au Centre Jacques-Berque de Rabat au cours de l'année universitaire 2023-2024. Je remercie sa directrice, Anouk Cohen, ainsi que Quentin Lohou, Clémentine Gutron et Nejma Zaghrioui et l'ensemble du personnel de cette institution. Je réserve une pensée amicale à Antoine Perrier. Nos conversations sur le Maroc du XX^e siècle se sont souvent poursuivies bien au-delà des horaires d'ouverture du centre, et ce travail doit beaucoup à sa généreuse érudition.

Les ouvrages et la réflexion du professeur Maâti Monjib, historien et citoyen hors de pair, m'ont été d'une compagnie discrète mais entêtante au cours de cette recherche.

La littérature est une manie que seule rend vivable, dans l'université ou en dehors, la compagnie d'autres personnes qui l'ont contractée. Les échanges avec mes collègues Annamaria Bianco, Zoé Carle, Kaoutar Chaqchaq, Selma El Houari, Fernanda Fischione, Antonio Pacifico et Léa Polverini, et avec les écrivain-es marocain-es Hajar Azell, Rim Battal, Rania Berrada, Ahmed El Falah, Soukaïna Habiballah et Abdelmajid Sebbata, m'ont persuadé qu'il pouvait valoir la peine de verser ce document au pot commun.

Hors des cercles de la recherche en littérature arabe et du milieu littéraire marocain, quelques ami-es, plus ou moins intéressé-es par ce travail et par la littérature, l'ont néanmoins rendu possible par leur présence. Je remercie particulièrement Hassan Belgnaoui, Geoffroy Boulai, Kenza Cherkaoui, Clélia De Biasi, Hugo Darroman, Yousra El Ansar, Rassane et Rayane Fadili, Sarah Flitti, Inès Heddar, Karim Nasr, Romane Pagès, Louis Pailloux, Esther Ravier, Hafsa Rmich et Zoubida Yasmine Tabti.

Le soutien et les conseils de mes parents m'ont été d'autant plus précieux que leur connaissance d'une partie de l'univers décrit dans la seconde partie de cette thèse est aussi directe que livresque, et que je leur dois d'y avoir été introduit. Tout ceci leur vaut mon infinie gratitude.

Merci enfin à Samirah Jarrar, pour tout ce qu'elle sait et qui se passe de mots.

Note sur la translittération

La translittération employée respecte la norme *Arabica* ici illustrée :

ء	’	ظ	z
ا	ā	ع	‘
ب	b	غ	ġ
ت	t	ف	f
ث	ṭ	ق	q
ج	ġ	ك	k
ح	ḥ	ل	l
خ	ḫ	م	m
د	d	ن	n
ذ	ḏ	ه	h
ر	r	ة	a ou t (état construit)
ز	z	و	w ou ū
س	s	ي	y ou ī
ش	š	ى	ā
ص	ṣ	گ	g
ض	ḍ	پ	p
ط	ṭ	ژ	Z

Les consignes complémentaires adoptées sont les suivantes :

- le hamza en début de mot n'est pas transcrit ;
- l'article est toujours transcrit sous la forme *al-* (ou *l-* s'il suit un mot terminé par une voyelle – patronymes exceptés) sans tenir compte de l'assimilation (lettres solaires) ;
- les diphtongues sont transcrites *aw* et *ay*.
- les désinences casuelles ne sont jamais transcrites sauf le *tanwīn* du cas direct (*-an*).
- la plupart des clitiques (conjonctions de coordination *wa-* et *fa-* ; prépositions *bi-* et *li-*) sont séparés du mot qu'ils précèdent ou qu'ils suivent par un trait d'union (ex : *wa-bi-qulūbihim*) ;
- pour les noms de lieux ou personnes, l'orthographe française connue sera employée de préférence (ex : Ksar El Kébir, Mehdi Ben Barka, Gamal Abdel Nasser) ;
- les noms communs arabes qui figurent dans les dictionnaires et encyclopédies français (ex : souk, médina, cheikh, imam, harraga, etc.) seront employés dans leur orthographe française usuelle et sans italiques.

Concernant les noms des auteur·es du *corpus*, la graphie en caractères latins choisie par ces dernières et derniers, ou par leurs éditeurs lorsqu'une ou plusieurs publications écrites ou traduites en français (anthologies incluses) sont disponibles, sera employée tout au long du travail. Nous indiquerons leur translittération savante (entre parenthèses) une seule fois, à la première occurrence. Pour les autres écrivain·es cité·es, nous emploierons uniquement la translittération savante. La bibliographie reprend quant à elle les noms translittérés de manière systématique, pour faciliter la recherche des références.

Pour éviter toute discrimination de sexe ou de genre social, nous avons aussi essayé de respecter l'utilisation d'une écriture inclusive, dans la mesure du possible, et selon les modalités précisées en introduction.

N.B. : Étant amené à commenter plusieurs textes de bon nombre d'auteur·ices évoqué·es dans cette recherche, et par souci de clarté, nous faisons suivre la répétition d'un titre déjà cité, lorsqu'elle est nécessaire, de la mention « réf. cit. ».

TABLE DES MATIÈRES

Affidavit (FR)	1
Affidavit (EN)	3
Liste de publications et participations aux conférences	5
1. Liste des publications réalisées dans le cadre du projet de thèse	5
2. Liste des participations aux conférences au cours de la période de thèse	5
Résumé	7
Abstract	9
ملخص	11
Remerciements	13
Note sur la translittération	15
TABLE DES MATIÈRES	17
INTRODUCTION GÉNÉRALE	23
1. Avant-propos: leur marchandise restituée...	25
2. Questions déontologiques et épistémologiques	29
3. Construction de l'objet de recherche	35
3.1. Définition de l'objet de recherche : questions de lexique et de chronologie	35
3.2. Champ, centre, périphérie : fondements méthodologiques de la recherche	39
3.3. Questions de langues : usages du lire-ensemble	48
4. Plan de la thèse	54
PARTIE I : CONSTRUIRE L'ARABITÉ, RATTRAPER LA NAHDA (1929-1963)	57
Introduction de la première partie	59
1. UN CHANGEMENT DE PARADIGME LITTÉRAIRE	67
Introduction	67
1.1. Avant-postes : un champ culturel marocain et des circulations en mutation	68
1.1.1. Les « Šuwām de Tanger » et l'avènement compliqué de la presse arabophone	68
1.1.2. De la terre à la mer, cap sur la réforme : les mutations des circulations savantes	72
1.1.3. La mission tétouanaise à Naplouse et l'imaginaire andalou	78
1.2. <i>Al-Adab al-'arabī fī l-Mağrib al-Aqṣā</i> : une anthologie fondatrice	82
1.2.1. Un profil en clair-obscur: Mohamed Belabbas Qabbaj	82
1.2.2. Acculturation, critique et histoire littéraire au temps de Qabbaj	86
1.2.3. Une rhétorique du progrès et de l'alignement	90
1.2.4. Derrière les générations, une géographie littéraire et politique en mutation	92
1.3. La journée Shawqi de Fès (28 novembre 1932) : contexte, contenu et portée	101
1.3.1. Le dahir berbère, épisode fondateur du nationalisme marocain	101
1.3.2. Shawqi : poète consensuel	106
1.3.3. Ibn Zaydane, Qabbaj et le pseudo-Fauque : limites d'un consensus	110
1.3.4. Un étranger nommé écrivain	118
Conclusion	122

2. SE POSITIONNER SUR LA CARTE ARABE	125
Introduction	125
2.1. La bataille de la critique	126
2.1.1. Un lieu privilégié : la revue <i>al-Mağrib</i>	126
2.1.2. Les articles d'Ibn 'Abbād	131
2.1.3. Contre-feux	136
2.2. Émergence d'une conscience périphérique	138
2.2.1. Un espace d'expression : la revue égyptienne <i>al-Risāla</i>	138
2.2.2. Le tamṣīr vu du Bouregreg	144
2.2.3. Hajji et le regard oriental	152
2.2.4. Un incident au théâtre	155
2.3. <i>Al-Nubūḡ al-mağribī fī l-adab al-'arabī</i> : naissance d'une histoire littéraire	162
2.3.1. Abdallah Guennoun, un 'ālim au carrefour des tendances	162
2.3.2. Un récit des origines, entre panarabisme et panislamisme	165
2.3.3. Le commentaire consacrant de l'émir Arslan	171
Conclusion	175
3. DU MASHRIQ AUX INSTITUTIONS DE L'INDÉPENDANCE : GENÈSE D'UNE POLARISATION	179
Introduction	179
3.1. Les étudiants et militants au Mashriq et la littérature	182
3.1.1. De Bayt al-Mağrib au Bureau du Maghreb Arabe: Le Caire, capitale du Maroc politique et culturel	182
3.1.2. L'étrange cas d'Aly El Hammamy	186
3.1.3. Romantisme et nationalisme mêlés : un trio fāsī au Caire	190
3.1.4. <i>Wādī l-dimā'</i> : ethnographisme nationaliste et horizon d'attente mashriqi	193
3.1.5. Un détour par Damas	198
3.2. Médiations nouvelles et structuration des institutions littéraires	204
3.2.1. Mohammed Sebbagh, les revues hispano-marocaines et l'émergence de l'écrivain-médiateur	204
3.2.2. La question de l'édition	211
3.2.3. Les anciens étudiants du Mashriq : trajectoires sociales	215
3.3. Taha Hussein au Maroc (1958) : l'apogée en trompe-l'œil de l'égyptianisme marocain	223
3.3.1. Circonstances du voyage	223
3.3.2. Un programme d'ensemble pour la littérature arabe	228
3.3.3. Un plébiscite en trompe-l'œil	233
Conclusion	235
4. LE CAIRE DES MAROCAINS (1937-1960)	239
Introduction	239
4.1. <i>Al-Rihla al-hāṭifa</i> (1957) : politique et mystique du Caire	242
4.1.1. El Ouazzani, écrivain entre deux mondes	242
4.1.2. Un imaginaire en quête de confirmation	246
4.1.3. Une posture au révélateur de la mémoire	251
4.1.4. L'esprit, l'eau et la rêverie mystique	257
4.2. Le Caire de Mohamed Berrada : d'un jeune écrivain devenu personnage	266
4.2.1. Un médiateur majeur	266
4.2.2. Dualités : qiblas, classes, masculinités	267
4.2.3. Le référentiel culturel égyptien, de l'hégémonie aux affinités électives	272
4.3. <i>Al-Qāhira tabūḡ bi-asrārihā</i> (2000) : un intellectuel nationaliste au centre du jeu arabe	276
4.3.1. Des mémoires politiques	276
4.3.2. Les trois ordres d'une Babel arabe	279
4.3.3. Canon culturel et discours civilisationnel	283
4.3.4. Figures de maîtres, ou le texte fait chaire	286

Conclusion	290
Conclusion de la première partie	291
PARTIE II : DES PÔLES À L'ARCHIPEL (1964-1987)	295
Introduction de la deuxième partie	297
5. PREMIÈRE STRUCTURATION DU CHAMP DANS LE MAROC INDÉPENDANT (1964-1967)	301
Introduction	301
5.1. Guennoun et Ghallab : histoire et programmation des institutions naissantes	303
5.1.1. <i>Aḥādīṭ 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīṭ</i> : des leçons savantes pour le Mashriq	303
5.1.2. Par-delà taqlīdī et 'aṣrī	307
5.1.3. <i>Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab</i> : un projet civilisationnel	310
5.2. Entre dissensions internes et nouveaux réseaux au Mashriq	316
5.2.1. <i>Mağalla li-l-qīṣṣa wa-l-masrah</i> : un nouveau paradigme générationnel	316
5.2.2. <i>Aqlām</i> : littérature révolutionnaire et ouverture syrienne	319
5.2.3. Le « premier » groupe Souffles et la guerre marocaine des langues	325
5.2.4. Situation du théâtre	328
5.3. L'Idéologie arabe contemporaine : procès de la littérature arabe moderne	331
5.3.1. Abdallah Laroui : un historien bilingue à l'assaut du centre arabe	331
5.3.2. La littérature arabe moderne au crible	335
5.3.3. La critique des formes comme voie de dépassement	341
Conclusion	345
6. LA PALESTINE COMME MÉTAPHORE MAROCAINE (1967-1973)	347
Introduction	347
6.1. La question palestinienne comme point de convergence des sous-champs	352
6.1.1. De la guerre des langues au front commun d'expression : un déplacement des lignes de conflit	352
6.1.2. Palestine, ouverture au Mashriq et politisation dans Souffles et Anfās	356
6.1.3. Édition et traduction : les conséquences du « moment palestinien » de Souffles	359
6.2. Des esthétiques post-naksa	362
6.2.1. Quel poème après la naksa ?	362
6.2.2. Mohamed Zafzaf, la Palestine et la figure de l'écrivain « de défense »	366
6.2.3. <i>Vomito blanco</i> d'Abdelkébir Khatibi : pamphlet décolonial et portraits en miroir	375
6.3. Le pôle institutionnel et l'émergence du roman qawmī	381
6.3.1. Khnata Bennouna, fondatrice de la presse culturelle féminine et écrivaine istiqlalienne	382
6.3.2. <i>Al-Nār wa-l-iḥtiyār</i> : les poupées gigognes de l'autorité	385
6.3.3. Moubarek Rabii : du village à l'école libre	389
6.3.4. Une mise en fiction rédemptrice	392
Conclusion	399
7. LIGNES DE FUITE (1974-1987)	403
Introduction	403
7.1. Développement interne et projection aréale : la littérature dans les champs éditorial et académique à la fin des années 1970	405
7.1.1. Un microcosme pédagogique et éditorial entre Maroc et Mashriq	405
7.1.2. De la production scolaire à l'édition culturelle généraliste	408
7.1.3. La littérature à l'université : le double dilemme du contemporain et du national	413
7.1.4. Une théorisation du rapport Maroc-Mashriq	417
7.2. <i>Al-Ṭaqāfa al-Ġadīda</i> : autonomie de la culture et horizontalité arabe	422
7.2.1. Mohammed Bennis : fils culturel de Beyrouth et fils théorique de Paris	422
7.2.2. 1974 : Un moment d'autonomisation et de polarisation du champ	426

7.2.3. Le Mashriq dans <i>al-Taḳāfa al-Ġadīda</i>	431
7.3. Visibilités nouvelles de la littérature marocaine	436
7.3.1. La rencontre de Fès (1979) et ses polémiques	436
7.3.2. <i>Le Pain nu</i> : aventures d'un texte-limite	442
7.3.3. Traduction et édition : essors conjoints	449
7.3.4. Abdellatif Laâbi, médiateur pour la littérature du Mashriq en France	456
Conclusion	460
8. ÉCHOS DES MARGES	463
Introduction	463
8.1. Trois cartographies poétiques du Mashriq	465
8.1.1. Le Levant élégiaque d'Ahmed Mejjati	465
8.1.2. Beyrouth comme verdict chez Abdellatif Laâbi	477
8.1.3. <i>Mawāsim al-Šarq</i> de Mohammed Bennis : genèse d'un Orient	484
8.2. Retours d'Égypte	493
8.2.1. Mohamed Berrada et la « dame drapée d'orgueil »	493
8.2.2. Rachid Yahiaoui : un Caire de misères	501
8.2.3. Mohamed Anaqar : une faillite mahfouzienne	509
8.3. Fugues francophones	518
8.3.1. Zaghoul Morsy : Palestine palindrome	518
8.3.2. Mohamed Leftah : répliques d'une crise du masculin	527
8.3.3. Abdelfattah Kilito, le sucre et le moineau	534
Conclusion	542
Conclusion de la deuxième partie	547
CONCLUSION GÉNÉRALE	551
Une émancipation en demi-teinte	553
Une île parmi les îles ?	557
Si j'étais né palestinien...	564
BIBLIOGRAPHIE	569
Bibliographies, répertoires biographiques, anthologies et ouvrages de référence	571
Périodiques cités	572
Œuvres littéraires citées	574
Critique littéraire, histoire littéraire, monographies d'auteur·ices	581
Autres sources	594
INDEX DES NOMS PROPRES	603
ANNEXES	611
Entretien avec Mohamed Berrada	613
Entretien avec Mohammed Bennis	623
Entretien avec Abdelfattah Kilito	631

*À Lahcen Ararou (1917 ?-2013), Max
Daumas (1921-2020) et Houda Ayoub
(1954-2017)*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. *Avant-propos: leur marchandise restituée...*

Une légende répandue parmi les tisserandes de la vieille ville de Rabat sert à expliquer la particularité des tapis qui y sont produits. Ceux-ci, très différents par leurs techniques de confection et par leurs motifs des tapis amazighs ruraux, sont aussi d'apparition plus récente dans la culture marocaine, et rappellent les tapis du Mashriq¹. Selon ce récit mythique, une cigogne aurait apporté un petit morceau d'une pièce venue d'Orient, qu'elle aurait déposée dans un patio. Les tisserandes d'alors s'en seraient tout naturellement emparé, imitant ses motifs et les complétant de leurs propres inventions, initiant une tradition qui dure jusqu'à nos jours². De ce récit, ce qui retient mon attention est l'introduction, dans une communauté urbaine aristocratique revendiquant son identité morisque³ bien distincte de l'identité amazighe autochtone, d'une esthétique et d'un savoir-faire venus d'Orient, qu'elle s'approprie et reproduit ensuite dans son propre univers social. Ironie du sort : revivifiés sous la colonisation puis insérés dans le décorum officiel au lendemain de l'indépendance, ces tapis urbains dont l'artisanat était en déclin sont devenus, de nos jours, une marque de distinction dans la société marocaine, alors que les tapis amazighs ruraux s'arrachent en Europe et au-delà⁴.

Sans être circonscrite à un lieu comme la médina de Rabat, ni réductible par la vertu de quelque mythe à un don oriental tombé du ciel par la grâce d'un oiseau migrateur, l'historiographie de la littérature marocaine moderne de langue arabe a maille à partir avec ces mêmes filiations, andalouses et « orientales » à la fois. Le premier âge de dynamisme réel d'un *adab* en langue arabe au Maroc remonte aux XI^e et XII^e siècles de l'ère courante, à l'époque de la dynastie almoravide, dont

¹ Selon Prosper Ricard [1874-1952], directeur du service des arts indigènes de 1920 à 1935, sous le protectorat français, l'apparition de ces tapis remonterait au XVIII^e siècle de l'ère courante. Voir son *Corpus des tapis marocains*, vol. I, « Tapis de Rabat », Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1923, p. V.

² Anonyme, « Le tapis rbati file un mauvais coton », *Le Matin*, 28 juin 2009. En ligne : <https://lematin.ma/journal/2009/Reportage-Le-tapis-rbati-file-un-mauvais-coton/115888.html>, consulté le 21 août 2024. Cette légende est aussi mentionnée dans Hanna Chidiac, « Le Maroc dans les collections du musée », *Jokko. Revue de la société des amis du Quai Branly*, n°20, automne 2024, p. 5. Je remercie le chercheur et conservateur du Musée national du tissage et du tapis de Marrakech (Dar Si Saïd) Khalid Loukid, qui l'a portée à ma connaissance lors d'une intervention au Centre Jacques-Berque de Rabat en mai 2024.

³ Fondée au XII^e siècle de l'ère courante, sous la dynastie almohade, la ville de Rabat est marquée comme celles de Fès, Tanger ou Tétouan, par la présence de communautés expulsées de la Péninsule ibérique après 1492. En l'occurrence, un noyau de familles morisques de Rabat, originaires de l'Estrémadure, s'y sont installées au début du XVII^e siècle, redynamisant une ville qui avait perdu beaucoup de son rayonnement au profit de sa voisine Salé. Voir Safaa Monqid, « Rabat, de la République des deux rives à une capitale moderne portant la modernité des femmes », dans Abdelhafid Hammouche et Safaa Monqid (dir.), *Espaces et genre dans le monde arabe. Des transformations urbaines aux mutations des rapports de sexe*, Paris, Karthala, coll. Hommes et Sociétés, 2022, p. 35-38.

⁴ Myriem Naji, « Valeur des tapis marocains : entre productrices d'artisanat et marchands d'art », *Cahiers du genre* n°42, 2007, p. 98.

l'expansion fit du Maroc et d'une grande partie d'al-Andalus des parties d'un même empire⁵. La fortune moderne de cette lointaine origine commune est grande, comme on le verra à maint endroit de cette recherche, et renforcée par le rôle constant des communautés urbaines originaires de la péninsule dans la culture lettrée du pays. Elle s'accompagne d'une mémoire d'un autre type : celle d'un face-à-face remontant à l'âge classique arabe entre la littérature d'al-Andalus et celle de l'est du monde arabophone, dans les coordonnées duquel d'aucun-es aiment à lire la relation à l'est de l'aire arabophone jusqu'à nos jours.

En effet, ce face-à-face a aussi son récit, moins légendaire et sans conteste moins poétique que celui de la cigogne du patio rbatī. Dans un entretien accordé à la chaîne de télévision qatarie généraliste *al-Araby* en 2016, le philosophe, romancier et ancien ministre marocain de la culture Bensalem Himmich [Binsālim Ḥimmīš, n. 1948], évoque avec véhémence la ténacité des préjugés prévalant au Mashriq à l'endroit de l'Occident musulman en général, évoquant deux sentences venues de l'âge classique et inscrites dans la mémoire collective nationale et régionale⁶. La première est due à l'historien damascène Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī [1301-1349], qui qualifiait le Maghreb de « manche du vêtement » arabe (*kumm al-libās*). La seconde, plus célèbre encore, remonte plus loin dans le temps. Elle aurait été formulée par le vizir bouyide al-Šāḥib Ibn ʿAbbād⁷ [938-995] à la lecture d'*al-ʿIqd al-Farīd* [« Le Collier unique »] du poète cordouan Ibn ʿAbd Rabbih [860-940]. Le vizir aurait rendu compte de sa lecture en ces termes : « Voici notre marchandise à nous restituée » (*ḥadihi biḍāʿatunā ruddat ilaynā*).

L'anthologie d'Ibn ʿAbd Rabbih, en vérité, contenait fort peu de poésie andalouse à l'exception de celle de son auteur, et constituait plutôt un florilège des meilleures pièces de l'*adab* arabe du Mashriq, de sorte qu'al-Šāḥib Ibn ʿAbbād aurait moins voulu exprimer par cette sentence son mépris que sa déception de ne rien découvrir dans le livre qui soit propre à l'*adab* d'al-Andalus. Du reste, ce jugement n'épuise pas l'accueil fait au « Collier unique » en Orient, où il fut largement diffusé et

⁵ Gonzalo Fernández Parrilla, *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2006, p. 14.

⁶ Bensalem Himmich, entretien avec Mālik al-Tarīkī, programme « Fushat Fikr », *Al-Araby*, 2 août 2016. En ligne : <https://youtu.be/VKdRNHMDb6o?si=fisTDmmZ1ElFJ8dL>, consulté le 30 août 2024.

⁷ À ne pas confondre avec le prince-poète andalou Al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād [1040-1095], dont il sera mainte fois question dans les pages qui suivent.

plutôt bien reçu⁸. Qu'importe : même savante, la mémoire s'embarrasse peu d'exactitude quand un bon mot emprunté au passé glorieux colle aux tensions, bien réelles celles-ci, du présent.

La mobilisation de ce type de références historiques procède d'une tentative d'inscription dans l'histoire longue d'une situation moderne et contemporaine : celle de la périphérie qu'est le Maroc dans l'aire littéraire de langue arabe. Le propos de la présente étude est de proposer un récit de la genèse de cette situation, en partant non pas de l'âge classique et de la diffusion de la langue arabe et de la religion musulmane en Afrique du Nord et dans la Péninsule ibérique, mais de l'entrée du Maroc dans une nouvelle configuration culturelle. Les éléments les plus importants de celle-ci sont la circulation de l'imprimé et la constitution d'un marché du livre, la redéfinition de la notion d'*adab* (qui revêt aujourd'hui le sens de littérature) dans le vocabulaire de la modernité littéraire occidentale et l'adoption de sa classification générique distinguant entre poésie, roman, nouvelle, autobiographie et théâtre, la constitution d'un corpus et d'un récit des origines fondant une littérature nationale et l'apparition d'un type d'acteur·ice social·e, l'écrivain·e.

Pour le cas du Maroc, la genèse de cette nouvelle configuration a lieu de manière progressive entre la toute fin du XIX^e siècle et la fin du XX^e siècle, et se superpose à des strates antérieures d'organisation des savoirs et d'insertion de ceux-ci dans différents espaces, avec notamment des projections vers le sud (l'espace sahélien) et vers l'est (le reste du Maghreb d'abord, puis le Mashriq : Égypte, Palestine, Jordanie, Liban, Syrie et Irak dans les configurations étatiques actuelles). On y trouve notamment un élément sur lequel je reviendrai dans l'introduction de la première partie de ce travail et dans son premier chapitre. Il s'agit d'une ancienne tradition de circulations savantes sur le modèle de la *riḥla fī ṭalab al-ʿilm* (« voyage en quête de savoir »), rite de passage du cursus savant, doublé de l'installation de communautés venues du Maroc au Mashriq, et en particulier de l'une de ses capitales impériales, Fès, dans la capitale égyptienne Le Caire. Les anciens itinéraires de circulation se modifient au cours du XIX^e siècle, facilitant progressivement l'accès des groupes sociaux alphabétisés des villes marocaines à la presse et aux livres de cette région, déjà engagée depuis le milieu du XIX^e siècle dans un processus de reconfiguration du type que j'ai schématisé plus haut.

À la période du protectorat, en réaction à la tentative de francisation d'une partie des élites urbaines et à la lecture ethnographique binaire du pouvoir colonial français, qui trace une frontière

⁸ Voir à ce propos Isabel Toral-Niehoff, "The Book of the Pearl on the Ruler in the Unique Necklace by Ibn 'Abdabbih: Preliminary Remarks" dans Neguin Yavari et Regula Forster (dir.), *Global Medieval: Mirrors of Princes Reconsidered*, Boston, Ilex Foundation, 2015, p. 139-141.

nette entre deux cultures au Maroc, pour le dire succinctement : la culture « arabe » des villes et la culture « berbère » (amazighe) des champs, différents groupes d'intellectuel·les vont mobiliser le modèle de la *nahḍa* (réveil) du Mashriq pour construire un modèle d'identité nationale monolingue et monoculturel, fondé sur l'appartenance exclusive à la civilisation arabo-musulmane. Les canaux de communication entre intellectuel·les arabophones, mobilisés d'abord à des fins politiques pour sensibiliser les opinions publiques arabes à la situation marocaine, vont progressivement être mis en œuvre pour diffuser régionalement un discours nationaliste sur l'arabité du Maroc. Des missions vont être organisées à destination des jeunes garçons des élites urbaines du Nord du Maroc pour leur permettre d'accéder à l'enseignement moderne en langue arabe dispensé en Palestine, en Égypte et en Syrie. Dans cette dynamique, une pratique de l'écriture littéraire va se mettre en place à l'imitation des modèles mis à disposition par ces pays, qui va d'abord se construire par imitation et tenter de se rendre visible dans les grandes capitales que sont Le Caire et Beyrouth. Voici résumée, en quelques phrases, la relation de dépendance que les premiers chapitres de cette recherche décrivent longuement.

La construction d'un tel rapport au sein d'une aire linguistique et culturelle donne une idée du cadre dans lequel Bensalem Himmich dénonce le complexe de supériorité mashriqi en le faisant remonter jusqu'à la culture classique. Le Maroc entretient avec le Mashriq la relation d'une périphérie à un centre, au sein d'une aire littéraire elle-même dominée dans le jeu international. Plurilingue, le champ littéraire marocain a conquis lentement, à partir du milieu du XX^e siècle principalement, sa place dans les aires arabophone et francophone, et tire de sa situation d'interface des leviers, à la fois pratiques (la traduction) et symboliques (le croisement des enjeux de reconnaissance), dont il joue à plein pour négocier sa position. Pour ne prendre que l'exemple de la traduction, la possibilité pour un·e écrivain·e francophone d'être publié·e par une maison reconnue du centre parisien de l'aire francophone démultiplie ses chances d'être traduit·e en arabe et de susciter l'attention du lectorat au Mashriq – levier dont ne dispose pas un·e écrivain·e arabophone. Inversement, un·e écrivain·e de langue arabe publié·e au Mashriq bénéficiera de l'attention d'un ensemble de médiateur·ices en position d'acheminer leur texte vers des langues comme le français ou l'anglais, de sorte que la reconnaissance régionale constitue, dans le sous-champ arabophone, un débouché potentiel vers la traduction, en particulier dans les langues dominantes.

Ce travail de recherche a pour objet la genèse de ce rapport. Mon projet initial était de la reconstituer depuis les premières tentatives de théorisation de l'insertion du Maroc dans l'historiographie de la *nahḍa* arabe et jusqu'à la période contemporaine où l'archipélisation de l'aire

arabophone se double d'un véritable projet culturel étatique de réancrage identitaire dans une autre « géographie signifiante », celle de l'Afrique⁹. Néanmoins, devant la gageure que représentait l'analyse d'un siècle entier d'histoire de la littérature marocaine à un niveau de détail satisfaisant, j'ai choisi d'achever ce travail à un moment charnière de l'autonomisation des champs littéraire et éditorial marocains, que je situe au milieu des années 1980.

2. Questions déontologiques et épistémologiques

Commençons par aborder la question de la relation du chercheur à son objet, et affirmons-le d'emblée : la position qui est la mienne vis-à-vis de la littérature marocaine n'est en rien neutre. De nationalité franco-marocaine, j'ai suivi au Maroc un cursus primaire et secondaire dans les établissements français de la capitale Rabat, avant de poursuivre en France des études supérieures de lettres modernes et de bifurquer progressivement, après l'obtention d'un master dans cette discipline, vers les études arabes. Dans le cadre de cette « reprise » d'études dans une langue, l'arabe moderne standard, que j'avais étudiée de manière assez superficielle avant le baccalauréat, tout particulièrement dans le secondaire, où les élèves titulaires de la double nationalité franco-marocaine la reléguaient dans leur écrasante majorité au statut de troisième langue vivante après l'anglais et l'espagnol, j'ai été amené pour rattraper mon retard à solliciter et à obtenir une bourse pour un stage intensif d'un an en langue arabe que j'ai effectué au Caire en 2016-2017. Le questionnement à propos de la relation culturelle entre le Maroc et les pays du Mashriq a germé au cours de cette première expérience¹⁰, prolongée par un nouveau séjour long en 2018-2019 au sein du service de coopération et d'action culturelle de l'ambassade de France en Égypte, durant lequel mon travail m'a amené à rencontrer bon nombre d'acteur·ices culturel·les égyptien·nes, dans le domaine des arts de la scène plutôt que de la littérature.

Par ailleurs, ma socialisation au Maroc dans l'enfance et dans l'adolescence s'étant faite à l'intersection de l'Université marocaine, où mon père enseignait, et du microcosme culturel francophone de Rabat fréquenté par ma mère, documentaliste dans un établissement secondaire

⁹ Voir à ce propos Karima Laachir, Sara Marzagora et Francesca Orsini, "Significant geographies in lieu of world literature", *Journal of World Literature* n°3 (3), 2018, p. 305-306.

¹⁰ Et même, plus tôt encore, à l'École Normale Supérieure de Paris, où les enseignements d'arabe que j'ai suivis à partir de 2013 étaient tous dispensés par des enseignant·es libanais·es ou égyptien·nes. Leur contact a constitué pour moi une première ouverture sur un espace qui, jusque-là, était demeuré très éloigné de mes préoccupations, et c'est leur médiation qui m'a engagé sur la voie de l'intégration de la recherche arabisante en France.

français, j'ai été amené à croiser à un âge précoce un certain nombre des auteur·ices évoqué·es dans cet ouvrage, et en particulier dans sa deuxième partie, arabophones aussi bien que francophones, et ce bien avant d'être en âge et en capacité de lire la moindre ligne de leurs écrits. Enfin, pour les besoins de cette recherche comme pour ceux d'autres activités que je mène parallèlement, notamment dans le domaine de la traduction littéraire où je me suis particulièrement investi depuis 2021, j'ai été amené tout au long de ma recherche à interagir avec des acteur·ices du champ littéraire marocain contemporain, appartenant aussi bien aux générations ayant émergé entre les années 1960 et 1980, qu'à celles qui leur ont succédé, la mienne comprise. De tout ceci découle une position qui n'est rien moins qu'extérieure au champ étudié, puisque j'ai grandi à son contact et que j'y participe désormais à au moins deux titres : celui de la recherche en littérature et celui de la traduction.

Ce double investissement ne va évidemment pas sans affinités personnelles, nées tout à la fois de la socialisation et de la formation qui sont les miennes et des relations interpersonnelles ou de simple lecteur, développées au fil du temps, avec certain·es auteur·ices plutôt que d'autres, et donc avec certaines sensibilités esthétiques et politiques. En termes clairs, une auto-analyse sommaire m'amène à conclure que mes relations les plus étroites se situent à l'intersection de deux groupes : celui des écrivain·es issu·es de l'Université marocaine, dont on verra l'importance dans la deuxième partie de cette recherche, et celui de ce que je nomme, pour les années 1960, le « pôle oppositionnel » du champ littéraire marocain, puis le « pôle autonome » à partir du milieu des années 1970. Il m'est par conséquent d'autant moins loisible de revendiquer une objectivité ou même une extériorité par rapport à cet univers social que je lui dois, bien en amont de tout cursus universitaire en la matière, d'avoir été introduit à la littérature marocaine et à la littérature en général. C'est dans cet espace que j'ai précocement et longuement entendu discourir au sujet de cette notion, sachant qu'à l'évidence, on ne tombe pas plus en littérature qu'on ne tombe amoureux, selon le mot de La Rochefoucauld, sans avoir d'abord entendu parler de la chose¹¹.

Conscient d'être en partie le produit de ce milieu avant d'en être l'enquêteur, j'ai veillé à chaque étape de mon travail au respect d'un certain nombre de règles de réflexivité. La première consistait à ne pas faire de mes affinités esthétiques, politiques ou personnelles le critère de sélection du corpus des œuvres présentées et analysées dans cette recherche, et même d'y inclure délibérément un large spectre de figures et de textes aux antipodes de celles-ci. Dans le traitement de ce corpus, mais aussi plus largement dans le récit historique que je donne de l'évolution du champ en général et de sa

¹¹ François de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales* [1665], Paris, Le Livre de Poche, 1965, p. 46.

relation avec le Mashriq en particulier, j'ai également cherché à ne pas minorer l'importance d'acteur-ices ou de groupes d'acteur-ices au nom de mes réserves ou de mes divergences, et à ne formuler ces dernières que lorsqu'elles pouvaient être étayées et comportaient une valeur heuristique. Bien souvent, la recherche d'un cadre historiographique ou théorique pertinent dans lequel insérer mes remarques m'a amené à réviser les jugements formulés dans un premier temps et à prendre le parti du texte ou de l'acteur-ice contre moi-même. Ce travail ne prétend donc pas être exempt d'expressions de la subjectivité de son auteur, de ses goûts et de ses opinions, mais je me suis efforcé de les maintenir dans les limites que je viens d'énoncer.

Un dernier point concernant la déontologie de cette recherche mérite d'être soulevé. Il concerne la manière dont la collecte de données et la constitution d'un corpus de textes sur le Mashriq m'a amené à restituer un univers culturel très largement dominé par des hommes. Une seule écrivaine fait l'objet d'un développement substantiel dans ma recherche : la romancière et nouvelliste Khnata Bennouna [Ḥanāta Bannūna, n. 1940], dont le court roman *al-Nār wa-l-iḥtiyār* [« Le Feu et le choix », 1969], traite amplement des répercussions de la défaite arabe de 1967 au Maroc, à travers le parcours de son héroïne Layla. En dehors de ce cas, j'ai non seulement trouvé très peu de documents écrits par des femmes sur la thématique de la relation au Mashriq, mais plus généralement rencontré dans mon étude systématique des médiations entre les centres cairote et beyrouthin et le champ littéraire marocain très peu d'actrices impliquées, pour ne pas dire aucune.

Cet état de chose est dû selon moi à deux causes principales, l'une particulière à l'objet de recherche et l'autre à la genèse du champ littéraire marocain en général. L'un des points de départ de ma recherche est l'organisation, à partir de 1928, de missions d'enseignement (*ba'tāt ta'līmīya*) à destination des jeunes notables des villes marocaines, envoyés à Naplouse, au Caire ou à Damas pour poursuivre des études secondaires ou supérieures en langue arabe. Les bénéficiaires de ces missions étaient des jeunes garçons uniquement, les écoles libres du mouvement national (*al-madāris al-ḥurra*) n'étant pas ouvertes aux jeunes filles dans les années 1920-1930¹². Le voyage du Mashriq est donc à cette époque l'une des étapes d'un *cursus honorum* nationaliste exclusivement masculin, de sorte que les récits d'initiation à la culture du Mashriq et de voyage au Caire ou à Damas sont des récits d'hommes.

¹² Voir John Damis, "The Origins and the Significance of the Free School Movement in Morocco, 1919-1931", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* n°19, 1975, p. 89.

Deux remarques doivent être formulées à ce stade : d'abord la présence au sein du mouvement national, dès les années 1930 et 1940, d'écrivaines comme Malika El Fassi [Malika al-Fāsī, 1919-2007], l'une des premières nouvellistes marocaines, ou un peu plus tard à Tétouan Amina Allouh [Amīna al-Lūh, 1926-2015], qui construisent leur position dans le champ naissant par référence à des écrivaines féministes du Mashriq comme l'Égyptienne Malak Hefni Nassef [Malak Ḥifnī Nāṣif, 1886-1918] pour tenter de légitimer leur statut d'écrivaines. Par ailleurs, ces femmes arabophones du mouvement national ne sont pas les seules, dans la première moitié du XX^e siècle, à pratiquer la poésie ou les genres narratifs. Je n'en citerai que deux exemples, bien connus : Tawgrat Oult Aïssa [Tawgrāt Awalt 'Aysā, m. 1930], poétesse d'Aïn Sokhman dans le Moyen-Atlas, dont nous pouvons lire en arabe les poèmes de résistance à l'occupation française grâce au travail de collecte d'un spécialiste de la littérature amazighe marocaine, Mohamed Chafik [Muḥammad Ṣafīq, n. 1926]¹³ ; et M'ririda N'Aït Attik [Mrīrida n'Āyt 'Atīq, 1900-1940], poétesse du Haut-Atlas dont les œuvres, orales dans sa langue d'expression, le tachelhit, furent recueillies par René Euloge [1900-1985], fonctionnaire français établi à Demnat, à la fin des années 1920, puis publiées en traduction française par ce même auteur en 1963¹⁴.

En vérité, et sans doute à rebours de l'intuition spontanée de beaucoup¹⁵, le sous-champ qui connaît la féminisation la plus tardive dans le champ littéraire marocain est bien le francophone. Tandis que la première moisson de textes de langue arabe écrits par des femmes dans les journaux et les revues se prolonge dès les années 1950 et 1960 par la publication des romans et nouvelles d'Amina Allouh, Khnata Bennouna, Fatima al-Raoui [Fāṭima al-Rāwī, n. 1943] ou Zineb Fahmi [Zaynab Fahmī, n. 1941]¹⁶, le sous-champ francophone demeure exclusivement masculin jusqu'aux années 1980, avec la parution de *Aïcha, la rebelle*¹⁷ de Halima Ben Haddou [n. 1954], publié à Paris et

¹³ Voir « al-Ṣī'r al-amāzīgī wa-l-muqāwama al-musallaḥa fi l-Aṭlās al-mutawassiṭ wa-ṣarqī l-Aṭlās al-kabīr » [« La poésie amazighe et la lutte armée dans le Moyen-Atlas et à l'est du Haut-Atlas »], *Mağallat al-akadīmīya al-malakīya*, n°4, 1987, p. 69-99.

¹⁴ M'ririda N'Aït Attik, *Les Chants de la Tassaout* [1963], traduction de René Euloge, préface de Léopold Sedar Senghor, Casablanca, Belvisi, 1986.

¹⁵ Cette intuition est sûrement nourrie par la situation contemporaine, où la visibilité des écrivaines marocaines francophones dépasse de beaucoup, en France notamment, celle des écrivaines arabophones, très rarement traduites. Les œuvres de Yasmine Chami [n. 1966], Meryem Alaoui [n. 1975], Leila Slimani [n. 1981], Leila Bahsāin [n. 1982], Rim Battal [n. 1987], Zineb Mekouar [n. 1991], Hajar Azell [n. 1992], ou Rania Berrada [n. 1993], toutes publiées par des maisons d'édition majeures du champ éditorial français (Gallimard, Actes Sud, Albin Michel, J.-C. Lattès), tandis que leurs contemporaines arabophones les mieux reconnues nationalement comme Rabia Raihane [Rabī'a Rayḥān, n. 1951] Latifa Baqa [Laṭīfa Bāqā, n. 1964], Latifa Labsir [Laṭīfa Labṣīr, n. 1965], Hanane Derkaoui [Ḥanān Darqāwī, n. 1971], Rim Nejmi [Rim Nağmī, n. 1987] Soukaïna Habiballah [Sukayna Ḥabīballāh, n. 1989] ou Karima Ahdad [Karima Aḥaddād, n. 1993] ne bénéficient pas de traductions en langue française.

¹⁶ Cette dernière publiant sous le nom de Rafīqat al-ṭabī'a (l'amie de la nature).

¹⁷ Paris, éditions Jeune Afrique, 1982.

dont l'écho resta modeste au Maroc¹⁸. Il existe bien sûr quelques précurseurs : un article récemment exhumé du romancier et nouvelliste Mohamed Zafzaf [Muḥammad Zafzāf, 1943-2001], daté de juin 1968, consacre une longue analyse à un recueil de poèmes en langue française, *L'Exode des jours*¹⁹ de Saadia Kamri [Sa'dīya al-Qamrī, dates inconnues]²⁰. J'ai trouvé fort peu d'informations sur ce recueil, imprimé à Bar-le-Duc en 1966, et que personne hormis Zafzaf ne commente dans la masse des travaux lue pour cette thèse. On peut aussi songer aux poèmes carcéraux de l'activiste Saïda Menebhi [1952-1977], qui ont fait l'objet d'une publication militante après son décès en prison²¹, sans toutefois que la littérarité de ces textes ne soit réellement prise au sérieux par la critique jusqu'à leur récente réédition en 2023²². Bref : le sous-champ francophone est celui qui tarde le plus à reconnaître les siennes.

Ce rapide panorama du processus de féminisation posé, demeure le questionnement sur la manière d'aborder cette recherche qui ne le croise que très peu. J'ai recouru à trois outils dans mon travail pour rendre aussi présente que possible la question de cette absence. Le premier est de signaler les différentes étapes de l'intégration des écrivaines pour mettre en regard mon propos et ce processus de féminisation, non seulement dans cette introduction mais au fil de mes développements historiques. Le deuxième est d'ordre heuristique, et consiste dans l'approche des textes à prendre en considération leur caractère genré, autrement dit à les interpréter aussi comme des textes d'hommes et non comme des œuvres neutres de ce point de vue. Ceci m'est apparu d'autant plus nécessaire qu'une grande partie de ces textes expriment de manière très marquée des points de vue sur les rôles de genre et des visions de la masculinité dont l'occultation pouvait mener à de purs et simples contresens de lecture.

Enfin, j'ai retenu une option graphique, en rapport avec l'usage de l'écriture inclusive. Outre l'impératif déontologique, rappelé en tête de ce travail, d'éviter toute discrimination de sexe ou de genre social, j'ai pour ma part décidé d'en faire un usage particulier, en l'employant comme un outil de visibilisation de certaines dynamiques. Ainsi, ce texte n'introduit des expressions comme « écrivain-es » ou « auteur-ices » que lorsque le collectif auquel elles se réfèrent comportent

¹⁸ Khalid Zekri, *Fictions du réel. Modernité romanesque et écriture du réel*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 148.

¹⁹ Bar-le-Duc, Imprimerie du Barrois, 1966.

²⁰ « Fī l-adab al-mağribī l-maktūb bi-l-faransīya: al-rumansīya fī *Hiğrat al-ayyām* » [« De la littérature marocaine écrite en français : le romantisme dans *L'Exode des jours* »], 21 juin 1968, p. 5-7. Repris dans *Min aršif Muḥammad Zafzāf* [« Dans les archives de Zafzaf »], réunie par Muḥammad al-Dāhī, Ġamīla Ḥamdāwī et Sa'īd al-Ziyānī, revue et présentée par Muḥammad al-Dāhī, Amman, Faḍā'āt, 2023, p. 33-37.

²¹ *Poèmes, lettres, écrits de prison*, Paris, Comité de lutte contre la répression au Maroc, 1978.

²² *Les bras chargés de fusils, la tête de poèmes*, Toulouse, PMN éditions, 2023.

effectivement des femmes. On peut ainsi distinguer à la lecture de ma thèse les groupes exclusivement masculins des groupes mixtes à chaque étape sans qu'il soit besoin de le signaler autrement à chaque fois. J'ai aussi fait un choix plus particulier : celui de n'employer la catégorie large d'« écrivain-es marocain-es » qu'à partir de l'année 1938, où le premier récit de Malika El Fassi est publié dans une revue. Sans ignorer que l'absence de publication ne signifie pas l'absence de pratiques d'écriture ou de création littéraire ou poétique, comme j'en ai déjà donné quelques exemples, il me semble que ce choix permet, dans un univers social extrêmement scriptocentré, de situer le passage de l'invisibilité à la visibilité des praticiennes.

Sur le plan épistémologique, la plupart des principes appliqués dans cette recherche seront formulés au cours de la partie suivante, consacrée à la construction de l'objet de recherche. Ce travail se situe à l'intersection de deux approches de la littérature : l'approche socio-historique et l'approche textuelle classique des études littéraires. Le choix de cette hybridation tient, j'y reviendrai, aux spécificités de l'objet de recherche tel que je l'ai constitué, mais aussi à des considérations plus larges. Le parti-pris documenté et argumenté de cette thèse est d'envisager la relation entre la littérature marocaine et le Mashriq comme une relation de périphérie à centre. Dans cette perspective, une approche purement textuelle aurait été extrêmement réductrice, dans la mesure où ce type de relations s'inscrit dans des rapports relevant d'autres champs, économique, politique et académique notamment, qui déterminent fortement les débats esthétiques.

Aussi, ne pas accorder aux enjeux éditoriaux, traductifs, scolaires et académiques une large place, complémentaire de celle qu'occupe l'analyse des textes, reviendrait à faire du roman égyptien ou de la poésie libanaise des modèles littéraires tombés du ciel à la manière du morceau de tapis oriental dans le patio de Rabat. Ce travail tente donc de rendre compte, dans les modalités que j'exposerai bientôt, de toute l'infrastructure matérielle de cette relation, et en particulier de la concentration dans deux capitales, Le Caire et Beyrouth, de multiples institutions éditoriales (maisons d'édition, imprimeries, revues...) et intellectuelles (universités, académies, centres de recherche) qui les ont constituées en pôles d'attraction pour les écrivain-es du Maroc, arabophones en premier lieu.

Dans le même temps, la large place faite à l'analyse textuelle est motivée par une réflexion sur la signification même du geste théorique qui consiste à aborder ma question sous l'angle de la relation de centre à périphérie. Faire l'étude d'une littérature minorée dans son environnement régional et international sans donner une large place à l'analyse de sa production textuelle me

semblait en effet reconduire cela même qu'une telle approche prétend critiquer : la marginalisation voire la silencieuse de telles littératures font l'objet. Je suis donc parti de la conviction que la recherche en sciences humaines et sociales ne consiste pas, comme le disait avec force Pierre Bourdieu, à « se faire plaisir en souffrant avec ceux qui souffrent²³ », et donc dans le cas présent à donner une description pleine de commisération d'une situation qu'on juge à plaindre. À ce titre, j'ai considéré qu'une étude portant sur la littérature marocaine comme littérature dominée qui n'accorderait pas une place éminente à l'analyse contextuelle (socio-historique en l'occurrence) mais aussi et surtout esthétique de ses textes ne pousserait pas sa démarche jusqu'à ses dernières conséquences tant déontologiques qu'épistémologiques. Je ne cache nullement que l'un des objectifs de ce travail est de donner, par une description minutieuse, des outils concourant à l'atténuation voire à l'abolition d'un tel rapport. Analyser ces œuvres marocaines en profondeur et m'intéresser à leur littérarité m'a donc paru, dans cette perspective, la moindre des choses.

3. Construction de l'objet de recherche

3.1. Définition de l'objet de recherche : questions de lexique et de chronologie

L'intitulé principal de cette thèse, « La littérature marocaine face au Mashriq », s'inscrit dans une toponymie particulière qui ne va pas de soi. Indépendamment de la focalisation sur les écrivain-es d'expression arabe et française²⁴, il reste à définir ce qu'on entend par littérature marocaine, et ce que recouvre le terme de Mashriq. En ce qui concerne la littérature marocaine, j'ai déjà précisé que la grande majorité des textes, mais aussi des revues et de leurs rédactions, ainsi que des imprimeries, maisons d'édition et lieux de sociabilité qui déterminent la relation avec le Mashriq étudiée dans cette recherche sont localisés dans un espace bien déterminé de la géographie marocaine, que je nomme le quart nord-ouest. Plus généralement, la notion de littérature marocaine est envisagée ici comme une notion construite et problématique. Le court XX^e siècle que traite cette recherche, qui va des lendemains de l'établissement des puissances coloniales française et espagnole

²³ « Je suis un peu comme un vieux médecin qui connaît toutes les maladies de l'entendement sociologique », entretien avec Beate Kraus, dans Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamborodon et Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue. Préliminaires épistémologiques* [1968], 5^e édition, Berlin et New York, Mouton de Gruyter, 2005, p. x.

²⁴ Sachant que la grande majorité des livres édités au Maroc au XX^e siècle l'ont été dans l'une ou l'autre de ces deux langues. Comme le montre Mohamed-Sghir Janjar dans le cas du Maroc indépendant, le français et l'arabe font à peu près jeu égal jusqu'au milieu des années 1970, où l'arabe commence à prendre l'ascendant (autour de 70 % de la production entre 1975 et 1995). Voir Mohamed-Sghir Janjar, « L'édition dans le Maroc indépendant : 1955-2003 », Rapport thématique : Dimensions artistiques, culturelles et spirituelles, in *50 ans de développement humain. Perspectives 2025*, Casablanca, 2006, p. 51.

dans le pays jusqu'à la fin de la guerre froide, est celui où se construit cette notion, qui n'apparaît nulle part dans la production de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle évoquée ci-dessus.

Gonzalo Fernández Parrilla et Eric Calderwood proposent la date de 1937, où paraît l'anthologie d'Abdallah Guennoun [ʿAbdallāh Gannūn, 1908-1989], *al-Nubūḡ al-maḡribī fī l-adab al-ʿarabī* [« Le Génie marocain dans l'*adab* arabe »], comme celle où émerge le concept²⁵. Néanmoins, comme l'indique le titre de cet ouvrage, le *ʿālim* de Tanger pense l'objet de son anthologie comme une branche de l'*adab* arabe et non simplement comme une littérature nationale, de même que son prédécesseur Mohamed Belabbas Qabbaj [Muḥammad b. al-ʿAbbās al-Qabbāḡ, 1906-1979], qui compila le premier la production poétique en *fuṣṣḥā* de ses contemporains au Maroc dans *al-Adab al-ʿarabī fī l-Maḡrib al-Aqṣā* [« L'*adab* arabe au Maghreb extrême »] en 1929. Les deux articles publiés par les futurs pionniers de la littérature narrative moderne au Maroc, Abdelmajid Benjelloun [ʿAbd al-Maḡīd b. Ḡallūn, 1919-1981] et Abdelkrim Ghallab [ʿAbd al-Karīm Ḡallāb, 1919-2017] en 1936²⁶, parlent bien de « vie littéraire au Maroc » (*ḥayāt adabīya fī l-Maḡrib*), mais pas de littérature marocaine (*adab maḡribī*). La première occurrence du terme dont j'ai pu trouver trace sous la plume d'un Marocain est en fait le titre d'un texte en langue française, daté de 1940, dû à Mohammed El Fasi [Muḥammad al-Fāsī, 1908-1991] et paru dans l'un des fascicules de l'*Encyclopédie coloniale et maritime*²⁷, vaste compendium recensant les différentes cultures des pays colonisés par la France.

Dans l'étude qu'elle lui consacre, Shoko Watanabe souligne que cet auteur se trouvait tiraillé entre son adhésion au nationalisme marocain et son intérêt pour la culture populaire du pays, mise sous le boisseau par l'idéologie panarabe du mouvement national²⁸. De manière significative, ses nombreux articles consacrés au même sujet en langue arabe reprennent l'expression d'*adab ʿarabī fī l-Maḡrib al-Aqṣā*, et toujours pas celle d'*adab maḡribī*²⁹. El Fasi semble réserver à son lectorat français et francophone la notion de littérature marocaine, mais aussi ses critiques vis-à-vis du statut de la *fuṣṣḥā* au Maroc. En conclusion de son article de l'*Encyclopédie coloniale et maritime*, il cherche ainsi à justifier une forme de pauvreté littéraire qui, selon lui, ressortirait de son panorama historique :

²⁵ "What Is Moroccan Literature? History of an Object in Motion", *Journal of Arabic Literature* n°52, Leyde, Brill, 2021, p. 98.

²⁶ Les deux articles sont intitulés « al-Ḥayāt al-adabīya fī l-Maḡrib » et sont parus tous les deux dans la revue égyptienne *al-Risāla*, respectivement dans le numéro 148, 4 mai 1936, p. 743-744 et dans le numéro 154, 9 juin 1936, p. 984-985.

²⁷ Mohammed El Fasi, « La littérature marocaine » dans *Encyclopédie coloniale et maritime*, fascicule 22, Paris, Institut de l'Encyclopédie coloniale et maritime, 1940, p. 410-428.

²⁸ Shoko Watanabe, « Muhammad al-Fasi (1908-1991). La réorganisation du savoir au Maroc » dans Sabrina Mervin et Augustin Jomier (dir.), *Savants musulmans au Maghreb*, Marseille, Diatriques, 2023, p. 106.

²⁹ *Ibid.*, p. 113.

Ce n'est pas le Marocain qui manque d'imagination ; mais c'est la possession imparfaite de la langue arabe qui l'a empêché de donner à la littérature arabe des œuvres égales à celles de ses voisins andalous, par exemple. Ce qui le prouve encore, c'est que lorsque certains poètes se sont mis, depuis le XVI^e siècle, à s'exprimer dans leur langage maternel, ils ont produit des œuvres dont le souffle poétique, l'inspiration spontanée et le naturel les classent parmi les chefs-d'œuvre de la littérature universelle. Nous regrettons de ne point avoir assez de place pour donner une idée de cette poésie, dite melhoun, c'est-à-dire exprimée en arabe parlé. Bien que dédaignée par les littérateurs classiques, par les écrivains officiels qui n'emploient que l'arabe littéraire, cette poésie vivante et sincère exprime ce qu'il y a de plus profond dans l'âme marocaine³⁰.

La double terminologie d'El Fasi selon sa langue d'expression nous met sur une piste. L'homme se trouve en effet à l'intersection de deux phénomènes. D'un côté, il trouve la disponibilité de l'orientalisme français à caractériser la culture marocaine comme une culture strictement nationale, reposant sur la catégorie de folklore, qui recouvre certains de ses propres intérêts de recherche et de réflexion. De l'autre, il participe activement à un mouvement national marocain qui cherche à faire valoir l'existence d'une culture arabe au Maroc, digne de s'insérer dans l'historiographie de la *nahḍa* au Mashriq en vue de s'arrimer à cette dynamique transnationale.

Il faut attendre 1964 pour que, dans ses *Aḥādīṭ 'an al-adab al-maḡribī l-ḥadīṭ*, Abdallah Guennoun consacre la notion d'*adab maḡribī* dans l'historiographie littéraire qu'il a lui-même contribué à fonder. Cette tension constante entre le national et l'aréal, et notamment le primat en apparence paradoxal de l'inscription dans l'arabité sur la valorisation de la culture locale, est l'un des traits fondamentaux de la relation que je décris longuement dans cette étude. La littérature marocaine, comme le disent bien Fernández Parrilla et Calderwood, est un objet en mouvement dont la première conceptualisation remonte aux années 1920 et 1930. Sa définition, comme on le devine déjà au regard de ces éléments et comme je le démontrerai dans ma première partie, se fait très largement en miroir des dynamiques culturelles d'un autre espace, que les textes marocains de l'époque nomment tantôt *al-šarq al-'arabī* (l'Orient arabe), tantôt *al-Mašriq* (l'est, le point cardinal correspondant au lever du soleil, par opposition à *al-Maḡrib*, l'ouest, point du couchant).

C'est précisément son usage constant dans les textes que j'ai étudiés qui m'a fait choisir ce terme de Mashriq (ainsi orthographié par commodité), au détriment de catégories comme Moyen-Orient, Proche-Orient ou de celle, actuellement en vogue, d'Asie du Sud-Ouest, incorporé en langue anglaise à l'acronyme SWANA (South West Asia and North Africa), et proposé en remplacement des premières, considérées comme des reliquats du savoir colonial. Dans la littérature examinée lors de cette recherche, en effet, le mot Mashriq fait référence à un espace plus limité et plus précis que ceux

³⁰ Mohammed El Fasi, art. cit., p. 428.

que je viens d'énumérer. En effet, comme l'indique l'interchangeabilité du terme avec celui d'*al-šarq al-ʿarabī* dans le Maroc de la première moitié du XX^e siècle, l'espace auquel il fait référence n'est pas simplement géographique, ni même religieux, mais aussi linguistique et culturel.

Le mot désigne pour les auteur·ices de cette période un ensemble de pays musulmans (ou fortement quoique minoritairement islamisés comme la République du Liban, fondée en 1943) et arabophones, qui sont bien situés dans la partie orientale de l'aire arabophone, mais n'incluent pas la péninsule arabique. Les régions nommées dans les textes pour définir le Mashriq correspondent aux territoires des États actuels suivants, d'est en ouest : l'Irak, la Syrie, le Liban, la Palestine (territoire israélien contemporain inclus), la Jordanie et l'Égypte. À l'intérieur de cet espace, cependant, la Jordanie et l'Irak sont assez rarement mobilisés – sauf, dans le cas de l'Irak, en ce qui concerne deux écoles poétiques nées dans ce pays : la poésie de l'*ihyā'* (revivification de la tradition classique), ou néo-classicisme, et ses deux générations (celle de Jamil Sidqi al-Zahawi [Ġamīl Ṣidqī al-Zahāwī, 1863-1936] puis celle de Muhammad Mahdi al-Jawahiri [Muḥammad Maḥdī al-Ġawāhirī, 1899-1997]), puis l'école de la poésie libre (*al-šī'r al-ḥurr*), représentée par Nazik al-Mala'ika [Nāzik al-Malā'ika, 1923-2007] et Badr Chaker Sayyāb [Badr Šākīr al-Sayyāb, 1926-1964]. Pour le reste, l'Irak intervient peu dans la dynamique de centre à périphérie que je décrirai. La Jordanie, quant à elle, en est totalement absente.

Le terme de Mashriq, dont l'usage remonte loin dans l'histoire de l'Islam médiéval, a revêtu des significations fort différentes selon les périodes et les contextes, incluant selon l'agencement entre les critères géographique, racial, religieux et linguistique des peuples non-arabophones, de même que celui de *Maġrib* désignait tantôt toutes les populations de l'Afrique du Nord, Égypte exceptée, et d'al-Andalus, tantôt les populations amazighes autochtones à l'exclusion des autres et sans inclure la péninsule ibérique³¹. Cependant, comme on le verra avec netteté chez des auteurs des années 1920 et 1930 comme Qabbaj ou Saïd Hajji [Sa'īd Ḥaġġī, 1912-1942], ce que le mot recouvre dans la pensée marocaine de l'époque qui nous intéresse est bien cet ensemble de pays que j'ai cités, qui sont perçus comme le moteur d'une dynamique de rénovation tout à la fois politique et culturelle : celle de la *nahḍa*. Sept petites années séparent la colonisation du Maroc de la révolution égyptienne de 1919, qui déboucha sur une reconnaissance plus formelle qu'effective de l'indépendance de ce pays. De plus, comme nous le verrons au premier chapitre, la pénétration des livres et des revues d'Égypte et

³¹ Sur ce sujet aussi foisonnant qu'éloigné de mes compétences, voir Giovanna Calasso, "Constructing the Boundary between Mashriq and Maġrib in Medieval Muslim Sources", dans Maribel Fierro et Mayte Penelas (dir.), *The Maġrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, Berlin et Boston, De Gruyter, 2021, p. 35-78.

du Levant (*Bilād al-Šām*) précède d'une vingtaine d'années la colonisation française, et leur circulation au sein des élites urbaines y engendre une prise de conscience progressive de l'existence d'un vaste mouvement de réforme politique et culturelle dans cette partie de l'aire arabophone, dont le Maroc n'est pas partie prenante.

Il en ressort que, dans ce travail, le mot Mashriq ne désigne pas simplement un ensemble géographique mais aussi et surtout, par métonymie, la production d'une théorie et de pratiques politiques et culturelles réformatrices, auxquelles se réfèrent les intellectuel·les du mouvement national marocain, et notamment la sous-catégorie qui nous occupe : celle des écrivain·es. L'érection progressive d'un modèle mashriqi et les diverses tentatives de définition de soi par rapport à ce modèle sont un aspect fondamental de la genèse même de la littérature marocaine moderne puis de son développement dans la seconde moitié du XX^e siècle. Cet aspect est l'objet fondamental de cette recherche, dont l'architecture emprunte à deux modèles théoriques principaux : d'une part la théorie du champ littéraire de Pierre Bourdieu, et d'autre part le couple centre-périphérie, dont je suis en l'occurrence la théorisation par Pascale Casanova.

3.2. Champ, centre, périphérie : fondements méthodologiques de la recherche

Ces deux modèles théoriques, étroitement liés l'un à l'autre³², présentent tout d'abord l'un et l'autre l'avantage de fournir une série de catégories descriptives qui servent l'exigence déontologique évoquée précédemment de réduire la part du jugement qualitatif et normatif au profit d'une approche distanciée et réflexive, substituant le régime de la positionnalité à celui de la hiérarchisation plus ou moins explicite des acteur·ices. Chacun d'entre eux me sert à envisager mon objet d'un certain point de vue, interne pour le champ et externe pour le couple centre-périphérie. J'évoquerai maintenant l'usage que j'en ai fait, en précisant au milieu mon choix de la notion d'aire littéraire transnationale, empruntée aux travaux de Tristan Leperlier, qui se situe à la jonction des deux modèles.

La notion de champ littéraire, entendue dans le sens bourdieusien de microcosme social revendiquant son autonomie et se structurant progressivement par la constitution d'un espace

³² *La République mondiale des Lettres*, ouvrage auquel je me réfère principalement ici, est issu de la thèse de doctorat de Pascale Casanova, *L'Espace littéraire international*, soutenue en 1997, sous la direction de Pierre Bourdieu. Les outils conceptuels bourdieusiens, et notamment la notion de champ littéraire élaborée dans ses *Règles de l'art*, y jouent un rôle structurant.

positionnel inégal³³, me semble adaptée à la dynamique d'ensemble que j'ai décrite sur une période de près de sept décennies. Elle permet en outre, et ça n'est pas le moindre de ses mérites, de structurer une vision d'ensemble de cet espace littéraire et de l'aborder avec un minimum d'exclusive, puisque ce champ de forces, dit Bourdieu, agit « sur tous ceux qui y entrent, et de manière différentielle selon la position qu'ils y occupent (soit, pour prendre des points très éloignés, celle d'auteur de pièces à succès et celle de poète d'avant-garde³⁴) ». Aborder la littérature marocaine moderne en termes de champs permet ainsi de restituer la positionnalité des acteur-ices selon des critères objectifs (origines sociales, formation, capital culturel initial, activités extra-littéraires, accès aux marchés local, aréal, le cas échéant mondial par la traduction), dont on voit qu'une partie est directement liée à la question de la circulation transnationale des textes, en direction des centres cairote et beyrouthin en particulier.

La théorie des champs est aussi pertinente heuristiquement pour analyser un certain nombre de textes fondamentaux de l'histoire littéraire du Maroc moderne, à commencer par l'introduction de l'anthologie de Qabbaj, longuement commentée au premier chapitre de ce travail. Je tiens pour ma part, comme avant moi nombre d'historien-nes marocain-es de la littérature³⁵, la date de 1929 comme celle qui convient le mieux pour dater la première émergence d'une dynamique de formation d'un champ littéraire au Maroc. L'introduction de Qabbaj, comme on le verra dans le détail, est la première à exprimer une revendication tacite d'autonomie en s'attaquant aux normes poétiques savantes enseignées et répétées dans le cercle alors extrêmement restreint de la production et de la circulation de l'écrit littéraire. Il déclare mettre à disposition l'anthologie afin d'inciter le public au travail de la critique littéraire, dont il regrette la faiblesse dans le Maroc de l'époque.

Cette introduction me semble ouvrir une première bataille pour l'autonomie littéraire vis-à-vis des champs religieux et politique, d'où sa pertinence pour dater le début du processus de formation d'un champ littéraire au Maroc. Dans son sillage, Qabbaj tentera lui-même, et non sans heurt, d'imposer la critique littéraire comme une instance de définition de la norme qui soit interne au champ, et non plus dépendante des impératifs du champ politique et du champ religieux, tacitement accusés d'engendrer par leur emprise une production poétique artificielle et utilitaire. Vertement

³³ Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* [1992], nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Le Seuil, coll. Points, 1998.

³⁴ Pierre Bourdieu, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales* n°89, 1991, p. 4-5.

³⁵ Notamment Ḥasan al-Wazzānī dans sa monographie *al-Adab al-maǧribī l-ḥadīṯ 1929-1999*, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 2002. Mohammed Bennis affirme aussi dans l'entretien en annexe de ce travail adhérer à ce choix de périodisation.

semoncé par un contempteur anonyme pour cette tentative d'intrusion dans le cours de la modernisation du pays sous la houlette de la France, Qabbaj disparaît aussi brusquement qu'il était entré avec fracas dans la vie culturelle de son pays, devenant pour les générations d'écrivain-es et de critiques ultérieur-es le symbole d'un glorieux échec. Le principe hétéronome l'emporte ici de manière écrasante sur le principe autonome, mais une première bataille a été livrée. Au-delà des commentaires sur l'anthologie et les articles de Qabbaj³⁶, qui sont légion, je me suis attaché à reconstruire cette figure aussi mal connue que consacrée par l'historiographie marocaine, pour en comprendre l'environnement intellectuel et en saisir les motivations.

Les chapitres qui composent la première partie de cette recherche suivent en quelque sorte les premières aventures de cette revendication d'autonomie, notamment vis-à-vis du politique, dans une période de forte politisation du champ intellectuel autour de la lutte anticoloniale. Ici encore, ce processus se réalise en miroir de l'expérience de champs littéraires plus structurés et plus polarisés, comme celui de l'Égypte à la même époque. Cette polarisation au centre engendre des débats, notamment sur l'opportunité de localiser et de nationaliser plus fortement ou non la littérature égyptienne et sur la relation à entretenir avec la référence arabe classique³⁷. Ceci forme un cas d'école de ce que Mohammed Bennis [Muḥammad Bannīs, n. 1948] nomme la production des questions et des réponses dans sa théorisation du rapport de centre à pourtour (*muḥīt*), sur laquelle je reviendrai³⁸.

En ce qui concerne la polarisation du champ, je retiens en revanche la date de 1964³⁹, où apparaissent à la fois un récit institutionnel sur la littérature marocaine moderne et, à travers des revues comme *Aqlām* [« Plumes »] et *Mağalla li-l-qīṣṣa wa-l-masrah* [« Revue de la nouvelle et du théâtre »], ce que je nomme un pôle oppositionnel au sein du champ littéraire marocain, par distinction avec le pôle autonome tel que le décrit Pierre Bourdieu. Huit ans après l'accession du Maroc à l'indépendance politique, le vernis de l'unanimité nationaliste craque dans le champ culturel, et un groupe d'écrivains s'aggrave pour la première fois pour formuler une opposition à la doctrine culturelle de l'État post-colonial, là où les revendications d'autonomie ou même la

³⁶ Voir par exemple Šu'ayb Aw'azūz, *Muḥammad b. al-'Abbās al-Qabbāj nāqidan*, Rabat, Maṭba'at al-Ummiya, 2006.

³⁷ Je songe ici à la question du *tamṣīr*, abordée au chapitre 2.

³⁸ Muḥammad Bannīs, *al-Ši'r al-'arabī l-ḥadīṭ* [« La poésie arabe moderne »] t. IV, « Musā'alat al-ḥadāṭa » [« Questionner la modernité »], 1^{re} édition, Casablanca, Dār Tūbqāl, 1991, p. 91-92. L'auteur aborde cette question en langue française dans l'entretien que je publie en annexe de ce travail.

³⁹ Qui n'est une fois de plus pas une borne chronologique qui m'est propre. Bennis, là encore, en faisait le point de départ de son étude de la poésie contemporaine marocaine, *Ḍāhirat al-šī'r al-mu'āṣir fī l-Mağrib. Muqāraba bunyawīya takwīnīya* [« Le phénomène de la poésie contemporaine au Maroc. Approche structurale génétique », 1979], Casablanca, Dār Tūbqāl li-l-našr, 2014.

contestation de la subordination de la littérature écrite au pouvoir d'État ne débouchait jamais jusqu'alors sur la constitution de collectifs d'écrivain-es et plus généralement d'intellectuel-les. Le milieu des années 1960 marque donc une véritable rupture dans la genèse de ce champ, ouvrant une phase de politisation intense dans laquelle le Mashriq, à travers la question de Palestine, joue un rôle différent de celui de modèle culturel hégémonique qui lui était assigné depuis les années 1920.

Enfin, à partir du milieu des années 1970, moment qui coïncide avec l'émergence d'une première moisson de diplômé-es de l'Université marocaine cumulant des pratiques de recherche et de création, et dans le contexte plus large d'un paroxysme de la répression étatique, on assiste tout à la fois à un reflux des postures littéraires oppositionnelles purement militantes qui caractérisaient ce champ oppositionnel, et à la construction, en particulier autour de la revue *al-Taqāfa al-Ġadīda*, d'un discours collectif construit autour de l'autonomie de la culture et de la littérature, qui accentue et complexifie la polarisation du champ littéraire marocain et débouche sur de véritables stratégies de visibilité aréale, dont traite longuement le chapitre 7 de ce travail. À cette même époque, le champ éditorial marocain commence réellement à diversifier sa production, initialement dédiée dans une très large mesure au livre scolaire. De nouvelles maisons d'édition comme Dār al-Taqāfa, al-Markaz al-Taqāfī l-'Arabī, Tūbqāl ou al-Fanak, citées ici dans la chronologie de leur création entre le milieu des années 1970 et le milieu des années 1980, parviennent à s'y installer durablement. Elles assurent au champ littéraire marocain une relative autonomie fonctionnelle ainsi qu'une présence plus significative sur le marché transnational de l'aire arabophone. Quelques années plus tard, au début des années 2000, le marché marocain du livre en arabe se classe devient le quatrième client de l'édition libanaise encore hégémonique, derrière l'Égypte, la Syrie et l'Irak⁴⁰.

De même que 1929 constitue implicitement le véritable point de départ de cette recherche, son point d'aboutissement, s'il faut le situer à l'année près, est sans nul doute l'année 1987, où surviennent trois événements : la création d'al-Fanak, l'une des quatre maisons d'éditions structurantes pour la littérature marocaine de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e, la publication d'une première édition arabe d'*al-Ḥubz al-Ḥāfī* [*Le Pain nu*, 1973] de Mohamed Choukri [Muḥammad Šukrī, 1935-2003] par la maison londonienne al-Sāqī, après l'interdiction d'une première version marocaine et au terme d'un long et complexe parcours entre l'œuvre et ses traductions que j'aborde en détail au chapitre 7, et enfin, plus loin de notre sujet, l'obtention du prix Goncourt par Tahar Ben Jelloun [n. 1944] pour son roman *La Nuit sacrée*, première accession d'un écrivain marocain à une véritable

⁴⁰ Allal Al-Yifrani, « L'édition au Maroc », *Monde Arabe* n°118, 1987, p. 123.

position de prestige émanant d'une capitale littéraire mondiale, Paris. Cette année me semble donc marquer à la fois une fin de cycle interne, de l'ordre de la structuration du champ éditorial marocain, et aréale avec le couronnement, d'un côté, de l'œuvre de Choukri dans l'aire arabophone grâce à sa légitimation par ses traductions européennes, et de l'autre, de celle de Ben Jelloun, qui constitue un autre saut qualitatif, dans l'aire francophone cette fois.

Je ne fais ici que donner quelques grandes lignes que j'ai pu dégager de l'évolution de ce champ, organisant la chronologie de son développement interne. En effet, si les travaux de Pierre Bourdieu ont inspiré la sociologie marocaine et si des monographies sont dédiées, au Maroc, à certains champs sociaux étudiés selon cette méthode⁴¹, la littérature marocaine moderne n'a jamais été abordée de manière systématique sous l'angle de la théorie des champs du point de vue de sa genèse. Un chercheur comme Khalid Zekri a bien sûr fait usage de ce modèle théorique, et produit à partir de lui de précieuses analyses sur la structure du champ littéraire marocain des années 1990 et 2000, et plus secondairement sur son histoire antérieure, dans ses *Fictions du réel*. Zekri y évoque notamment un aspect longuement détaillé dans ma recherche, celui de la constitution du projet *nahḍawī* en référence, en le prenant toutefois sous l'angle de l'influence philosophique et idéologique large plutôt que sous celui de son contenu littéraire proprement dit, comme je l'ai entrepris pour ma part⁴². Par ailleurs, il donne aussi dans cet ouvrage des développements très intéressants sur la structuration du champ telle qu'il l'observe dans les années 2000, analysant par exemple les freins à son autonomisation ou sa féminisation tardive. Ceux-ci sont une indispensable lecture pour qui souhaiterait se livrer à une analyse plus systématique, en repartant des premiers temps de sa formation sous le protectorat⁴³.

Au fil des interventions données au cours de la préparation de ce travail, nombre de questions m'ont été posées, qui suggéraient tantôt d'affiner l'application de ce modèle théorique au cas marocain, tantôt d'en formuler les limites. J'ai tenu compte autant que possible des points sur lesquels portaient ces suggestions et objections. Cependant, ce travail portant sur la relation transnationale Maroc-Mashriq, il ne saurait se substituer à une telle étude sans finir par manquer son objet. Je me suis donc borné à relever un certain nombre d'étapes, rendues visibles par la relation

⁴¹ Voir par exemple l'ouvrage de Muḥammad Ḍarīf, *al-Ḥaql al-dīnī l-maġribī, tulātīyat al-siyāsa wa-l-taḍayyun wa-l-amn* [« Le champ religieux au Maroc : triangulation entre politique, piété et sécurité »], Casablanca, Manšūrāt al-maġalla al-maġribīya li-'ilm al-iġtimā' al-siyāsī, 2017.

⁴² *Op. cit.*, p. 28-31. Zekri a poursuivi cette réflexion sur les modèles épistémologiques et philosophiques de l'aire arabophone dans *Modernités arabes : de la modernité à la globalisation*, Casablanca, La Croisée des chemins, 2018.

⁴³ *Ibid.*, p. 40-48.

que j'étudiais et déjà repérées sous d'autres perspectives par l'historiographie marocaine, qui pourront sans doute nourrir la discussion et aboutir à la réalisation d'un tel travail. Le débat a d'ailleurs déjà été ouverte bien avant ce travail, en particulier par Mohammed Bennis qui intègre des éléments de méthodologie bourdieusienne à sa réflexion sur l'institution littéraire, son rapport à l'institution politique et son rôle dans les relations aréales⁴⁴.

Pour ce qui concerne à présent la description de la littérature moderne de langue arabe, qui constitue le cadre dans lequel ces relations de périphérie à centre s'insèrent prioritairement, j'ai choisi d'emprunter à Tristan Leperlier la distinction qu'il opère entre, d'un côté, un champ littéraire plurilingue et de l'autre ce qu'il nomme une aire linguistique transnationale. Leperlier définit les aires linguistiques comme des « espaces intermédiaires entre le niveau mondial [...] et le niveau national⁴⁵ », structurées autour d'une langue commune et organisant un système de dépendances. Cette catégorie me paraît la plus pertinente pour décrire l'espace arabophone et le type de relations qui s'y établit entre la périphérie marocaine et le centre mashriqi. Leperlier évoque d'ailleurs le caractère polycentrique de cette aire, ainsi que le passage de l'hégémonie du Caire à celle de Beyrouth dans le domaine de l'édition au milieu du XX^e siècle, qui sont autant de données structurantes dans l'analyse que je propose⁴⁶. À l'inverse, la notion de champ littéraire plurilingue et transnational fonctionne à plein pour la littérature marocaine.

L'histoire de la constitution de ce champ littéraire plurilingue au XX^e siècle recoupe presque parfaitement les étapes d'autonomisation décrites dans l'article de Leperlier⁴⁷. L'autonomisation symbolique du champ par identification collective à la notion de littérature marocaine, guère évidente comme on l'a vu à l'époque du protectorat, semble pleinement achevée au milieu des années 1960. Son autonomie spécifique (par développement d'une pratique d'intertextualité interne, mais aussi dans un premier temps par les anthologies qui entreprennent de constituer un corpus littéraire national) est établie dans les dernières décennies que couvre notre recherche⁴⁸. En dépit de la faiblesse persistante du champ éditorial marocain, une certaine autonomie fonctionnelle se développe aussi, comme cela a déjà été mentionné, à partir du milieu des années 1970. Enfin, l'autonomie consécutoire est amorcée par l'implication de différentes institutions. Le Prix du Maroc

⁴⁴ *Al-Ši'r al-ʿarabī l-ḥadīṯ* t. IV, réf. cit., p. 93-102.

⁴⁵ Tristan Leperlier, « La langue des champs. Aires linguistiques transnationales et espaces littéraires plurilingues », *CONTEXTES* n°28, 2020, p. 4. En ligne : <https://journals.openedition.org/contextes/9297>, consulté le 19 mars 2025.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 4-6.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 2-3.

⁴⁸ On le verra aux chapitres 7 et 8 de ce travail, dans la manière dont nombre de textes forment des laboratoires d'élaboration d'une posture littéraire par positionnement vis-à-vis d'autres écrivain-es marocain-es.

du Livre, prix d'État fondé en 1962, demeure à ce jour une référence pour la littérature arabophone. En 1991, l'ambassade de France au Maroc lance de son côté le Prix Grand Atlas, prix émanant du centre de l'aire monocentrique francophone, mais dédié spécialement au livre marocain, littéraire notamment. D'autres pratiques institutionnelles, comme l'édition par le ministère de la culture marocain dans les années 2000 des œuvres complètes d'une série d'auteur·ices arabophones du XX^e siècle, officialise la constitution d'un canon pour cette littérature moderne⁴⁹.

L'autre point d'appui théorique, le couple notionnel centre-périphérie, se situe à la fois dans la continuité de l'élaboration théorique réalisée par Pascale Casanova dans sa *République mondiale des Lettres*, et de celle que Mohammed Bennis avait déjà réalisée antérieurement à propos de la poésie marocaine dans sa thèse *al-Ši'r al-'arabī l-ḥadīṭ*. La théorisation par Bennis de la relation Maghreb-Mashriq fait l'objet d'une section entière du septième chapitre de cette recherche. Il est néanmoins indispensable de l'introduire brièvement ici, dans la mesure où mon travail se situe dans sa continuité explicite. Bennis, à partir du sous-champ poétique marocain, proposait déjà d'aborder l'aire littéraire arabophone comme un espace polarisé. Il souligne d'abord sa structuration au long cours, évoquant le déplacement du centre culturel de l'aire de Damas à Bagdad au VIII^e siècle de l'ère courante, puis la constitution à Cordoue d'un centre concurrent situé aux antipodes géographiques du premier⁵⁰.

Le couple centre-périphérie se trouve légèrement remanié en centre et pourtour (*al-markaz wa-l-muḥīṭ*). Le mot de *muḥīṭ* est en vérité choisi comme une alternative à la traduction courante du mot de périphérie en arabe, *ṭaraf*, qui correspond plutôt à la notion de bord. Signifiant tour à tour pourtour, circonférence et périphérie selon les définitions qu'il en retient (celles du génie civil, de la mécanique, de l'astronomie, de l'anatomie et de l'économie), le mot de *muḥīṭ* fait signe pour Bennis vers deux éléments essentiels : la dynamique d'attraction qui se joue entre centre et pourtour, ainsi que leur contiguïté et leur solidarité dans la formation d'un espace. Un centre se nourrit de son pourtour, insiste-t-il, de sorte que la disparition du second implique celle du premier, tandis que le centre se réfracte dans son pourtour quel que soit le degré de distance qui les sépare⁵¹.

L'enjeu pour Bennis consiste en fait à dénaturiser la relation du Maroc et du Maghreb au Mashriq, de souligner le caractère construit de cette géographie culturelle et d'écarter le concept flou

⁴⁹ Cette collection est joliment évoquée par Ian Campbell dans l'introduction de son étude *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution. The Arabic Language Novel in Morocco 1957-72*, Leiden et Boston, Brill, coll. Studies in the History and Society of the Maghrib, 2013, p. 1.

⁵⁰ *Al-Ši'r al-'arabī l-ḥadīṭ* t. IV, réf. cit., p. 87.

⁵¹ *Idem*.

de marge (*hāmiš*) pour lui substituer un terme qui rende compte de cette dynamique particulière. Comme on le verra, le travail de Bennis constitue de ce point de vue un véritable point de rupture théorique, même si ses observations comparées sur les infrastructures économiques et les conditions de rayonnement culturel du Maroc sont déjà en germe dans des textes bien antérieurs, comme ceux de Saïd Hajji. La caractérisation du centre par Bennis, exposée en détail au chapitre 7, avec ses critères (cadre juridique libéral à l'expression publique, infrastructures de production du livre et de la presse, production de questionnement et d'hypothèses), demeure à mon sens une base solide pour l'approche de mon objet, bien qu'elle puisse être complétée par un certain nombre d'autres critères⁵², et que j'y aie ajouté l'apport décisif de Pascale Casanova.

La fine articulation proposée dans *La République mondiale des Lettres* entre le fait national et le fait littéraire est en effet au fondement de la démarche qui est celle de cette recherche : suivre la naissance d'une littérature nationale au miroir de l'une des deux principales aires vis-à-vis desquelles elle entretient un rapport de dépendance. Dans sa réflexion sur la constitution d'un espace littéraire mondial, Casanova caractérise en effet cet espace par son caractère concurrentiel :

L'internationalisation qu'on se propose de décrire ici signifie donc à peu près le contraire de ce qu'on entend d'ordinaire par le terme neutralisant de mondialisation par lequel on croit possible de penser la totalité comme la généralisation d'un même modèle applicable partout : dans l'univers littéraire, c'est la concurrence qui définit et unifie le jeu tout en désignant les limites même de l'espace. Tous ne font pas la même chose, mais tous luttent pour entrer dans la même course (concursus) et, avec des armes inégales, tenter d'atteindre le même but : la légitimité littéraire⁵³.

À l'échelle plus modeste de l'aire littéraire arabophone, le propos de ce travail est précisément d'analyser sur une période longue la manière particulière dont le Maroc s'est intégré à cet espace dans la diversité des interactions avec son centre. Comme on le verra au deuxième chapitre, la conscience concurrentielle, déjà implicitement contenue dans la comparaison élaborée par Qabbaj en 1929 entre l'état (florissant) de la poésie arabe et celui (de l'ordre du dépérissement selon lui) de la poésie marocaine, est formulée sans détour dès les années 1930 au Maroc. Ce sont en particulier les écrits du journaliste Saïd Hajji, jeune nationaliste salétin qui a pu traverser différents pays du Mashriq à un âge précoce, qui ouvrent les premiers une brèche discursive en affirmant la nécessité,

⁵² Je songe notamment aux critères axiologiques proposés par Petr Kylvoušek : le complexe de supériorité des centres opposé au complexe d'infériorité des périphéries, l'axiologie hiérarchique et la stratification des valeurs au centre contre une circulation plus horizontale des valeurs dans les périphéries, enfin la tendance à l'exclusion et à la démarcation des centres contre la tendance périphérique à l'hybridation. Voir "What Is the Center and What Is the Periphery?" dans Petr Kylvoušek (dir.), *Centers and Peripheries in Romance Languages in the Americas and Africa*, Leyde et Boston, Brill, coll. Textxet vol. 105, p. 18.

⁵³ Pascale Casanova, *La République mondiale des Lettres* [1999], Paris, Le Seuil, coll. Points, 2008, p. 69-70.

plutôt que d'importer un modèle littéraire, de se doter d'infrastructures et d'œuvrer collectivement dans un contexte dont le caractère est agonistique bien que recouvert par le discours panarabe et la priorité accordée à la lutte anticoloniale.

De même, c'est le modèle élaboré par Pascale Casanova qui a attiré mon attention sur une catégorie particulière d'acteur-ices : les médiateur-ices. Mon travail en analyse quatre incarnations différentes. Je consacre d'abord un développement au rôle du poète tétouanais Mohammed Sebbagh [Muḥammad al-Ṣabbāḡ, 1929⁵⁴-2013], disciple poétique du *mahġar* qui réussit, en acquérant une position au sein de revues émanant des institutions coloniales espagnoles, à s'insérer dans l'espace positionnel arabe. Le deuxième médiateur auquel je me suis intéressé est le romancier et universitaire Mohamed Berrada [Muḥammad Barrāda, n. 1938], qui, dans ses activités d'enseignant, de chercheur et de président de l'Union des écrivains du Maroc dans les années 1970 et 1980, va créer des interfaces entre écrivain-es du centre mashriqi et ceux de la périphérie marocaine. Dans un registre différent, j'ai étudié la création d'une maison d'édition maroco-libanaise, dont l'animateur Bassam Kurdi [Bassām Kurdī, n. 1959], a le premier dans le champ éditorial marocain élaboré une véritable stratégie d'exportation de la littérature et des sciences humaines marocaines vers le Mashriq. Enfin, j'ai consacré de nombreuses pages au poète et traducteur Abdellatif Laâbi [ʿAbd al-Laṭīf al-Laʿbī, n. 1942], qui s'engage à partir de 1967 dans un travail de médiation interne entre les sous-champs francophone et arabophone en tant que directeur de la revue *Souffles*, avant de devenir en tant que traducteur l'un des introducteur-ices de la poésie palestinienne dans l'aire littéraire francophone.

Pascale Casanova décrit ainsi la fonction de ces acteur-ices :

Les grands médiateurs (souvent polyglottes) sont en effet des sortes d'agents de change, des « cambistes » chargés d'exporter d'un espace à l'autre des textes dont ils fixent, par là même, la valeur littéraire. Valéry Larbaud, grand cosmopolite, décrivait les lettrés du monde entier comme les membres d'une société invisible, les « législateurs », en quelque sorte, de la République mondiale des Lettres⁵⁵.

Cette réflexion m'a servi de point de départ pour enrichir mon approche croisée, textuelle et éditoriale, déjà évoquée, d'un troisième axe : celui des médiations. Elles sont longuement abordées dans ce travail, qui tente de dégager à chacune des périodes successivement étudiées les intermédiaires qui, par la traduction mais aussi par des positions institutionnelles (enseignement, responsabilités au sein de la corporation, responsabilités éditoriales), façonnent les circulations

⁵⁴ Certaines sources donnent les dates de 1927 et de 1930.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 43.

entre la Naplouse de 1928, Le Caire de 1945 ou le Beyrouth du milieu des années 1970 et le Maroc. L'étude des médiations et des médiateur-ices est indispensable à la compréhension de ce qui parvient ou non de la production de la périphérie dans le centre aréal. Elle permet de saisir, à partir de questionnements sur les écrivain-es qui parviennent à être publié-es en revues ou édité-es au centre, à y tenir une chronique journalistique plus ou moins régulière, à y publier des traductions ou à en traduire la production vers d'autres langues, les lois du commerce aréal de la valeur littéraire.

Des récits pittoresques du Maroc produits par les écrivains nationalistes marocains installés au Caire à destination du public égyptien et arabophone à des fins de propagande politique dans les années 1940, étudiés au troisième chapitre, à l'installation dans le paysage arabe d'une école marocaine de théorie et de traduction de la théorie littéraire au début des années 1980, étudiés au septième, ne s'est écoulée qu'une quarantaine d'années. La densification du réseau de médiateurs exerçant dans le domaine spécifique de la littérature (qu'il s'agisse d'écrivain-es, de critiques, d'éditeur-ices ou de traducteur-ices) est donc tout à fait considérable, et reflète une véritable dynamique d'accumulation du capital symbolique par des acteur-ices du champ marocain dans le système aréal, et donc d'atténuation d'un rapport de force initial à l'écrasant avantage du duopole Le Caire-Beyrouth, dont les livres importés inondaient le marché marocain, encore embryonnaire du point de vue de l'édition comme de la production.

3.3. Questions de langues : usages du lire-ensemble

Ce travail se focalise sur les productions écrites marocaines de langues arabe et française. À ce titre, bien qu'il porte la notion de « littérature marocaine » dans son intitulé, il ne prétend en aucun cas couvrir toute cette littérature, ni sur le plan de la diversité linguistique, ni sur celui des pratiques relevant de la poésie ou de la création littéraire qui circulent par d'autres moyens que celui du texte imprimé. Disons-le sans détour : la culture littéraire écrite savante en *fushā* dans laquelle s'opère un changement de paradigme sous l'influence de l'Égypte et du Levant au début de cette étude n'épuise en rien le spectre des pratiques poétiques, narratives et de spectacle vivant qui avaient cours dans la société marocaine à la même époque. Nous en avons déjà vu deux exemples : ceux des poétesses amazighophones des années 1920-1930 passées à l'écrit dans une autre langue que la leur par l'intermédiaire de deux chercheurs, l'un français et l'autre marocain. Ceci n'est qu'un exemple de la vaste littérature orale, quelques fois colligée, vivante et dynamique en tout cas, qui existait de longue date et perdurait encore dans le pays au moment où commence cette étude. Cela vaut non seulement

pour l'arabe marocain, avec une pratique du *zağal* (poésie vernaculaire) parfois consignée à l'écrit, mais aussi pour les différentes langues amazighes marocaines (le tachelhit du Souss, le tamazight du Moyen-Atlas et le tarifit dans le Rif), qui constituent alors, et jusqu'au milieu du XX^e siècle au moins, le groupe de langues majoritairement parlées au Maroc⁵⁶.

Comme le note Salem Chaker, la transcription des langues amazighes en alphabet arabe est pratiquée depuis le Haut Moyen-Âge dans tout l'espace maghrébin, mais cette pratique n'a vraiment fait l'objet d'une appropriation durable que dans le Souss marocain, où la pratique perdure actuellement à côté de l'usage du néo-tifinagh, alphabet qui se diffuse depuis quelques décennies et s'enseigne désormais au Maroc⁵⁷. Bref : la diversité de ces langues régionales, dont le continuum se rompt autour des XII^e et XIII^e siècles de l'ère courante, leur minorisation et leur marginalisation séculaires et l'absence d'appui institutionnel dont elles pâtissent avant la colonisation⁵⁸, concourent à expliquer leur parfaite absence dans le corpus des écrits recensés dans les quelques décennies précédant le traité de Fès.

Au cours de la période coloniale, les forces d'occupation, françaises en particulier, adopteront une attitude différente de celle qui prévalait dans les élites des grandes villes du Nord du Maroc, de l'ordre de l'occultation. Caractéristique d'un geste de folklorisation, leur attitude peut être qualifiée d'appropriation paradoxale. Brahim El Guabli et Aomar Boum ont montré la façon dont, dès le XIX^e siècle, le savoir colonial français s'est à la fois appliqué à compiler un vaste corpus de textes relevant du conte, de la poésie ou des sagesses, et à lui dénier toute littérarité en lui accolant l'étiquette de « tradition orale »⁵⁹. Le cas de M'ririda N'Aït Attik, évoqué précédemment, en donne un excellent exemple à travers l'introduction donnée par le compilateur et traducteur de ses poèmes, René Euloge.

Celui-ci présente les pièces qu'il a traduites comme relevant d'une « poésie étrange, ardente et rude », dont le mérite principal est d'« exprimer l'originalité et la fraîcheur de l'âme berbère⁶⁰ ». Euloge assume donc le parti-pris d'une traduction qu'il qualifie de « prosaïque », indiquant s'être « refusé à falsifier, à farder, à dépersonnaliser ces chants de la Tassaout *en leur concédant la richesse*

⁵⁶ Voir sur ce point les arguments de Brahim El Guabli dans "When Tamazight was Part of The World", dans Sarah Irving, Karène Sanchez Summerer, Rachel Mairs et Lucia Admiraal (dir.), *Colonial Vocabularies. Teaching and Learning Arabic, 1870-1970*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2025, p. 239-265.

⁵⁷ « La langue de la littérature écrite berbère : dynamiques et contrastes », *Études littéraires africaines* n°21, 2006, p. 15.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 10-11.

⁵⁹ Brahim El Guabli et Aomar Boum, "The Amazigh Republic of Letters : A Review and Close Readings", *Review of Middle Eastern Studies* n° 56, 2023, p. 164.

⁶⁰ « Introduction » dans *Chants de la Tassaout*, réf. cit., p. 9.

*et les subtilités de la langue française et les ingéniosités savantes de la culture*⁶¹ » (je souligne). Cet exemple donne bien à voir la manière dont ces textes sont envisagés par l'ethnographie française comme des documents permettant de « pénétrer les us et coutumes de ce peuple » que leur discours exotise fortement, et de découvrir notamment les arcanes de ses langues, dans le but de produire des formes de contrôle social efficace⁶².

Plusieurs raisons justifient cependant ma mise à l'écart des textes en langues amazighes de ce travail, mais aussi de la littérature en arabe marocain (*dāriġa*). La première est celle de mes propres limites linguistiques de non-amazighophone, qui ne me permettent pas d'accéder au premier de ces deux corpus en langue originale. Cependant, au-delà de cette limite personnelle, il m'est aussi apparu que l'étude de relations transnationales entre le Maroc et des pays de l'aire linguistique arabophone qui se situent hors de l'espace amazighophone (exception faite de la population de l'oasis égyptienne de Siwa) requerrait une focalisation particulière sur la *koinè* aréale qu'est l'arabe moderne standard (*fuṣṣḥā*). Ceci vaut d'autant que la grande majorité des protagonistes des relations décrites dans ce travail appartiennent géographiquement à un petit quart nord-ouest du Maroc. Celui-ci est situable schématiquement dans un cercle passant par les villes de Casablanca, Tanger et Fès, et intégrant les deux capitales coloniales que furent Rabat et Tétouan. On se trouve là face à certains des espaces les plus anciennement arabisés du territoire marocain et où sont ancrées, notamment à l'université Qarawiyīn de Fès, des pratiques savantes et scripturales pluriséculaires, dont le versant littéraire sera abordé au premier chapitre.

En ce qui concerne la *dāriġa*, elle est bien présente dans ma réflexion sur les textes de langues arabe moderne standard et, dans une moindre mesure, française, où sa présence est récurrente, mais je n'ai pas trouvé au cours de mes recherches un corpus significatif de textes rédigés dans cette langue qui se rapporte à la relation qui nous occupe. En bref, le choix de l'arabe standard et du français comme langues d'investigation pour cette recherche ne tiennent pas à des partis-pris idéologiques personnels mais, d'une part, aux limites de ma connaissance, et d'autre part à l'objet de recherche lui-même, qui implique principalement des acteur·ices pratiquant la *fuṣṣḥā*, aussi bien en tant qu'écrivain·es qu'en tant qu'éditeur·ices, lecteur·ices ou traducteur·ices.

La recherche sur la littérature moderne et contemporaine marocaine en langue arabe, dont on ne peut ignorer qu'elle domine désormais le champ éditorial de ce pays, est très peu développée en

⁶¹ *Ibid.*, p. 10.

⁶² Toujours selon Brahim El Guabli, "When Tamazight was Part of The World", réf. cit., p. 249-250.

France, à la différence des études dédiées à la littérature francophone. Les rares monographies consacrées à la première sont souvent le fait de chercheur·euses marocain·es ayant obtenu un doctorat de troisième cycle en France mais ayant effectué leur carrière dans l'Université marocaine⁶³. La théorie et la pratique de la lecture croisée de textes marocains arabophones et francophones, pratiquée aussi bien au sein de l'université marocaine⁶⁴ que dans des recherches menées dans le monde anglophone⁶⁵ ou en Espagne⁶⁶, y est très rarement mise en œuvre. Un tel manque de comparatisme présente le risque de contribuer à la pérennité d'un dualisme aussi nuisible qu'artificiel et objectivement faux entre la littérature francophone, réputée émancipatrice par les vertus magiques prêtées à sa langue d'expression, et une littérature arabophone qui, se trouvant aux prises avec une langue qu'on prétend grevée de tabous et de sacralité, serait capable de moins d'audaces – idée de moins en moins répandue au Maroc⁶⁷.

La lecture croisée des textes, non seulement de ces deux langues mais de toutes celles dans lesquelles des écrivain·es marocain·es s'expriment (qu'elles soient locales comme le tamazight ou internationales comme l'espagnol, l'anglais, le néerlandais et le catalan), est un prérequis pour dépasser un régime de prénotions culturalistes du genre de celles que l'on vient d'énoncer, et pour interroger sérieusement les textes, y compris dans ce qui distingue les œuvres francophones et arabophones. Au chapitre 8 de cet ouvrage, on verra par exemple qu'il y a dans la littérature marocaine des cosmopolitismes arabophones et francophones, distincts à la fois d'une langue à l'autre et d'un·e écrivain·e à l'autre à l'intérieur de chaque sous-champs.

C'est aussi sous l'angle des médiations qu'il me paraît pertinent d'aborder la question de l'intégration du sous-champ francophone à mon étude. De même que pour le tamazight, tout ce qui relève des écrivain·es marocain·es d'expression catalane et néerlandaise ne m'est pas accessible dans

⁶³ Un bon exemple de ces travaux est la thèse du poète et critique Mohammed Bentalha [Muḥammad b. Ṭalḥa, n. 1950], *Lectures critiques de la poésie marocaine contemporaine : analyse et évaluation*, Casablanca, Faḍā'āt mustaqbaliya, 2010.

⁶⁴ Notamment dans les travaux d'Abdallah Mdarhri Alaoui, voir ses *Aspects du roman marocain (1950-2003)*. *Approche historique, thématique et esthétique*, Rabat, éditions Zaouia Art et Culture, 2006, ou ceux de Khalid Zekri, voir *Fictions du réel*, réf. cit. *supra*.

⁶⁵ Voir l'article de référence de Karima Laachir, "The aesthetics and politics of 'reading together' Moroccan novels in Arabic and French", *The Journal of North African Studies* vol. 21, 2016, p. 22-36, auquel je me réfère dans le titre de cette section.

⁶⁶ Ana González Navarro et Gonzalo Fernández Parrilla, "From Khanata Bennouna to Leila Slimani : Moroccan Women Writers from the Margins to World Literature", dans Najib Mokhtari (dir.), *Dialogic Configurations in Post-Colonial Morocco*, Rabat, UIR Publication Series, 2019, p. 291-309.

⁶⁷ Voir les arguments que l'écrivain arabophone Yassin Adnan oppose à cette vision de la structuration linguistique du champ, qu'il associe principalement mais pas exclusivement aux « anciennes générations ». « Un Bayt Al-Hikma marocain : pour une littérature citoyenne multilingue », dans Kenza Sefrioui (dir.), *Maroc : la guerre des langues ?* [2018], Casablanca, En Toutes Lettres, 2024, p. 38-39.

la langue originale, et ce que j'ai pu en lire en traduction⁶⁸ n'abordait ni de près ni de loin la thématique traitée ici. Il en va de même pour les textes littéraires de langues espagnole et anglaise, que je lis, mais où je n'ai pas plus trouvé d'œuvres abordant en profondeur une thématique liée à la relation au Mashriq. En revanche, ayant suivi dans mes premières années d'études la polémique engendrée au Maroc par le roman *Le dernier combat du capitain Ni'mat* [2011] de Mohamed Leftah [1946-2008], dont l'action se situe au Caire, et l'ayant lu à cette époque, ainsi que certains des essais d'Abdelfattah Kilito [n. 1945], mon expérience de simple lecteur de littérature marocaine francophone m'avait préalablement confronté à des textes sur le Mashriq dans cette langue.

Au fil de mes recherches, la lecture d'autres textes francophones (tous dus à des hommes, à la différence de ceux de mon corpus en langue arabe) et une appréhension plus nette de mon objet, m'ont amené à former une hypothèse. La prédominance des sous-champs francophone et arabophone dans le champ marocain et les relations qu'ils entretiennent l'un avec l'autre semblaient devoir rendre nécessairement, à un certain degré, la littérature francophone au Maroc poreuse à la question du Mashriq, si centrale dans l'imaginaire comme dans les pratiques littéraires et éditoriales du « camp d'en face ». Cette hypothèse fut stimulée par la lecture du travail de Karima Laachir, qui avait fort pertinemment relevé les dangers du cloisonnement critique en la matière :

[...] *There is still a reductionist understanding of the complexity of the multilingual literary field in Morocco and the Maghreb. Literary spheres in Arabic and French are not only divided and studied in separate literary systems (Arabic or French/Francophone), but they are also polarised as if they have had no impact on each other*⁶⁹.

La question du rapport au Mashriq constitue justement un excellent point d'observation pour étudier des formes d'incidence réciproque entre les différents sous-champs : la maîtrise de la langue espagnole a constitué un précieux capital dans le Tétouan des années 1940 pour permettre certaines transactions avec des écrivains du Mashriq (voir le chapitre 3), tout comme l'accès aux textes du structuralisme français en langue originale a servi de levier à toute une génération d'écrivain-es arabophones pour renforcer leur positionnement dans le centre de l'aire. À l'inverse, le bilinguisme arabe-français de certain-es écrivain-es francophones, mais aussi, plus récemment, dans d'autres langues⁷⁰ constitue un levier d'insertion dans leurs champs nationaux et/ou leurs aires

⁶⁸ De la littérature de langue catalane : les trois romans de Najat El Hachmi [n. 1979] parus en traduction aux éditions Actes Sud et Verdier, et de celle de langue néerlandaise : un roman de Said El Haji [n. 1976], paru aux éditions Gaïa en 2004, et quelques poèmes de Nisrine Mbarki [n. 1977] publiés en traduction anglaise.

⁶⁹ Karima Laachir, art. cit., p. 27.

⁷⁰ Je pense, plus récemment, au travail de cette même Nisrine Mbarki, traductrice vers le néerlandais de poétesses arabophones comme la Palestinienne Asmaa Azaizah [Asmā' 'Aẓāyza, n. 1985] ou l'Égyptienne Iman Mersal [Imān

transnationales respectives, en même temps qu'un lien avec le centre de l'aire arabophone qui leur ouvre en retour des opportunités de traduction et plus généralement de reconnaissance dans l'aire arabophone (voir l'étude du parcours traductif d'Abdellatif Laâbi au chapitre 7).

C'est d'abord à ce titre que j'ai estimé qu'il était fondé d'intégrer les positionnements à l'intérieur du principal sous-champ concurrent à la réflexion sur la dynamique de l'aire arabophone, ainsi que les interactions (en particulier traductives) entre des écrivain-es francophones et l'aire arabophone, pour donner un tableau plus complet des enjeux du rapport entre périphérie marocaine et centre mashriqi. Au-delà du cas d'Abdellatif Laâbi, déjà présenté succinctement, j'ai aussi prêté attention aux flux de traduction réciproque des œuvres des deux sous-champs, qui passent parfois par le Mashriq, ainsi qu'à l'incidence de la publication des arabophones à Beyrouth ou au Caire sur leur traduction ou non en français à destination de l'édition française. Ce dernier point ne sera abordé que très schématiquement dans ma conclusion générale, l'essentiel de ma collecte de données en lien avec ce sujet provenant des trois dernières décennies, que j'ai finalement soustraites à la période ici étudiée.

Du point de vue des textes eux-mêmes, la lecture croisée m'a également permis d'identifier deux thématiques principales transversales aux deux sous-champs dans les écrits qui convoquent le centre mashriqi. L'Égypte est la première, quoique de manière moins foisonnante que dans les textes arabophones. J'ai tout de même pu retenir trois textes en français qui abordaient, par des versants très différents, Le Caire ou son imaginaire culturel. La seconde, qui compte tenu du rôle que l'Égypte y a joué recoupe en partie la première, est celle de la guerre israélo-arabe de 1967, dont la critique universitaire aussi bien arabophone qu'européenne et états-unienne s'accorde à faire un tournant de l'histoire culturelle aréale, en plus de son importance politique⁷¹. La genèse et le contenu de ces deux thématiques sont l'un des fils rouges de ma recherche, et notamment des chapitres conclusifs de chacune des deux parties (chapitres 4 et 8), qui sont tous les deux entièrement dédiés à l'analyse de textes, selon des modalités définies en introduction de chaque chapitre, qui explicitent également les paramètres de sélection du corpus.

Mirsāl, n. 1966]. Voir sa notice sur le site Leila Project (en anglais) : <https://leila-arabicliterature.com/contributor/nisrine-mbarki/>, consulté le 24 mars 2025.

⁷¹ De nombreuses références sont données sur ce point au chapitre 6.

4. *Plan de la thèse*

J'ai opté dans ce travail pour une approche chronologique de mon objet, que j'aborde d'un point de vue génétique en situant la construction de la relation de centre à périphérie dès les premières étapes de l'émergence du champ national. J'ai donc constitué deux grandes parties, dont j'ai déjà donné les trois principales bornes chronologiques. Les années 1920 et, surtout, la date de 1929 me servent de point de départ, bien qu'il m'ait semblé nécessaire de donner un aperçu assez détaillé de ce qui la précède sur deux points : la diffusion de l'imprimerie et les pratiques littéraires écrites dans les décennies précédant la colonisation du Maroc, et la mise en circulation de la production imprimée égyptienne et levantine, au-delà du seul domaine littéraire. L'objectif est de saisir les médiations par lesquelles les acteur-ices du mouvement national qui s'emparent des modèles littéraires du Mashriq y ont été préalablement acculturés.

J'achève ma recherche au milieu des années 1980 et, plus précisément, autour de l'année 1987, où se clôt une phase d'autonomisation que j'ai également détaillée ci-dessus. De même, le point de rupture de 1964, qui correspond au moment où le champ littéraire connaît un véritable moment de polarisation, déjà résumé, sert de ligne de partage entre les deux parties de ma recherche. Pour résumer sommairement ma démarche, je dirai que j'ai tâché dans les trois cas de procéder à une périodisation dont les principales articulations sont des événements purement littéraires : publication d'anthologies et de textes critiques décisifs, création de revues littéraires, de maisons d'éditions, publication d'œuvres littéraires au rayonnement particulièrement marquant, prix littéraires. J'ai suivi en cela le conseil, ou plutôt la mise en garde de Mohammed Bennis, formulée dans l'entretien en annexe de ce travail, contre le biais historiographique que représente l'adoption d'une chronologie calquée sur celle de l'histoire politique dans un travail d'histoire de la littérature. Celle-ci aurait représenté un évident contresens dans un travail qui prétend suivre un groupe social, les écrivain-es, dans la construction progressive de l'autonomie de leur pratique.

Ceci ne m'a pas empêché, dans les ramifications de ma périodisation, de faire usage de dates qu'on rencontre dans la chronologie politique marocaine ou aréale, à la condition que celles-ci constituent de manière synchrone des événements culturels. C'est le cas en particulier de deux d'entre eux : le dahir berbère de 1930 et la guerre israélo-arabe de 1967, qui constituent toutes les deux des moments saillants de l'histoire culturelle et littéraire au Maroc. La date de 1930 nous importe dans la mesure où la lutte contre le dahir pousse un groupe d'acteur-ices à affirmer de manière plus marquée leur volonté d'appartenance à l'*adab* arabe, aussi bien dans l'élaboration d'un

récit opposable à la vision ethnographique du colonialisme français au Maroc que pour se signaler et se légitimer dans l'aire arabophone. Quant à celle de 1967, elle marque une véritable redéfinition des rapports entre sous-champs francophone et arabophone au Maroc, avec la cause et la littérature palestiniennes pour passerelle. Dans les deux cas, donc, la synchronicité du culturel et du politique est démontrée, et la temporalité spécifique du champ littéraire respectée.

Enfin, comme je l'ai déjà indiqué, j'achève chacune de ces deux parties par un chapitre entièrement consacré à l'étude de textes, qui est par ailleurs pratiquée de manière récurrente au sein même de chacune des deux longues séquences historiques que j'ai élaborées. Le choix de placer ces chapitres d'étude textuelle à la fin de chaque partie est bien sûr motivé par l'éclairage que permet la lecture des chapitres de contextualisation socio-historique qui les précède. Il ne l'est pas moins par la recherche d'une articulation féconde du texte et du contexte, dont j'ai parlé précédemment sous l'angle macroscopique. Soucieux de donner pleinement leur droit à chacun des textes du corpus, je n'ai cependant pas voulu construire une sélection destinée à illustrer parfaitement telle ou telle hypothèse formulée dans le reste de ma recherche.

J'ai tâché au contraire de partir des textes et d'en analyser structure et propos dans un premier temps, tout en signalant au fil de l'analyse tout ce qui y concordait avec tel point de mes développements, le complétait ou le nuancait. Il s'agissait de ne pas réduire chaque œuvre à une valeur purement illustrative dont je l'aurais préalablement investie, mais de laisser s'installer plus subtilement un dialogue entre texte et contexte. Consacrer à chacun un développement entier présente aussi cette vertu heuristique d'obliger à structurer un commentaire d'ensemble, qu'il s'agisse d'un bref poème ou d'un long roman, et donc de ne pas laisser de prise à la pratique du prélèvement hâtif dans un texte à peine survolé, en renfort de sa propre démonstration mais au détriment de ce que le texte en question comporte de nuances et de contradictions internes.

Un petit écart a été pris avec la chronologie dans les chapitres entièrement consacrés à l'analyse textuelle. J'avais opté dans un premier temps pour un corpus resserré uniquement sur la période d'étude, autrement dit sur un choix d'ouvrages parus (ou rédigés) entre les années 1920 et les années 1980. Ce corpus initial incluait donc les œuvres de trois poètes (Ahmed Mejjati [Aḥmad al-Mağğāṭī, 1936-1995], Abdellatif Laâbi, Mohammed Bennis), ainsi que deux romans de Khnata Bennouna et Moubarek Rabii [Mubārak Rabīʿ, n. 1935], parus aux lendemains des guerres israélo-arabes de 1967 et 1973, commentés au chapitre 6. Toutefois, j'ai pu observer au cours de mon travail que cette restriction initiale limitait considérablement les possibilités de l'analyse, et j'ai procédé à

trois ouvertures successives. La première concerne deux textes rédigés au cours de la période étudiée, mais publiés ultérieurement : *al-Riḥla al-ḥāṭifa* [Le bref voyage], récit de voyage au Caire de Thami El Ouazzani [al-Tuhāmī al-Wazzānī, 1903-1972], écrit en 1957-1958 et publié seulement en 2013, et le journal de Rachid Yahiaoui [Rašīd Yaḥyāwī, n. 1961], *al-Qāhira al-uḥrā* [« L'Autre Caire »], rédigé au cours de son séjour étudiant en 1986-1987 et publié en 1997. Dans ces deux cas, l'écart portant seulement sur la date de publication, leur intégration au corpus me semblait aller de soi. J'ai remarqué en outre qu'une série de textes avait été publiée entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, revenant sur des expériences de voyage au Mashriq ou travaillant l'imaginaire littéraire né de cette relation. C'est le cas des textes de Mohamed Berrada, Abdelkrim Ghallab, Mohamed Anaqar [Muḥammad Anaqqār, 1946-2018] et Zaghloul Morsy [1933-2020], tous publiés entre 1999 et 2003. J'ai donc considéré qu'il était pertinent de les prendre en compte.

Enfin, j'ai complété mon corpus par deux autres romans : *Le dernier combat du captain Ni'mat* de Mohamed Leftah (2011) et *Par Dieu, cette histoire est mon histoire !* d'Abdelfattah Kilito (2022). Ces derniers, dont l'action se situe un peu en aval de la période étudiée, traitent respectivement du traumatisme de 1967 en Égypte et de l'influence des romans de formation égyptiens en Europe (en l'occurrence ceux de Tewfik El Hakim [Tawfīq al-Ḥakīm, 1898-1987]) sur un personnage d'intellectuel marocain y voyageant à son tour. Travailler sur ces deux textes me permettait, d'abord, d'étoffer la part francophone de ce corpus, réduite jusque-là aux textes poétiques d'Abdellatif Laâbi et au roman de Zaghloul Morsy. Chaque texte, en outre, s'insérait dans une réflexion thématique plus large incluant d'autres œuvres du corpus : on retrouve dans le roman de Leftah des questionnements portant sur les questions de l'autorité et de la masculinité qui sont déjà présentes dans le roman de Khnata Bennouna et, plus discrètement, dans celui de Zaghloul Morsy. Chez Kilito, en revanche, c'est l'imaginaire littéraire de l'Égypte du XX^e siècle qui est mis en avant, démarche qui résonne avec celle du roman de Mohamed Anaqar et des récits autofictionnels de Mohamed Berrada en particulier. Leur intégration constitue donc, à chaque fois, un contrepoint à d'autres analyses proposées. J'ai tâché de me concentrer en les étudiant sur les échos de la période étudiée, sans trop me disperser dans d'autres questionnements.

**PARTIE I : CONSTRUIRE
L'ARABITÉ, RATTRAPER LA
NAHḌA (1929-1963)**

Introduction de la première partie

Le Maroc fait une entrée tardive dans le mouvement de rénovation littéraire entamé en Irak, au Levant et en Égypte au mitan du XIX^e siècle, et que l'historiographie retient communément sous le nom de *nahḍa*, popularisé par le journaliste et écrivain Jurji Zaydan [Ġurġī Zaydān, 1861-1914] à la toute fin du siècle¹. La faible articulation de la vie culturelle marocaine à ce mouvement arabe a des causes multiples, dont les plus fondamentales procèdent de l'infrastructure elle-même. L'utilisation de la technique d'imprimerie lithographique remonte à 1820 pour l'Égypte, à 1845 pour l'Algérie et à 1860 pour la Tunisie². Les circonstances de l'arrivée de la première imprimerie au Maroc sont bien connues, et passent par l'Égypte. Tayyib Roudani [Al-Ṭayyib al-Rūdānī, m. 1865], *qāḍī* (juge) de la ville de Taroudant, de passage au Caire sur la route du *ḥaġġ*, en fait l'acquisition en 1864 et engage l'imprimeur cairote à qui il l'achète, al-Qabbānī³, pour un voyage à ses frais vers le Maroc afin de l'employer au fonctionnement de la machine pour une année entière.

Certaines sources affirment, suivant l'historiographe Abderrahmane Ibn Zaydane [ʿAbd al-Raḥmān b. Zaydān, 1878-1946], que cet achat aurait été effectué en vue d'offrir la machine au sultan Muḥammad IV⁴. Fawzi A. Abdulrazak, auteur d'une étude consacrée aux premiers développements de l'imprimerie, montre pourtant qu'elle fut confisquée par les autorités lors de l'arrivée d'al-Rūdānī au port d'Essaouira. Le sultan ordonne l'acheminement de l'imprimerie vers Meknès. Le premier ouvrage imprimé au Maroc y est conçu en juin 1865, sous la direction d'al-Qabbānī, lui-même réquisitionné, et qui restera au Maroc jusqu'en 1871. Il y assure la formation du premier imprimeur marocain, Tayyib Lazrak [al-Ṭayyib al-Azraq, dates inconnues] ainsi que d'autres techniciens⁵. L'État marocain ne conserve pas son monopole sur l'imprimerie au-delà de l'année 1872, mais continue à

¹ Voir Hannah Scott Deuchar, "Nahḍa : Mapping a Keyword in Cultural Discourse", *Alif: Journal of Comparative Poetics* n°37, 2017, p. 54.

² Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* [première édition Paris, Maspero, 1974], 3^e édition, Beyrouth et Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2009, p. 202. Ibn Idrīs, alors ambassadeur du sultan du Maroc, la voit et en fait la description dans un poème, ce qui n'incite guère l'État marocain à se procurer une telle machine.

³ Également orthographié al-Qayyānī dans certains documents. Aḥmad al-Makkāwī retient cette orthographe dans *Miṣrīyūn fī Maġrib al-qarn al-ʿiṣrīn*, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 2024, p. 12-13.

⁴ Notamment ʿAbdallāh Gannūn, *Aḥādīṭ ʿan al-adab al-maġribī l-ḥadīṭ* [« Propos sur la littérature marocaine moderne », Le Caire, Maḥad al-dirāsāt al-ʿarabīya al-ʿulyā 1964], 4^e édition, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1984, p. 22.

⁵ Fawzi A. Abdulrazak, *The Kingdom of the Book. The History of Printing as an Agency of Change in Morocco between 1865 and 1912*, thèse de doctorat, Boston University, 1990, p. 114.

la contrôler strictement jusqu'au début du protectorat. Lazrak devient quant à lui le premier entrepreneur privé du secteur⁶.

L'imprimerie typographique est quant à elle introduite à Tanger en 1889, à titre privé, pour l'impression du premier journal arabophone à y paraître, *al-Mağrib*⁷. Les autorités marocaines ne s'équipent à leur tour de cette technique qu'en 1908, par suite d'une commande du sultan 'Abd al-Ḥāfiẓ. Cette première diffusion de l'imprimerie reste limitée et sous contrôle, l'État disposant du quasi-monopole et légiférant à plusieurs reprises pour mettre en place une censure sévère de la production et de la diffusion, dans un marché qui demeure extrêmement réduit. L'essentiel des imprimés, à destination des grandes institutions scolaires (la Qarawiyīn de Fès et ses antennes principalement), vient cependant d'Égypte à cette période : les commerçants marocains installés au Caire font imprimer les ouvrages dont les pèlerins leur fournissent le manuscrit, puis ces derniers récupèrent les livres au retour du *ḥağğ*. Les années 1880 à 1920 voient tout de même s'installer une petite dizaine d'imprimeries privées, sises principalement à Fès.

Jusqu'à une date tardive, on ne trouve aucun ouvrage consacré à la poésie ou à l'*adab* dans la production des imprimeries marocaines. De manière générale, celle-ci reste très limitée entre 1865 et 1914 : on dénombre seulement 700 ouvrages parus en un demi-siècle. Parmi ceux-ci, le Coran, ses commentaires et les livres religieux en général se taillent la part du lion. Le premier muṣḥaf imprimé au Maroc paraît en 1879⁸. En 1882, le sultan Ḥasan I^{er} prend une initiative qui inaugure une politique de propagande à usage interne et diplomatique, en faisant commande d'environ 150 exemplaires de l'*Ithāf al-sāda al-muttaqīn* [« Offrande aux dévots messieurs »] d'al-Zubaydī [XVIII^e siècle de l'ère courante], célèbre commentaire de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [« Reviviscence des sciences islamique », début du XII^e siècle] de l'Imam Ghazali [Abū Ḥamīd Muḥammad al-Ġazālī, 1058-1111]. Cette commande est destinée aux principaux 'ulamā' d'Égypte, du Ḥiğāz et d'Istanbul, auxquels est offerte cette première édition imprimée de l'ouvrage pour redorer le prestige islamique régional du Maroc⁹. La monarchie marocaine comprend donc tôt l'intérêt de cette technique et en fait rapidement un usage diplomatique. Après les ouvrages pieux, ce sont les manuels scolaires et les livres hagiographiques dédiés aux grandes familles urbaines qui dominent corpus des imprimés¹⁰. Cette

⁶ *Op. cit.*, p. 182.

⁷ Muḥammad al-Mannūnī, *Mazāhir yaqẓat al-mağrib al-ḥadīṭ* [« Aspects du réveil du Maroc moderne »], Casablanca, Al-Madāris, 1985, t. I, p. 316.

⁸ *Ibid.*, p. 189.

⁹ *Ibid.*, p. 129 sq.

¹⁰ Abdallah Laroui, *op. cit.*, p. 203-204.

distribution est conforme aux pratiques antérieures du manuscrit, destiné pour l'essentiel à la cour, aux *'ulamā'* et aux notables des villes¹¹.

Les ouvrages d'*adab* dont nous trouvons trace dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et la première décennie du XX^e au Maroc sont tous des manuscrits. Les sources recensées par Mohammed El Manouni [Muḥammad al-Mannūnī, 1915-1999] dans *al-Maṣādir al-ʿarabīya li-tarīḥ al-mağrib* [« Sources arabes pour l'histoire du Maroc », 1983] nous fournissent un aperçu qualitatif et quantitatif de la production écrite précoloniale : la poésie domine largement avec vingt-sept recueils, dont dix-huit en arabe littéral, huit de *zağal* en dāriğā marocaine et un recueil d'anciennes *qaṣā'id* de *malḥūn* en arabe moyen. Le genre dominant de la prose littéraire est la relation de voyage, avec trente-trois textes dont dix-sept pèlerinages dont certains comportent des escales, huit en Europe, sept dans le reste du Maghreb et au Mashriq. La *maqāma* (séance), héritage de la littérature arabe classique, est encore pratiquée jusqu'au début du XX^e siècle au Maroc : Mannūnī en recense huit entre le début du XIX^e siècle et 1912¹². Cependant, comme le souligne le polygraphe Abdallah Guennoun, la tentative de rénovation de ce genre par l'Égyptien Mohammed al-Muwaylihī [Muḥammad al-Muwaylihī, 1858-1930] dans son *Ḥadīt Īsa b. Hišām* [Ce que nous conta Īsa b. Hišām, 1907¹³] n'est pas connue au Maroc à cette époque et on ne retrouve pas dans ces *maqāmāt* marocaines les mêmes écarts vis-à-vis du canon classique¹⁴. Le reste du corpus se compose de lettres et de discours d'une part, de compilations de notices biographiques de l'autre¹⁵.

L'un des textes imprimés relevant de l'*adab* appartient à ce dernier registre. Il s'agit de *Fawāṣil al-ğumān fī anbā' wuzarā' wa-kuttāb al-zamān* [« Intervalles entre les perles d'argent dans la chronique des vizirs et scribes de ce temps », 1928], un compendium de biographies (*tarāğim*) dû à Mohammed Gharrit [Muḥammad b. al-Mufaḍḍal Ġarrīt, 1881-1945]¹⁶. Lui-même scribe puis vizir du sultan, Gharrit appartient à une famille andalouse établie à Fès, au sein de laquelle ces charges se

¹¹ Fawzi A. Abdulrazak, *op. cit.*, p. 15.

¹² De manière générale, ces données sur Maroc de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle en matière de production littéraire diffèrent peu de celles que fournissait Muḥammad M. Badawī à propos de l'*adab* arabe à la fin du XVIII^e siècle dans son introduction à la *Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 3.

¹³ La traduction est parue en deux parties : *Ce que nous conta Īsa b. Hišām*, traduit de l'arabe par Randa Sabry, préface de Luc-Willy Deheuvelds, Clichy, éditions du Jasmin, 2005 ; *Trois Égyptiens à Paris*, même traductrice, même éditeur, 2008.

¹⁴ 'Abdallāh Gannūn, *Aḥādīt 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīt*, réf. cit., p. 29. Pour comprendre le rôle du texte de Mohammed al-Muwaylihī dans la transition vers le roman, voir Abdelfattah Kilito, « Le coq ébloui. À l'aube du roman arabe » dans *Je parle toutes les langues mais en arabe*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2013, p. 64-73.

¹⁵ Recension faite dans Muḥammad al-Mannūnī, *al-Maṣādir al-ʿarabīya li-tārīḥ al-mağrib* [« Sources arabes de l'histoire du Maroc », 1983], Rabat, Manšūrāt kullīyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniya, 2014, t. 2 (Al-fatra al-mu'āšira).

¹⁶ *Fawāṣil al-ğumān fī anbā' wuzarā' wa-kuttāb al-zamān*, Fès, 'Abd al-ʿAzīz Būṭalīb, 1928.

transmettent depuis plusieurs générations. Son ouvrage est donc une chronique de ce corps de métier particulier et une présentation de la vie et des œuvres de ses représentants les plus illustres. Dans l'enseignement de l'université Qarawiyīn dont ils sont tous issus, trois disciplines sont spécialement réservées aux scribes¹⁷ : la poésie, la rhétorique et les annales, ces dernières étant en grande partie composées de généalogies. L'étude de ces domaines distingue leur formation de celle des corporations de la magistrature, versées quant à elles dans les sciences juridiques¹⁸. Gharrit, comme la plupart d'entre eux, cumule significativement les titres de *šā'ir* (poète), de *kātib* (scribe) et de *mu'arriḥ* (historiographe)¹⁹.

Les recueils d'*aḥbār* ou *tarāğim* sont une tradition ancienne de l'*adab* arabe, dont la pratique remonte à l'ère abbasside et aux ouvrages d'Ibn Qutayba (*Kitāb 'uyūn al- aḥbār* [« Livre des biographies »] et *Al-Šī'r wa-l-šu'arā'* [« De la poésie et des poètes »], IX^e siècle) puis au *Kitāb al-Ağānī* [« Livre des chansons », X^e siècle] d'al-Iṣfahānī, la plus ample compilation de textes poétiques de l'ère classique. Celui de Gharrit propose, en *sağ'* (prose rimée), des notices à tonalité hagiographique sur cette corporation de grands commis de l'État depuis le règne de Moulay Abderrahmane [‘Abd al-Raḥmān Hišām, 1778-1859] et jusqu'à l'abdication de Moulay Hafid [‘Abd al-Ḥafīz b. Ḥasan, 1876-1937] en 1912. Son ouvrage est divisé en deux volumes, le premier consacré aux vizirs et le second aux scribes. Les notices sont ordonnées chronologiquement et entrecoupées de relations des différents événements politiques de la période. Pour chaque vizir et chaque scribe, des poèmes ou des fragments de poèmes sont cités. L'auteur lui-même n'hésite pas à recourir à des vers de son cru au gré du texte.

Les *qaṣā'id* citées par Gharrit relèvent pour une très large majorité de la poésie dite de circonstances (*šī'r al-munāsabāt*), dont voici quelques topoï : éloges des sultans et des notables, thrènes pour ces mêmes personnages, vers composés à l'occasion de départs ou de retours de voyage des monarques, de visites diplomatiques, de fêtes religieuses islamiques, de débats théologiques ou d'événements politiques marquants, ceux du Maroc principalement, parfois ceux du monde

¹⁷ Ceci n'est pas spécifique au Maroc. Richard Jacquemond fait de ce déplacement du terme de *kātib* du scribe (pluriel *kataba*) à l'écrivain (pluriel *kuttāb*) dans l'acception que la modernité occidentale donne à ce dernier terme, l'axe de son étude sur le champ littéraire égyptien moderne. Voir *Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2003.

¹⁸ Abdallah Laroui, *op. cit.*, p. 85-86. Laroui cite notamment le père de l'auteur, exerçant les mêmes fonctions que son fils dans les dernières décennies du XIX^e siècle.

¹⁹ Ce sont toujours les qualificatifs employés sur le site de la Rābiṭa muḥammadiya li-l-‘ulamā’, association officielle des ‘ulamā’ marocains : <https://www.arrabita.ma/blog/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%BA%D9%8E%D8%B1%D9%90%D9%91%D9%8A%D8%B7-%D8%AA1364%D9%87%D9%80/>, consulté le 29 octobre 2023.

islamique. Le poème est, pour cette corporation de scribes, un ornement de la chronique. Bien qu'elle reproduise des topiques caractéristiques de la poésie classique (notamment la description, *wasf*, très présente dans la tradition poétique d'al-Andalus, territoire dont beaucoup, l'auteur inclus, se revendiquent généalogiquement), cette pratique a d'abord une fonction historiographique : donner le poids du mètre et de la rime à un éloquent récit des règnes.

Mentionnons enfin, parmi les premiers ouvrages littéraires imprimés, un conte satirique intitulé *Qiṣṣat al-qāḍī wa-l-liṣṣ* [« Histoire du juge et du voleur », date inconnue²⁰], qui contraste avec le tableau général que nous venons de donner de la littérature écrite au Maroc à la veille du protectorat. Le texte de ce bref conte met en scène la rencontre d'un voleur, incarnation du colonisateur, et d'un juge archaïque versé dans les textes médiévaux qui, à bout d'arguments pour faire valoir son droit sur ses biens, se laisse dérober tout ce qu'il porte pour s'en retourner chez lui entièrement nu. Fawzi A. Abdulrazak qualifie l'ouvrage de « frais et insolite écart » vis-à-vis de la norme en vigueur en matière d'ouvrages imprimés, ordinairement de nature religieuse et de lecture fastidieuse²¹.

Au moment de ce timide démarrage de la diffusion de la littérature imprimée, la pratique de l'*adab* est donc, comme le souligne l'historien Mohamed Zniber [Muḥammad Znībar, 1923-1993], presque exclusivement une activité de la cour et de la haute aristocratie, entièrement dépendante du mécénat et détachée de toute réalité sociale extérieure aux cercles du pouvoir politique et à ceux des élites savantes. La seule diffusion du vers écrit qu'on puisse constater, ajoute-t-il, se fait par la diffusion du savoir religieux de *zāwiya* en *zāwiya* (centres dépendant de confréries soufies), où la métrique est utilisée à des fins mnémotechniques pour faciliter l'apprentissage. Cette dimension radicalement élitare et curiale de l'*adab* se retrouve jusque dans des formes vernaculaires comme le *malḥūn*, ensemble de *qaṣa'id* amoureuses, satiriques ou mystiques en arabe moyen, souvent mises en musique, et genre caractéristique de la notabilité urbaine.

En ce début du XX^e siècle, la diffusion progressive de l'imprimé, la transformation des conditions de circulation du savoir dans l'aire arabophone et la colonisation franco-espagnole font entrer le Maroc dans une « crise de la culture traditionnelle dogmatique », qui va bouleverser les codes de la vie littéraire que nous venons de décrire²². C'est à partir de celle-ci que nous étudierons

²⁰ Abdulrazak donne la date hypothétique de 1920 sans que l'on sache bien sur quoi il se fonde, *op. cit.*, p. 289.

²¹ *Ibid.*, p. 244-248.

²² Muḥammad Znībar, « Ayna yattaḡihu l-adab fi l-maḡrib al-aqṣā » [« Vers où s'oriente la littérature au Maghreb Extrême ? »], *Al-Ādāb*, n° 3 (26), «Al-Adab al-maḡribī l-ḥadīṭ», mars 1978, p. 4-8.

la relation au Mashriq de la littérature marocaine moderne naissante, à travers différents aspects : le rôle de la presse dans la diffusion du modèle littéraire *nahḍawī*, le positionnement des anthologues (Qabbaj puis Abdallah Guennoun) vis-à-vis du centre mashriqi, les effets des circulations estudiantines mises en place par les écoles libres sur la conception dominante de la littérature et la production littéraire de ceux des étudiants qui s'y investissent, les effets de cristallisation autour de figures dominantes de l'aire arabophone, égyptiennes en particulier. Le chapitre conclusif de cette partie abordera trois textes consacrés au Caire, centre de l'aire arabophone au cours de la période étudiée, abordant sous trois angles différents la relation à ce centre dans les années 1930 à 1950.

Je commencerai au premier chapitre par un cadrage sur l'évolution des circulations savantes pour saisir dans quel contexte intervient, en 1928, la première mission estudiantine envoyée à Naplouse par les nationalistes de Tétouan. J'étudierai ensuite l'anthologie de Qabbaj en détail, et tout particulièrement son introduction où se décline pour la première fois une esquisse de poétique sur le modèle *nahḍawī*, qui se présente comme une alternative au modèle traditionnel de la poésie de cour. Dans un dernier temps, j'analyserai l'hommage rendu au poète égyptien Ahmed Shawqi [Aḥmad Ṣawqī, 1868-1932], consacré comme référence commune par un large groupe d'écrivains marocains, comme un geste décisif d'arrimage collectif au centre de l'aire arabophone, qui gomme par ailleurs de sourdes dissensions à l'intérieur de l'espace marocain.

Le deuxième chapitre est consacré à la diffusion du modèle littéraire mashriqi dans les années 1930 au Maroc. J'y envisage la réception de la littérature du Mashriq sous plusieurs angles. Le premier est la tentative d'introduction d'un modèle de critique littéraire emprunté à l'Égypte, toujours à l'initiative de Mohamed Belabbas Qabbaj, et l'échec rencontré par cette tentative de greffe. J'évoque ensuite les premières interventions d'écrivains marocains dans les débats littéraires du centre, et notamment dans la presse égyptienne, et les premiers retours d'expérience des étudiants rentrés de la région, qui dessinent ensemble les linéaments d'une conscience périphérique en voie de constitution. Enfin, à travers le cas d'Abdallah Guennoun et de son anthologie de littérature marocaine classique, j'étudie la mise en place d'une historiographie de la littérature marocaine classique dont la vocation est de s'insérer dans le récit *nahḍawī*.

Le troisième chapitre, dont la périodisation court de la fin des années 1930 à la fin des années 1950, croise deux axes principaux. Le premier est l'activité des étudiants aspirant au statut d'écrivain dans les capitales culturelles régionales (Le Caire principalement, avec un détour par Damas), et la formation d'une posture littéraire à la croisée du romantisme et du nationalisme, qui deviendra

dominante après l'indépendance du pays en 1956. L'autre entrée de ce chapitre est la manière dont ce contingent d'intellectuels formés au Mashriq se distribue dans les institutions marocaines au lendemain de l'indépendance, et son influence sur la structuration postérieure du champ. Les développements consacrés à la tournée de conférences de l'écrivain Taha Hussein [Ṭaha Ḥusayn, 1889-1973] au Maroc à l'été 1958 complètent cette analyse, en montrant comment l'idéologie littéraire qui s'est structurée au contact de l'Égypte dans les années 1920 à 1950 devient celle de ces institutions.

Enfin, je consacre le dernier chapitre de cette partie à l'analyse de quatre œuvres. La première est le récit du bref voyage de Thami El Ouazzani au Caire en 1957, publié posthumément en 2012, qui permet d'étudier en profondeur la perception de la grande capitale culturelle de la première moitié du siècle chez l'un des fondateurs de la littérature marocaine moderne. Je consacre ensuite un développement à une nouvelle de jeunesse de Mohamed Berrada, que je compare avec la réécriture autofictionnelle ultérieure que cet écrivain a proposé de ses années d'études au Caire dans les années 1990, pour tenter de saisir, entre écriture sur le vif et recomposition par la mémoire, les enjeux particuliers de la relation au modèle égyptien pour un étudiant de la phase tardive des missions marocaines en Égypte (fin des années 1950). Enfin, les mémoires caiotes d'Abdekrim Ghallab sont abordées comme un document particulièrement significatif sur l'insertion d'un jeune intellectuel nationaliste marocain dans le grand bain politique et culturel de la capitale égyptienne au faite de la période où elle accueillait les mouvements nationalistes maghrébins, et sur le rôle crucial qu'y revêt la parole magistrale. L'étude croisée de ces textes permet de se faire une idée assez complète de ce que représente la centralité cairote dans le Maroc de cette période.

1. UN CHANGEMENT DE PARADIGME LITTÉRAIRE

Introduction

Le Maroc de la fin du XIX^e siècle se distingue comme un lieu marginal dans le grand mouvement intellectuel et culturel de la *nahḍa*, sans toutefois l'ignorer tout à fait. Unique entité politique d'Afrique du Nord à n'avoir connu aucune forme d'intégration dans l'Empire ottoman, le pays se trouve relativement isolé, malgré de continus échanges et de réelles influences réciproques¹, de la dynamique du reste de l'aire arabophone et du Mashriq en particulier. Au tournant des XIX^e et XX^e siècles s'amorce néanmoins une transformation en profondeur de la culture de l'écrit et des conditions de sa circulation, dans laquelle l'influence du Mashriq est décisive. Elle se poursuivra sous le protectorat franco-espagnol, et donnera lieu, autour de 1930, à la naissance d'un paradigme littéraire nouveau, largement défini par sa relation au reste de l'aire arabophone.

Il convient donc pour commencer de récapituler les évolutions décisives de la culture de l'écrit au Maroc, qui en modifient sensiblement les conditions matérielles de production et de circulation. De la naissance de la presse arabophone au Maroc aux nouveaux itinéraires de circulation de savants et d'intellectuels entre Maroc et Mashriq, ces transformations conditionnent celle, parallèle, de la notion d'*adab* au début de la période coloniale. Je me pencherai ensuite sur deux moments décisifs de cristallisation du nouveau paradigme emprunté à la *nahḍa* du Mashriq, au tournant des années 1920 et 1930 : la publication de l'anthologie de poésie contemporaine de Mohamed Belabbas Qabbaj, *al-Adab al-'arabī fī l-Mağrib al-Aqṣā*² et la journée d'hommage au poète égyptien Ahmed Shawqi, organisée dans un théâtre de Fès par des étudiants de l'université al-Qarawiyīn au quarantième jour

¹ Je songe, à titre d'exemple, aux remous suscités par l'introduction de la doctrine du saoudien Muḥammad b. Abd al-Wahhāb sous le règne du sultan Sulaymān I^{er} (1792-1822), qui en usa pour contrecarrer le poids politique des confréries soufies et pour se prémunir contre le puissant voisin ottoman. Voir Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Ḍabbāğ, « Mawqif al-mawlā Sulaymān al-'Alawī min al-ḥaraka l-wahhābiya » [« L'attitude de Moulay Slimane vis-à-vis du wahhabisme »], *Da'wat al-ḥaqq* n° 162, mars 1975, p. 133-139. Plus généralement, on trouve une synthèse très complète de ces rapports dans Mohamed el Mansour, *The Power of Islam in Morocco*, Londres et New York, Routledge, 2020, p. 112-134.

² Muḥammad b. al-'Abbās al-Qabbāğ, *al-Adab al-'arabī fī l-Mağrib al-Aqṣā* [« L'Adab arabe au Maghreb Extrême »], 2 t., Rabat, Al-Maṭba'a l-waṭaniya bi-darb al-Fāsī, 1929. Al-Mağrib al-Aqṣā (le plus lointain couchant ou le Maghreb Extrême) désigne en arabe classique la partie occidentale du Maghreb, qui correspond plus ou moins au Maroc actuel. Pendant la période du protectorat, on verra qu'il n'est pas rare que le Maroc soit désigné par d'autres toponymes qu'al-Mağrib, qui prévaut aujourd'hui. C'est notamment le cas de celui-ci et de celui de Murrākuṣ (Marrakech), très courant au Mashriq dans la première moitié du XX^e siècle. Aujourd'hui encore, le Maroc est appelé Fas en langue turque.

suivant son décès en 1932. Ces deux moments permettent de saisir la manière dont l'émergence de ce champ littéraire s'articule à sa relation avec le pôle culturel que représente l'Orient arabe dans la première moitié du XX^e siècle.

1.1. Avant-postes : un champ culturel marocain et des circulations en mutation

1.1.1. Les « Šuwām de Tanger »³ et l'avènement compliqué de la presse arabophone

La naissance de la presse au Maroc joue un rôle décisif, autour de 1930 et au-delà, dans la transformation de la notion de littérature, à deux titres au moins. Elle constitue tout d'abord une nouvelle tribune pour les textes littéraires et surtout pour leur commentaire critique. Elle est également convoyeuse d'un nouveau genre littéraire, celui de l'article, qui sera l'un des modes d'expression majeurs pour la génération des années 1930 à côté du poème. Il convient à ce titre d'en rappeler d'abord les grandes étapes, et de souligner l'apport de journalistes et d'intellectuels venus du Mashriq, Syrie et Liban actuels en particulier, dans la mise en place d'une presse de langue arabe dans le pays.

Le rôle joué par les Levantins dans ce processus doit être compris dans le contexte plus large d'émigration de populations issues de la Syrie et du Liban actuels, principalement chrétiennes dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Cet exode, sur fond de violents affrontements entre communautés religieuses à l'intérieur de ces provinces ottomanes, se fait à un moment d'émergence de l'arabisme, idéologie prônant le dépassement du conflit confessionnel par la mise en valeur de l'identité arabe et, concomitamment, de la valorisation de la langue⁴. Cette diaspora syro-libanaise connaîtra plusieurs foyers principaux.

L'Égypte nous intéresse ici à titre de comparaison : désignée dans ce pays sous l'appellation de *šuwām* [gens du Šām, soit du Levant], la communauté levantine joue un rôle crucial dans le développement de la presse égyptienne, notamment dans la fondation des deux principaux titres

³ Je me réfère ici au terme employé en Égypte pour désigner à cette époque la diaspora syro-libanaise. Rien n'indique que le mot ait circulé à cette époque au Maroc.

⁴ Pour un aperçu du contexte entourant les massacres de 1860 au Mont-Liban et de la figure de Bustānī, promoteur de l'arabisme culturel, linguistique et littéraire au Levant, voir Henry Laurens, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 71-76.

nationaux de l'époque, *Al-Ahrām* [« Les Pyramides »] et *Al-Hilāl* [« Le Croissant »]. Les *šuwām* apportent également une contribution substantielle à la vie littéraire et éditoriale de l'Égypte, avec de nombreuses figures parmi lesquelles on peut nommer l'écrivain et journaliste Farah Antoun [Faraḥ Anṭūn, 1874-1922], qui publie en 1903 un important récit utopique *Al-Mudun al-ṭalāt* [« Les trois cités »]⁵, le fondateur d'*al-Hilāl* Jurji Zaydan, également auteur de nombreux romans historiques, ou, un peu plus tard, l'écrivaine féministe May Ziadé [Mayy Ziyāda, 1886-1941].

Un faisceau d'éléments explique la présence importante et la fécondité de l'apport culturel des *šuwām* d'Égypte. La proximité géographique entre les deux régions et l'appartenance commune à l'Empire ottoman y entrent en compte, ainsi que le lien créé dans l'histoire récente par la crise syrienne des années 1830, où le vice-roi d'Égypte Muḥammad 'Alī ôte le contrôle du Pachalik de Syrie à la Sublime Porte et la gouverne de 1833 à 1836⁶. Mais c'est surtout l'ouverture économique de l'Égypte au XIX^e siècle et les politiques de modernisation khédiviales qui expliquent le recours massif à des cadres arabophones venus du Levant, chrétiens principalement, pour les accompagner⁷. Surtout, sur le plan culturel et éditorial, une commune pratique de l'imprimerie et de l'imprimé, présent depuis le XVIII^e siècle au Liban et depuis 1812 en Égypte avec l'installation de l'imprimerie Bulāq, unit ces deux espaces à la différence du Maroc qui, comme on l'a vu, est venu plus tard et beaucoup plus sporadiquement à ces conditions matérielles de circulation de l'écrit.

Des communautés diasporiques syro-libanaises se forment également en Europe, en Amérique Centrale et du Sud et en Amérique du Nord où elles seront à l'origine d'un mouvement littéraire, dit du *mahğar* (diaspora), autour du groupe de la Pen League et d'écrivains et poètes comme Ameen Rihani⁸ [Amīn al-Riḥānī, 1876-1940] ou Gibran Khalil Gibran [Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, 1883-1931], maniant alternativement l'anglais et l'arabe. Les acteurs que nous allons mentionner quant à l'histoire de la naissance tangéroise de la presse marocaine s'inscrivent dans la même vague d'émigration. De manière beaucoup plus résiduelle que dans les foyers cités précédemment, des intellectuels et des professionnels de la presse ont entrepris au Maroc des projets similaires à ceux que nous pouvons observer en Égypte, soit des tentatives de création de journaux, tantôt au service

⁵ Voir Luc-Willy Deheuvels, « Le livre des trois cités de Farah Anṭūn : une utopie au cœur de la littérature arabe moderne », dans *Arabica* t. 46, fasc.3, « Vers de nouvelles lectures de la littérature arabe », Leyde, Brill, 1999 p. 402-434.

⁶ Voir Henry Laurens, *op. cit.*, p. 54-60.

⁷ Voir Turgay Gökgöz, « The Role of Syrian Christians (Shuwam) in the Nahda Movement of the 19th Century », *Hitit İlahiyat Dergisi* n°23(2), 2024, p. 1195-1216.

⁸ Celui-ci signe généralement ses textes anglophones « Ameen Fares Rihani ». Je garde donc la graphie de ses livres en anglais, en retranscrivant le nom médian qu'il n'utilise pas en arabe.

d'une puissance européenne ou en collaboration avec elle, tantôt de manière plus autonome, diffusant des idées réformistes, constitutionnalistes et arabistes.

Au Maroc, donc, c'est dans la seconde moitié du XIX^e siècle que commence à pénétrer, au compte-gouttes, la presse arabophone venue de l'est qui lui servira de modèle. À titre d'exemple, la diffusion du journal égyptien *Al-Ahrām*, limitée et prise en charge par la légation française de Tanger, est attestée en 1890⁹. Tanger, port en plein développement et « capitale diplomatique » du royaume, concentrant notamment les consulats et légations des pays européens pris dans des disputes d'influence sur le pays en vue de sa colonisation du Maroc, est le berceau de la presse naissante. Plusieurs années après la parution des premiers titres en langues française, espagnole et anglaise, un premier et bien éphémère journal arabophone, *al-Mağrib* [« Le Maroc »], est fondé en 1889. Les circonstances du lancement de ce titre sont peu claires. On sait cependant que l'initiative en revient à deux Libanais installés à Tanger, 'Īsā Faraġ et Salīm Kasbānī¹⁰. Leur titre, un hebdomadaire de quatre pages, se présente comme « journal d'informations, de littérature et de sciences » (« *ṣaḥīfa ihbārīya adabīya 'ilmīya*¹¹ »). Il n'aura cependant guère le temps de se faire l'écho d'une activité littéraire quelconque, puisque sa parution cessera après seulement deux numéros.

La création de journaux en arabe reprend au début du XX^e siècle, avec toujours la même participation récurrente d'acteurs syriens et libanais. C'est le cas de Wadī' Karam¹², journaliste libanais qui offre d'abord ses services au consulat de France à Tanger pour la création du journal *al-Sa'āda* [« Le Bonheur »], chargé à partir de 1902 de défendre les intérêts français au Maroc. Ce journal jouira d'une longue pérennité et ne sera fermé qu'à la toute fin de l'année 1956, quelques mois après l'indépendance du Maroc. Karam y officie d'abord en tant qu'assistant du rédacteur en chef, le journaliste algérien Muḥammad al-Ḥubzāwī, avant d'y prendre sa place. Il crée ensuite son propre journal, *al-Ṣabāḥ* [« Le Matin »], qui paraît de 1906 à 1908, sans interrompre sa collaboration avec *al-Sa'āda*. Dans la période très houleuse qui précède immédiatement la signature à Fès du traité de protectorat (1912), il suscite un véritable tollé parmi les ṣuyūḥ des confréries de Fès pour ses positions pro-françaises au moment de la déposition du sultan Moulay Abdelaziz [ʿAbd al-ʿAzīz b. Ḥasan, 1878-1943] par son frère Moulay Hafid. En effet, suivant la position de la France, hostile à cette révolution

⁹ Jean-Louis Miège, « Journaux et journalistes à Tanger au XIX^e siècle », *Hespéris* n° XLI, 1954, p. 202.

¹⁰ 'Abdallāh Gannūn, *Aḥādīt 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīth*, réf. cit., p. 23 ; Muḥammad al-Mannūnī, *Mazāhir yaqẓat al-mağrib al-ḥadīth*, réf. cit., t. I, p. 358-363.

¹¹ Muḥammad al-Mannūnī, *al-Maṣādir...*, réf. cit., t. II, p. 159.

¹² Rašīd al-ʿAfāqī, « al-Ṣaḥāfa l-lubnāniya l-muḥāğira fi Ṭanġa (1889-1911) » [« La presse des Libanais en exil à Tanger (1889-1911) »], *al-Taḥāhum* n° 44, mars 2014, p. 366-368. Le paragraphe qui suit y fait de larges emprunts.

de palais et à la tentative de remobilisation du pays par Moulay Hafid autour de l'appelle au *ġihād*, il les prend violemment à partie en les qualifiant de « parjures, d'apostats et de séditeux » (*al-zanādiqa al-māriqīn al-tuwwār*) pour avoir rompu les liens de la *bay'a* (allégeance).

À côté de ce positionnement politique au service de l'entreprise coloniale française, Karam et ses frères Mišīl et Yūsuf, qui sont également installés à Tanger et collaborent avec lui, font place dans leurs journaux à la poésie, à la fois comme pratique dans leur métier de journalistes et comme contenu éditorial plus large. Ils écrivent eux-mêmes des vers (notamment des éloges du sultan 'Abd al-'Azīz et de fuqahā') et échangent avec les poètes, scribes et autres intellectuels marocains, de manière assez intensive, bien qu'il semblerait qu'une grande partie de ces correspondances soit perdue faute d'archivage¹³. Ils publient également dans leurs colonnes des poètes libanais et irakiens, contribuant à faire connaître à son lectorat la poésie contemporaine au Mashriq, ainsi que de nombreux textes ayant trait à l'histoire urbaine du Maroc. Ceci s'inscrit du reste dans la vocation très généraliste de leur hebdomadaire, qui se définit comme « ġarīda tiġārīya 'ilmīya adabīya tāriḥīya » [*« journal commercial, scientifique, littéraire et historique »*].

En contrepoint de l'instauration du journal pro-français *al-Sa'āda*, l'Allemagne fait son entrée dans le jeu de la presse arabophone marocaine en saisissant au vol l'initiative de deux Libanais, les frères Farajallah et Arthur Nammour [Faraġ Allah Nammūr, 1868-1921, et Artūr Nammūr, dates inconnues] Originaires de la ville portuaire de Sidon, issus d'une famille chrétienne, ils s'établissent tous deux à Tanger en janvier 1906 et y obtiennent du consulat allemand les subsides nécessaires à la création d'un journal. L'Allemagne souhaitant à son tour investir dans un outil de propagande en langue arabe, elle choisit de financer *Lisān al-Maġrib* [*« La parole du Maroc »*], qui paraît chaque semaine à partir de février 1907. Ce journal défend des idées constitutionnalistes et libérales très similaires à celles qui circulent à l'époque en Turquie, où la révolution Jeune-Turque rétablit cette même année la constitution abolie en 1878, ou en Égypte : lutte contre l'ignorance et le despotisme, instauration d'institutions dégagées de la tutelle religieuse et, notamment, d'un régime parlementaire¹⁴. L'expérience sera en tout cas de courte durée : à compter de 1908, le journal devient la propriété de l'État marocain. Un différend financier éclate finalement entre les fondateurs libanais et le gouvernement, conduisant à l'arrêt du journal en 1909 et au départ des frères Nammour pour

¹³ Toujours selon Rašīd al-'Afāqī, *Ibid.*, p. 368.

¹⁴ Voir le résumé de Mohamed El Mansour dans « Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement », dans John Ruedy (dir.), *Islamism and Secularism in North Africa*, Washington D.C., Center for Arabic Studies, Georgetown University, 1996, p. 56.

l'Amérique latine¹⁵ cette même année, très vraisemblablement poussés vers la sortie par le Makhzen sous pression française¹⁶.

Ces trois exemples (il en existe quelques autres) sont assez représentatifs des circonstances perturbées qui entourent les tentatives d'établissement des Levantins dans ce secteur de la presse arabophone marocaine. Ils ont pourtant très largement contribué à la créer, apportant avec eux le matériel d'impression et introduisant au Maroc l'imprimerie typographique, et ont tenté de faire connaître cette presse naissante de « Murrākūš » ou du « Mağrib al-Aqṣā¹⁷ » au Mashriq, annonçant la création de leurs titres dans leurs pays d'origine. Cependant, ils semblent pris en étau entre, d'une part, la dépendance financière qu'ils contractent à l'égard des différentes puissances (la France et l'Allemagne surtout) en lutte d'influence sur le Maroc puis en franc conflit pour sa mise sous tutelle, et d'autre part la résistance du Makhzen marocain aux projets de constitution et de réforme qu'ils promeuvent¹⁸. Cette première presse ne connaît donc pas d'implantation large et stable au Maroc à l'exception de l'organe officiel de la France, *al-Sa'āda*, auquel des Levantins continueront du reste à contribuer pendant la période du protectorat¹⁹. Elle pose pourtant les bases sur lesquels se développeront les journaux, le métier de journaliste et la presse comme institution au Maroc.

1.1.2. De la terre à la mer, cap sur la réforme : les mutations des circulations savantes

La tradition de circulation des étudiants et des savants entre le Maroc et le Mashriq est ancienne et bien documentée. Elle participe tout d'abord à un mouvement plus large de circulation à l'intérieur de l'espace arabophone et islamique, qui comprend l'installation de longue date de communautés marocaines au Mashriq, et surtout en Égypte. Jacques Berque avançait jadis quelques éléments favorables à leur implantation dans ce pays : la proximité géographique relative par rapport au Proche-Orient, la présence andalouse dans la ville d'Alexandrie, l'application du rite mālikite dans beaucoup de communautés musulmanes de la Haute Égypte, sont en effet des facteurs de

¹⁵ Plus précisément au Brésil où ils s'établissent définitivement. Rašīd al-'Afāqī, art. cit., p. 369-371.

¹⁶ Mohamed El Mansour, art. cit., p. 57.

¹⁷ Ces deux termes sont employés indifféremment pour désigner le Maroc dans les textes du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e, dans le pays comme dans le reste de l'ère arabophone.

¹⁸ Voir Jamaa Baida, « La pensée réformatrice au Maroc à la veille du protectorat », *Hespéris-Tamuda* vol. XXXIX, fasc. 2, 2001, p. 51-52.

¹⁹ Notamment le journaliste et poète syrien Salah Abou Rizq [Ṣāliḥ Abū Rizq, dates inconnues]. Voir Rašīd al-'Afāqī, *Ṣāliḥ Abū Rizq, lubnānī fī l-Dār al-Bayḍā'* [« Salah Abou Rizq, un libanais à Casablanca »], Tanger, Slikī, 2019.

rapprochement²⁰. Au Caire même, une aile entière de l'université al-Azhar, le *riwāq al-mağāriba* [*riwāq*²¹ des Maghrébins], accueille des étudiants depuis le XIV^e siècle de l'ère courante²², notamment grâce au soutien des communautés maghrébines dont la présence est attestée depuis les premiers temps de la fondation de la cité. Au début du XX^e siècle, le *riwāq* maghrébin est néanmoins en déréliction et connaît de nombreuses crises avec l'administration d'al-Azhar²³.

La présence maghrébine se maintient constamment au cours de l'histoire de la capitale égyptienne, notamment à la période ottomane où le commerce maghrébin de la ville est principalement tenu par de grandes familles marocaines originaires de Fès²⁴. La communauté marocaine, la plus importante parmi celles du Maghreb, n'est cependant pas seulement commerçante : l'histoire intellectuelle de l'Égypte islamique et son *adab* ont connu quelques figures marocaines²⁵, de même que son histoire religieuse, dans laquelle les saints marocains ont parfois joué un rôle prépondérant et laissé une trace durable sur la vie religieuse égyptienne, persistant jusqu'à nos jours²⁶. Sur un autre plan que celui du Caire, la présence des Marocain-es est également vivace à Jérusalem depuis le XII^e siècle, où un quartier est fondé par Saladin [Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, 1138-1193] pour accueillir les flux venus du Maghreb pour le pèlerinage²⁷.

Le Mashriq est aussi l'espace de prédilection d'un genre littéraire très prisé, celui de la *riḥla* (relation de voyage) qui, nous l'avons vu, est encore pratiqué au tournant des XIX^e et XX^e siècles²⁸. Le

²⁰ Jacques Berque, « La littérature marocaine et l'Orient au XVIII^e siècle », dans *Arabica* t. II, fasc. 3, septembre 1955, p. 296.

²¹ Ce mot, qui signifie littéralement portique ou auvent, désigne dans les mosquées-universités l'ensemble des appartements attribués à une classe particulière d'étudiants.

²² Selon la datation fournie par 'Abd al-Hādī al-Tāzī, « Riwāq al-mağāriba bi-l-Azhar al-Šarīf » [« Le riwāq des Maghrébins dans la noble université al-Azhar »], *Da'wat al-ḥaqq* n° 229, mai-juin 1983, p. 5.

²³ Voir Thomas Raineau, « “Des tableaux noirs à l'ombre du minbar.” La réforme de l'université d'Al-Azhar (1895-1913), *Cahiers de la Méditerranée* n°75, décembre 2007, en ligne sur OpenEdition, <https://journals.openedition.org/cdlm/3703>, consulté le 17 octobre 2023.

²⁴ Voir à ce sujet André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle* [1973], Damas, Presses de l'IFPO, 2014, t. II, p. 65-69.

²⁵ Jacques Berque, art. cit., p. 295-312.

²⁶ Je songe ici notamment à Ahmad al-Badawī [Aḥmad al-Badawī, 1200-1276], mystique originaire de Fès qui s'établit en Égypte au XIII^e siècle. Son mausolée à Tanta (Basse-Égypte) est jusqu'à ce jour le lieu d'un des plus importants *mawāsim* (pèlerinages saisonniers) du pays. Voir Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994.

²⁷ Ce quartier fut détruit en juin 1967, au lendemain de la guerre des Six Jours, par l'armée israélienne. Voir l'ouvrage de Vincent Lemire, *Au pied du mur. Vie et mort du quartier maghrébin de Jérusalem (1187-1967)*, Paris, Le Seuil, coll. L'Univers historique, 2022.

²⁸ Cette pratique se maintient au Maroc pendant la période du protectorat. Voir par exemple Idrīs b. Muḥammad al-Ġa'dī al-Salāwī, *Riḥlat ḥağğ mağribī* [« Voyage d'un ḥağğ marocain », 1930], texte établi et présenté par 'Izz al-Mağrib Ma'ninū, Beyrouth/Abou Dhabi, al-Mu'assasa l-'arabiya li l-dirāsāt wa-l-našr et Dār al-Suwaydī, 2018, ou encore Muḥammad al-Ḥağwī l-Ṭa'ālībī, *al-Riḥla al-ḥiğāzīya* [« Le voyage au Hijaz », 1946], texte établi et présenté par 'Abd al-Mağīd Hiyālī, Casablanca, Dār Ibn Ḥazm, 2010. Son récit de voyage en Europe est traduit par Alain Roussillon en français.

genre est ancien et, pour le Maghreb et al-Andalus, remonte au VIII^e siècle où les *‘ulamā* et les lettrés initient une pratique de voyage à travers l'Afrique du Nord dont l'objectif est double. Il s'agit à la fois d'une recherche du savoir, sanctionné par des *iğāzāt* (licences d'enseignement) facilitant au retour l'acquisition du titre de *‘ālim* au terme de ce qu'on nomme la *riḥla li-ṭalab al-‘ilm* (voyage en quête de savoir) et d'une occasion d'accomplir le pèlerinage de la Mecque et de Médine. L'historien médiéviste Yann Dejugnat relève trois étapes principales dans l'itinéraire des voyageurs lettrés andalous, initiateurs de cette pratique : Ifrīqiya (Kairouan), Miṣr (al-Fuṣṭāṭ-Le Caire) et al-Ḥiğāz (le Hijaz, plus particulièrement La Mecque et Médine) avec des percées notables vers des lieux réputés pour leur haute valeur à la fois scientifique et commerçante dans le monde islamique : Bagdad, capitale de l'Empire abbasside, la Syrie, le Ḥurāsān (région répartie entre l'Iran et les républiques d'Asie centrale actuelles) et le Yémen²⁹.

Au XIX^e siècle et au début du XX^e, le principal itinéraire de la *riḥla* et, partant, l'objet même de la relation de voyage, est le pèlerinage de la Mecque. Les pèlerins poussent ensuite parfois vers le sud de la péninsule arabe jusqu'au Yémen après leur *ḥağğ*, ou font un détour par le Levant, notamment pour visiter la mosquée al-Aqṣā de Jérusalem, second lieu de pèlerinage de l'Islam. L'exemple de Tayyib Ibn Kiran [Muḥammad al-Ṭayyib b. Kīrān, m. 1896], qui effectue son voyage en 1876 et en fait une relation sous le titre *al-Riḥla al-fāsīya al-mamzūğa bi-l-manāsik al-mālikīya* [« Le voyage fāsī mêlé de rites du mālikisme »], indique cependant une inflexion majeure dans cette pratique d'écriture³⁰. Ibn Kiran, issu d'une famille de grands *‘ulamā* et commerçants de Fès, est lui-même *‘ālim* et l'un des *ṣuyūḥ* de l'université al-Qarawiyīn, où il a étudié puis enseigné le *Muḥtaṣar* de Ḥalīl (VIII^e siècle de l'ère courante), manuel de jurisprudence mālikite³¹.

La référence au *madḥab* malékite dès le titre de l'ouvrage³² en indique l'ambition. Il s'agit d'abord de proposer son *ḥağğ* comme un exemple d'orthodoxie dans l'accomplissement du pèlerinage. De manière latérale, il porte sur les régions du monde islamique qu'il parcourt un regard informé par cette doctrine. Le corpus d'œuvres mobilisé par Ibn Kiran dans son texte est restreint au Coran et au *ḥadīth*, aux ouvrages de *fiqh* et aux dictionnaires, à l'exception d'un seul précurseur qu'il se reconnaît dans l'*adab al-riḥla* : Abdallah Ayyachi [Abū Sālim ‘Abdallāh al-‘Ayyāṣī, 1628-1679], dont

²⁹ Yann Dejugnat, « La riḥla : une pratique lettrée au cœur de la mondialisation islamique », dans *Histoire monde, jeux d'échelle et espaces connectés, Actes du XLVII^e congrès de la SHMESP*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 182.

³⁰ *al-Riḥla al-fāsīya al-mamzūğa bi-l-manāsik al-mālikīya* [1876], édition établie et présentée par Yūnus Laṣḥab, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2013.

³¹ Yūnus Laṣḥab, « Introduction » dans Ibn Kīrān, *op. cit.*, p. 14.

³² Le titre lui-même n'a rien d'original à l'époque : La riḥla d'un tangérois en 1826, puis celle d'un sharīf de la ville de Ouezzane en 1852, portent déjà le qualificatif de *mamzūğa bi-l-manāsik al-mālikīya* dans leur intitulé. *Ibid.*, p. 21.

l'ouvrage est considéré comme un classique du genre au Maroc³³. Si l'ouvrage a bien pour ambition secondaire de dispenser quelques éléments de connaissance géographique et historique, et de dire un mot de la situation présente des pays traversés, il se présente tout de même principalement comme une sorte de manuel du parfait pèlerin, où se trouvent consignés les moindres détails de la pratique orthodoxe du *ḥağğ*, depuis les préparatifs du voyage jusqu'aux derniers pas du retour. La démarche laisse peu de place à la curiosité et à la découverte, puisqu'il s'agit avant tout de réaliser un rite déjà parfaitement établi et de donner l'exemple en la matière.

Seul l'itinéraire du voyage, en mer jusqu'à Port-Saïd puis en train jusqu'au canal de Suez et à la mer Rouge où il reprend la navigation, est relaté avec une relative précision. Les haltes, généralement brèves, à Alexandrie, à Suez ou sur les côtes de la péninsule arabique étant quant à elles réduites à portion congrue, avec quelques références éparses à des lieux de prières ou à des sépultures d'importants personnages islamiques qu'il lui a été possible de visiter au passage. Pour le reste, le savant s'en tient à noter les distances parcourues et les temps de voyage, sans un regard du hublot ou de la fenêtre du train. On l'aura compris, Ibn Kiran n'accomplit pas sa *riḥla ḥiğāzīya* en quête de connaissance : en *ʿālim* malékite accompli, il propose son pèlerinage en exemple de l'application rigoureuse d'un savoir pratique, rituel, déjà constitué. Notons d'autre part, comme le souligne Mohammed Lakhdar, qu'au XIX^e siècle, le Mashriq a cessé depuis beau temps d'être l'unique destination des auteurs de *riḥla* au Maroc : la fin du XVII^e siècle et surtout le XVIII^e siècle de l'ère courante ont déjà vu se multiplier les ambassades et voyages diplomatiques en Europe, et dans leur sillage les relations de voyage d'Espagne et de France. Cette tendance se confirme tout au long du XIX^e siècle³⁴, et s'étend dans sa seconde moitié à des pays plus lointains comme l'Angleterre, avec cette fois un sens aiguisé du détail et de l'observation³⁵.

Cet état de la *riḥla* ne doit cependant pas nous donner une image trop figée des circulations entre le Maroc et les pays du Mashriq. Il convient d'abord de noter que l'itinéraire du *ḥağğ* Ibn Kiran est maritime, là où la voie terrestre avait dominé les voyages vers l'Est tout au long des siècles

³³ *Ibid.*, p. 19-21. Voir *al-Riḥla al-ʿayyāšīya* [1661-1663], édition de Saʿīd al-Fāḍilī et Sulaymān al-Qurṣī, Abou Dhabi, Dār al-Suwaydī, 2006.

³⁴ Citons seulement à titre d'exemple deux textes dédiés à la France, demeurés célèbres et traduits en français : la *riḥla* du diplomate Muḥammad al-Ṣaffār [1810-1881] sous le règne de Louis-Philippe (1845-1846), et celle d'Idrīs al-ʿAmrāwī [?-1879], un autre émissaire diplomatique, sous le Second Empire (1860). Voir Boussif Ouasti (éd.), *Une ambassade marocaine chez Louis-Philippe. Riḥlah al-faqīh Assaffār ila Bariz, 1845-1846*, Casablanca et Paris, EDDIF et Paris-Méditerranée, 2013 et Idriss Al Amraoui, *Le Paradis des femmes et l'enfer des chevaux*, traduction française de Luc Barbulesco, préface de Yadh Ben Achour, Paris, L'Aube, 2006.

³⁵ Mohammed Lakhdar, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie ʿalawide (1075-1311=1664-1894)*, préface de Mohammed El Fasi, Rabat, Éditions techniques nord-africaines, 1971, p. 318. Lakhdar songe tout particulièrement ici à la relation de voyage de Muḥammad al-Ṭāhir al-Fāsi [1830-1868], reçu à la cour de la reine Victoria [1819-1901] en 1860.

précédents. Cette transformation majeure, favorisée par la fin de la course maritime dans la première moitié du siècle, a pour première conséquence de raccourcir considérablement le temps du voyage. Mais son impact plus profond, relevé en son temps par Abdallah Laroui [‘Abdallāh al- ‘Arwī, n. 1933], est d’engendrer une transformation des équilibres entre les villes du Maroc, où certains centres urbains portuaires gagnent en importance au détriment des capitales traditionnelles (Fès, Meknès, Marrakech), comme nous avons déjà pu le constater à propos de Tanger sur le plan de la presse et de l’impression.

Pour ce qui concerne l’enseignement, on constate dès le tournant des XIX^e et XX^e siècles l’amorce d’un déclin de l’hégémonie de Fès et de son université Qarawiyīn, qui recrute le gros de ses effectifs sur place³⁶ et forme quelques élèves des pôles urbains secondaires (Tétouan, Marrakech) à la suite d’un tri drastique, plus dur encore pour le monde rural et amazighophone³⁷. C’est Rabat³⁸ qui, propulsée par son relatif essor portuaire au milieu du XIX^e siècle³⁹, gagne en importance parmi les villes marocaines, et grâce à la circulation facilitée avec le Mashriq, devient le lieu de premières tentatives d’implantation d’un enseignement dégagé du moule de la Qarawiyīn. Ce nouvel enseignement s’appuie largement sur des cadres formés partiellement au Mashriq : c’est le cas du fondateur de l’école de Rabat⁴⁰, Ibrahim Tadli [Ibrāhīm al-Tādīlī, 1827-1894], dont l’itinéraire exact en Méditerranée n’est pas bien connu mais au sujet duquel on dispose de quelques traces : Rachid Rida [Rašīd Riḍā, 1865-1935] signale sa présence au Levant, où Mohammed Abduh [Muḥammad ‘Abduh, 1849-1905] aurait assisté à certains de ses cours⁴¹. L’itinéraire de son disciple Ahmed Guessous [Aḥmad Gassūs, vers 1870-1912] est à peine mieux connu : sans fréquenter l’université Qarawiyīn, il a effectué un séjour prolongé en Égypte, dans l’objectif d’y poursuivre ses études, commencées à Rabat⁴².

³⁶ En moyenne environ deux tiers de fāsīs pour un tiers d’étudiants venus du reste du Maroc. Abdallah Laroui, *op. cit.*, p. 197.

³⁷ Laroui le note et résume ainsi cette inégalité d’accès : « il s’agit surtout là d’un moyen d’intégration à l’élite du pays par la transmission d’une éthique sociale. » *Ibid.*, p. 194.

³⁸ Qui ne deviendra la capitale du Maroc en lieu et place de Fès que sous le protectorat français, en 1913.

³⁹ L’historien Kenneth Brown estime que ce statut de grand port atlantique, indéniable dans la seconde moitié du XIX^e siècle, connaissait déjà un déclin à la veille de la colonisation. Voir *Les gens de Salé* [People of Sale, 1976], traduit de l’anglais par Fernand Podevin et revu par Zakya Daoud, préface de Mohammed Naciri, Casablanca, EDDIF, 2001, p. 64-65.

⁴⁰ Abdallah Laroui désigne ainsi ce nouvel enseignement qui se développe dans la future capitale, dont les maîtres ont tous fait le voyage du Mashriq et connaissent tous des rudiments de langues étrangères *Op. cit.*, p. 200-201.

⁴¹ Rašīd Riḍā, *‘Iḥā’ arba’ina sana* [« Une fraternité de quarante ans »], cité par ‘Abdallah al-Ġirārī, « Abū Ishāq al-Tādīlī l-Ribātī », *Da’wat al-ḥaqq* n° 27, février 1960, p. 38-39. La rencontre avec Mohammed Abduh pourrait avoir eu lieu à Beyrouth entre 1881 et 1884, durant l’exil de ce dernier par suite de la révolte de ‘Urabī Bāšā en Égypte.

⁴² Abdallah Jirari insiste sur le passage de Guessous par « Mišr wa-arḍ al-Kināna », voir *Min a’lām al-fikr bi-l-‘uduwatayn: al-Ribāt wa-Salā* [« Figures intellectuelles des deux rives : Rabat et Salé »], Rabat, Maṭba’at al-Ummiyya, 1971, t. II, p. 40.

Dans le sens inverse, le Maroc reçoit dans la même période un petit nombre de *‘ulamā’* du Mashriq, notamment le *qāḍī* alépin Khalil Walidi [Ḥalīl al-Walīdī, dates inconnues], qui entreprend de diffuser la pensée salafī dans le Nord du Maroc en 1904. Enfin, du côté de Fès, un *‘ālim*, Bouchaïb Doukkali [Abū Šu‘ayb al-Dukkālī, 1878-1937], se distingue par son séjour exceptionnellement long de deux décennies en Égypte⁴³, où il suit l’enseignement traditionnel de l’université al-Azhar. De retour au Maroc, il mène une campagne active en faveur du réformisme et de la *salafīya*, qui rencontre un écho favorable au sein des élites marocaines dans les premières décennies du XX^e siècle. Dans les années chaotiques qui précèdent la signature du traité de Fès en 1912, c’est à ce discours qu’elles auront volontiers recours, au détriment du constitutionnalisme libéral diffusé par la presse des *šuwām* de Tanger, éloigné tout à la fois de leur lexique et de leurs préoccupations, pour revendiquer le maintien de leurs prérogatives et encourager à la réforme dans un contexte de plus en plus marqué par l’influence européenne⁴⁴. Puis, une fois instauré le régime colonial qui réduit les prérogatives sultaniennes et makhzeniennes, certains *‘ulamā’* formés dans le Maroc pré-colonial voient rapidement dans la *salafīya*, diversement comprise et intégrée à leurs discours, un bon moyen de se renforcer dans l’espace de pouvoir qui leur était réservé par la mise à l’écart de toutes sortes d’intermédiaires et de concurrents⁴⁵.

C’est dans la continuité de ces différents phénomènes qu’il faut situer, dans les années 1920, la création d’écoles libres (*madāris* ou *ma‘āhid ḥurra* selon les lieux), autorisées par la France et l’Espagne dans les grands centres urbains (Tanger, Tétouan, Fès, Meknès, Rabat-Salé, Marrakech). Ces institutions, tolérées par les occupants, permettent à la bourgeoisie urbaine de dispenser un enseignement de langue arabe et de référentiel islamique aux jeunes garçons, fondé sur des méthodes modernes d’enseignement. Les plus avancées permettent de pousser jusqu’à la fin du cycle secondaire, mais il est impossible d’y obtenir un diplôme équivalent au brevet des collèges ou au baccalauréat reconnu comme tel par les autorités coloniales. Cette limitation intéressée aura pour conséquence de donner une nouvelle forme aux relations savantes et pédagogiques avec le Mashriq au début de l’ère coloniale.

⁴³ *Ibid.*, p. 420.

⁴⁴ Mohamed El Mansour, art. cit., p. 58. Pour une étude approfondie de cette question, voir Asiya b. ‘Addāda, *al-Fikr al-islāhī fī ‘ahd al-ḥimāya. Muḥammad b. al-Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥağwī namūdağān* [« La pensée réformatrice à l’époque du protectorat. Le modèle de Muḥammad al-Ḥağwī »], Rabat, al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 2003.

⁴⁵ Laroui nomme le phénomène « salafisme makhzénien à vocation politique ». *Ibid.*, p. 428.

1.1.3. La mission tétouanaise à Naplouse et l'imaginaire andalou

À partir de la fin des années 1920, de jeunes étudiants marocains, principalement issus de la zone occupée par l'Espagne, et disposant du capital culturel et du statut social suffisants pour le faire vont en effet choisir, de concert avec leurs familles, de se rendre dans les centres urbains du Mashriq pour y poursuivre en langue arabe leurs études dans des lycées et des universités, non plus traditionnelles comme l'université al-Azhar du Caire, mais modernes⁴⁶. En 1928, la première mission d'éducation (*ba'ta ta'limīya*) marocaine en direction du Mashriq part pour la ville palestinienne de Naplouse. Dix-sept jeunes hommes marocains y suivent le cursus secondaire au lycée al-Nağāḥ dans le but d'obtenir l'équivalent britannique du baccalauréat, la *London University Matriculation*⁴⁷. Ce dernier permettait aux étudiants de poursuivre ensuite des études supérieures dans les universités américaines du Caire ou de Beyrouth, à la Kullīya 'Arabīya de Jérusalem ou, à Damas, au sein de l'université syrienne⁴⁸.

Le projet est porté par l'un des principaux animateurs du mouvement nationaliste à Tétouan, Abdessalam Bennouna [‘Abd al-Salām Bannūna, 1888-1935], ministre des Finances du *ḥalīfa*⁴⁹. Lui-même diplômé de la Qarawiyīn de Fès, il effectue tout au long des années 1920 des séjours prolongés au Mashriq et y tisse des réseaux⁵⁰. Il entreprend de retour dans sa ville natale plusieurs chantiers de modernisation : fondation d'une coopérative de production d'électricité, d'un journal (*al-Islāḥ* [« La Réforme »]), une école libre, *al-Madrasa l-Ahlīya* (« École nationale »), ouverte en 1925 à destination de l'élite musulmane, et un groupe militant nommé *al-Musliḥūn* (« Les Réformistes »). Ce dernier devient en 1930 al-Kutla al-Waṭaniya (« Bloc National ») et fédère les grandes figures intellectuelles et politiques de la zone *ḥalīfale* comme Abdelkhalek Torres [‘Abd al-Ḥāliq Ṭurrīs, 1910-1970] ou

⁴⁶ L'université du Caire, privée dans un premier temps, dispensant un enseignement rompant avec le modèle azhari pour se rapprocher du modèle européen, est créée en 1908.

⁴⁷ Pierre Vermeren, *École, élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XX^e siècle*, Rabat, Alizés, 2002, p. 52-53.

⁴⁸ Toumader Khatib, *Culture et politique dans le mouvement nationaliste marocain au Machreq*, Tétouan, Fondation Mhammed Benaboud et Publications de l'association Tétouan-Asmir, 2016, p. 26-27.

⁴⁹ Pendant la période coloniale, on nomme zone *ḥalīfale* le territoire sous protectorat espagnol, de l'embouchure de l'oued Moulouya à l'est à celle de l'oued Loukkos à l'ouest, exclusion faite de la zone internationale de Tanger, en raison de la nomination d'un *ḥalīfa* (délégué) pour y représenter l'autorité civile et religieuse du sultan et sur toute la zone espagnole. Il est contrôlé par un haut-commissaire espagnol à Tétouan, comme l'est le sultan par un résident général français à Rabat.

⁵⁰ David Stenner, "Centering the Periphery: Northern Morocco as a Hub of Transnational Activism 1930-43", *Journal of Global History* n° 11, 2016, p. 434.

Mohammed Daoud [Muḥammad Dāwūd, 1901-1984], correspondant du journal égyptien *Al-Ahrām* pendant la guerre du Rif (1921-1927)⁵¹.

La guerre du Rif et sa couverture par la presse semblent d'ailleurs avoir joué un rôle de taille dans la visibilisation de la cause marocaine au Mashriq, notamment à partir de la victoire remportée par les Rifains à Anoual à l'été 1921. En témoigne notamment l'activisme de l'écrivain libanais en exil au Brésil Elias Farhat [Ilyās Farḥāt, 1893-1976], qui tente dans les années 1920 de monter un comité de soutien aux combattants rifains depuis l'Amérique du Sud, baptisé « Laḡnat taḥrīr al-‘arab » (« Comité de libération des Arabes »)⁵². Farhat dédie également un long poème au chef politique et militaire de l'insurrection rifaine, Abdelkrim Khattabi [Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī, vers 1882-1963], de même que le poète palestinien Ibrahim Touqan [Ibrāhīm Ṭūqān, 1905-1941], qui publie en 1925 dans le journal égyptien *Al-Šūrā* un hymne intitulé « Baṭal al-Rif » (« Le héros du Rif »), dont voici la strophe la plus célèbre :

كلُّنا يُعجِبُ بفتى المغرب	<i>Nous tous admirons le vaillant marocain</i>
كلُّنا يُطربُ لانتصار الأبي	<i>Nous tous vibrons au triomphe de l'homme digne</i>
أين جيشُ العدا إن دعا للجهاد؟	<i>Où est l'armée ennemie à l'appel du jihad ?</i>
أصبحوا أعبداً بالسيوف الحداد	<i>Les voilà, asservis par les épées tranchantes</i>
ريُّفنا غابنا نحن فيه الأسود ريفنا نحميه ⁵³ .	<i>Notre Rif, notre forêt dont nous sommes les lions, Notre Rif nous protégeons.</i>

La guerre du Rif devient donc, au Mashriq et dans les diasporas levantines, un motif de poésie patriotique panarabe au cours de ces années 1920, inspirant en retour les poètes marocains qui, à partir de la fin de la décennie, multiplieront les vers de ce style sur leur propre patrie ou sur les grands événements politiques au sein de la nation arabe⁵⁴.

La première mission vers la Palestine quitte donc le Maroc aux lendemains de cette guerre du Rif au puissant écho régional. L'objectif pour les nationalistes marocains est d'offrir à leurs fils un

⁵¹ Adria K. Lawrence, *Imperial Rule and the Politics of Nationalism. Anti-Colonial Protest in the French Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 169.

⁵² Voir l'article de ‘Allāl al-Ḥadīmī, « Al-Barāzīl wa-l-Maḡrib » (« Le Brésil et le Maroc ») dans Muḥammad Ḥaḡḡī (dir.), *Ma‘lamat al-Maḡrib* [Encyclopédie du Maroc], vol. 4, Salé, Maṭābi‘ Salā, 1991, p. 1221.

⁵³ « Baṭal al-Rif », *al-Šūrā*, 1925, repris dans Yūsuf ‘Aṭā al-Ṭarīfī, *Ibrāhīm Ṭūqān, ḥayātuhu wa-šī‘ruhu* [« Ibrahim Touqan, sa vie et sa poésie »], Amman, al-Ahliya li-l-naṣr, 2008, p. 554. Cet hymne fut mis en musique par Muḥammad Fulayfal concomitamment à son écriture, et sa musique est plus que similaire à celle de l'hymne national du Liban, « Kullunā li-l-waṭan li-l-‘ulā li-l-‘alam »... Voir ‘Umar Farūḥ, *Šā‘irān mu‘āṣirān: Ibrāhīm Ṭūqān wa-Abū l-Qāsim al-Šābbī* [« Deux poètes contemporains : Ibrahim Touqan et Abou-l-Qassim Chabbi »], Beyrouth, al-Maktaba al-‘ilmīya, 1954, p. 122-124.

⁵⁴ Pour une étude détaillée de la poésie patriotique au Maroc, voir *al-Šī‘r al-waṭanī l-maḡribī fī ‘ahd al-ḥimāya* [« La Poésie nationaliste marocaine à l'époque du protectorat »], thèse de doctorat de troisième cycle soutenue à l'université d'Alger en 1973, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1974 et ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-Ḡalīl, *al-Anāšīd al-waṭanīya l-maḡribīya wa-dawruhā fī ḥarakat al-taḥrīr* [« Les hymnes patriotiques marocains et leur rôle dans le mouvement de libération »], Rabat, Maṭbū‘āt al-akādīmīya l-malakiya l-maḡribīya, coll. Turāt, 2005.

complément à l'enseignement dispensé dans les écoles libres, qui demeurait centré sur les sciences religieuses mais dispensait cependant un enseignement réformé sur le double modèle européen et oriental, et de le faire déboucher sur un diplôme d'études secondaires reconnu⁵⁵. Les autorités espagnoles se montrent, dans l'ensemble, plus libérales quant à ces initiatives que les françaises : jusqu'à l'indépendance, les missions, financées par les autorités coloniales espagnoles, sont organisées par le gouvernement du *halifa* de Tétouan et bénéficient très majoritairement à des fils de notables des villes du Nord du Maroc (Larache, Asilah, Tanger, Tétouan pour l'essentiel). Cette libéralité procède avant tout d'une volonté de concurrence vis-à-vis de la politique française, très hostile quant à elle à ces déplacements dans lesquels elle voit un facteur de contamination de l'idéologie panarabe dans les élites marocaines⁵⁶. La diplomatie française, au Maroc comme en Palestine, surveille de près ces déplacements, et s'y montre franchement hostile dans sa correspondance interne exhumée par des recherches récentes. Ainsi, le consul de France à Jérusalem en 1933 rend compte de la situation dans ces termes :

J'estime qu'il est au plus haut point de notre intérêt de refuser toutes facilités aux marocains de Fez, de Marrakech ou d'ailleurs pour se rendre en Palestine, ou même en Syrie où ils pourraient sans trop de mal passer en fraude à Naplouse. Nous n'y gagnerions que quelques mauvais sujets, des ratés ignorants et bavards qui ne pourraient une fois rentrés au Maroc qu'être source d'ennui tant pour les autorités françaises que pour les autorités chérifiennes⁵⁷.

Dans ces contingents en partance pour Naplouse, la plupart des étudiants proviennent de Tétouan, occasionnellement de Ksar el-Kébir, plus rarement encore de Salé. Ils sont suivis dans les années et les décennies suivantes par de nombreux étudiants (exclusivement des hommes) qui, jusqu'à l'indépendance du Maroc en 1956 et, dans une moindre mesure, au-delà, se rendront au Caire principalement, plus rarement à Damas ou ailleurs dans la région pour compléter leur scolarité en langue arabe.

Signe d'une attention particulière portée par les nationalistes en Palestine à ce contingent d'étudiants marocains, le poète Ibrahim Touqan, rentré à Naplouse dont il était originaire après des études à Beyrouth et devenu professeur au lycée al-Nağāḥ, compose à nouveau des vers pour ses

⁵⁵ Irene Gonzáles Gonzáles relate les circonstances particulières de la création de l'école de Bennouna dans *Spanish Education in Morocco, 1912-1956*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2015, p. 101 sq.

⁵⁶ Sur la manière dont l'Espagne cherche à se positionner vis-à-vis de la France à cette période, voir Mohammed Kenbib, « La "politique indigène" de l'Espagne en zone nord, 1912-1942 », *Hesperis-Tamuda*, vol. 36, 1998, p. 133-154.

⁵⁷ Rapport du consul de France à Jérusalem en date du 15 mai 1933, cité par Toumader Khatib, *op. cit.*, p. 47.

élèves venus du Nord du Maroc, à l'occasion d'une remise de diplômes en 1930, convoquant pour l'occasion l'imaginaire de la conquête andalouse:

فتية المغرب هيّا للجهاد	<i>Jeunes du Maroc, au Jihad !</i>
نحن أولى الناس بالأندلس	<i>Nous, peuple légitime d'al-Andalus</i>
نحن أبطال فتاها ابن زياد	<i>Nous, les héros du brave Ibn Ziyād</i>
ولها نرخص غالي الأنفس	<i>Nous lui sacrifions nos précieuses âmes</i>
قف على الشاطئ وانظر هل ترى	<i>Arrête-toi sur la rive et regarde, vois-tu</i>
لهب النار وآثار السفين ⁵⁸ [...]	<i>Les flammes et les restes des navires...</i>

Touqan joue ici sur la mémoire de la conquête d'al-Andalus, sous le commandement de Tariq Ibn Ziyad [Ṭāriq b. Ziyād, 670-720], comme point de référence dans la longue histoire islamique pour exalter le nationalisme chez ses jeunes étudiants marocains. Il n'ignore probablement pas la relation particulière de la ville de Tétouan, détruite par les Espagnols en 1437 et reconstruite un demi-siècle plus tard par une communauté venue de Grenade, à cette histoire⁵⁹.

Plus sûrement, dans le relatif flou historiographique des productions de la *nahḍa* du Mashriq sur le Maroc, cet épisode a pu être le plus spontanément mobilisable et le plus marquant pour l'imaginaire du poète palestinien. Comme l'a fait remarquer l'historien Eric Calderwood, les années 1920 voient apparaître un véritable tropisme andalou dans la culture palestinienne, dont ce poème participe d'évidence : tout au long des années 1930, des écrivain-es et journalistes fileront la métaphore de l'Andalousie perdue dans la presse palestinienne pour figurer la métaphore de la décadence nationale et arabe et de l'espoir d'un redressement⁶⁰. Les jeunes de la mission sont donc accueillis avec un discours nationaliste formulée dans des coordonnées familières à leur propre mémoire régionale.

La mission tétouanaise à Naplouse fraie la voie à de nombreux autres à travers la région au cours des décennies suivantes. Un nombre important d'intellectuels et d'écrivains marocains de cette génération figurent parmi les étudiants du Mashriq : citons, pour le moment, le journaliste Saïd Hajji, qui poursuit son cursus supérieur à Damas comme ultérieurement le philosophe Mohammed Abed Al-Jabri [Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, 1935-2010], ou, au Caire, le poète Abdelkarim Ben Thabet ['Abd al-Karīm b. Ṭābit, 1917-1961] ou les romanciers Abdelkrim Ghallab, Abdelmajid Benjelloun et Mohamed Berrada. Dans le contexte nouveau d'une imprimerie et d'une presse en développement,

⁵⁸ « Fityat al-Mağrib » [octobre 1929], repris dans Yūsuf 'Aṭā al-Ṭarīfī, *op. cit.*, p. 321-322.

⁵⁹ Pour une étude approfondie de la relation de Tétouan à l'Andalousie, voir Jean-Louis Miège, M'hamed Benaboud et Nadia Erzini, *Tétouan, ville andalouse marocaine*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

⁶⁰ Eric Calderwood, *On Earth or in Poems. The Many Lives of Al-Andalus*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2023, p. 155-157.

ces acteurs en contact avec le Mashriq s'apprêtent à apporter la contribution décisive qu'on verra à la première moisson de la littérature marocaine moderne. On peut néanmoins trouver avant les séjours respectifs de ces écrivains dans les capitales arabes des signes nets d'une évolution du rapport à l'*adab* sous l'influence du Mashriq. Le premier d'entre eux est une anthologie de poésie dédiée à la période contemporaine (depuis le milieu du XIX^e siècle), qui paraît à Rabat en 1929 et cristallise, dans un registre strictement littéraire, le changement de paradigme que nous venons de décrire. Son auteur, Mohamed Belabbas Qabbaj, y propose un état des lieux de la poésie au Maroc. L'introduction de l'ouvrage appelle à une refonte complète du système des valeurs littéraires en vigueur, indispensable selon lui au rattrapage d'un retard vis-à-vis du progrès artistique de l'aire arabophone.

1.2. *Al-Adab al-‘arabī fī l-Maġrib al-Aqṣā : une anthologie fondatrice*

1.2.1. *Un profil en clair-obscur: Mohamed Belabbas Qabbaj*

Peu d'éléments biographiques sont disponibles pour situer l'auteur d'*Al-Adab al-‘arabī fī l-Maġrib al-Aqṣā* [« L'adab arabe au Maghreb extrême », 1929]. La date généralement retenue pour sa naissance, à Rabat, est celle de 1916⁶¹. Elle donnerait treize ans seulement à l'auteur au moment de la parution de son anthologie. L'âge semble peu concordant avec la photographie qui ouvre l'ouvrage, et incidemment avec son contenu. La première montre néanmoins, sans conteste, un homme dans sa prime jeunesse. Je me range pour ma part à la date de 1906, avancée par Šu‘ayb Aw‘azūz dans sa monographie, et qui paraît plus vraisemblable⁶². Qabbaj appartient à une importante famille de Fès, mais ses parents sont installés à Rabat où ils sont commerçants. Il est formé à la mosquée, et suit semble-t-il l'enseignement de Bouchaïb Doukkali, grand maître du réformisme *salafī* de cette période, durant ses années de formation⁶³. Qabbaj commence sa vie professionnelle dans le commerce des étoffes, avant d'intégrer la fonction publique dans le secteur de la justice, pour devenir enfin pour le reste de sa carrière le conservateur de la *Hizāna l-‘amma*, bibliothèque et archive sultaniennes puis royales situées dans le complexe du palais de Rabat. Il y termine sa carrière et décède dans la même ville, en 1979, après plus de trente ans sans publication ni intervention dans le débat

⁶¹ Voir par exemple les éléments donnés avec le dossier d'étude de la revue *Āfāq*, n°10 [1990], p. 183. Même date dans la notice de Zīn al-‘Ābidīn al-Kattānī, *Da‘wat al-ḥaqq* n°222, p. 80.

⁶² *Muḥammad b. al-‘Abbās al-Qabbāj nāqidān*, réf. cit., p. 11.

⁶³ *Idem*.

public, culturel ou non. Ne restent donc de cet auteur que l'anthologie qu'il a réunie et présentée, ainsi qu'une série d'articles publiés sous divers pseudonymes (Ibn 'Abbād principalement) dans la revue *al-Mağrib* entre 1931 et 1937⁶⁴.

Un témoignage direct permet de compléter quelque peu cet itinéraire biographique lacunaire : celui que son ami le journaliste Ahmed Ziad [Aḥmad Ziyād, 1921 ?-2001] donne de lui une dizaine d'années après sa mort pour la revue de l'Union des Écrivains du Maroc, *Āfāq*⁶⁵. Ziad, vétéran de la presse marocaine, rencontre Qabbaj plusieurs années après la parution de l'anthologie, au sein de la rédaction d'*al-Mağrib*, en 1936. Il décrit une personnalité insérée dans deux cercles de sociabilité qui se recoupent largement : le milieu lettré et le mouvement national, où se recrutent la plupart de ses connaissances. En particulier, il narre les rencontres récurrentes d'un petit groupe qui se baptise *majlis al-'ulūm wa-l-funūn* (conseil des sciences et des arts), composé, outre Ziad et Qabbaj, de M'hammed Bahnini [Amḥammad Bāḥnīnī, 1914-1989], précepteur du prince héritier Moulay Hassan (futur Hassan II) dont il sera plus tard le ministre dans les années 1970, et d'autres poètes et lettrés de la même période.

Ce petit cercle fréquente dans les années 1930 une série de lieux dans la capitale. Ziad insiste particulièrement sur un lieu de rencontre, le café Balima, attenant au principal hôtel de la ville coloniale de Rabat, avenue Dār al-Maḥzan (Mohammed V aujourd'hui), en face du Palais de Justice transformé par la suite en Parlement du royaume dans les années 1980. Au centre de la ville nouvelle et au milieu de ses institutions, ce café disposant d'une terrasse légèrement en surplomb sur l'avenue, aux airs de scène théâtrale, est demeuré jusqu'à son interminable fermeture pour travaux des années 2010 et 2020, un lieu de rencontre et, pour ainsi dire, de représentation des intellectuels à Rabat, où l'on pouvait encore croiser, à la fin des années 1990, de nombreux écrivains. Dans les années 1930, Ziad décrit ce café comme un point de convergence des hauts-fonctionnaires et des entrepreneurs coloniaux, et un lieu « de grande classe » (*rafi' al-mustawā*) dont la fréquentation garantissait une forme de prestige social. Ziad use d'ailleurs comme on le voit de bien des procédés pour caractériser ce groupe comme d'un groupe d'élite, enjolivant peut-être tout ce qui serait susceptible d'apporter du prestige à son tableau.

⁶⁴ Al-Kattānī cite d'autres ouvrages et contribution, notamment un *dīwān* de soixante poèmes, un recueil de proverbes et un autre de prêches de Bouchaïb Doukkali, mais aucun de ces volumes n'est publié à ce jour. Art. cit., p. 82.

⁶⁵ Ahmed Ziad, « Šaḥṣīyat Muḥammad b. al-'Abbās al-Qabbāğ » [« La personnalité de Mohamed Belabbas Qabbaj »], *Āfāq*, n° cit., p. 187-190.

Quoi qu'il en soit, ce groupe d'intellectuels écume également les libraires et bouquinistes de la médina de Rabat, où ils s'approvisionnent principalement en revues venues du Mashriq, ainsi que les bibliothèques privées des uns et des autres. Cette pratique collective de la lecture alimente le gros de leurs discussions, seul Bahnini disposant d'un niveau suffisant en langue française pour lire des ouvrages dans cette langue. Bref, à rebours de l'historiographie qui présente Qabbaj comme un homme esseulé dans un milieu hostile, ce témoignage nous le montre bien inséré dans un réseau de lettrés partageant un *habitus* commun : la fréquentation de la librairie et du café où la réflexion s'élabore collectivement et à voix haute⁶⁶. C'est dans ce contexte de socialisation des lettrés arabophones de Rabat, pour la plupart fonctionnaires du sultan sous supervision coloniale, que s'épanouit intellectuellement l'auteur. Ziad exprime avec beaucoup de netteté le projet littéraire qui est celui de Qabbaj depuis son anthologie :

شخصية المرحوم كانت طموحة على الدوام إلى خلق مناخ ثقافي جيد يمكن أن يساير على الأقل ذلك التطور الذي كانت تحياه الساحة العربية في المشرق العربي وفي القطر المصري بالذات⁶⁷.

La personnalité du défunt témoignait d'une constante ambition de créer un environnement culturel de qualité, marchant au moins dans les pas des transformations de la scène arabe au Mashriq arabe, et tout particulièrement en Égypte.

Néanmoins, il ressort du portrait de Ziad une impression de méfiance prononcée qui contraste avec ces grandes ambitions individuelles. Le caractère précautionneux de Qabbaj explique, nous dit-il, son complet retrait du débat public après la Seconde Guerre mondiale et son isolement volontaire dans son poste de conservateur et d'archiviste. Selon Ziad, si le compilateur d'*Al-Adab al-'arabī...* n'a pas poursuivi sa brève carrière journalistique, déjà entreprise à grand renforts de pseudonymes et de codages, c'est dans la mesure où il considérait la presse comme un « métier à problèmes » (*mihnat matā'ib*) qui le tirait à son corps défendant vers une politisation affichée, qu'il aurait redoutée en dépit de ses convictions patriotiques et anticoloniales, et à laquelle il aurait refusé de se laisser prendre. Cet apolitisme de Qabbaj est pourtant démenti au moins par une source : les mémoires inachevés d'Abdallah Guennoun, *Mudakkirāt ġayr šaḥṣīya* [« Mémoires impersonnels »], où le grand *ʿālim* tangérois le cite parmi les onze membres fondateurs d'une organisation secrète, fondée dès le

⁶⁶ Cette tradition des cafés littéraires et intellectuels au Maroc, qui n'en est qu'à ses débuts dans les années 1930, perdure jusqu'à aujourd'hui et rayonne au-delà de Rabat. On se référera par exemple à l'étude consacrée par Anouk Cohen au café de la Presse à Casablanca et à son rôle dans la géographie littéraire et culturelle de cette ville depuis les années 1940. « Le café de la Presse : laboratoire d'une élite intellectuelle à Casablanca » dans Michel Peraldi et al., *Casablanca*, éditions Karthala, coll. Hommes et Sociétés, 2011, p. 197-213.

⁶⁷ Aḥmad Ziyād, art. cit., p. 187. Sauf indication contraire, les traductions proposées dans ce travail sont les miennes.

milieu des années 1920, et constituant le noyau du futur Comité d'Action Marocaine lancé en 1934⁶⁸. Quoi qu'il en soit, la dépendance économique complète de ce fonctionnaire du ministère de la Justice puis bibliothécaire vis-à-vis de l'État colonial n'est sans doute pas pour rien dans les réticences et le choix du retrait ici exposés, d'autant que son passage par la presse, quoique restreint à l'exercice de la critique littéraire, n'alla pas sans les remous que nous verrons.

Qabbaj, en définitive, est l'homme d'un monde où l'*adab* est une pratique réservée à la cour et aux institutions savantes. Ses tentatives d'autonomisation de l'activité littéraire semblent avoir touché des personnages le dépassant largement en envergure et en pouvoir, qui auraient peu goûté de voir ainsi leur copie corrigée avec sévérité et intransigeance. À l'instar de Ziad, les critiques et commentateurs ayant réalisé le dossier dédié à Qabbaj dans la revue *Āfāq* au début des années 1990 insistent sur le contexte socio-politique difficile auquel il a été confronté, mais n'entrent à aucun moment dans le détail des pressions concrètes qu'il aurait subies. Le drame décrit avec beaucoup d'emphase par certains de ces auteurs, qui intitulent leur dossier *Ma'sāt nāqid min zamaninā* [« Tragédie d'un critique de notre temps »], est nimbé de mystère, de points d'interrogation et de suspension. La tonalité générale des articles de ce dossier, particulièrement chez l'écrivain et critique Hassan Bahraoui [Ḥasan Baḥrāwī, n. 1953], à l'époque président de l'Union des Écrivains du Maroc, tend à faire de lui une sorte de martyr de la modernité littéraire.

Fondateur malheureux d'une « critique aux ailes brisées » (*al-naqd bi-'ağniha maksūra*⁶⁹), précurseur en avance sur son temps qui le rejette, figure marginalisée par l'histoire littéraire et l'enseignement au Maroc, suicidé de la société, conspué et enterré vivant par une presse et des littérateurs refusant sa méthode : l'emphase ne manque pas chez ces descendants pour qualifier l'expérience du premier compilateur et critique moderne du pays. Certains éléments de ce séduisant martyrologe méritent cependant d'être nuancés, à commencer par le caractère totalement isolé de l'initiative de Qabbaj, qui ne permet pas d'expliquer sa démarche, y compris dans sa dimension novatrice. Il convient donc de se pencher dans un premier temps sur les pratiques existantes de la critique dans le Maroc de la fin des années 1920, et tout particulièrement celle qui est diffusée par la presse de langue arabe, dans les premières années du protectorat.

⁶⁸ 'Abdallāh Gannūn, *Muḍakkirāt ġayr šaḥṣīya*, Beyrouth et Casablanca, al-Markaz al-ṭaqāfī l-'arabī, 2016, p. 68, note 1.

⁶⁹ Ainsi s'intitule l'article de l'écrivain et critique Hassan Bahraoui, *Āfāq*, n° cit., p. 185-186. Les qualificatifs qui suivent sont également empruntés à cet article.

1.2.2. Acculturation, critique et histoire littéraire au temps de Qabbaj

La période des années 1910-1920 voit en effet la presse arabophone continuer à se développer sur la lancée que nous avons vue. Commençons par noter qu'elle continue de compter parmi ses collaborateurs principaux des Levantins. Deux d'entre eux sont mentionnés dans une anthologie réalisée tardivement sur cette période, celle de Malik El Balghiti [Abū Marwān 'Abd al-Mālik al-Balḡītī, 1903-2012]⁷⁰, entièrement consacrée au début du XX^e siècle. Le premier, Rašīd Mašūba' [m. 1930], originaire du Liban actuel a déjà une carrière littéraire derrière lui au Mashriq. Il a en effet collaboré à plusieurs revues égyptiennes importantes de la période, notamment *Al-Manār* [« Le Phare »], la revue du théologien et journaliste libanais Rachid Rida, qui présente et publie des extraits de son recueil *Al-Aṭar* dans ses colonnes et édite l'ouvrage⁷¹, ou *Al-Zuhūr* [« Les Fleurs »] revue littéraire créée par le Libanais en exil Anton Gemayel [Anṭūn al-Ġimayyīl, 1887-1948], où ses vers sont publiés à côté de ceux d'Ahmed Shawqi et Hafiz Ibrahim⁷². Après un passage par Paris, il s'installe au Maroc dans les premières années du protectorat, y devient secrétaire et traducteur de la résidence générale et y décède vers 1930⁷³. Les vers répertoriés par al-Balḡītī sont pour l'essentiel des éloges de personnages puissants, à commencer par le sultan Moulay Youssef [Yūsuf b. Ḥasan, 1881-1927], à qui un panégyrique (*qaṣīdat madḥ*) est entièrement dédié. Parfaitement inséré dans les institutions du protectorat, il semble avoir fait de sa poésie un instrument essentiellement dédié à cet usage, dans la droite ligne des vers de circonstances des scribes marocains.

Le cas du poète syrien Salah Abou Rizq est plus intéressant. Il est d'abord un collaborateur permanent du journal *Al-Sa'āda*, pour lequel il couvre la ville de Casablanca, en pleine expansion au début de l'ère coloniale, quand le maréchal Lyautey décide d'en faire le principal pôle économique du protectorat. Abou Rizq sacrifie aussi aux panégyriques d'usage et aux poèmes de circonstance, mais il en élargit la pratique aux artistes, et plus particulièrement aux figures nouvelles du Mashriq. C'est le cas notamment de l'actrice de cinéma et de théâtre égyptienne Fatma Rochdi [Fāṭima Ruṣḍī, 1908-1996], qui participe en 1932 à une tournée théâtrale au Maroc où elle interprète le rôle de Cléopâtre et reçoit de lui un éloge dithyrambique dont voici quelques vers :

⁷⁰ Abū Marwān 'Abd al-Mālik al-Balḡītī, *al-Manār. Muḥtārāt min al-šī'r al-maḡribī fī bidāyāt al-qarn al-īshrīn* [« Le Phare. Morceaux choisis de la poésie marocaine du début du XX^e siècle »], présenté par Muḥammad Ḥaḡḡī, Salé, Manšūrāt al-Ḥizāna l-'ilmīya l-ṣbiḥīya, 1995.

⁷¹ « Dīwān al-Aṭar », *al-Manār* n°4, 1910, p. 295-296.

⁷² Voir *al-Zuhūr* n° 6-7, p. 318.

⁷³ Al-Balḡītī, *op. cit.*, p. 343.

رشدي أقمت بتشخيص وتثليل
عربُ جهابذة من غير تفضيل
فاستقبلتك بتكريم وتهليل
مرايع الأنس في زهو وتجميل
وقابلتك بتزميز وتطليل
بنات مصر شموع في قناديل
ويحتضنك بتكريم وتبجيل⁷⁴

فخر العروبة أنت اليوم يا فاطمة
جبت البلاد لتثقيف الذين هم
حللت بغداد كي تلقى الكرام بها
وجئت سورية في الشام فانتعشت
تونس فرحت لما حللت بها
أرض الجزائر قالت يوم كنت بها
واليوم مغربنا يلقاك مغتبطا

*Te voilà aujourd'hui fierté des Arabes, Fatma / Rochdi qui sais incarner et jouer
Tu as parcouru les pays pour cultiver ces / grands esprits arabes sans en excepter
Tu vins à Bagdad: les gens de bien / te firent hommages et vivats pour t'accueillir
Arrivée en Syrie tu y ragaillardis les compagnies / de maint éclat et ornement
Tunis s'est réjouie que tu lui rendes visite / et t'a reçue avec force fifres et tambours
Le sol d'Alger quand tu le foulas dit: / Ô filles d'Égypte, bougies en leurs lanternes
Ce jour, notre Maroc ravi te reçoit / et t'étreint d'hommages et de révérences[...].*

Ce poème de circonstance, sans grande originalité formelle, mérite précisément notre attention pour sa banalité. Il reproduit à destination d'un public marocain la carte géographique de l'arabité, un trait que l'on retrouve dans de nombreux poèmes de la même époque. Commentant l'hymne « Bilād al-‘arab awṭānī » [« Les terres arabes sont mes patries »] du poète syrien Fakhri al-Baroudi [Fahṛī al-Bārūdī, 1887-1966], Karima Laachir, Sara Marzagora et Francesca Orsini ont souligné la manière dont la litanie des pays et des capitales, procédé typique, sert à élaborer une « géographie signifiante », délimitant un espace fait de mythes partagés, d'un héritage cosmopolite commun, qui a d'ailleurs survécu pour partie aux régimes panarabes autoritaires de la seconde moitié du XX^e siècle⁷⁵.

L'arabité sert d'argument, dans le poème, pour implanter ici une pratique culturelle peu familière aux Marocain-es à cette époque. Le théâtre, d'abord, dans sa forme européenne bourgeoise impliquant lieu clos, scène et texte écrit, en est à ses balbutiements dans le pays, et cette tournée est l'une de ses premières manifestations en langue arabe. Plus généralement, l'emploi du mot *tatqif*, que l'on peut traduire par « acculturation », résume bien ce que peut signifier cette présence de la troupe égyptienne et de la vedette du cinéma et des planches aux yeux du rédacteur : la diffusion, avec un temps de retard, de la culture issue de la *nahḍa* du Mashriq dans l'espace arabe. Celui-ci se trouve unifié a priori, non seulement par une langue, mais par des traits culturels qui confinent à

⁷⁴ Abou Rizq, cité par Al-Balḡītī, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁵ "Significant geographies in lieu of world literature", *réf. cit.*, p. 300-301.

l'innéisme (je pense ici à *ḡahābida*, « grands esprits »⁷⁶), et qui expliquent la réceptivité unanime dans chaque capitale, devant chaque public.

À côté de l'activité éditoriale et poétique des Levantins qui se poursuit, la presse accueille aussi dès les années 1920 les écrits de jeunes critiques marocains qui, influencés par la lecture d'*al-Hilāl* ou d'*al-Ahrām*, s'adonnent eux-mêmes à l'écriture d'articles critiques sur la poésie d'Ahmed Shawqi, de Hafiz Ibrahim, et d'autres poètes contemporains égyptiens, syriens ou libanais, notamment dans le journal *al-Sa'āda*. Le critique Aḥmad al-Ṭurīsī recense pour la fin des années 1920 et le début des années 1930 une demi-douzaine de critiques actifs, parmi lesquels on retrouve des intellectuels qui deviendront d'importants cadres du mouvement national à venir comme Allal El Fassi [Muḥammad b. 'Allāl al-Fāsi, 1910-1974], Abdelkhalek Torres, des '*ulamā*' impliqués dans le monde littéraire et culturel comme Abdallah Guennoun ou, à partir de son retour du Mashriq en 1932, le journaliste salétin Saïd Hajji⁷⁷. Une petite effervescence journalistique existe donc au moment où est composée l'anthologie de Qabbaj, qui explique les influences et la conception de la critique que dénotent ses textes. Sa singularité, en l'occurrence, est d'appliquer le premier des critères de jugement qu'il tire de ce contexte et de ses lectures à un corpus d'œuvres marocaines contemporaines.

Il faut enfin mentionner un dernier travail précurseur, celui du '*ālim* et poète Ahmed Namichi [Aḥmad al-Namīšī, 1889-1964], qui réunit en un volume en 1924 deux causeries littéraires sous le titre *Tārīḥ al-šī'r wa l-šu'arā' bi-Fās* [« Histoire de la poésie et des poètes à Fès »]⁷⁸. Qabbaj, qui l'inclut en 1929 dans le corpus de son anthologie, nous indique qu'il fut élève puis enseignant à l'université Qarawiyīn de Fès avant de devenir responsable des biens de mainmorte dédiés aux pauvres de la ville (*aḥbās al-fuqarā'*). L'originalité de ce texte par rapport aux ouvrages de *tarāḡim* dont Mohammed Gharrit nous a donné l'exemple, est d'envisager la poésie comme objet d'une histoire spécifique, autonome, et non plus comme le simple support illustratif et ornemental d'une chronique des règnes et des notables.

⁷⁶ La promotion de l'arabité comme civilisation porteuse de traits communs non seulement culturels, mais aussi moraux, transcendant l'éthique propre à chaque communauté religieuse et à chaque région, est un élément caractéristique du discours panarabe, déjà présent au XIX^e siècle chez des intellectuels libanais comme Buṭrus al-Bustānī. Voir Henry Laurens, *L'Orient arabe...*, réf. cit., p. 75-76.

⁷⁷ Aḥmad al-Ṭurīsī, « Muḥammad b. al-'Abbās al-Qabbāḡ nāqidan » [« Mohamed Belabbas Qabbaj critique »], *Āfāq* n° 2 (1990), juin 1990, p. 191-192.

⁷⁸ Aḥmad al-Namīšī, *Tārīḥ al-šī'r wa l-šu'arā' bi-Fās* [« Histoire de la poésie et des poètes à Fès »], Fès, Imprimerie André, 1924, réédité dans la revue *al-Taḡāfa al-Ġadīda* n° 23, janvier 1982, p. 127-141 (première partie) et n° 24, juin 1982, p. 114-142 (deuxième partie).

La démarche d'Ahmed Namichi se fonde sur une politique de préservation de la langue arabe au Maroc, qu'il inscrit dans la continuité d'une série d'exemples particulièrement hétéroclite : la préservation de la langue amazighe au Maroc à l'époque des Almohades, celle du turc tout au long de l'histoire ottomane, la résistance linguistique des Alsaciens pendant l'occupation allemande de la guerre franco-prussienne de 1870 à la Première Guerre Mondiale⁷⁹. Développer la conscience d'une tradition poétique propre à la première des capitales impériales marocaines a donc vocation, en dernière instance, à servir au maintien de cette langue dans une société colonisée, dans le droit fil du discours réformiste.

Comme la plupart des auteurs et critiques marocains des années 1920, Namichi est imprégné de références aux poètes de la *nahḍa* du Mashriq. La célèbre *qaṣīda* de Hafiz Ibrahim [Ḥāfiẓ Ibrāhīm, 1872-1932], intitulée *Lisān ḥāl al-luḡa al-ʿarabīya* [« Le porte-parole de la langue arabe »]⁸⁰ est invoquée dès le propos liminaire, et citée *in extenso*. Ce poème où la langue parle à la première personne et apostrophe ses locuteurs est une protestation vigoureuse contre qui la juge inapte à l'usage dans le contexte de la diffusion de la modernité occidentale et de ses techniques. Protestant de son origine sacrée coranique et de sa vastitude comparée à celle de la mer, la langue arabe y retourne le stigmate à ses locuteur-ices, et les invite à se replonger dans leur histoire linguistique pour trouver en elle les perles qui leur serviront à affronter les impératifs du temps.

Le discours *nahḍawī* de réhabilitation culturelle et de redressement de la langue arabe en proie à la décadence est donc présent dans ce discours, et sert de référence pour motiver cette tentative originale d'écriture d'une histoire du fait poétique. Namichi fait remonter ses origines, pour la langue arabe, à la dynastie almohade (XIIe et XIIIe siècles de l'ère courante). Beaucoup plus lacunaire et pauvre en sources⁸¹ que celle que donnera Abdallah Guennoun quelques années plus tard dans son *al-Nubūḡ al-maḡribī fī l-adab al-ʿarabī* [« Le génie marocain dans la littérature arabe »]⁸², et significativement restreinte à la ville de Fès et, par conséquent, à la production littéraire des cercles savants et politiques de ce centre au détriment du reste du Maroc, l'histoire de Namichi est néanmoins la première à proposer une lecture chronologique du développement de la poésie au Maroc sur le temps long.

⁷⁹ *Ibid.*, partie I, p. 129.

⁸⁰ Publiée dans la revue *al-Hilāl* n°17 [12], 15 juin 1903, p. 528.

⁸¹ La période qui va du XII^e au XVIII^e siècle est traitée en seulement sept pages dans la première partie, réf. cit., p. 131-139.

⁸² *Al-Nubūḡ al-maḡribī fī l-adab al-ʿarabī* [1937, 3 vol.], rééd. Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmīya, 2015, 1 vol.

1.2.3. Une rhétorique du progrès et de l'alignement

Le projet de l'anthologie de Qabbaj dans *al-Adab al-'arabī fi l-Mağrib al-Aqṣā* est néanmoins d'une toute autre envergure et porte une ambition bien différente. Il a pour objet les pratiques contemporaines de l'*adab* (c'est-à-dire dans le cas présent de la seule poésie, l'éclosion de la nouvelle, du roman et du théâtre n'intervenant véritablement que plus tard), dont il entend faire un état des lieux. Son introduction précise aussi à un degré bien supérieur les intentions et la méthode de l'ouvrage. Accessoirement, et à rebours de l'image de militant culturel marginal que les témoignages biographiques que j'ai présentés accréditent, l'auteur ne présente pas son projet comme une initiative isolée, mais d'abord comme la réponse à un besoin partagé et comme le résultat d'une délibération collective, élaborée dans le milieu lettré qu'il fréquente et que nous avons décrit. Voici en quels termes il décrit le contexte de maturation son ouvrage :

منذ سنتين كنت في مجمع ضم ثلة أدبائنا وعلية من مفكرينا فجرى ذكر الأدب العربي الذي تطور في فجر هذا القرن تطورا محسوسا وسائر العلم والحضارة في تقدمها وارتقائها فساقنا الحديث في الأمة العربية من قطر إلى قطر واستعرضنا أمامنا شعراء العراق والشام ومصر والسودان والمهجر وتونس و الجزائر فإذا بنا – وإن كنا بعيدين عن بعض تلك الأقطار – ندرك حق الإدراك ونعلم علما يوشك أن يكون يقينا مقدرة أي أديب من أدباء أي قطر ونعرف حق المعرفة المكانة التي تبوأها من البيان والبراعة والابتكار، وما ذلك إلا من مزايا حركة النشر والتأليف التي أمدتنا وأفادتنا كثيرا ومن عظيم اهتمام أهل كل قطر بشعرائها وأدبائهم [...] ⁸³.

Il y a deux ans, je me trouvais parmi un groupe incluant quelques-uns de nos gens de lettres et la fleur de nos penseurs lorsque fut mentionné l'adab arabe, qui a sensiblement changé à l'aube de ce siècle, suivant la science et la civilisation dans leur progrès et leur évolution. La discussion nous a menés dans toute la 'umma, de région en région, examinant tour à tour les poètes de l'Irak, du Levant, de l'Égypte, du Soudan, du mahjar, de la Tunisie et de l'Algérie, de sorte que – bien qu'éloignés de certaines de ces contrées – nous avons acquis une pleine conscience et une science quasi certaine des capacités de chaque auteur de chaque région, et reconnu les aptitudes acquises par chacun en fait de style, de maîtrise et d'inventivité. Cela n'est rien d'autre qu'une des vertus du mouvement d'édition et de de création qui nous a tant enrichi et bénéficié, et du considérable intérêt des peuples de chaque région pour leurs poètes et leurs gens de lettres.

Cette scène inaugurale fonctionne comme une sorte de saynète allégorique mettant en scène une prise de conscience et une reconnaissance collectives de l'existence d'un grand mouvement de rénovation dans l'*adab* arabe. Partant de l'Irak pour arriver jusqu'à l'Algérie, Qabbaj mentionne toutes les régions de la *umma* d'est en ouest, incluant au passage la production du *mahjar* syro-libanais, et progressant jusqu'à gagner l'univers lettré et savant marocain. C'est donc à cette échelle que la littérature au Maroc sera envisagée. On note d'ailleurs que le titre même de l'anthologie ne fait

⁸³ Muḥammad b. al-'Abbās al-Qabbāğ, «Muqaddima» [« Présentation »], *Al-Adab al-'arabī fi l-Mağrib al-Aqṣā*, réf. cit., t. I, p. I.

pas mention de l'« *adab* marocain » mais de « l' *adab* arabe au *Magrib al-Aqṣā* », et qu'il est d'abord situé comme un *quṭr* (contrée, région) à l'intérieur de la *umma*⁸⁴. Il ne se réfère pas plus à l'histoire particulière, « régionale » selon ses termes, de cette littérature arabe au Maroc : sa perspective est d'emblée transnationale et comparative.

La comparaison qui accompagne cette prise de conscience de l'éveil littéraire et poétique de l'aire arabophone produit justement un malaise collectif lorsque vient le moment d'évaluer l'état de l'*adab* et de la poésie au Maroc au regard de cet essor de la création poétique qui concerne le monde arabe en général. Cette poésie est présentée comme une parente pauvre de la *umma*, dans laquelle on peinerait à trouver un nom à mentionner pour la gloire de l'*adab* contemporain :

ألفينا من خمول الذكر ما لا ترضى به أمة تنشد الحياة وتؤمل أن يكون لها مركز في الوجود⁸⁵.

Nous avons trouvé là une apathie qui ne sied pas à une nation cherchant à vivre et espérant trouver sa place dans l'existence.

La motivation principale du travail entrepris par Qabbaj est donc de mettre fin à un climat d'apathie et de rehausser l'*adab* de langue arabe du Maroc au niveau de celui que produisent les nations ou régions dont l'excellence de la production fait consensus parmi les pairs. Il s'agit en d'autres termes de raccrocher le wagon marocain au train de la *nahḍa* littéraire. La rhétorique même de l'introduction est imprégnée de dichotomies caractéristiques : l'inertie et la torpeur (*al-ḡumūd wa-l-ḥumūl*) s'opposent au progrès et à l'élévation (*al-taṭawwur wa-l-irtiqā'*), dans un processus civilisationnel à l'intérieur de laquelle les pratiques littéraires suivent les sciences et les techniques.

Le caractère inédit de ce texte, pour le Maroc de l'époque, réside dans le registre explicatif mobilisé par Qabbaj pour expliquer les insuffisances de la littérature dans le pays. Ces dernières ne sont certes pas sans lien avec une forme plus générale de décadence présentée selon un modèle historique caractéristique de la *salafīya*⁸⁶. Mais les raisons auxquelles il attribue ce « retard » relèvent d'abord de la technique littéraire elle-même, question quasi-absente des ouvrages de Namichi ou de Gharrit. Qabbaj évoque de manière centrale la permanence et l'absence de remise en question d'un

⁸⁴ Notons cependant que le mot *waṭan* (nation) est bien présent, au sujet du Maroc, dans cette introduction, de même que *umma* employée dans le même sens.

⁸⁵ *Op. cit.*, t. I, p. ب.

⁸⁶ Il loue notamment les jeunes poètes pour l'effort qu'ils fournissent en vue d'«attirer l'attention sur la situation à laquelle le peuple est parvenu en fait d'ignorance généralisée, de décadence des mœurs et de transgression de la religion» (لنت) (الأنظار على الحالة التي وصل إليها الشعب من جهل عام وانحطاط في الاخلاق وعيث بالدين). *Op. cit.*, p. د. On peut sans doute voir dans ce discours l'empreinte de ses maîtres, notamment Bouchaïb Doukkali.

certain nombre de formes traditionnelles, à commencer par les cinq registres consacrés de la poésie, qu'il décline : le *madīh* (panégyrique), le *hajw* (satire), le *riṭa'* (thrène), le *gāzal* (poésie d'inspiration courtoise) et les *alḡāz* (énigmes)⁸⁷. Ce faisant, il donne une forme d'autonomie à son objet qui tranche radicalement avec la manière d'aborder la littérature chez ses contemporains. L'entreprise de Qabbaj consiste en effet à la dégager de l'orbe du savoir constitué des '*ulamā*' et de sa fonction ornementale dans l'historiographie makhzénienne. Son discours n'est certes pas de nature purement esthétique, ni dépolitisé, puisqu'il s'agit clairement pour le Maroc de se doter d'une littérature pour trouver sa place dans le monde contemporain, et pour servir son intérêt :

فاذا في المغرب الأقصى شعر جديد طلي فيه من جمال الأسلوب وسهولة الالفاظ وصفاء الديباجة وسمو الخيال ما يبشر أن لهذا القطر مستقبلا مزدهرا⁸⁸.

Et voici qu'apparaît au Maroc une poésie nouvelle, élégante, où la beauté du style, le naturel du verbe et la pureté formelle gagnent en lustre. Cela ne peut augurer pour ce pays qu'un avenir florissant.

L'outil nécessaire à une telle revivification n'en est pas moins pour lui la pratique de la critique littéraire, qu'il souhaite stimuler par la mise à disposition du public de ce corpus organisé et commenté, et qu'il se met ensuite à pratiquer lui-même, comme on le verra, dans les années 1930. Les notices biographiques des poètes de l'anthologie mentionnent déjà quelques appréciations critiques qui donnent une idée des orientations de Qabbaj, dont il exprime l'essentiel dès l'introduction de son ouvrage.

1.2.4. Derrière les générations, une géographie littéraire et politique en mutation

Le critique espagnol Claudio Guillén signale que « l'anthologue dans bien des cas ne s'en tient pas à réunir des matériaux venus du passé pour leur réinsuffler de la vie. Son œuvre dispose, propose et lance des ensembles et des normes en vue d'une carrière à venir, par exemple des genres, des thèmes, des formes ou une conception du travail poétique⁸⁹. » Il en va tout à fait ainsi de l'anthologie de Qabbaj. Son introduction contient en effet un programme critique normatif, formulé de manière tout à fait explicite, et fondé sur le dépassement des cinq formes dont nous venons de parler. Pour

⁸⁷ *Op. cit.*, p. ج.

⁸⁸ *Op. cit.*, t. I., p. ٣.

⁸⁹ Claudio Guillén, « Mundos en formación : los comienzos de las literaturas nacionales » dans *Múltiples moradas: Ensayos de literatura comparada*, Barcelone, Tusquets, 1998, p. 331. Cité par Gonzalo Fernández Parrilla et Eric Calderwood, art. cit., p. 104. Je traduis.

commencer d'élaborer sa conception de ce que devraient être l'*adab* et la poésie, il propose tout d'abord une lecture diachronique organisée du corpus qu'elle réunit. Cette organisation est de type générationnel, et s'exprime dans des termes qui empruntent à d'anciennes classifications littéraires arabes.

En effet, Qabbaj distingue dans son texte trois groupes, qu'il mentionne non comme des générations (*ağyāl*) mais comme des classes (*ṭabaqāt*). Celle des anciens (*ṭabaqat 'udabā'inā l-kibār*) représente la littérature du passé, celle des jeunes pousses (*al-ṭabaqa l-nābita*) vit de plain-pied dans la modernité technique, ayant « été élevée et s'est cultivée en un temps où les avions volent dans les airs et où les voitures traversent les plus vastes distances, où les instruments à vapeur et électriques se diffusent sous la plupart des latitudes⁹⁰ ». Entre les deux, il indique l'existence d'une *ṭabaqa muḥaḍrama* se situant à la charnière de deux époques. Le terme *muḥaḍram* est doté d'une pesanteur symbolique toute particulière dans la mesure où il désigne en arabe classique les personnes ayant vécu à la fois la période anté-islamique et celle de l'avènement de l'islam. Comme le note Renate Jacobi, le mot a été particulièrement utilisé à l'âge classique de l'Islam dans la classification chronologique des poètes-ses, et volontiers étendu dans ce contexte précis à d'autres époques de transition cruciale, comme le passage de l'État omeyyade à l'État abbasside, au sujet duquel on parle de poètes-ses *muḥaḍramū l-dawlatayn* lorsqu'ils ont vécu sous les deux⁹¹.

Dans le cas qui nous concerne, la fracture temporelle qui définit la situation de chacune de ces générations et ses partis-pris esthétiques est définie comme suit :

منذ عهد قريب وصل إلى المغرب الأقصى صدى تلك النهضة الفكرية التي انبعثت في الشرق العربي وأحدثت انقلاباً في الأفكار والأساليب فعاد أدباؤنا الذين لم تتأصل فيهم جذور تلك الوراثة المذكورة أنفاً ولم تتعود بعد أفكارهم الجمود على تلك التقاليد والاقتصار على تلك الأساليب إلى أن يشحذوا قرائحهم من جديد [...] ⁹².

Depuis une période récente, l'écho de la renaissance intellectuelle qui s'est levée au Mashriq arabe est parvenu au Maroc et a suscité une révolution de pensées et de style. Ceux de nos littérateurs en qui l'héritage que nous avons dit plus haut n'était pas ancré et dont les esprits n'étaient pas habitués à stagner dans ces traditions et à se limiter à ces formes ont remis leurs ouvrages sur le métier.

⁹⁰ En arabe : « [...] التي تربت وتنقفت في عصر تحلق فيه الطيارات في الأجواء وتخرق فيه السيارات شاسع الأطراف وتعم آلة البخار والكهرباء في »، *op. cit.* t. I, p. ٢٥. أغلب البقاع

⁹¹ Renate Jacobi, "Mukhaḍram", dans P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (ed.) *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leyde, Brill, en ligne, consulté le 3 janvier 2024, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0790

⁹² Al-Qabbāğ, *op. cit.*, p. ج.

À côté du critère extra-littéraire que représente la familiarité avec la modernité technique, la disposition en générations du corpus proposé se fait donc en fonction de l'accès plus ou moins grand et de l'acculturation plus ou moins profonde des auteurs, selon leur âge, avec les contenus littéraires de la *nahḍa* du Mashriq. Cette dernière est présentée comme le véritable point de bascule entre deux âges de l'*adab* au Maroc, et mise en opposition avec les traditions littéraires locales. C'est la principale originalité de cet agencement générationnel qui, dans son principe, constitue un topos de l'historiographie de la littérature en particulier et du *ʿilm* en général. Qabbaj reprend à son compte certaines images caractéristiques de ce séquençage, à l'image de cette métaphore de la continuité du savoir et de la solidarité intergénérationnelle : « J'ai donc estimé devoir agencer cet ouvrage de sorte qu'on y voie de manière proportionnée ces trois classes se portant l'une sur les épaules de l'autre, quoi que cela ne soit pas tout à fait clair en ce qui concerne les deux premières⁹³. »

Rien d'original à cette reprise partielle de l'adage médiéval bien connu selon lequel les contemporains sont des « nains juchés sur les épaules de géants⁹⁴ », qui veut que les vivants soient plus petits que leurs illustres aînés mais, grâce à l'apport cumulatif des générations passées, dotés d'une plus haute vision du monde. Particulièrement critique des « Anciens » du Maroc, qui dans son approche ne représentent en aucune manière des modèles, Qabbaj ne reprend pas ici l'opposition entre nains et géants, mais seulement l'idée d'une progression continue d'une génération à l'autre, et particulièrement entre *muḥaḍramūn* et *ṭabaqa nābita*, c'est-à-dire entre bénéficiaires partiels et complets de la révolution *nahḍawīya*, qui constitue leur dénominateur commun.

La manière dont Qabbaj décrit les transformations de l'*adab* à son époque, sur le mode exclusif de l'entéléchie générationnelle, mérite pourtant d'être questionnée et approfondie. Si l'on se penche directement sur les auteurs du corpus, qui sont en effet présentés par ordre chronologique, on remarque d'emblée qu'un critère n'a pas été retenu pour examen dans son introduction : celui de l'origine géographique de ses auteurs. L'examen des lieux de naissance, de formation et de socialisation professionnelle de ces derniers apporte pourtant un éclairage significatif⁹⁵. Le corpus

⁹³ *Op. cit.*, t. I, p. »

⁹⁴ Souvent attribuée au philosophe Bernard de Chartres (XII^e siècle de l'ère courante), cette expression a été constamment reprise dans les querelles littéraires et culturelles et européennes, notamment dans la querelle française des Anciens et des Modernes au XVII^e siècle. Voir à ce propos Jean-Paul Sermain, « Les modèles classiques : aux origines d'une ambiguïté, et de ses effets », *Dix-septième siècle* n°223, 2004, p. 175. Je n'ai pas trouvé trace d'une appropriation de cette métaphore dans la littérature de la *nahḍa* du Mashriq, mais elle est en toute hypothèse plausible, à moins que Qabbaj ne la tienne d'un interlocuteur francophone.

⁹⁵ Voir les tableaux proposés par Mohammed Bennis dans *Zāhirat al-šīr al-mu'āṣir fī l-Mağrib*, réf. cit., p.316-317. Bennis les rattache cependant un peu rapidement à leur ville de naissance ou d'origine familiale, sans trop s'attarder sur leurs itinéraires. Je compléterai donc ici.

du premier volume comporte seize poètes nés entre 1865 et 1898, qui correspondent aux *kibār* et aux *muḥaḍramūn*. Quatre des huit premiers par ordre chronologique de naissance sont nés et ont vécu à Fès, et sont étudiants de la Qarawiyyīn. Parmi les quatre autres, on trouve Mohammed Bouachrine [Muḥammad Bū‘īshrīn, 1879-1961], un *qāḍī* issu d’une importante famille de Fès, né à Médine où cette dernière est implantée, également élève de la Qarawiyyīn, et ayant passé l’essentiel de sa vie d’adulte à Fès puis à Rabat, en tant que magistrat et ministre des Habous.

Dans cette génération s’étalant du milieu des années 1860 à la fin des années 1880, l’un des deux non-fāsīs est Tahar Bukri [al-Ṭāhir al-Bukrī, 1867-1954], natif de la région de Tiznit, dans le Souss, et appartenant à une lignée d’arabisants spécialisés dans la langue arabe et les sciences islamiques que Qabbaj fait remonter au X^e siècle hégirien, dans une région qui demeure jusqu’alors très majoritairement amazighophone. Bukri est un *ṣayḥ* associé à une importante confrérie soufie, la *ṭarīqa tiġānīya*, au sein de laquelle il enseigne dans sa région. Cet auteur est l’un des deux seuls représentants du Sud marocain dans l’ouvrage de Qabbaj, toutes générations confondues. Un dernier auteur de cette génération fait exception à la domination de Fès sur le paysage, pour des raisons très particulières : il s’agit de Abderrahmane Ibn Zaydane, natif et habitant de l’ancienne capitale alaouite Meknès, voisine de Fès, et lui-même issu de la dynastie régnante. Cet auteur, principalement historien, est à la fois proche géographiquement du principal centre pré-colonial, Fès, et socialement et familialement du pouvoir politique. Il n’est pas abusif de voir en lui le parfait modèle de l’homme de cour de cette époque.

Les auteurs incarnant le mieux la phase *muḥaḍrama* décrite par Qabbaj dans son introduction sont les deux premiers à être issus de l’agglomération de Rabat-Salé, Ahmed Sbihi [Aḥmad al-Ṣabīḥī, 1889-1926] et Mohamed Boujandar [Muḥammad Būġandār, 1889-1926]. Le premier, natif de Salé, est l’unique poète non-fāsī retenu dans l’anthologie à avoir étudié à la Qarawiyyīn. Il se rétablit dans sa ville natale après avoir été administrateur des biens de mainmorte (*ḥubūs*) dans différentes villes moyennes (Larache, Safi). Quant à Boujandar, il est le premier, cas spécifique d’al-Bakarī mis à part, à effectuer la totalité de sa scolarité à Rabat, ainsi que le premier à travailler pour l’administration coloniale à titre d’enseignant d’arabe à l’Institut des Hautes Études Marocaines, créé par l’administration coloniale à Rabat en 1920⁹⁶.

⁹⁶ Voir les circonstances de la création de cet institut, embryon d’université à destination des seuls colons, dans Pierre Vermeren, *op. cit.*, p. 39-40.

À partir de cette date de 1889, l'unique auteur répondant au profil classique de la *ṭabaqat al-kibār* tel que nous l'avons décrit (naissance à Fès, études à la Qarawiyīn, socialisation professionnelle dans les grands corps d'état pré-coloniaux) est Ahmed Namichi, que nous connaissons déjà. On compte dans la deuxième moitié du premier volume de l'anthologie six natifs de l'agglomération de Rabat-Salé, tous employés dans les ministères ou les institutions savantes du protectorat français après avoir suivi des formations dans les écoles libres ou dans les écoles franco-musulmanes créées par le maréchal Lyautey à destination de la notabilité urbaine. C'est par la même occasion la première génération d'auteurs bilingues arabe-français, officiant souvent à des postes de secrétariat, de traduction ou d'enseignement, et ayant effectué un ou des voyages en France et en Europe. Enfin, le plus jeune, et donc dernier, des auteurs représente quant à lui l'exode de la notabilité de Fès vers les nouveaux centres urbains en expansion, que nous avons déjà évoqué : il s'agit de Mohamed Guennoun [Muḥammad Gannūn, n. 1898], issu d'une famille de Fāsīs ayant quitté l'ancienne capitale pour Tanger au moment de l'occupation de 1912. Lui-même secrétaire dans l'administration de la ville du détroit, il n'est autre que le frère aîné d'Abdallah Guennoun, qui occupera dès les années 1930 une position extrêmement importante dans les champs culturel, religieux et politique au Maroc.

Quant au deuxième volume de l'ouvrage, il est entièrement dédié à la jeune garde. Au sein de celle-ci, Qabbaj retient une large majorité de poètes nés à Fès⁹⁷, mais dont les parcours présentent, pour certains, des différences avec ceux de leurs devanciers. Les notices biographiques, rédigées pour certaines par les auteurs eux-mêmes, nous fournissent à ce propos quelques renseignements. Guennoun quitte Fès au lendemain du protectorat et sa famille s'installe à Tanger, dans des circonstances sur lesquelles nous reviendrons. Il y résidera toute sa vie, tout en gardant d'étroits liens avec le milieu savant de l'ancienne capitale. Mohamed Mehdi Hajoui [Muḥammad al-Mahdī al-Ḥaġwī, 1903-1968], suit le cursus classique de la Qarawiyīn mais le complète ensuite à Rabat par l'enseignement colonial au Lycée Gouraud de Rabat. L'autre représentant du Sud marocain, Mohammed Mokhtar Soussi [Muḥammad al-Muḥtār al-Sūsī, 1900-1963], est originaire d'Iligh dans la région de Tiznit, siège d'une ancienne et puissante zaouia et, à ce titre, îlot d'arabophonie savante au milieu du Souss amazighophone. Il suit l'itinéraire classique des *'ulamā'* de la région, étudiant d'abord à Marrakech avant de rejoindre la Qarawiyīn et d'y fréquenter le cercle des étudiants

⁹⁷ Mohammed Bennis a néanmoins omis dans sa classification un poète salétin : Abderrahmane Hajji [‘Abd al-Raḥmān Ḥaġġī, 1901-1965]. Quant à Mohammed Mekki Naciri [Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, 1906-1994], il est en réalité natif de Rabat et non de Salé. Signalons enfin le parcours particulier de Mohammed El Qarri [Muḥammad al-Qarrī, 1900-1937] élève de la Qarawiyīn mais natif du bourg de Taounate. Celui-ci représente le contingent d'étudiants issus de l'arrière-pays *j̧bala* qui viennent, de longue date et génération après génération, étudier à Fès.

nationalistes. Il achève cependant son parcours d'étude à Rabat, y recevant, comme Qabbaj, l'enseignement de Bouchaïb Doukkali⁹⁸.

Ce tableau nous donne à voir ce qui se cache derrière le réductionnisme générationnel de la préface de Qabbaj, lui-même fāsī de Rabat. Il faut y voir un déplacement des centres du pouvoir politique, renforcés à partir de 1912 par l'instauration d'une nouvelle capitale, Rabat, au détriment de Fès. La vie culturelle marocaine arabophone élitare dont procède l'*adab 'arabī* qui est l'objet son ouvrage, largement arrimée aux institutions, a tout naturellement suivi leur déplacement. Elle va désormais se concentrer tout particulièrement à Rabat et à Salé dont on a déjà noté l'essor économique dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Dans le sillage de ce développement, les villes jumelles sont redynamisées dans les domaines de l'enseignement et du savoir, sous le signe du réformisme musulman importé du Mashriq. Cette réalité, peut-être exagérément réduite à Rabat-Salé en raison de la position géographique de l'auteur lui-même⁹⁹, semble beaucoup plus pertinente pour servir de fondement analytique aux transformations en cours que l'idée rapide de la préface, qui postule une sorte d'acculturation foudroyante aux normes et à l'esthétique de la vie littéraire du Mashriq. Celle-ci semble être le produit d'une dissémination progressive des centres savants et littéraires du Maroc et, pour la jeune génération née dans la première décennie du XX^e siècle, des interactions et des circulations entre Fès et les autres centres urbains dynamiques de la période. L'ancienne capitale reste dominante mais n'est plus la pourvoyeuse exclusive du capital culturel et symbolique des lettrés, ni l'unique lieu d'ouverture vers le Mashriq.

On trouve des références aux poètes de la *nahḍa* assez tôt dans le corpus de Qabbaj. Mohammed Bouachrine dont nous avons vu la double formation à Fès et à Médine, dédie ainsi un distique à Ahmed Shawqī¹⁰⁰, tandis que le jeune Mohammed Belyamani Naciri [Muḥammad b. al-Yamanī al-Nāṣirī, 1891-1971] est représenté par un thrène dédié au romancier égyptien et adaptateur des classiques européens Mustapha Lotfi Manfaluti [Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī, 1876-1924] dont voici un extrait :

يا مصطفى وليت عنا لابساً	حلل الثناء موفق الخطوات
لم تأت فيما قد علمنا وصمة	ابدا ولم تدنس من الزلات
بل كنت فينا مرشدا ومهدبا	ومشذباً بالخير خير نبات

⁹⁸ Pour une étude plus détaillée du milieu d'origine de l'auteur et de son parcours, voir Ahmed Boukous, « Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la différence » dans Aïssa Kadri (dir.), *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Paris, Karthala, 1999, p. 113-128.

⁹⁹ Vivant à Rabat, capitale du protectorat français, Qabbaj rend faiblement compte de l'essor parallèle de Tanger, ainsi que de Tétouan pour la zone espagnole.

¹⁰⁰ Cité par Qabbaj, *op. cit.*, t. I, p. 55.

*Ô Mustafā ! Tu nous as quittés habillé / d'une robe d'éloges couronnant tes projets
Tu n'as commis, qu'on sache, aucune turpitude / et d'aucune faute tu ne t'es entaché
Bien plutôt, tu nous fus guide, éducateur / qui taillas pour le bien les meilleures de ses plantes
Et édifias sur un rigoureux fondement / ton édifice de vertu et de ferveur*

Ce dernier exemple, qui ne témoigne pas exactement d'un renoncement radical à la pompe du panégyrique classique, montre néanmoins clairement la fonction de modèle que remplissent ces écrivains du Mashriq dès les années 1920 dans ce milieu lettré en transformation. La confrontation de ces deux cas, entre lesquels on peut intercaler la citation déjà mentionnée de Hafiz Ibrahim par Ahmed Namichi dans son histoire de la poésie à Fès, montre cependant que la cassure entre *šuyūh* et *šabāb*, sur le plan de la poétique ni des références culturelles, est moins profonde que ne le prétend Qabbaj. On peut à la rigueur relever, à la lecture des poèmes qu'il sélectionne, une multiplication des vers consacrés à la description des lieux, essentiellement urbains. On y trouve aussi, çà et là, quelques ébauches de poésie intimiste et introspective qui tranchent avec les thématiques ordinaires, mais aussi avec la pompe et la rigidité des textes les plus anciens, faisant signe vers le romantisme qui prendra sa pleine mesure au cours des trois décennies suivantes¹⁰².

Néanmoins, la génération née entre 1900 et 1910, objet du second volume, se distingue à plus d'un titre. D'abord, on y trouve un premier cas d'auteur ayant effectué un véritable voyage d'étude au Mashriq, et plus précisément au Caire : il s'agit de Mohammed Mekki Naciri, *ʿālim* natif de Rabat qui deviendra à son retour d'Égypte l'un des animateurs du mouvement national à Tétouan, avant d'occuper diverses responsabilités diplomatiques et ministérielles après l'indépendance. Rédacteur de sa propre notice biographique dans l'anthologie de Qabbaj, il revient assez précisément sur les motivations de son séjour au Caire :

حببت مصر إلى نفسي منذ الصغر فقد كنت أجد صحفها ومجلاتها في مكتبة العائلة فأقرأها وأبتهج بقراءتها عن معرفة وغير معرفة وكنت أقرأ منشآت رجال الإصلاح الإسلامي كالشيخ جمال الدين ومحمد عبده، وكان والدي وأخي الأكبر يمنياني كل منهما بالرحلة إلى مصر لتكميل الدراسة ويذكران لي مصر بإعجاب واعتبار كأنما رحلتي إليها ستكون مكافأة على هذا الجهد المتواصل الذي أبدله في سبيل التحصيل والإطلاع. وازداد حبي لمصر وشغفني بالرحلة إليها عندما اتصلت بأساتذتي الأكرمين. فإن من بينهم من تخرج في مصر وقضى فيها شطرا من حياته غير قصير. ومن بينهم من درس الحركة المصرية دراسة عميقة مفصلة من مفتحتها إلى موقفها الحاضر فكان اسم مصر يتردد على أذني كثير من الدروس والمحاورات وكانت أحداث نهضتها العلمية وقصص رجالها

¹⁰¹ *Op. cit.*, t. I, p. 106.

¹⁰² Voir sur ce point un poème de Ja'far al-Nāṣirī, autre poète salétin, « Fa-in tas'alunī kayfa antā » [« Si tu me demandes comment je vais »], *op. cit.*, t. I, p. 115.

تقتض من وقت أساتذتي وزملائي جزءا غير قليل. كان لهذا كله أثر في النفس دفعني إلى أن أعقد رحلة علمية إلى مصر وقد تهيأت هذه الرحلة بمساعدة رجال التضحية والإخلاص فكان سفري من الوطن العزيز في شهر صفر الخير من السنة الماضية¹⁰³.

Je suis tombé amoureux de l'Égypte dès mon jeune âge : je trouvais ses journaux et magazines dans la bibliothèque familiale. Savants ou non, je les lisais avec joie. Je lisais les écrits des réformateurs islamiques tels que le cheikh Jamal al-Din et Mohammed Abduh. Mon père et mon frère aîné m'encourageaient tous les deux à faire un voyage en Égypte pour poursuivre mes études. Ils évoquaient l'Égypte avec admiration et respect, comme si ce voyage devait être la récompense des efforts soutenus que je déployais dans ma quête de la connaissance. Mon amour pour l'Égypte et mon désir de m'y rendre se sont intensifiés au contact de chers professeurs. Certains d'entre eux y avaient étudié et séjourné longuement ; d'autres avaient étudié le mouvement égyptien en profondeur, depuis ses débuts jusqu'à la situation actuelle. Le nom d'Égypte revenait souvent dans les leçons et les discussions, et les propos sur son renouveau scientifique et les récits de vie de ses personnalités occupaient une part non négligeable du temps de mes professeurs et de mes collègues. Tout cela m'a marqué et poussé à entreprendre un voyage scientifique en Égypte, qui fut facilité par ces hommes tout dévoués. J'ai quitté la patrie bien-aimée au mois de Safar de l'année dernière, 1346¹⁰⁴.

Ce témoignage inaugure un véritable topos des récits de formation des écrivain-es marocaines du XX^e siècle, dont nous verrons plusieurs exemples à travers le temps : celui de la découverte des revues et de la presse du Mashriq (d'Égypte en général dans la première moitié du siècle), présentée comme un éveil à la culture arabe moderne, en l'occurrence sur le versant du réformisme religieux dont al-Nāṣirī se voulait le continuateur au sein du mouvement national, plutôt que sur le plan strictement littéraire. S'y ajoutent les relations des maîtres et, surtout, un climat d'effervescence collective de ce milieu savant autour de la culture égyptienne contemporaine. Très probablement écrit depuis Le Caire même, où al-Nāṣirī dit avoir à la fois suivi l'enseignement d'al-Azhar et de l'université moderne, ce bref témoignage ouvre une ère de plusieurs décennies où le voyage d'étude, pour les notables urbains, sera situé dans le prolongement de l'acculturation à l'imprimé par la production du Mashriq et constituera l'un des lieux décisifs de l'apprentissage du nationalisme.

Revenons-en à présent à Qabbaj. Le geste le plus fort de son ouvrage reste son invitation à la pratique de la critique, assortie d'une mise en évidence de formes bien déterminées qu'il s'agirait d'imiter pour s'insérer dans la proposition poétique de la *nahḍa* et dépasser les formes traditionnelles. Qabbaj indique dans sa préface n'avoir pas eu le temps d'entreprendre une critique systématique de son corpus. Il invite son lectorat à s'emparer de la matière qu'il met à sa disposition pour réaliser ce projet à sa place. En vérité, comme on le verra, sa carrière de critique dans la presse marocaine des années 1930 sera largement dédiée à cette entreprise, avec une virulence saisissante

¹⁰³ Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, « Ḥayātī » [« Ma vie »], *Ibid.*, t. II, p. 75-76.

¹⁰⁴ Soit au mois de décembre 1927, deux ans tout juste avant la parution de l'anthologie.

que l'on voit déjà poindre, sous une forme atténuée, dans certaines des notices dédiées aux poètes qu'il a réunis dans *al-Adab al-'arabī fī l-Mağrib al-Aqṣā*. C'est un euphémisme de dire que ces derniers sont, pour la plupart, très loin de trouver grâce à ses yeux. Voici, exemple entre des dizaines disponibles, le jugement que porte Qabbaj sur la poésie d'Ahmed Namichi :

أما شعره فشعر الحقيقة لا مجال فيه للخيال، وقد تقرأ له قطعاً في متنوع الأغراض لا تكاد تجد فيها أثراً للخيال، ولا للزخرفة والتنميق كما اعتدناه في أغلب الشعراء، بل يكتفي بتقريب المعنى إليك بلفظ جزل وأسلوب جميل¹⁰⁵.

Quant à sa poésie, elle ne fait à vrai dire aucune place à l'imagination, et vous pouvez en lire des extraits dédiés aux sujets les plus divers en y trouvant à peine la trace d'un imaginaire, d'un art de l'ornement ou de la figure. Il se contente en fait de vous approcher du sens avec une expression éloquente et un joli style.

Cette liberté et cette dureté de ton tranchent très nettement avec le style hagiographique des compilateurs antérieurs, et accorde, on le voit, une grande attention à la forme. Le registre polémique sera plus affûté encore dans son œuvre journalistique, parfois jusqu'à l'invective. Ce choix d'un verbe dur et tranchant n'est pas indifférent lorsqu'il s'applique à des personnages dont on a vu les positions institutionnelles dans le champ politique marocain, dans les corps du Makhzen traditionnel comme dans l'administration coloniale. Il n'est certainement pas pour rien dans les précautions et pseudonymes multiples auquel leur auteur aura recours, et dans l'anxiété et la réticence que son ami Ahmed Ziad décrit à son propos.

Enfin, un dernier point doit être nuancé : le déplacement du centre de gravité politique et culturel du Maroc n'est, vers 1930, pas achevé, et le monde étudiant et lettré qui fréquente la Qarawiyyīn n'ignore ni ne dédaigne le modèle culturel du Mashriq comme pourrait le laisser croire le déplacement qui s'opère dans l'anthologie de Qabbaj. La journée consacrée à Fès, le 28 novembre 1932, au poète égyptien Ahmed Shawqi au quarantième jour suivant sa mort¹⁰⁶, le montre. Cette journée a lieu dans un moment particulièrement aigu de montée du sentiment nationaliste dans le milieu lettré et politisé des grands centres urbains marocains. J'en restituerai ici le contexte, le contenu et, pour finir, la portée symbolique à travers le témoignage direct de l'écrivain Abdelmajid Benjelloun, dans son autobiographie *Fī l-Ṭufūla* [« De l'enfance »].

¹⁰⁵ *Op. cit.*, t. I, p. 77.

¹⁰⁶ C'est en islam un rite de fin de deuil que de se réunir au quarantième jour (*al-arbaʿīn*) suivant un décès.

1.3. La journée Shawqi de Fès (28 novembre 1932) : contexte, contenu et portée

1.3.1. Le dahir berbère, épisode fondateur du nationalisme marocain

La préface de l'anthologie de Mohamed Belabbas Qabbaj porte la mention suivante en conclusion : « Rabat, le 15 rajab 1347¹⁰⁷ », soit le 28 décembre 1928, et l'ouvrage est publié dans le courant de 1929. L'année suivante, un décret (*ṣahīr*) est promulgué, connu sous le nom de dahir berbère. Celui-ci est largement considéré comme un moment charnière dans l'histoire coloniale du Maroc, et consacré par les acteur·ices du mouvement national des années 1930 à 1950 comme un véritable mythe fondateur : la résistance à cette initiative juridique aurait été l'élément déclencheur du mouvement de résistance à la colonisation du Maroc. Il convient donc de commencer par dire un mot de cet événement, dans la mesure où la journée Ahmed Shawqi de Fès s'inscrit dans son sillage direct, sous la houlette de l'un des chefs du mouvement contre le dahir, l'homme politique, 'ālim et écrivain Allal El Fassi.

La politique française sous le protectorat au Maroc se fonde sur une distinction entre deux territoires, héritée de l'ethnographie. On distingue d'un côté le *blād al-maḥzan* (pays du Makhzen), soumis à un groupe dominant arabe exogène qui est la somme des groupes sociaux dominant les institutions précoloniales, et de l'autre, le *blād al-sība* (pays de dissidence), qui regroupe les populations supposées demeurées dans la véritable culture indigène du Maroc, antérieure aux conquêtes arabes, qu'il s'agisse de leur langue d'usage (l'une de celles du groupe des langues amazigh du Maroc), de leurs coutumes, de leur organisation sociale ou de leur rapport à l'islam, réputé distendu et superficiel. Le *blād al-maḥzan*, dans cette optique, est une partie du territoire marocain aux contours flous, mais qui correspond aux arrière-pays des quatre capitales impériales historique (Fès, Meknès, Rabat et Marrakech) et à la zone côtière du détroit de Gibraltar (Tanger-Tétouan). Le *blād al-sība*, quant à lui, correspond à tout le reste, qu'il s'agisse des plaines du Doukkala, des montagnes du Rif ou de la chaîne de l'Atlas, des zones désertiques orientales ou méridionales...

Dans sa tentative d'application de ce grand récit ethnographique sur le plan juridique, le gouvernement du résident général Lyautey a commencé par s'appuyer sur les caïds et chefs politiques locaux, notamment mais pas exclusivement dans les régions du Sud, pour y trouver des

¹⁰⁷ Muḥammad b. al-Abbās al-Qabbāğ, *op. cit.*, t. I, p. 3.

appuis à sa conquête territoriale. Cette politique dite « berbère », ancrée dans la lecture dichotomique de la société et du territoire marocains que je viens d'indiquer, se prolonge au-delà de la conquête par des politiques destinées spécifiquement aux « Berbères ». L'historien Mustapha El Qadéry résume ainsi les fondements de cette politique : « La vision coloniale est devenue une vulgate sur le *bled makhzen* arabe avec ses soumis, ses scribes et ses vieilles familles, et le *bled siba* berbère avec ses marabouts, ses coutumes et ses éternelles insoumissions¹⁰⁸. » Le dahir de mai 1930 vient donner un prolongement juridique à cette partition en instaurant un statut légal particulier pour des pratiques en vérité préexistantes, celles des juridictions des *ġamā'āt* (assemblées) locales, cataloguées à cette occasion comme « berbères »¹⁰⁹ à la fois par le pouvoir colonial (qui statue sur des « tribunaux de coutume berbère ») et par le mouvement nationaliste naissant qui brocarde les menées du colonisateur pour séparer la nation en deux sur une base ethnique, et à terme pour désislamiser une partie de la population¹¹⁰.

On se gardera ici de départager les courants historiographiques sur la question du dahir, qui n'est pas notre objet. Retenons seulement que la notabilité urbaine parmi laquelle se recrutent les militant-es nationalistes de 1930 étant aussi le milieu d'où proviennent *qādis* et spécialistes du *šra'* (jurisprudence islamique), cette réforme y est perçue à la fois comme une remise en question des prérogatives que le traité du protectorat réservait aux institutions locales, et plus généralement comme une menace faite à l'unité religieuse du pays. Ce milieu, dans lequel la *salafiya* connaît une diffusion relative mais attestée depuis la fin du XIX^e siècle, va ainsi structurer son mouvement de protestation autour de l'unité de la nation marocaine, elle-même fondée sur deux piliers : l'arabité et l'islamité. On lit ainsi dans la somme consacrée par l'écrivain polygraphe du parti de l'Istiqlāl (Indépendance) Abdelkrim Ghallab au mouvement national, le résumé qui suit :

فإن الاستعمار الذي تغلغل في العقدين الأولين من هذا القرن في حياة الوطن حتى أصبح يسيطر على كل مقومات البلاد الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية بدأ يبحث عن وسيلة جديدة يضمن بها البقاء. واهتدى إلى أن تحطيم وحدة الوطن المغربي عن طريق التفريق بين العرب والبربر في العرق وفي التشريع، وربما في الدين هي الوسيلة الناجعة¹¹¹.

¹⁰⁸ Mustapha El Qadéry, « La justice coloniale des « berbères » et l'État national au Maroc », *L'Année du Maghreb* n°III, 2007, p. 20.

¹⁰⁹ Comme le montre El Qadéry, il existait en vérité quatre types de jurisprudences dès le début de la colonisation dans la zone française, celle des *qādis*, celle des rabbins, celles des *caïds* et celle des *ġmā'āt*. Le dahir de 1930 ne fait selon lui que formaliser cette dernière. Cf. art. cit., p. 29-31.

¹¹⁰ Art. cit., p. 15.

¹¹¹ 'Abd al-Karīm Ġallāb, *Tārīḥ al-ḥaraka al-waṭaniya bi-l-Maġrib, min nihāyat al-ḥarb al-rīfiya 'ilā 'istirḡā' al-Ṣaḥarā'* [« Histoire du mouvement national au Maroc, de la fin de la guerre du Rif à la récupération du Sahara »], Casablanca, Maṭba'at al-Naġāḥ, 2000, p. 65.

Le colonisateur, qui avait pénétré pendant les deux premières décennies de ce siècle dans [la] vie [de la nation] jusqu'à contrôler toutes les composantes de son économie, de son armée et de sa société, a commencé à rechercher de nouveaux moyens de garantir sa propre pérennité. Il est parvenu à la conclusion que démolir l'unité marocaine par l'opposition des Arabes et des Berbères, ethniquement et juridiquement, peut-être aussi du point de vue religieux, était le moyen propice.

Cette explication des motivations du dahir berbère, largement nuancée comme on l'a vu par l'historiographie contemporaine, est néanmoins un élément du récit fondateur du « mouvement national » des années 1930 à 1950, qui se structure autour du refus de ce décret, de la revendication de réformes du protectorat¹¹² et du respect des prérogatives qui sont garanties au sultan par le traité initial, en l'occurrence un pouvoir juridique sur la population marocaine et le monopole de la définition de l'orthodoxie religieuse et du droit qui en découle.

Des manifestations contre le dahir éclatent donc à partir de juin 1930, débouchant sur la constitution d'une délégation de dix personnes, baptisée *al-ṭā'ifa*. Celle-ci est chargée en août 1930 de présenter les doléances des protestataires au sultan Mohammed Ben Youssef [Muḥammad b. Yūsuf, 1909-1961, qui deviendra en 1956 le roi Mohammed V], sur le trône depuis 1927. Au-delà de l'abrogation des mesures touchant le domaine judiciaire, ces doléances réclament « l'unification des programmes d'enseignement dans toutes les écoles destinées aux Marocains, dans les villes et les tribus ; la généralisation de la langue arabe » et le « respect de [celle-ci] qui doit être celle de l'administration, de la religion et des tribunaux, ce qui implique de ne donner à aucun dialecte berbère la moindre officialisation¹¹³. »

La carte de l'arabité est donc jouée à plein par ce groupe, dans lequel on trouve notamment les fondateurs des deux premiers partis politiques marocains défendant l'indépendance dans les années 1940 : Mohammed Hassan Ouazzani [Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1910-1978], fondateur du *Ḥizb al-šūrā wā l-istiqlāl* (traduit par les acteurs même de la période en Parti de la démocratie et de l'Indépendance, parti d'obédience libérale) et Allal El Fassi, l'un des fondateurs du parti de l'Istiqlāl, plus conservateur et religieux). Ce moment est celui d'une cristallisation de la conscience politique de la bourgeoisie nationale marocaine, dont le cours suivra exactement le schéma décrit par Frantz Fanon dans ses *Damnés de la terre* : il s'agit dans un premier temps de revendications de réforme du protectorat, de limitation de ses excès, qui comporte aussi une dimension évidente de

¹¹² Voir notamment le document « Maṭālib al-ša'b al-maḡribī » regroupant les revendications du Comité d'action marocaine et présenté à la Résidence générale en 1934. Reproduit dans Nabīl Mūlīn, *Fikrat al-dustūr fī l-Maḡrib, waṭā'iḳ wa-nuṣūṣ 1901-2011* [« L'idée de constitution au Maroc, documents et textes 1901-2011 »], Casablanca et Rabat, Tel Quel Média, Tafa et Centre Jacques-Berque, 2017, p. 65-91.

¹¹³ Gilles Lafuente, *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*, Paris, L'Harmattan, coll. Histoire et perspectives méditerranéennes, 1999 p. 197-198

réclamation de pouvoirs étendus pour la classe qui les énonce¹¹⁴, mais aussi une véritable conviction réformiste des acteurs. En tout état de cause, une telle perspective politique n'inclut pas l'hypothèse d'une confrontation directe et armée, laquelle a déjà été menée sans succès en divers endroits du pays à la veille de la colonisation, poursuivie durant la décennie 1910, pendant la guerre du Rif et, au-delà d'elle, jusqu'en 1934-1935, date des dernières opérations dites de « pacification » entreprises par l'armée française pour s'arroger le contrôle du territoire du Maroc de manière définitive¹¹⁵. Ce que nous nommons ici « mouvement national » selon la terminologie en vigueur dans l'historiographie de la période et les propres termes des acteur-ices, est un mouvement de la notabilité urbaine principalement orienté, avec des nuances que nous verrons, vers la réforme de la société coloniale, et non l'indépendance du pays, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale.

Dans les quatre années d'intenses frictions au sujet du dahir, finalement abrogé en 1934 en faveur d'une version légèrement remaniée, le groupe de jeunes nationalistes agrégé à la *ṭā'ifa* mène notamment une campagne de presse pour sensibiliser les intellectuels du Mashriq aux événements en cours au Maroc¹¹⁶. Ils y trouveront un allié considérable en la personne de Chakib Arslan [Ṣakīb Arsalān, 1869-1946]. Ce Druze libanais converti au sunnisme est un polygraphe et intellectuel qui s'engage dès le début du XX^e siècle dans la défense d'idées panislamistes et pro-ottomanes. Sa défense du califat du sultan ottoman, seul légitime selon lui, contre les révoltes arabes des années 1910, lui vaut l'exil au début de la chute de l'Empire en 1918. Installé à Genève, il évolue vers le panarabisme et entre en contact avec Rachid Rida, qui lui ouvre les colonnes de sa revue *al-Manār*.

Arslan acquiert le statut de propagandiste de la cause arabe au cours de la révolte syrienne du milieu des années 1920, et s'ouvre aux autres situations coloniales de la région qu'il couvre à la fois dans sa revue francophone genevoise, *La Nation Arabe*, créée en mars 1930, et pour des journaux du Mashriq. Sa visite au Maroc, en août 1930, à l'invitation de Abdessalam Bennouna, l'homme politique et entrepreneur tétouanais dont nous avons mentionné l'initiative de la mission d'enseignement à

¹¹⁴ Fanon résume en termes crus, mais relativement pertinents en l'espèce, cette attitude : « Les partis politiques nationalistes n'insistent jamais sur la nécessité de l'épreuve de force, parce que leur objectif n'est pas précisément le renversement radical du système. Pacifistes, légalistes, en fait partisans de l'ordre nouveau, ces formations politiques posent crûment à la bourgeoisie colonialiste la question qui leur est essentielle: « Donnez-nous plus de pouvoir. » Sur le problème spécifique de la violence, les élites sont ambiguës. Elles sont violentes dans les paroles et réformistes dans les attitudes. » Voir *Les damnés de la terre* [1961], préface de Jean-Paul Sartre (pour l'édition originale), préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi, Paris, La Découverte, 2002, p. 60.

¹¹⁵ Pierre Soulié date la fin de ces campagnes en 1935 dans « 1901-1935 : La Légion étrangère au Maroc », *Guerres Mondiales et Conflits Contemporains* n°237, 2010, p. 8.

¹¹⁶ Notamment dans la revue *Al-Fatḥ*, revue de sensibilité salafi dirigée au Caire par le Syrien Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, et dans la revue francophone *La Nation Arabe*, lancée à Genève par Arslan. Cf. Gilles Lafuente, *op. cit.*, p. 227.

Naplouze en 1928, coïncide exactement avec les protestations contre le dahir. Arslan sert donc à la fois de conseiller et de relais pour les revendications marocaines dans le reste du monde arabe¹¹⁷.

Un dernier élément de contexte mérite notre attention. Comme le suggère encore Mustapha El Qadéry, la génération de militant-es qui s'ébranle à ce moment de l'histoire du protectorat a vécu les deux décennies passées dans une double remise en question de son autorité, par le pouvoir colonial d'une part, mais aussi par les mouvements anticoloniaux nés dans d'autres secteurs de la société marocaine en réaction à la signature du traité de Fès, par lequel l'État précolonial acceptait et négociait sa mise sous tutelle. Le plus visible de ces mouvements, celui mené par Abdelkrim Khattabi au Maroc espagnol, était précisément structuré à partir de confédérations tribales pour la plupart amazighophones et a débouché sur une guerre de six ans (de 1921 à 1927) et sur la création d'une éphémère république du Rif¹¹⁸. L'historien Daniel Rivet dépeint ainsi les mouvements de protestation urbains :

Sur le champ, le dahir berbère suscita une fronde ouverte de la jeunesse cultivée des vieilles cités : Salé en premier, puis Fès, Rabat et, par ricochet, Tétouan en zone espagnole. La protestation, habilement, partit des mosquées et se fonda sur la récitation du Latîf, une prière invoquée en cas de péril en la maison de l'islam. Des défilés processionnaires se tinrent dans les rues. Les manifestants rabattaient le capuchon de leur djellaba sur leur visage couvert de cendres et joignaient leurs mains derrière leur dos en signe de deuil. La résidence réagit brutalement, fit bâtonner les meneurs à Fès et les flétrit par le biais de journaux sous influence. La blessure d'amour-propre infligée à ces fils de grands bourgeois ne cicatrisa jamais¹¹⁹.

L'une de ces conséquences nous concerne, pour ce qui est des relations littéraires avec le Mashriq, ou plutôt des usages du Mashriq et de sa littérature au Maroc. À côté de la revendication de l'islamité et même de l'orthodoxie qui a toujours été celle de ce groupe social, exerçant un pouvoir politique tirant sa légitimité de la religion, cette circonstance va favoriser l'émergence d'un discours de plus en plus insistant sur l'arabité supposée du peuple marocain. Celui-ci s'appuie sur l'idéologie de l'arabisme diffusée depuis le Mashriq, par les relais que nous avons vus.

La rencontre de Fès autour du poète égyptien Ahmed Shawqi, est de ce point de vue, un moment de cristallisation du rapport culturel et littéraire de ce groupe au Mashriq et à la « nation arabe ». Comme l'a relevé Mustapha El Qadéry, la journée Shawqi a lieu dans un moment d'accalmie relative entre le mouvement anti-dahir et les autorités coloniales. Ces dernières ont d'ailleurs fait

¹¹⁷ J'emprunte ces éléments à Gilles Lafuente. Pour plus de précisions sur la carrière d'Arslan et son rôle dans cet épisode, voir *op. cit.* 227-240.

¹¹⁸ El Qadéry, art. cit., p. 24.

¹¹⁹ Daniel Rivet, *Histoire du Maroc, de Moulay Idrîs à Mohammed VI*, Paris, Fayard, 2012 p. 317.

l'objet de tentatives d'approche infructueuses de la part des organisateurs pour y participer. Quelques professeurs des écoles franco-musulmanes de Fès y ont cependant assisté, ainsi qu'un orateur francophone sur lequel nous reviendrons¹²⁰. Bref, il ne s'agit pas d'une manifestation culturelle d'hostilité au colonialisme, mais d'une sorte de laboratoire discursif du mouvement national naissant et de ses options littéraires et culturelles, s'appuyant sur une figure tutélaire soigneusement choisie.

1.3.2. *Shawqi : poète consensuel*

La dédicace à la famille d'Ahmed Shawqi, ouvrant le volume dédié à la journée du 28 novembre 1932 est signée de la manière suivante : « *abnā' al-Qarawiyīn* » (Les fils de la Qarawiyīn). L'événement n'a pas eu lieu dans la mosquée-université mais dans un théâtre situé dans la vieille ville de Fès, le théâtre-cinéma Boujloud¹²¹, à l'initiative d'un groupe à l'intérieur de cette institution. À la tête de ce comité (*lağna*) se trouve une fois de plus Allal El Fassi dont il convient à ce stade de dire un mot. Fils d'un muftī et descendant d'une famille de notables originaires d'Andalousie, cet étudiant, entré à la Qarawiyīn en 1927, s'est déjà distingué en littérature comme en politique, en publiant des poèmes et des articles sur la cause nationaliste et notamment en soutien à la guerre menée par Abdelkrim Khattabi dans la zone ḥalifale, qui ne fait pas l'unanimité dans son milieu. Sa réputation commence même à déborder le seul Maroc, gagnant notamment l'Algérie où il trouve relais auprès d'Abdelhamid Ben Badis [ʿAbd al-Ḥamīd b. Bādis, 1889-1940], fondateur d'une importante association de *ʿulamā'* à Constantine, qui lui ouvre les colonnes de son journal *al-Šihāb* [« Le météore »]¹²². Emprisonné à l'été 1930 dans le cadre de la répression du mouvement de contestation contre le dahir berbère¹²³, il acquiert à partir de ce moment une réputation dans les sphères nationalistes qui ne fera que croître par la suite.

Dans sa préface, Allal El Fassi indique que le texte a été commandé par « [ses] frères admirateurs du Prince des poètes » (*iḥwānī l-muʿğabīn bi-amīr al-šuʿarāʾ*¹²⁴), marque d'une

¹²⁰ Mustapha El Qadéry, « Histoire nationaliste et cohésion nationale », dans Mohammed Kenbib (dir.), *Temps présent et fonction de l'historien*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Rabat Agdal n°158, p. 13-15.

¹²¹ Indications relevées dans Alfred Fauque, *Éclats de vie. Mémoires d'un serviteur inutile*, Rabat, Service Culturel, Scientifique et de Coopération de l'Ambassade de France à Rabat, et Fès, Institut Français de Fès, non daté (1997 ?), p. 34.

¹²² Voir sa notice biographique dans Benjamin Stora et Akram Ellyas, *Les 100 portes du Maghreb*, Ivry-Sur-Seine, éditions de l'Atelier, 1999 p. 147-149.

¹²³ Gilles Lafuente, *op. cit.*, p. 195.

¹²⁴ « Prince des poètes » est un titre très ordinairement attribué à Ahmed Shawqi dans le monde arabe, y compris de son vivant. Muḥammad b. ʿAllāl al-Fāsī, « Muqaddima » [« Présentation »] dans *Yawm Šawqī bi-Fās. Mağmūʿat al-ḥuṭab wa-l-qaṣā'id al-muqāṭ fi yawm al-arba'in li-tā'bīn šā'ir al-ʿarabiya l-ḥālīd* [« Journée Shawqi à Fès. Recueil des discours et

responsabilité particulière dont ses pairs l'ont jugé digne. Écartant la perspective d'une étude critique approfondie de l'œuvre du poète, à défaut de temps pour s'y consacrer¹²⁵, il consacre donc son texte au choix d'Ahmed Shawqi plutôt que d'un autre poète, et à la signification qu'il faut mettre à la tenue d'un tel événement au Maroc. En ce qui concerne le premier point, il utilise le procédé classique du parallèle, dégageant dans l'aire arabophone un rival comparable à Shawqi en stature : le poète égyptien Hafiz Ibrahim. Celui-ci, dit Allal El Fassi, a en fait d'aura comme de contenu une multitude d'avantages qui auraient pu lui donner l'ascendant sur son rival. Il estime, au moins pour le Maroc, que son lectorat a été plus large de son vivant, et sa poésie mieux comprise.

En outre, l'œuvre de Hafiz Ibrahim est pleine de références aux événements dramatiques ou heureux traversés par les différents peuples de la région, et notamment le peuple marocain au cours de la brève et tumultueuse fin de règne du sultan Moulay Abdelaziz, déposé par son frère Hafid en 1908 après avoir signé, deux ans plus tôt, le traité d'Algésiras qui plaçait le Maroc sous observation des grandes puissances européennes. Il cite en renfort de sa démonstration ces vers :

عبد العزيز ذكرتنا أما / كانت جوارك في لهو وفي طرب
 ذكرتنا يوم ضاعت أرض أندلس / الحرب بالباب والسلطان في اللعب
 فاحذر على التخت أن يسرى الخراب له / فتخت سلطانه أعدى من الجرب¹²⁶

*Abdelaziz, tu nous rappelles des nations
 Voisines de la tienne, qui festoyaient, chantaient,
 Tu nous renvoies à la perte d'al-Andalus
 Quand, la guerre à sa porte, le Sultan s'amusait
 Prends donc garde à ton trône, que la ruine ne le gagne :
 Un tel pouvoir est plus contagieux que la gale¹²⁷*

Il s'agit évidemment de comparer le péril encouru par le Maroc dans la première décennie du XX^e siècle de l'ère courante à la chute de Grenade à la fin du XV^e, et de blâmer le sultan pour sa légèreté et son goût de la fête qui ne conviennent pas à ce moment critique¹²⁸. Pour peu reluisante que soit

poèmes prononcés au quarantième jour en hommage au poète éternel de la langue arabe »] Fès, 'Abd al-Salām Mikwar et al-Maṭba'a l-ḡadīda, 1933, p. 1.

¹²⁵ Allal El Fassi indique rédiger sa préface quatre mois après la mort de Shawqi, et un peu moins de deux mois après la tenue de l'événement, soit en toute vraisemblance au mois de janvier 1933.

¹²⁶ Cité par 'Allāl al-Fāsī, réf. cit., p. 3.

¹²⁷ Ces vers de circonstances ont été composés par la revue égyptienne *Al-Mu'ayyid* en 1904, suite à un appel à proposer des vers de remontrances à Moulay Abdelaziz. Voir Ḥāfiẓ Ibrāhīm, *Al-Mu'allafāt al-kāmila*, Windsor, Hindāwī Foundation, 2022, p. 173.

¹²⁸ La passion de Moulay Abdelaziz pour les objets techniques occidentaux et son peu d'habileté politique sont, à ce jour, les deux stéréotypes qui lui restent attachés dans la mémoire collective au Maroc. Hafiz semble d'ailleurs avoir eu vent de cette réputation, puisque l'autre poème que cite Allal raille sa passion des bicyclettes. Réf. cit., p. 3.

cette référence, Allal la met au crédit de Hafiz comme une preuve de souci du destin des autres peuples arabes, et reproche à Shawqi de ne pas en avoir fait autant.

Une première hypothèse peut ici être formulée. La hiérarchisation proposée par Allal et par la grande majorité de ses camarades et des autres orateurs, reproduit strictement celle qui prévaut en Égypte à l'époque. Shawqi a en effet été un poète de cour, promu par les institutions, objet d'une sorte de révérence. À la fin de sa vie, fin avril 1927, il est même couronné Prince des poètes lors d'une cérémonie au Caire, entourée d'une semaine de festivités en son honneur, sous le haut patronnage du roi Fouad I^{er} [1868-1936]¹²⁹. Ce titre devenu un topos bien avant la cérémonie solennelle de 1927 avait pourtant commencé d'être contestée à la marge du champ littéraire égyptien naissant, au moins dès le début des années 1920. En 1921, les critiques Abbas Mahmoud al-Aqqad [ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād, 1889-1964] et Ibrahim al-Mazini [Ibrāhīm al-Māzinī, 1890-1949], encore dans leur jeune âge, s'étaient livrés à une attaque en règle de Shawqi¹³⁰. Ils y brocardaient notamment ces titres ronflants répétés à satiété à « la masse » (*al- ʿamma*) pour installer des poncifs en lieu et place d'une lecture sérieuse. La position institutionnelle de poète de cour de Shawqi y est aussi évoquée. On peut donc voir dans la teneur de ces discours la marque d'un certain conformisme, propre à la périphérie, qui s'aligne sur le pôle le plus institutionnel du centre de l'aire arabe et y cherche des ressources fortement légitimées pour produire son propre discours.

Si l'on prend le texte de Allal El Fassi au mot, le primat de Shawqi relève du registre de l'évidence et s'impose par la réaction collective engendrée par sa mort, celle d'une affliction généralisée qui se serait abattue sur toute la région et qui, selon Allal, demeure encore très vive quatre mois après que la nouvelle soit parvenue aux milieux lettrés de la région. Ce deuil spontané et généralisé trancherait avec l'écho modeste du décès de Hafiz, survenue trois mois plus tôt, et qui n'aurait affecté qu'une élite très réduite de lettrés et de penseurs (« *ḥulāṣa min ḥulāṣa (sic) min al-udabāʾ wa l-mufakkirīn*¹³¹ »). L'hypothèse avancée pour expliquer ce contraste est paradoxale, puisqu'elle va à rebours de la roborative démonstration qu'il propose pour caractériser Hafiz comme le poète même de l'arabisme : en dépit de ses efforts, ce dernier n'aurait jamais dépassé le rang de

¹²⁹ L'événement, dont l'initiative vient initialement d'un groupe d'intellectuels d'Alexandrie, est pris en charge par l'historien et ancien membre de la cour khédiviale Ahmad Shafiq [Aḥmad Šafiq, 1860-1940], qui prend la direction d'un important comité d'organisation composé d'écrivain-es et de savant-es. Le Maroc y est représenté par Kaddour Benghabrit [Qaddūr b. Ġabrīt, 1868-1954], théologien et haut-fonctionnaire algérien, alors chef du protocole à la cour du sultan Moulay Youssef. Voir Aḥmad Šafiq, *Aʿmālī baʿd muḍakkirātī* [« Mes travaux postérieurs à mes mémoires »], Le Caire, Maṭbaʿat Miṣr, 1941, p. 55-129.

¹³⁰ ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād et Ibrāhīm al-Māzinī, « Šawqī fī l-mīzān » [« Shawqi sur la balance »] dans *al-Dīwān fī-l-adab wa-l-naqd* [« Recueil littéraire et critique », 1921], 4^e édition, Le Caire, Dār al-Šaʿb, 1997, p. 3-12.

¹³¹ Ibid., p. 6.

« poète du Nil », là où « Shawqi est le poète du Nil, du Barada, de l'Euphrate et de l'Oum al-Rabii¹³². » Les raisons du caractère consensuel de Shawqi ne sont donc pas nécessairement à chercher du côté de la valeur esthétique de son œuvre qui, quoi que bien réelle pour Allal El Fassi, n'est pas incomparable à celle de Hafiz ou d'autres poètes arabes contemporains. Ce sont l'adhésion massive qu'il reçoit dans l'aire arabophone et sa capacité particulière à exprimer dans ses vers « le chant pour la joie de l'Orient et le réconfort pour ses peines¹³³ » qui lui donnent une dimension de transcendance, au-delà de tout débat littéraire. Shawqi n'est rien de moins pour lui que « le leader de l'unité arabe, le messenger de l'ensemble islamique, son héraut, celui qui appelait à y croire¹³⁴ », soit, en des termes plus simples, une figure charismatique, et ceci en raison du symbole politique qu'il représente avant tout.

Un pas de côté vers des textes plus théoriques et légèrement ultérieurs de Allal El Fassi sur la littérature permet de saisir ce discours pour ce qu'il est : une étape de la fabrique d'une figure idéale de l'écrivain-prophète et moteur de l'Histoire et de son rôle dans la construction de la nation. L'idéalisme philosophique d'Allal est fort bien exprimé dans un article de 1937, paru dans la revue *al-Atlas*¹³⁵ sous le titre de « Ḥāḡatuna ilā l-adab » [« Notre besoin de littérature »] : « Ni la mécanique, ni l'industrie, ni le commerce, ni même les études juridiques et politiques [...] ne sont en mesure de réaliser les objectifs que doit atteindre la nation dans son rôle actuel ; seule la littérature – une littérature raffinée – est capable de garantir au pays l'accès à une voie lumineuse¹³⁶ ». Plus explicitement encore, il lie par un parallèle avec la Révolution française l'accomplissement des processus historiques à leur anticipation par la littérature, en affirmant que l'élément déclencheur des événements de 1789 et des années suivantes n'est pas à chercher dans la colère populaire ni dans les conditions matérielles d'existence du peuple français à cette période mais dans les œuvres de Voltaire, Rousseau, Diderot, Montesquieu ou Beaumarchais¹³⁷.

À la lumière de ce postulat théorique, on comprend que ce que promeut Allal El Fassi dans sa préface est bien un modèle de ce type pour la nation arabe en la personne d'Ahmed Shawqi, à commencer peut-être par un modèle pour lui-même étant donné sa position ascendante à la fois

¹³² Ref. cit., p. 2.

¹³³ "كان شعري الغناء في فرح الشرق وكان العزاء في أحزانه". Vers de Shawqi cité par Allal El Fassi, réf. cit., p. 3.

¹³⁴ "ذلك هو شوقي زعيم الوحدة العربية ورسول الجامعة الإسلامية المناادي لها والداعي للإيمان بها". réf. cit., p. 3.

¹³⁵ Dirigée par un autre membre de la *tā'ifa* de 1930, Mohamed El Yazidi [Muḥammad al-Yazīdī, 1902-1990].

¹³⁶ 'Allāl al-Fāsi, « Ḥāḡatuna ilā l-adab » [« Notre besoin de littérature »], *al-Atlas*, première année, n°4, vendredi 12 mars 1937. Repris dans Jalal El Hakmaoui et Abdeljalil Nadem (dir.), *De la culture marocaine moderne. Anthologie* (1917-2004), Casablanca, En toutes lettres, 2022, p. 85. Je reprends ici la traduction de l'article par Nora Cherrat.

¹³⁷ *Ibid.*

littéraire et politique en ce début des années 1930. Il s'agit en tout cas *a minima* de promouvoir la littérature comme un instrument de conscientisation politique et d'exposition d'une doctrine. Cette dernière se trouve résumée dans les dernières lignes de la préface, où Allal El Fassi cite un autre intervenant, l'ingénieur agricole Omar Benabdeljalil [‘Umar b. ‘Abd al-Ġalīl, m. 1982], futur membre fondateur de l’Istiqlāl et ministre de l’Agriculture dans plusieurs des premiers gouvernements du Maroc indépendant :

ولأننا عرب بقوميتنا ولغتنا وثقافتنا ولأننا مسلمون بديننا وقوانيننا وعوائدنا ولأننا شرقيون بميولنا وعواطفنا وغرائزنا. كان فرضا حتما علينا أن نطالب بحظنا من تراث شوقي الخالد وأن نقوم بواجبات ذكره وواجبات الولاء للبلد الطيب الذي أنبته أحسن نبات طفلا وأغدق عليه نعمه وسوده وأمره شابا وكهلا وشيخا وحفظ له ذكره بعد أن صعدت روحه الطاهرة إلى الرفيق الأعلى.

Parce que nous sommes Arabes par le nationalisme, la langue et la culture, musulmans par la religion, les lois et les coutumes, orientaux par inclination, par sentiment et par instinct, il était de notre absolu devoir de réclamer notre part de l'héritage éternel de Shawqi, de remplir notre devoir de commémoration et de dire notre allégeance au bon pays qui l'a fait croître de la meilleure des manières dans l'enfance, l'a comblé de ses bienfaits, lui a confié le commandement et l'autorité dans sa jeunesse, sa maturité et sa vieillesse, et qui a préservé sa mémoire après que son âme pure se fut élevée vers le Très-Haut.

Shawqi, de toute évidence, sert ici de prétexte à affirmer l'insertion du Maroc dans la nation arabe et la communauté islamique, à rebours de ce qui est perçu par ce groupe social comme une tentative de division. Plus étonnant encore est l'emploi du terme *walā'*, empruntée au vocabulaire théologico-politique de l'islam et qui implique l'idée d'une allégeance. Benabdeljalil semble ici vouloir à la fois revendiquer Shawqi comme une part de son propre patrimoine d'arabité, et signifier très fortement un alignement, une subordination de la culture, posée d'emblée comme purement et exclusivement arabe, de la nation marocaine à celle de l'Égypte, pays moteur de la région¹³⁸.

1.3.3. Ibn Zaydane, Qabbaj et le pseudo-Fauque : limites d'un consensus

Le profil des contributeurs permet de saisir encore mieux la portée de l'opération politique et culturelle qui est menée ici. L'événement lui-même s'est tenu en présence de quinze orateurs lisant tantôt des vers d'éloge posthume, tantôt des études sur l'œuvre du poète, son statut dans la littérature arabe, son rapport avec ses pairs ou l'écho de sa mort dans la région. Le gros de ces quinze orateurs

¹³⁸ Les circonstances personnelles propres à l'auteur de ces lignes peuvent contribuer à éclairer ses accents de zèle religieux. Salétin, fils de l'adjoint du pacha de la ville, Omar est aussi le frère de Mohammed Benabdeljalil [1904-1979], qui créa un scandale retentissant dans sa ville natale en 1928 en se convertissant au christianisme, parrainé par Louis Massignon. Cf. El Qadéry, art. cit., p. 27. Installé en France et devenu prêtre, ce dernier publiera notamment, sous le nom de Jean-Mohammed Abdeljalil, une Histoire de la littérature arabe, Paris, G. P. Maisonneuve, 1943.

est formé de jeunes étudiants ou élèves de Fès, dont un enfant, issus le plus souvent de la Qarawiyyīn, et versés dans l'étude du *fiqh* et des sciences islamiques. Mohamed Belabbas Qabbaj, venu de Rabat, fait exception. L'un des textes liminaires de l'ouvrage recense également des poèmes, des études ou des lettres envoyés par différents '*ulamā*' ou par des étudiants issus d'autres villes du Maroc (Rabat, Casablanca, Marrakech, Meknès, Taza, Tanger et Tétouan).

Ceci permet de dessiner une géographie sommaire de l'écho de la manifestation et donc des réseaux du comité chargé de l'organiser : un espace dominé de manière écrasante par le quart nord-ouest du pays. S'y ajoutent deux contributeurs ayant transmis de brèves missives pour représenter la diaspora marocaine dans les deux métropoles coloniales : Mohammed Mekki Naciri, qui se trouve à ce moment-là à la Maison Arabe de Madrid, et Ahmed Balafrej [Aḥmad Balāfirǧ, 1908-1990], alors étudiant à la Sorbonne. Ces deux dernières personnes ont la particularité d'avoir participé en 1927 à la création de l'Association des Étudiants Musulmans d'Afrique du Nord en France, et d'avoir été les interlocuteurs privilégiés de Chakib Arslan sur la question marocaine, aux côtés de Mohammed Hassan Ouazzani¹³⁹. L'initiative des étudiants de la Qarawiyyīn est donc connue d'un réseau de militants politiques et d'intellectuels qui, sur le territoire marocain et à l'étranger, ont fait leurs premières armes en 1930 dans la contestation du dahir.

À côté de ces étudiants se trouvent trois catégories minoritaires de participants : les jeunes notables ayant rejoint le mouvement national comme Omar Benabdeljalil, et deux types de représentants politiques. D'une part, deux hommes représentent le pouvoir du Makhzen : le pacha de la ville de Taroudant, également '*ālim* et poète, Mohammed Chenguiti [Sīdī Muḥammad al-Šangīṭī, 1892-1945] et le *naqīb* (représentant) des Alaouites pour la région de Meknès-Zerhoun et historien Abderrahmane Ibn Zaydane, membre de la famille régnante, que nous avons déjà croisé dans l'anthologie de Qabbaj. De l'autre, on trouve un orateur francophone, présenté en français comme « notre sympathique ami Alfred S. Fanque (*sic*) », et en arabe comme « al-ustād Ṣa'b » – j'y reviendrai. Il est intéressant de s'attarder un moment sur chacune de leurs interventions, ainsi que sur celle de Mohamed Belabbas Qabbaj pour voir la manière dont son projet réformateur s'accommode de ce cadre.

Pour ce qui concerne Abderrahmane Ibn Zaydane, commençons par considérer son statut. Son statut social est celui de *naqīb*, c'est-à-dire de représentant régional des *šorfa* (*šurafa'* en arabe standard), groupe social revendiquant une généalogie prophétique et bénéficiant à ce titre d'un

¹³⁹ Gilles Lafuente, *op. cit.*, p. 231.

régime spécifique de privilèges à l'intérieur de la société marocaine. Le terme le plus couramment employé pour traduire *naqīb* est celui de syndic¹⁴⁰ : il s'agit d'une fonction dont la charge est de superviser ce groupe social et de veiller à la préservation des lignages authentiques, au premier rang desquels se trouve celui des Alaouites. L'hommage qu'il rend à Shawqi n'est pas sensiblement différent de la masse des textes dithyrambiques en vers ou en prose contenus dans ce volume, qu'il nous serait à la fois impossible et inutile ici de commenter l'un après l'autre.

Contentons-nous donc de signaler qu'il en reprend l'ensemble des topoï consacrés, et trois en particulier : la figure du fer de lance de l'arabité entendue comme identité homogène, l'image du sauveur de l'*adab* arabe qui lui redonna lustre et grandeur, la haute valeur morale, enfin, de la poésie de Shawqi. Ces trois éléments forment le fil conducteur de l'ouvrage, à l'exception du texte en langue française, et ressortissent de ce que la critique littéraire nomme des idéologèmes, c'est-à-dire des lieux communs reposant sur des présupposés idéologiques partagés, formant un cadre axiomatique préalable à toute divergence ultérieure¹⁴¹. On peut résumer ce fond axiomatique par les formules qui suivent : le Maroc est arabe et Shawqi incarne l'arabité ; la littérature arabe fut décadente et Shawqi est le nom de son réveil ; le Maroc est musulman et la poésie de Shawqi incarne les principes moraux de l'islam.

La singularité de ce texte, donc la lecture ouvrit la journée Shawqi par respect pour le rang de son auteur, se signale plutôt d'abord par sa forme : il s'agit du seul texte du recueil à porter encore la marque du *saǧʿ* dont nous avons vu plus tôt comme il était courant dans les ouvrages de *tarāǧim*. Sans être entièrement rimée et rythmée, la prose d'Ibn Zaydane use et abuse de procédés d'allitération et d'assonance, d'effets d'euphonie divers. Il décrit ainsi, dès le préambule, le poète égyptien :

روح رفرفت فوق عرش العروبة فجادت بجود العش النفوس فطمحت إلى المعالي¹⁴².

*Une âme qui voleta par-dessus le trône de l'arabité, prodigua aux esprits les bienfaits d'un nid
et aspira aux sommets.*

Cet indice d'apparence mineur peut pourtant être interprété ici comme un symptôme : d'abord celui d'une rhétorique qui, semble-t-il, commence à faire son temps, mais surtout qu'il emploie pour

¹⁴⁰ Je remercie Antoine Perrier pour cette suggestion lexicale.

¹⁴¹ Pour une définition plus élaborée de ce terme, voir Marc Angenot, « Présupposé, topos, idéologème », *Études françaises*, vol. 13, n°1-2, 1977, p. 23-28.

¹⁴² 'Abd al-Rahmān Ibn Zaydān dans *Yawm Šawqī bi-Fās*, réf. cit., p. ٢٠٠. Je mentionne ici la numérotation en chiffres indiens car les chiffres arabes sont employés à part pour numéroter les pages en français.

maintenir une relation d'un genre bien particulier, vertical et autoritaire, aux figures littéraires. Le lexique de la royauté et de la principauté y abonde, avec des jeux de langages qui semblent exprimer la pleine solidarité, dans l'esprit de leur auteur, entre le magistère littéraire et l'autorité politique : Shawqi est « prince des poètes, compagnon des princes et couronne des grands » (*amīr al-šu'arā' wa-samīr al-'umarā' wa-tāğ al-kubarā'*¹⁴³). Le renversement de prince des poètes en compagnon des princes est évidemment dépourvu de sarcasme ou même d'ironie sous la plume du *naqīb*. Ibn Zaydane ne cite pas un seul vers de du poète, mais use ici implicitement d'un détail biographique : son statut bien réel de poète de cour, auquel il semble s'identifier lui-même. Par le moyen de cette prose extrêmement ornée, il produit ainsi une image fluide et naturelle de la continuité qu'il postule entre prince des poètes et prince tout court. Il définit le poème comme une couronne posée sur la tête des grands, un ornement, l'outil par excellence d'une légitimation. Le *madīh* brocardé par Qabbaj se trouve ainsi pratiqué et réarmé d'un même geste implicite.

L'intervention de Qabbaj, quant à elle, ne diverge pas quant à ce socle de représentations communes que j'ai évoqué. Il appelle en renfort de sa démonstration sur le caractère paradigmatique de l'arabité de Shawqi les mêmes vers que Allal El Fassi cite dans sa préface, enrichissant son corpus d'autres extraits, notamment ceux consacrés au désastre de Damas¹⁴⁴. Il opère de légères mais notables bifurcations. La plus remarquable est de donner un caractère individuel, intériorisé et comme intime au sentiment d'attachement que chacun exprime à propos de Shawqi :

وأي منا لم يكن للشوقيات مصاحبا ولم يتخذها في أوقات همومه وأحزانه وأيام بؤسه وضناه سلوة يتعزى بها ويستأنس بها وهي تلك المادة الغزيرة والقوة المكيئة التي عززت ركن الأدب العربي وجعلته في الخالدات¹⁴⁵.

Lequel d'entre nous n'a pas pris les poèmes de Shawqi pour compagnie et n'en a pas usé par temps de troubles, dans ses jours de chagrin et de prostration, comme d'un secours pour être consolé et accompagné. Telle est cette copieuse matière, cette force puissante qui a raffermi l'armature de l'adab arabe et lui a donné l'éternité.

Le poème n'est plus ici envisagé comme un joyau de la couronne, mais comme un remède à la mélancolie, un compagnon de l'expérience intérieure qui entre en interaction avec un lecteur individualisé donc le concept même est absent du reste des contributions de cet ouvrage.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁴ Cette *kārītāt Dimašq* (plus souvent nommée *nakbat Dimašq* par l'historiographie syrienne) correspond aux bombardements français sur Damas dans le cadre de la répression de la Grande Révolte Syrienne (1925-1927).

¹⁴⁵ Muḥammad b. 'Abbās al-Qabbāğ dans *Yawm Šawqī bi-Fās*, réf. cit., p. 99.

Dans la conception de Qabbaj, manifestement empreinte d'imaginaire romantique, Shawqi passe du statut de compagnon privilégié des princes à celui de génie, pourvu d'un don inné (*mawhiba fiṭrīya*) qui défie précisément les forces adverses jusqu'au-delà du trépas :

وإنما شأن الموت أن يوقف الحركات المادية ويذهب بالجسم المكون من لحم ودم ويحيله إلى تراب، أما عنصر البقاء ومادة الخلود التي كونتها العبقريّة السامية [...] فكانت آثارا وميراثا فذلك ما لا يقوى عليه الموت وليس له عليه سلطان ولا سبيل¹⁴⁶.

L'affaire de la mort est d'arrêter les mouvements matériels et de porter le corps fait de chair et de sang vers l'état de poussière, tandis que l'élément de permanence et la matière d'éternité formés par le génie supérieur [...] ont laissé des traces et un héritage sur lequel la mort n'a pas de prise, et qui ne se reconnaît ni maître ni voie.

C'est ici par le biais de la notion de postérité que s'affirme, une fois de plus chez Qabbaj, l'idée d'une autonomie de l'œuvre littéraire, qui en l'occurrence survit à l'auteur et à sa vie terrestre. L'œuvre achevée acquiert, dans cette thèse, une sorte de souveraineté dégagée des circonstances mondaines, et notamment du joug de toute autorité extérieure. Survivance de son auteur consacrée par le temps, elle jouit enfin du privilège si rare de l'autonomie. Cependant, ce sacre de l'œuvre ne se double pas d'un sacre de l'écrivain. L'homme Shawqi vu par Qabbaj est assez éloigné de la créature ailée déployant ses ailes au-dessus du trône de l'arabité qu'imaginait Ibn Zaydane :

وهو ذلك الفرد الذي عاش للشعر وخدم الفن خدمة جلي لم يتيسر لغيره وواجد لنفسه تلك المكانة التي تبوأها في طليعة صف العاملين لخدمة الثقافة فكان أكثر الأدباء انتاجا في ميدان الشعر والتأليف الروائي وابعدهم شهرة وصيتا وأوفرهم قراء وأنصارا¹⁴⁷.

Tel fut cet individu qui vécut pour la poésie et servit l'art avec une limpidité dont lui seul reçut le don, qui se fit un statut qui le plaça à l'avant-garde des serviteurs de la culture. Ainsi fut-il le plus productif des littérateurs dans le domaine de la poésie et de la narration, celui dont la renommée et l'écho furent les plus vastes, celui qui eut le plus grand nombre de lecteurs et de partisans.

Ici encore, Qabbaj se distingue de manière très marquée de ses pairs. Son insistance sur le primat de l'art se confirme, et la conception qu'il en a est complexe. En faisant de Shawqi un « serviteur de la culture » et en insistant sur son apport qualitatif et quantitatif à un effort collectif, il tempère largement ce que son idée de l'écrivain, assez lyrique par ailleurs, comporte d'exaltation de l'individualité inspirée et innée. En dépit du génie et du don, le poète reste en dernière instance dévoué à une cause : celle de sa pratique même. À défaut d'être à la main d'un maître, il se présente comme l'agent d'une culture et non comme une pure subjectivité qui s'exprime.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Réf. cit., p. 100.

Le chercheur Abdeljalil Nadem affirme que le discours prononcé par Qabbaj à la journée Shawqi ne fut qu'un « discours pour le silence » (*hiṭāb li-l-ṣamt*¹⁴⁸) car il n'y aborde que les idées de Shawqi et non sa poétique, laissant une nouvelle fois son programme critique à d'autres. Ce postulat me semble avoir manqué cet aspect du texte qui révèle une rupture profonde sur le plan du statut accordé à l'*adab*, et plus généralement aux produits culturels et à leurs producteurs. Ce texte est porteur d'une dimension de dissensus qui ne s'exprime pas, ne peut vraisemblablement le faire, sur le mode plus explicite que l'on trouve dans la préface son anthologie, ni sur le double registre de la critique textuelle et de la polémique comme dans ses articles ultérieurs sous pseudonyme. Il n'en rompt pas moins, sur le plan que je viens de dire, avec l'ensemble des contributions de l'ouvrage.

Enfin, le texte signé du double nom d'Alfred S. Fauque et d'*al-ustād Ṣa'b* nous apporte de précieux éléments de contexte. Le vrai nom de l'orateur, qui n'est en vérité pas l'auteur du texte, est Alfred Saâb Fauque. Il s'agit d'un jeune franco-libanais né à Beyrouth, ayant pour père adoptif un officier de l'armée française, et installé au Maroc avec sa famille en 1926 après des pérégrinations nombreuses en Syrie, en France et en Tunisie. Ses mémoires nous permettent assez rapidement de saisir le caractère fortuit de sa présence, à seulement dix-sept ans, sur la scène du théâtre Boujloud parmi les jeunes nationalistes et les « vieux turbans ». Fauque précise lui-même dans son autobiographie qu'il a été tout le long de sa vie au Maroc perçu par les Marocain-es comme un Français et non comme un Libanais, bien que locuteur natif de l'arabe libanais et y ayant vécu le gros de son enfance¹⁴⁹.

C'est en tout cas pour représenter la population française de Fès qu'il est sollicité par des camarades du collège musulman où il étudie :

Je vois arriver quelques jours auparavant un condisciple de première du collège Moulay Idriss qui me dit :

– Mon cher Fauque, nous sommes ennuyés. Nous allons célébrer le 40^{ème} anniversaire de la mort de Ahmed Shawki. Nous avons lancé une quantité d'invitations au théâtre de Boujeloud. Deux cents Marocains, étudiants à la Karaouiyine, professeurs, hommes de lettres ont répondu, en proposant de faire des laïus de courte durée ou de lire des poésies. Nous avons aussi lancé des invitations aux autorités françaises, et à d'autres Français, mais nous n'avons personne pour leur parler dans leur langue. Nous avons pensé à vous.

– Mais je ne connais pas Ahmed Shawki

– On vous transmettra des documents¹⁵⁰.

¹⁴⁸ 'Abd al-Ġalīl Nāzim, « Muḥammad b. al-'Abbās al-Qabbāğ, al-nāqid : al-riyāda wa-ma'ziquhā » [« Mohamed Belabbas Qabbaj, critique : de l'inconvénient d'être pionnier »], *Āfāq*, n° cité, p. 198

¹⁴⁹ Voir Alfred Fauque, *op. cit.*, p. 14 et 38.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 34.

Fauque, qui confond malgré le temps passé le quarantième jour du deuil et son quarantième anniversaire, indique qu'au moment où il écrit (soit dans les années 1990), ce condisciple est magistrat à Rabat. Il s'agit donc d'un Marocain. Deux hypothèses sont alors envisageables. Ce texte a pu être rédigé par un-e Marocain-e francophone formé dans ces écoles dans l'intention de servir de véhicule à un discours adressé aux personnalités françaises invitées, ou par un professeur arabisant y enseignant mais ne souhaitant pas prendre lui-même part à la cérémonie¹⁵¹.

Le pseudo-Fauque (appelons ainsi l'auteur mystérieux de ce texte) produit à propos de Shawqi un discours tout à fait à rebours des trois idéologèmes que nous avons relevé dans les contributions en arabe. Il concède certes « l'émotion causée par la mort du poète oriental Ahmed Chaouki Beik parmi la jeunesse littéraire fassie [...], preuve touchante de l'union étroite qui a toujours lié l'Orient à l'Occident, l'Égypte au Maghreb¹⁵² ». Pour autant, c'est la relation d'Ahmed Shawqi avec l'Occident qui l'intéresse avant tout : il signale ses séjours en France et en Angleterre, et indique qu'il « préférerait » la France « aux autres pays européens parce qu'elle est un beau génie dans un beau pays » et fait l'éloge des influences étrangères en tant qu'elles « éveillent l'esprit national, lui montrent ses défauts et lui font rechercher certaines qualités que nul génie ne doit se refuser à acquérir¹⁵³. » En d'autres termes, c'est un Shawqi ayant puisé dans son contact avec l'Europe comme à une source du « beau universel » et ayant grâce à ce contact réussi à réformer la littérature arabe qui est ici présenté.

Un autre élément qui corrobore l'hypothèse de la rédaction de ce texte par l'un des professeurs français cités précédemment est la manière dont le pseudo-Fauque présente le rapport de Shawqi à l'Égypte, puisant dans son œuvre aux racines antiques pour la tragédie *Maṣra' Kilyūbātrā* [*La Mort de Cléopâtre*] ou la *Qaṣīdat Abū al-Hūl* [« Poème du Sphinx »] autant qu'aux références arabes. L'auteur écrit à ce sujet :

¹⁵¹ Fauque en cite trois, qui ont bien assisté à la journée sans y prendre la parole : l'historien maghrébiniste Roger Le Tourneau [1907-1974] et les écrivains orientalistes Charles Sallefranque [1894-1973] et François Bonjean [1884-1973], qui sont à ce moment-là professeurs au collège Moulay Idriss depuis peu. Le Tourneau et Sallefranque, plus jeunes et plus récemment arrivés dans la région, sont sûrement incapables à ce stade de lire dans le texte l'œuvre d'Ahmed Shawqi, citée et analysée dans le texte avec un degré de précision qui laisse peu de place au doute. C'est plus vraisemblablement François Bonjean, professeur à l'École Normale Supérieure du Caire entre 1919 et 1924 et arabisant depuis cette période, qui serait l'auteur de ce texte si nous retenons la deuxième hypothèse. Il est l'auteur d'une trilogie coécrite avec un professeur égyptien, Ahmed Deif, sous le titre *Mansour. Histoire d'un enfant au pays d'Égypte*, parue entre 1924 et 1929 chez l'éditeur parisien Rieder. Voir les notices de Sallefranque (<https://humazur.univ-cotedazur.fr/s/humazur/item/12429>) et Bonjean (<https://humazur.univ-cotedazur.fr/s/humazur/item/996>) sur le site de la bibliothèque numérique Humazur, consultées le 20 janvier 2024.

¹⁵² « Discours prononcé lors de la grande manifestation littéraire du 28 novembre 1932 par notre sympathique ami M. Alfred S. Fanque », dans *Yawm Ṣawqī bi-Fās*, réf. cit., p. 1.

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 3.

La terre où s'élèvent les Pyramides, où furent cachés avec leurs trésors tant de rois embaumés, a rendu petit à petit cette richesse inouïe au monde archéologique et artistique. Petit à petit sous l'influence de la modernisation l'Égyptien d'aujourd'hui a fini par retrouver l'esprit, les traditions et l'âme de ses ancêtres. Il a pris connaissance de plus en plus avec la complexité, la variété et la beauté de son talent national. Il a appris par ces restes antiques de son atavisme quels précieux avantages ces connaissances pouvaient lui offrir¹⁵⁴.

Ce discours sur le génie national reprend à son compte un certain nombre de poncifs transversaux au champ littéraire français de la fin du XIX^e siècle, à commencer par celui de l'atavisme, qui traverse à la fois l'œuvre de Zola comme élément explicatif des déterminismes sociaux et celle de Maurice Barrès, dont cet extrait est plus proche, pour exalter le nationalisme français. Cette présentation de Shawqi comme produit de la modernisation et de l'archéologie coloniales, comme révivificateur d'un atavisme enfoui, semble en toute hypothèse plus proche de l'esprit d'un écrivain orientaliste capable d'articuler dans un texte l'idée d'une mission civilisatrice française comme l'est François Bonjean, que de celui d'un jeune élève marocain francophone. On voit en tout cas comment, dans cette unique contribution en langue française, c'est la carte de la civilisation égyptienne et de l'Antiquité qui est jouée contre l'arabité exaltée par les jeunes nationalistes marocains.

Le témoignage du véritable Alfred Fauque permet enfin d'évaluer la réception de ce texte et de sa lecture à Fès au moment de la Journée. Tout d'abord, il indique que le bruit de sa participation est parvenu jusqu'à ses parents et lui a valu des remontrances dans la mesure où il avait participé à un évènement politique : « C'était une manifestation nationaliste, écrit-il, mais je ne l'ai pas compris¹⁵⁵. » Tout à fait indépendamment du contenu du texte qui, on l'a vu, va à rebours des discours produits par les participants marocains à l'évènement, sa participation a également été interprété par ses propres camarades de classe marocains comme une prise de position en faveur du mouvement national : « Les amis que je connaissais étaient bilingues, d'éducation moderne et de classe moyenne. Ils me disaient : "Vous êtes des nôtres n'est-ce pas ? Venez avec nous, vous allez combattre l'injustice"¹⁵⁶. »

Fauque décline, mais l'essentiel se trouve ailleurs : la totalité des acteurs avec lesquels il interagit interprète sa participation comme un acte militant, à l'encontre de ses propres intentions ainsi que du texte qu'on lui a fait lire. Le fait qu'Allal El Fassi ait ensuite tenu à publier le texte de l'intervention malgré ses dissonances évidentes avec le reste de l'ouvrage, ou peut-être avec elles à plus forte raison, montre que les organisateurs de l'évènement accordaient une importance

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 4.

¹⁵⁵ Alfred Fauque, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵⁶ *Idem.*

particulière à cette participation. Peut-être accordaient-ils à cette initiative une sorte de gage de volonté de compromis, éloignant les suspicions. Le recours à un jeune lycéen prête-nom et prête-voix montre en tout cas que les Français de Fès, y compris les rares présents dans l'assistance, qui cultivaient leurs rapports avec la bourgeoisie lettrée de l'ancienne capitale, ne se sont pas trompés sur la signification symbolique de cette participation en la refusant.

L'imbrication des enjeux de cette journée Shawqi est donc bien complexe : d'un côté, jeunes militants et grands notables s'y retrouvent sur un socle commun d'exaltation de l'arabité et de l'islamité. Dans le même temps, ils développent à partir de Shawqi des visions parfois antagonistes de la fonction de la littérature et de son rang dans la société. De l'autre, ce groupe social cherche à associer les autorités coloniales à son initiative dans un geste d'apaisement, et n'y parvient finalement qu'en utilisant un jeune franco-libanais parfaitement dupé pour l'occasion. Si le texte est bien dû, comme c'est ma conviction au sortir de cette analyse, à François Bonjean, on peut d'ailleurs se demander comment, et jusqu'à quel point, ce dernier se serait associé avec ses élèves marocains pour missionner le jeune Alfred Fauque... Quoi qu'il en soit, ce témoignage n'est pas le seul dont nous disposons sur cette journée. Elle est également évoquée dans un texte fondateur de la littérature marocaine moderne de langue arabe, *Fī l-Ṭufūla* [« De l'enfance »] de Abdelmajid Benjelloun¹⁵⁷. Présent à Fès au moment de cet événement, Benjelloun lui accorde un statut tout particulier dans sa formation littéraire, dont je dirai un mot pour finir.

1.3.4. Un étranger nommé écrivain

Le témoignage livré par Abdelmajid Benjelloun dans *Fī l-Ṭufūla* s'insère dans le projet d'ensemble de cet ouvrage autobiographique : la remémoration de l'enfance. Né à Casablanca mais parti à l'âge de cinq ans pour Manchester où son père s'installe pour pratiquer une activité de commerçant, le jeune Abdelmajid revient au Maroc quatre ans plus tard, en 1928, et recommence sa scolarité dans un *msīd* (école coranique, équivalent du *kuttāb* au Mashriq) puis à l'université Qarawiyyīn où il se trouve, âgé de treize ans, au moment de la Journée. Peu enthousiasmé par l'enseignement religieux qui y est dispensé, il se décrit lui-même, au moment où elle a lieu, comme égaré dans cette institution qu'il comprend mal, et dès lors en quête d'autres voies d'accès à la connaissance :

¹⁵⁷ Casablanca, Maṭba'at Midī, 1957. Rééd. Rabat, Dār al-ma'rifa, 1993 pour la pagination employée ici. Traduit en français par Francis Gouin sous le titre *Enfance entre deux rives*, Casablanca, Wallada, 1992.

"ومنذ ذلك الحين بدأت أحاول أن أبحث عن أي خيط أستطيع أن أسايره للوصول إلى الحقيقة، فبدأت أتعرف إلى بعض غلمان كانوا يرتدون هذه الأثواب الخشنة المخططة، إلى أن استطعت أن أختلط بهم اختلاطا يسيرا. وما كدت أتبادل مع اثنين منهم الحديث حتى علمت أن اجتماعا قد عقد في أحد المسارح أطلقوا عليه حفلة تأبين لشخص بالغ العظمة يدعى أحمد شوقي. وإن الشبان قد نهضوا في الاجتماع وتباروا في إلقاء الكلمات والقصائد في تمجيد هذا الرجل العظيم، وكان على رأسهم الشاب الذي اعتاد أن يلقي ذلك الدرس الخطير في جامع القرويين فيما بين صلاة المغرب وصلاة العشاء¹⁵⁸.

Depuis ce moment, je me mis en quête d'un fil à suivre dans ma quête de vérité. Je commençai alors à faire connaissance avec ces jeunes gens vêtus de rudes vêtements rayés, je pus facilement me lier à eux. À peine avais-je commencé à discuter avec deux d'entre eux qu'ils m'apprirent qu'une réunion s'était tenue dans un théâtre, qu'ils qualifiaient d'hommage à un éminent personnage nommé Ahmed Shawqi. Les jeunes avaient accouru à cette réunion et rivalisé de discours et de poèmes à la gloire du grand homme, et à leur tête ce jeune homme qui avait l'habitude de donner de redoutables leçons à l'université Qarawiyyin entre la prière du couchant et celle du soir.

Le jeune homme dont il est question ici n'est évidemment autre qu'Allal El Fassi, qui au cours de cette année 1932 a refusé le diplôme de fin d'études de la Qarawiyyin, dont l'obtention avait été conditionnée par direction de l'université à des excuses publiques à propos de son engagement politique depuis 1930. Ses cours du soir dédiés à l'histoire islamique, développant longuement sa thèse qui présentait la situation coloniale comme l'acmé d'un long conflit de nature essentiellement culturelle et non religieuse, attiraient alors des milliers d'auditeurs. Ce sont les « redoutables leçons » qui sont ici mentionnées¹⁵⁹.

Pour le jeune Abdelmajid, la fréquentation nouvelle de ce cercle s'apparente à une alternative à l'enseignement des maîtres et à l'entrée dans un monde jusqu'alors inconnu de lui. Non seulement il ignore tout de Shawqi, mais la totalité de la situation suscite en lui la plus totale perplexité. Le choix d'un théâtre plutôt que d'une mosquée pour tenir une réunion lui échappe pour commencer, ainsi que ce qui vaut à ce personnage une telle admiration, mais il n'ose pas interroger ses pairs et préfère se rendre dans le quartier des libraires de Fès, Sbitriyyin, pour y rechercher des renseignements :

[...] انتقيت أصغر الباعة سنا، فسعيت إليه وسألته هل عنده كتاب عن شخص يدعى "أحمد شوقي" فقام وأخذ يبحث بين الكتب إلى أن أخرج لي من بينها كتابا بعنوان "المختار في شعر شوقي" ولما فتحت دفة الكتاب طالعنتني صورة شيخ لا يرتدي مما يرتديه المسلمون – أو على الأصح من عرفت إلى ذلك الحين من المسلمين – غير طربوش، وكان مكتوبا تحت الصورة: "أحمد شوقي بك". وزادت حيرتي: إذا كان هذا الرجل مسلما فلماذا يرتدي بزة النصارى؟ وإذا كان نصرانيا فلم يدعى أحمد، وكيف استحق له حفلة خطابية بالمدينة لتمجيده؟ ولماذا لم يكتب كتابه بلغة النصارى¹⁶⁰؟

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 252. Je ne reprends pas ici la traduction du Père Francis Gouin [1936-2022] qui me pose certains problèmes pour ces passages. Je tiens cependant à saluer sa mémoire et son travail précurseur dans l'histoire de la traduction de la littérature marocaine moderne de langue arabe vers le français.

¹⁵⁹ Voir Benjamin Stora et Akram Ellyas, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶⁰ Abdelmajid Benjelloun, *op. cit.*, p. 253.

Je choisis le plus jeune des vendeurs, m'avançai vers lui et lui demandai s'il avait des livres d'une personne nommée Ahmed Shawqi. Il se leva, se mit à fouiller parmi les ouvrages et m'en sortit un volume intitulé « Florilège de la poésie de Shawqi ». Quand j'ouvris le livre à la première page, je vis la photographie d'un vieil homme, qui ne portait pas l'habit musulman – plus exactement ce que je connaissais alors comme tel – tarbouche excepté, et sous l'image était écrit : « Ahmed Shawqi Bek ». Ma perplexité grandissait : si cet homme est musulman, pourquoi donc porte-t-il le costume des chrétiens ? Et s'il est chrétien, pourquoi se nomme-t-il Aḥmad, et pourquoi mérite-t-il qu'on lui organise un hommage en ville ? Et pourquoi n'a-t-il pas écrit ses livres dans la langue des chrétiens ?

On voit ici que Abdelmajid, qui a passé quatre ans au Royaume-Uni durant l'enfance, est dérouté par la vêtue même de Shawqi, qui ne peut pour lui correspondre à son nom. L'image et sa légende dénotent pour lui une forme d'hybridation entre deux univers qu'il semble percevoir comme parfaitement étanches l'un à l'autre. Cette hybridation de nature religieuse se double pour lui d'une sorte de chevauchement temporel lorsqu'il découvre la qualité du personnage qu'il voit en photo : celle du poète. Pour Abdelmajid, un poète est nécessairement ancien ; il appartient par définition aux premiers siècles de la civilisation islamique :

وكانت دهشتي أعظم عندما قيل إنه شاعر، لأنني كنت مؤمناً من الشواهد التي سمعتها كثيراً في درس النحو أن الشعر خاص بالعرب الأقدمين الذين كانوا يقيمون الخيام ويسيرون خلف النوق، يذرفون الدموع على الأطلال فكيف تخلف عن عصرهم هذا الرجل ذو البزة الفرنجية والوجه الحليق وربطة العنق¹⁶¹ ؟

Je fus encore plus étonné d'apprendre qu'il était poète, car je croyais d'après les nombreuses citations entendues en cours de grammaire que la poésie était réservée aux anciens Arabes qui vivaient sous les tentes, marchaient derrière des chamelles, répandaient leurs larmes sur les ruines des campements. Comment alors cet homme en costume européen, les joues rasées de frais, portant cravate, pouvait-il s'être attardé dans leur époque ?

Pour le jeune étudiant de la Qarawiyyīn de 1932, c'est-à-dire pour un individu issu d'une infime minorité de personnes alphabétisées et lettrées dans la société marocaine, l'idée de poète contemporain sonne comme une parfaite antinomie. Les vers sont des supports didactiques employés pour l'apprentissage des règles linguistiques, et l'imaginaire qu'ils charrient relève d'un monde révolu, en l'occurrence celui des *Mu'allaqāt* et plus généralement de la poésie arabe classique, symbolisé par les images stéréotypées de la vie bédouine, tentes, chameaux et *wuqūf 'alā al-aṭlāl* (arrêt devant les ruines¹⁶²). L'auteur prend ni plus ni moins conscience de l'existence d'écrivains vivants, employant la langue arabe pour exprimer autre chose que cet imaginaire désuet qui, du reste, ne lui a jamais été enseigné en tant que tel. Il semble que les pratiques littéraires et surtout

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 253-254.

¹⁶² On nomme ainsi le premier mouvement commun aux odes arabes préislamiques appelés *Mu'allaqāt* (« Suspendues » ou « Parures »), où le poète contemple les traces d'un campement fraîchement levé et pleure au souvenir de l'aimée qui a déserté les lieux à l'occasion de ce départ.

poétiques qui sont celles des *'ulamā'* et de la cour lui soient quant à elles complètement inconnues, en dépit de sa proximité géographique et sociale avec les lieux et les groupes où elles ont cours. On peut d'ailleurs légitimement se demander à l'aune de ce paragraphe qui lisait cette poésie...

La journée Shawqi tient donc lieu, dans l'autobiographie de Benjelloun, de naissance à la littérature, qui devient ensuite sa vocation. On connaît l'itinéraire ultérieur de l'auteur, qui prendra part au cours de ses études au Caire à la fin des années 1930 et dans les années 1940 aux luttes des étudiants marocains d'Égypte pour l'indépendance du Maroc. Pour le moment, Benjelloun se décrit comme en retrait de la politique, à la différence de ses camarades qui, indique-t-il, considèrent nationalisme et littérature comme une seule et même chose. Ce retrait tient à un séjour en prison effectué avec ses camarades par suite d'une provocation organisée contre le gouverneur français de Fès, qui le dissuade durablement de s'impliquer. Il se cloître alors dans sa chambre pour approfondir son rapport à la littérature :

وفي هذه الغرفة بدأ رأسي يضيق بالطلع والنزوع، بالرغم من كل الإمكانات الضيقة التي تحاصرني، فقد تعرفت إلى ألوان الحياة في الأدب العربي، وتعرفت إلى ألوان الحياة المعاصرة فيما كنت أقرأ بالمجلات المصرية القليلة التي كانت تصل إلى المدينة في ذلك الحين، وإذا بي أحلم بالطيران ورجلاي ترسفن في أغلال كثيرة. سألت نفسي ذات يوم لقد أصبحت تعرف الكثير عن مصر وتحبها ولا تحيا إلا فيما يكتبه أبنائها فهل تستطيع أن تتنبأ وتعرف هل يتاح لك في يوم من الأيام أن تزورها، ولو بعد سنين طويلة. وكنت جاهلا بالتطورات المفاجئة في الحياة فأجبت نفسي لا لن ترى مصر أبدا ولكن بعد سنة واحدة من هذا الرد كنت طالبا في جامعة القاهرة¹⁶³.

Dans cette chambre, je fus pris de curiosité et de désir de connaissance jusqu'au tournis, bien qu'acculé à étroites possibilités. Je découvris les couleurs de l'existence dans la littérature arabe, et celles de la vie moderne en lisant les rares revues égyptiennes qui parvenaient en ville. Je rêvais d'envol, mais de lourds fers lestaient mes pieds. Je me demandai un jour : « tu sais maintenant beaucoup de l'Égypte, tu l'aimes et tu ne vis que dans les écrits de ses fils. Peux-tu deviner si l'occasion se présentera pour toi de la visiter un jour, même dans de nombreuses années ? Ignorant les évolutions subites qui surviennent dans l'existence, je me répondis à moi-même : « non, tu ne verras pas l'Égypte. » Pourtant, un an seulement après m'être fait cette réponse, j'étais étudiant à l'université du Caire !

Ce qui se décide donc avec la journée Shawqi et ses suites pour le jeune étudiant est l'insertion, par vocation, dans un cadre intellectuel exogène, dont le centre est l'Égypte, le support la revue littéraire ou culturelle et la modalité principale la modernité (*mu'āṣara*). Cette modernité arabe se définit en creux comme un contre-modèle à Fès et au type d'enseignement qui y est dispensé. Ce cadre semble être partagé dans l'espace étroit de ce petit groupe de jeunes étudiants gravitant autour d'un maître

¹⁶³ *Fī l-Ṭufūla*, réf. cit., p.260.

en littérature et en politique, Allal El Fassi, qui lui-même fait le choix en 1932 de placer ses pas et ceux de son groupe dans ceux d'une figure tutélaire, Shawqi.

Exprimer le rêve de voyager en Égypte, ce cadre posé, n'est pas un acte anodin. Le champ lexical mobilisé pour évoquer la situation dans laquelle se trouve à Fès est celui de la limitation et de l'entrave : *imkāniyāt ḍayyiqā tuḥāṣirunī* (« possibilités limitées qui m'accablaient »), *aḡlāl kaṭīra* (« nombreux jogs »). Le jeune Abdelmajid perçoit le Maroc comme un espace marginal, pauvrement doté, lui offrant peu de ressources pour réaliser la vocation littéraire qu'il s'est découverte et dont le modèle est lointain. Face à cette situation périphérique, ce n'est pas le Mashriq entier mais bien l'Égypte qu'il perçoit comme le centre, et duquel il aspire à se rapprocher. Pour ce faire, il entreprend d'abord de participer aux revues qui lui parviennent, comme j'aurai l'occasion de l'évoquer, puis de poursuivre ses études directement au Caire.

Conclusion

Au terme de ce premier chapitre, on voit assez distinctement la manière dont quatre décennies de transformations des circulations entre Maroc et Mashriq, d'implantation des techniques de l'imprimerie et de la presse et d'installation progressive dans les élites urbaines marocaines d'un spectre de références politiques, culturelles, et aussi plus spécifiquement littéraires, empruntées au discours *nahḍawī* venu d'Égypte et du Levant, commencent véritablement à donner leurs fruits au tournant des années 1920 et 1930. Avec l'anthologie de Qabbaj, et surtout avec sa préface s'exprime pour la première fois la revendication d'une poésie détachée de la chronique des règnes et de l'illustration des anciens savoirs constitués, tandis que la célébration de Shawqi à Fès, par-delà les débats qui la traversent, instituent l'écrivain en figure de référence et en guide intellectuel de la nation à construire.

On peut lire dans la vocation du jeune Abdelmajid Benjelloun, née dans le sillage de la journée Shawqi et dans le giron du mouvement national naissant comme un signe supplémentaire de l'acculturation de ce groupe social restreint mais puissant au modèle littéraire développé par la *nahḍa* en Égypte et au Levant. Celle-ci avait aligné sa conception de la littérature sur celle de l'Europe moderne, en même temps qu'elle en avait adopté le costume. L'*adab* de la Qarawiyīn et de la cour, avec sa fonction secondaire et ornementale dans la pratique des scribes et des ministres, l'absence d'instances critiques et la fixité de ses registres formels, répondait exclusivement au besoin de

circonstances récurrentes de la vie politique ou sociale. Elle perd à ce moment beaucoup d'une aura qui semble déjà bien terne, et surtout sa centralité dans le discours culturel marocain au profit de cette polarisation vers le Mashriq qui, désormais et pour plusieurs décennies, ne fera que croître. Comme nous allons le voir maintenant, les années 1930 vont poursuivre ces tendances à plus d'un titre avec le développement de la critique, les relations de voyages des étudiants des missions d'enseignement, un début de participation marocaine à la vie littéraire du Mashriq et, point particulièrement crucial, avec la constitution d'une histoire littéraire nationale aux normes de la *nahḍa*.

2. SE POSITIONNER SUR LA CARTE ARABE

Introduction

Dans la continuité de ces premiers jalons, qui instaurent une relation d'un type nouveau avec le Mashriq, celui de périphérie à centre, trois phénomènes principaux structurent l'évolution de ce rapport dans le champ marocain naissant des années 1930. Le premier, concomitant à l'essor de la presse, est la multiplication des articles, notamment critiques. Il n'est pas exagéré, comme l'a fait Richard Jacquemond à propos de l'Égypte des années 1910-1920¹, de parler de « bataille littéraire » pour le Maroc des années 1930, ou plutôt de « bataille critique » en l'espèce. En effet, cette période se caractérise encore par une faible production, soutenue par une économie du livre embryonnaire. La poésie et l'article s'y taillent la part du lion, dans la mesure où la presse est alors nettement plus développée que l'édition et publie tout particulièrement ces deux types de textes. J'étudierai la manière dont la pratique de la critique poétique, introduite principalement par Qabbaj dans la revue *al-Mağrib*, s'y développe non sans remous dans une référence directe à la production critique égyptienne.

Le second enjeu qui se fait jour dans les années 1930 est la prise de conscience progressive de la position du Maroc sur la carte de l'aire arabophone. J'étudierai cette question à partir de trois dimensions principales. La première concerne les interactions des jeunes auteurs marocains avec le centre, alors égyptien, de cette aire, à la fois dans la manière dont ils y présentent leur vie littéraire et dans celle dont ils prennent part aux débats qui s'y mènent. J'étudierai tout particulièrement les interactions des écrivains des années 1930 avec la revue égyptienne *al-Risāla* [« Le Message »], l'une des plus importantes au Mashriq à cette période ainsi que l'une des plus ouvertes sur les périphéries régionales auxquelles elle fait régulièrement appel. J'examinerai ensuite la manière dont Saïd Hajji, l'un des étudiants marocains ayant pris part aux *ba'tāt ta'līmīya* vers le Mashriq, décrit son expérience et surtout la perception du Maroc qu'il a découverte au cours de ses séjours au Levant et en Égypte. Enfin, à partir du cas d'une pièce d'Ahmed Shawqi, *Amīrat al-Andalus* [« La Princesse d'al-Andalus », 1932], jouée à Marrakech en 1933, je rendrai compte des enjeux de la représentation du

¹ Richard Jacquemond, *Le champ littéraire égyptien depuis 1967*, thèse de doctorat sous la direction de Claude-France Audebert, Aix-Marseille Université, 1999, p. 30.

Maroc dans la littérature égyptienne de l'époque, dans le miroir de laquelle le public marocain d'alors ne se reconnaît pas nécessairement.

Enfin, la constitution et la valorisation d'un corpus littéraire « classique » de langue arabe au Maroc est un enjeu déterminant de l'époque. L'anthologie de Qabbaj avait proposé un état des lieux de la production poétique contemporaine et les premiers éléments d'une méthode critique pour l'aborder. Restait encore à prouver à un Mashriq perçu comme ignorant du legs culturel du Maroc qu'un *adab 'arabī* a bien existé à travers les siècles au Maroc, et mérite sa place à l'intérieur du corpus plus large de la littérature classique. C'est le travail auquel s'emploie en particulier Abdallah Guennoun dans son *al-Nubūğ al-mağribī fī l-adab al-'arabī* [« Le génie marocain dans l'adab arabe », 1937]², anthologie à l'ambition encyclopédique, remontant aux conquêtes islamiques pour façonner une histoire de la littérature arabe au Maroc. Cette entreprise éditoriale, censurée par les autorités coloniales françaises, se fait de nouveau en très étroite association avec les activités du mouvement national, en particulier de sa frange la plus conservatrice, acquise à la *salafiya*. Elle est aussi accompagnée par des figures politiques du panarabisme et du panislamisme engagées dans la cause marocaine. Une critique en particulier, signée Chakib Arslan, donne à l'ouvrage une sorte de blanc-seing, à tout le moins un supplément de légitimité hors du Maroc.

2.1. La bataille de la critique

2.1.1. Un lieu privilégié : la revue *al-Mağrib*

La revue *al-Mağrib*, mensuel ayant paru à Rabat de juillet 1932 à février 1937, est, sinon le seul, du moins le principal lieu du débat littéraire au début des années 1930 au Maroc. Son fondateur, Mohamed Saleh Missa [Muḥammad al-Ṣāliḥ Mīssa, dates inconnues] est un acteur assez mal connu de cette période, retenu principalement dans l'historiographie marocaine comme le possible initiateur de la célébration de la Fête du Trône, entrée en vigueur à partir de 1933³. Le militant nationaliste Mohamed Hassan Ouazzani, qui lui attribue la paternité de cette idée, le signale également comme membre de l'équipe de rédaction du journal *L'Action du peuple* et souligne le caractère anonyme de sa participation, du fait de son métier de traducteur pour les tribunaux

² *Al-Nubūğ al-mağribī fī l-adab al-'arabī*, réf. cit. *supra*.

³ Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, *Ḥayāt wa-ğihād, al-tārīḥ al-siyāsī li-l-ḥaraka al-waṭanīya al-tahrīrīya li-l-Mağrib* [« Vie et lutte. Histoire politique du mouvement national de libération du Maroc »], Casablanca, Mu'assasat Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1982, t. III, p. 468.

français⁴. Sa socialisation est donc très semblable à celle de Qabbaj, lui-même fonctionnaire dans l'appareil judiciaire colonial. Missa semble avoir été réellement impliqué dans la lutte politique clandestine auprès de Mohamed Hassan Ouazzani.

Ce dernier, à la fois ancien élève de la Qarawiyīn et ancien étudiant de l'École Libre de Sciences Politiques (future Sciences Po Paris) et de l'université de Genève, a été lors de son séjour en France dans les années 1920 l'un des animateurs de l'Association des étudiants musulmans nord-africains (AEMNA), et l'un des interlocuteurs marocains d'Arslan en Suisse⁵. Au moment de la création de la revue *al-Mağrib*, Ouazzani vient de publier sous pseudonyme, en France, un ouvrage intitulé *Tempête sur le Maroc*, où il brocarde la politique du protectorat et tout particulièrement le dahir berbère⁶. Il représente au sein du mouvement national naissant une tendance plus moderniste et libérale que celle qu'y incarnait Allal El Fassi, conservatrice et marquée plus profondément par la *salafīya*⁷.

L'éditorial qui ouvre le premier numéro d'*al-Mağrib*⁸ ne présente pas la revue naissante comme une revue à vocation culturelle. Elle décline trois axes principaux : économie, santé et morale, ainsi que des intérêts plus spécifiques pour le commerce, l'agriculture ou la médecine. La littérature et la culture ne sont évoquées que de manière secondaire dans cette présentation générale à valeur de projet. La littérature et les idées (*adab wa-afkār*) sont les dernières nommées dans la liste des intérêts de la rédaction. Plus encore, « l'imagination des littérateurs » (*hayāl al-udabā'*) y est dénoncée comme une lubie qui éloigne de la réalité comme de la moralité. Missa en donne l'image d'une activité tolérée à la rigueur, et qui peut devenir intéressante dès lors qu'elle reste attachée au service de la vérité et de l'éthique :

[الأدباء] يذهلون تارة عن الواقع ولا يتبصرون في حقائق الأشياء ولا في أحوال الزمان فإذا وضعوا القلم على القرطاس وجدوا القرطاس أمّلس سائغاً ووجدوا للقول مجالاً فيذهب بهم القلم إلى الخروج عن الجادة والتنكب عن سبل الصواب، ولكن نشير إلى هاته الصفة فيهم من غير تأنيب ولا تعيب لأنهم رجال يعتقدون ما يقولون ولا ينوون أضراراً أو أغراراً وإنما هكذا جعلهم الله فريق ينكر على الزمان القسمة وإن أتاها فيها بحظ وافر جواهر الآداب وزينة السراب فهو دائماً يتأفف من الأيام ويتضجر فلا يكتب إلا

⁴ *Ibid.*, p. 391.

⁵ Voir sa notice biographique dans Benjamin Stora et Akram Ellyas, *Les 100 portes du Maghreb*, réf. cit., p. 149-151.

⁶ Mouslim Barbari, *Tempête sur le Maroc. Les erreurs d'une politique berbère*, Paris, Riedler, 1931. Merci à Ayoub Mouzaïne de m'avoir signalé cet ouvrage et d'avoir attiré mon attention sur le rôle de la tendance incarnée par Ouazzani dans la vie politique et culturelle marocaine de cette période.

⁷ L'historien Mohamed El Mansour souligne cependant que les deux leaders politiques recrutaient dans le milieu des 'ulamā' et usaient du lexique réformiste, de sorte que ce clivage entre eux n'était pas perçu comme massif par les acteurs de l'époque. Leur divergence porte essentiellement sur les relations entre religion, pouvoir et État. Voir « Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement », réf. cit., p. 63-69.

⁸ م. [Muḥammad al-Ṣāliḥ Missa], « Mağallat al-Mağrib » [« La revue *al-Mağrib* »], *al-Mağrib* n°1, juillet 1932, p. 2-3.

شاكياً ولا ينطق إلا باكياً ولا يصف إلا قادحاً. وفريق ترتفع به همته وتعلو داريته فيكون أكبر من أهل زمانه فهو يكتب وكأن الناس كلهم على شاكلته فيأتي للقراء بأنظار لا تلائم وأفكار من الأغراب لا محل لها من الأعراب⁹.

Les littérateurs se distraient parfois de la réalité et ne contemplent ni la vérité des choses ni les situations. Lorsqu'ils mettent la plume au parchemin, ils le trouvent lisse, moelleux et propice à leur expression. Alors leur plume prend des chemins de traverse et s'écartent des bonnes manières. Nous les qualifions ainsi sans remontrance ni reproche car ces hommes-là croient en ce qu'ils disent et n'y mettent aucune malice ni aucune duperie. Dieu les a ainsi faits, c'est un groupe qui refuse l'ordre du temps et si par hasard quelques joyaux des lettres ou beaux mirages s'y égarent ils persistent à pester contre ces temps et à s'outrager. Ils n'écrivent que plaintes, ne parlent que par sanglots, ne décrivent rien sans le brûler. Ils surestiment leur importance, s'élèvent au-dessus de leurs contemporains, ils écrivent comme si tout le monde était fait de leur bois. Ils viennent ainsi au lecteur avec des vues inadaptées, des idées étranges et saugrenues.

Malgré cette condamnation digne de Platon ou de la sourate des poètes, on trouve dès le premier numéro d'*al-Mağrib* plusieurs pages consacrées à la poésie, à la littérature, et plus généralement au livre et aux idées, tendance qui ne se démentira pas par la suite. Pour son lancement, la revue publie un poème signé d'un pseudonyme, Ibn al-Tannūhī¹⁰, et surtout une étude d'Abdelhay Kettani [‘Abd al-Ḥayy al-Kattānī, 1885-1962] sur le livre et les bibliothèques dans le monde islamique¹¹. Kettani est un ‘ālim respecté des milieux religieux de l’époque, enseignant à la Qarawiyyīn, et proche collaborateur de la Résidence générale pendant la période du protectorat¹².

Dans cet article et ceux qui le complètent dans la même série, publiée dans les premiers numéros d'*al-Mağrib*, il développe à grands traits quelques éléments d’une histoire du livre dans la région depuis les conquêtes islamiques, avec une focalisation particulière sur l’Afrique du Nord. Il s’agit là en vérité de la retranscription d’un discours adressé au *Mağma‘ ‘ilmī ‘arabī* (Académie scientifique arabe) de Damas, dont l’objectif était de faire connaître l’histoire du livre dans cette région au Mashriq. On trouve donc, y compris chez des acteur-ices en étroite liaison avec le pouvoir colonial, une volonté de diffuser à l’Est des éléments d’histoire culturelle et intellectuelle du Maroc et du Maghreb à cette époque.

La participation de Marocains collaborant avec l’occupant dans la revue de Missa ne doit pas nous surprendre au vu du militantisme politique clandestin que nous lui connaissons désormais.

⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰ Par référence au qāḍī al-Tannūhī (X^e siècle de l’ère courante), grand prosateur de la période abbasside. Les pseudonymes empruntés à l’*adab* classique sont très courants dans la presse au Maroc à cette période.

¹¹ ‘Abd al-Ḥayy al-Kattānī, « Al-kutub wa-l-kutub al-mu‘allafa fih wa-l-makātib fi l-‘ālam al-islāmī » [« Livres, usuels et bibliothèques dans le monde islamique »], *al-Mağrib* n°1, réf. cit., p. 25-28.

¹² Au sujet de Kettani, de ses relations avec les savants islamiques du Mashriq et de sa propre bibliothèque, voir Ilyass Amharar, « La bibliothèque de ‘Abd al-Ḥayy Kattānī », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°150, 2021, p. 109-124.

Tout d'abord, ce dernier se limite alors, dans les cercles de Ouazzani, à une revendication de réforme du système colonial et de respect des prérogatives et compétences des institutions marocaines d'avant 1912, qui ont été formellement conservées. Ensuite, son statut de fonctionnaire du ministère de la Justice ne peut que l'amener à socialiser dans le champ politique institutionnel marocain. Ajoutons que la présence d'une pluralité de contributeurs et notamment d'officiels constitue une forme de protection : la publication des réponses aux articles de Qabbaj, tout aussi virulentes que ces derniers, permet de dissocier le point de vue du critique de celui de la revue.

L'éditorial du premier numéro résume bien la démarche de Missa. Il consacre ses premières lignes à remercier les autorités marocaines et françaises, puis insiste sur le caractère libre et indépendant de sa publication. La première de couverture du magazine présente une grande photographie du prince héritier Moulay Hassan [al-Ḥasan b. Muḥammad, futur roi Hassan II, 1929-1999], alors âgé de trois ans, tandis que celle qui comporte l'ours en reproduit une autre, d'assez mauvaise qualité, où l'on distingue une foule sur une place, avec cette légende : « *Fī ṣill al-naḥīl. Ṣāḥib al-maḡāda al-muqīm al-ām fī ḍiyāfat al-Filāliyyīn bi-l-Risānī* » (« À l'ombre des palmiers. Son Excellence le Résident Général hôte des gens du Tafilalt à Rissani »). La revue ménage donc grandement les autorités, locales comme coloniales, en mots comme en images, et ne sera à aucun moment inquiétée pour ses orientations politiques ou pour ses prises de position. La controverse littéraire que nous allons étudier ne s'inscrit pas dans le cadre plus large d'une publication polémique ou militante.

Pour en revenir à l'*adab*, c'est du côté de Missa et non de Qabbaj qu'il faut chercher l'initiative de l'ouverture d'un dialogue sur la littérature marocaine contemporaine dans la revue. Une série de trois articles, publiés respectivement en janvier, février et mai 1933 sous le titre général « Abḥaṭu 'an ṣā'ir » [« Je cherche un poète »] sous sa signature habituelle de م. (« M. »), ouvre véritablement le cycle polémique de la revue sur le sujet. Se référant au fameux « Je cherche un homme » lancé par le philosophe grec Diogène Laërce se promenant en plein jour dans la cité une lanterne à la main, Missa pointe les insuffisances de l'anthologie de Qabbaj, ou plutôt des auteurs de son corpus, et raille surtout les poètes ayant participé à la journée Shawqi. Ceux-ci usurpent tous, à l'en croire, des titres ronflants comme celui de *'allāma* (érudit), pour dissimuler leur inaptitude patente à produire une poésie digne de ce nom¹³. Qu'il nous suffise ici de mentionner que le journaliste algérien est au fait des publications et des activités que nous avons évoquées précédemment, et qu'à défaut de faire

¹³ م. [Muḥammad al-Ṣāliḥ Missa], « Abḥaṭu 'an ṣā'ir » [« Je cherche un poète »] (I), *al-Maḡrib* n°1(2), janvier 1933, p. 10.

l'éloge de celui auquel il ouvrira bientôt ses colonnes, il partage la dilection marquée de Qabbaj pour la poésie de la *nahḍa*, ainsi que son plaidoyer pour l'alignement du Maroc sur ce modèle.

Une autre constante d'*al-Mağrib* en découle naturellement : Mohamed Saleh Missa y fait paraître de manière récurrente des textes littéraires venus du Mashriq. Hafiz Ibrahim, Ahmed Shawqi, Ameen Rihani, Kamil Kilani [Kāmil al-Kilānī, 1897-1959], Sayyid Qutb [Sayyid Quṭb, 1906-1966], Ahmad Hasan al-Zayyat [Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, 1885-1968], Ahmed Zaki Abou Chadi [Aḥmad Zakī Abū Ṣādī, 1891-1955], font partie des auteurs que la revue republie. Cette option est particulièrement manifeste entre 1932 et 1934, après quoi la ligne éditoriale se restreint aux affaires purement marocaines. Quoi qu'il en soit, le Mashriq est le premier pourvoyeur de textes littéraires de cette revue arabophone, et semble constituer sa référence essentielle en la matière.

Dernier élément, et pas des moindres : *al-Mağrib* est le premier périodique marocain à accueillir une collaboratrice dans ses colonnes : il s'agit de Malika El Fassi, qui y signe sous le nom de « al-Fatāt » (« La jeune fille »)¹⁴. Dans les années suivantes, elle continuera à contribuer à des revues culturelles et à des journaux sous le nom de « Bāḥitat al-ḥāḍira » (« L'exploratrice de la cité »), pseudonyme forgé sur le modèle de celui de l'écrivaine féministe égyptienne Malak Hefni Nassef, qui signait les siens sous le nom de Bāḥitat al-bādiya (« L'exploratrice de la campagne »). Malika El Fassi, qui appartient à la parentèle de Allal El Fassi, épouse en 1935 son cousin l'homme politique et intellectuel Mohammed El Fasi, futur directeur de la Qarawīyīn et plusieurs fois ministre sous le règne de Hassan II. Elle a pu bénéficier d'une rarissime scolarisation dans un *msīd* dédié aux jeunes filles à Fès, et à défaut d'étudier au Mashriq, privilège réservé aux jeunes garçons, a pu trouver dans sa socialisation l'accès au versant féministe de la *nahḍa* égyptienne, et donc les ressources symboliques pour se placer dans ce lignage.

Sa première tentative littéraire, un texte autobiographique intitulé *Dār al-faqīh* (« La Maison du fqih »), paraît en 1938, suivi d'une nouvelle, *al-Ḍaḥīya* [« La Victime »], en 1941¹⁵. Ces textes courts, contemporains de ceux d'Abderrahmane El Fassi [ʿAbd al-Raḥmān al-Fāsī, 1918- ?], sont donc respectivement antérieurs de quatre ans et d'un an au texte consacré par l'historiographie littéraire

¹⁴ Voir par exemple « Ḥawl taʿlīm al-fatāt », n°3 [4], mars 1935, p. 2-3.

¹⁵ Quelques éléments au sujet de ces œuvres sont distillés dans Raṣīda b. Masʿūd, *Al-Marʾa wa-l-kitāba: suʾāl al-ḥuṣūṣiyya/balāḡat al-iḥtilāf* [« La Femme et l'écriture : question de la spécificité/rhétorique de la différence », Casablanca, Ifriqiya l-šarq, 2002, p. 63, et Zuhūr Gurrām, « Al-kitāba al-nisāʾiya al-mağribīya: afaq maftūḥ ʿalā l-tanawwuʿ » [« L'écriture féminine au Maroc : un horizon ouvert sur la diversité »], dans Mohamed Daoud, Faouzia Bendjelid, Christine Détéz (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éditions CRASC, 2010, p. 97-98.

comme le point de départ de la littérature marocaine moderne, *al-Zāwiya* [« La Zaouia »] de Thami El Ouazzani. Il est difficile de proposer un travail comparatif, même sommaire, sur l'esthétique de ces deux textes, dans la mesure où aucun des deux n'a jamais fait l'objet d'une réédition depuis sa parution...

On tient donc ici les éléments principaux du contexte de cette publication. Son fondateur algérien mène une sorte de triple vie, cumulant une activité militante clandestine, un métier de fonctionnaire et la direction d'une revue autorisée. Cette dernière proclame sa défiance à l'égard des littérateurs, brocardés et blâmés dès l'éditorial fondateur. Dans le même temps, elle fait montre d'un intérêt particulièrement vif pour la vie culturelle du Mashriq, qui se traduit par la diffusion de poèmes, nouvelles et articles critiques. On ne s'étonnera donc pas de voir réapparaître ici Mohamed Belabbas Qabbaj. Les louvoiements positionnels au milieu d'un contexte politique tendu, l'esprit de polémique vis-à-vis des pratiques littéraires en vigueur et la forte attraction pour la scène culturelle du Mashriq en général, d'Égypte en particulier, sont des traits qu'il partage avec Missa et avec sa revue, y compris donc avec la toute première écrivaine marocaine de langue arabe publiée, Malika El Fassi.

2.1.2. *Les articles d'Ibn 'Abbād*

Sous un pseudonyme emprunté à l'histoire littéraire de l'Andalousie islamique, Ibn 'Abbād, Qabbaj signe en 1934-1935 une série d'articles sous l'intitulé étrange de « *Lad'āt barī'a* » [« Innocentes piqûres »]. Je vais principalement m'arrêter sur le premier d'entre eux, « Hal yasma' šu'arā'unā ? » [« Nos poètes entendent-ils ? »]. Les références mobilisées par Qabbaj/Ibn 'Abbād dans ses premières pages ne laissent aucun doute sur l'origine de son projet. L'article s'ouvre sur une citation du shaykh Mohammed Abduh, théologien et journaliste, principale figure du mouvement de réforme islamique en Égypte à la fin du XIX^e siècle : « Si l'on demandait à la vérité de se choisir un lieu d'où contempler l'univers, elle n'en élirait pas d'autre qu'un vers de poésie ». Sous ces glorieux auspices, c'est la visée éthique qui est mise en avant comme celle de la poésie. Qabbaj donne ensuite un cadre politique en s'appuyant, cette fois-ci, sur deux poètes irakiens, Mohammed Habib El Obeidi [Muḥammad Ḥabīb al-'Ubaydī, 1882-1963] et Jamil Sidqi al-Zahawi, qui insistent tous les deux sur la poésie comme moteur de l'éveil des peuples et comme vivier intellectuel de leur renaissance. Réformisme religieux, poésie mise au service de la cause nationale de la petite patrie et du redressement de la communauté des croyants : tous ces éléments placent Qabbaj dans le droit fil de

la rhétorique de la *nahḍa* telle qu'elle se pratique au Mashriq depuis un demi-siècle au moment où il écrit.

Toujours dans cette perspective, il produit en quelques paragraphes une synthèse de l'histoire de la littérature au Maroc, qui se décline en trois étapes sommaires, et bien entendu non-datées. La première est une ère de grandeur qui correspond à son développement conjoint avec la poésie d'Al-Andalus. Qabbaj fait l'éloge d'une poésie du passé où le réel avait toute sa place, perdue depuis. Ce réel se distingue cependant par le peu de cas qu'il fait de l'humain : la topographie, la végétation, le ciel, les paysages, sont la matière même de l'âge d'or qui nous est décrit. Cette idée d'un réalisme tronqué, essentiellement naturel, qui caractériserait le patrimoine marocain, reflète peut-être la conscience chez Qabbaj de la place faite par l'historiographie littéraire au *waṣf* (description des lieux) comme apport majeur la poésie andalouse à l'histoire littéraire arabe. Il est aussi envisageable que Qabbaj cherche une généalogie à ce qu'il espère de ses contemporains : une exaltation romantique de la nature comme on la trouve chez certains poètes contemporains du Mashriq, tout particulièrement les poètes du *mahḡar* (Gibran Khalil Gibran ou Ahmed Zaki Abou Chadi).

La deuxième phase, sans surprise, est celle d'une décadence, qu'il attribue à la prolifération des poètes :

ولنا حتى اليوم والحمد لله حمداً كثيراً، طبقة كبيرة من الشعراء وشيوخ القريض ولا تخلو مدينة من مدن المغرب، حتى في أقصى سوس، من شاعر، بل شعراء فقد تعددوا وكثروا، حتى أوشك كلامنا أن يصبح شعراً، وخشينا أن يمسى كل من يحمل قلماً ويعرف الهجاء شاعراً بدون وجل وخوف محاسب ومعقب، وهذه عوامل الفوضى السائدة في وسطنا الأدبي، شجعها عدم وجود حركة للنقد والتزييف، وقلة الصحف التي تفسح المجال للنقد، وتقوي حركته وتساعد على النمو والازدهار. [...] والنقد يجب أن يظهر أثره، ويعمل مفعوله، وعار أي عار أن نهجره مقتنعين بالسكوت ولا نحرك الأقلام لإثارة الحركة المقصودة، لتحطيم هذه الأصنام التي أزعجتنا في كل مناسبة، وصدعت الأفكار وأقلقت الخواطر، بكثرة ما تخرجه من الشعر الركيك، والنظم السخيف، وصار جناية على الأدب العربي، واستخفافاً بحقه الذي يجب أن يصاب، وليس يضيرنا إن فعلنا، غضب شاعر من الشعراء، ولا يضرنا حق بعضهم وما يقولون ما دمنّا إلى جانب الحقيقة نعمل لخدمتها، وننهض بعبء لا مندوحة عن القيام به، وما دام رائدنا الإنصاف، لا نظلم فرداً، ولا حط من قيمة شخص، وهذه صحف الشرق، ومجلات مصر على الأخص، تعنى بالنقد عناية فائقة، وتطلع علينا بمقالات مليئة بنقد شعراء تلك الجهة ولا تكاد تخرج المطابع ديواناً حتى يسرع إليه الكتاب، وتتلفه الأقلام، فتشبعه نقداً وتحليلاً، أفلا يكون لنا بعض اقتداء بهم، ومسيرة لخطتهم، وانتهاج لمسلكهم المأخوذ من صحف الغرب، فتتطهر ساحة أدبنا قليلاً، ويخلو الجو للمجيدين، ويظهر لنا أدب ممتاز.¹⁶

Jusqu'à nos jours, Dieu en soit grandement loué, nous disposons d'une importante classe de poètes et de maîtres versificateurs, et il n'est pas une ville du Maroc, même au fin fond du Souss, qui n'ait un poète ou même plusieurs. Ils ont proliféré et se sont multipliés, jusqu'à ce que notre parler même devienne quasiment poétique. Il est à craindre que tout porteur de calame sachant épeler les mots se fasse poète sans redouter pour cela qu'on lui demande des comptes et qu'on lui fasse des commentaires. Cette situation est une source d'anarchie dans notre milieu littéraire, qu'encouragent l'absence d'un vrai mouvement de critique et de dénonciation des faussaires et la rareté des journaux qui ouvrent leurs pages à la critique pour la renforcer et encourager son

¹⁶ Ibn 'Abbād, « Hal yasma' šu'arā'unā ? » [« Nos poètes entendent-ils ? »], *al-Maḡrib* n°7 [3], juillet 1934, p. 12-13.

développement. [...] La critique doit avoir son effet, accomplir son action. Il est honteux qu'elle soit réduite au silence, que les plumes ne s'affairent pas à mettre en branle ce mouvement espéré, qui brisera ces idoles qui nous importunent en toute circonstance, mettent les idées en pièce et agacent les pensées par l'abondance de leur poésie médiocre, lâchement construite, au point d'en devenir un crime contre la littérature arabe. Pour mettre en valeur ses droits qui doivent être préservés, il ne nous nuirait pas que des poètes se fâchent. Leurs propos courroucés ne nous blesseraient pas, tant que nous restons près de la vérité et la servons, que nous portons cet indispensable fardeau, guidés par l'équanimité, que nous ne sommes injustes envers personne, que nous ne déprécions pas la valeur des personnes. C'est ce que fait la presse d'Orient, d'Égypte en particulier, qui place très haut la critique, nous offrant de pleines pages d'analyse de leurs poèmes. Aussitôt qu'un recueil sort des presses, les écrivains accourent et les plumes s'agitent pour les rassasier d'observations et de remarques. Que nous coûterait-il de les imiter, de les suivre, de reprendre à notre compte leur méthode empruntée à la presse occidentale, pour apurer un peu notre scène littéraire, et faire place aux gens de talent, afin qu'apparaisse chez nous une littérature excellente ?

Ces lignes expriment en toute clarté ce qui était seulement suggéré dans l'introduction de l'anthologie de 1929, à savoir une attaque en règle contre la production poétique marocaine d'alors. La tonalité du texte, une fois de plus, emprunte à la rhétorique du réformisme musulman¹⁷ : une gradation se dessine dans ce passage, de la dénonciation de l'anarchie à celle des faussaires, et de cette dernière à celle des idoles (*aṣṇām*), référence qui donne à l'entreprise critique des accents de campagne contre l'hérésie. On n'en sera pas surpris si l'on garde à l'esprit la référence initiale à Mohammed Abduh, qui fait de la poésie la pratique par excellence de la vérité.

Ce passage met donc l'accent sur la visée éthique de la critique : pour remédier à la décadence, elle doit s'abstenir de toute forme d'attaque *ad hominem* et s'en tenir aux seuls textes, qu'il lui faut étudier dans le même esprit de vérité qu'elle exige de ces derniers. Ces limites une fois posées, Qabbaj affirme pourtant avec force la dimension polémique de sa démarche : le mouvement de critique qu'il appelle de ses vœux doit naître d'un sentiment bien particulier : la honte qu'inspire à l'honnête homme la prolifération des mauvais poètes. Il s'agit donc d'exprimer une colère et de réparer un crime. Faut-il voir dans ce lexique la marque d'une déformation professionnelle, celle du fonctionnaire des tribunaux coloniaux ? C'est en tout cas un portrait du critique en justicier qui se dessine.

Qabbaj ne fait pas mystère de son modèle en la matière : il s'agit de la presse culturelle du Mashriq et d'Égypte en particulier, qui se distingue par le dynamisme de sa production et par la réactivité de sa critique, qui suit les parutions avec une attention et une célérité qui font défaut au Maroc. Inutile d'insister sur la conception profondément élitiste et aristocratique de la littérature et

¹⁷ Ce trait a été relevé par Muḥammad Ḡārī dans l'ouvrage qu'il a consacré à cette polémique, *Iktīṣāf al-naqd al-adabī fī adab al-Maḡrib al-ḥadīṯ. Namādiḡ al-naqd wa-naqd al-naqd* [« La découverte de la critique littéraire dans le Maroc moderne. Modèles critiques et critique de la critique »], Marrakech, Al-Maṭba'a wa-l-warrāqa al-waṭaniya, 2008, p. 52.

de la poésie qui se dégage de ces extraits, ou sur le caractère stéréotypé du récit de Qabbaj : grandeur perdue, décadence achevée, renaissance rêvée en forment la trame plus que familière, et le premier critique de l'histoire littéraire marocaine moderne n'innove ni ne brille particulièrement sur ce point. Pour comprendre pourquoi son propos suscite l'hostilité, il s'agit plutôt de le lire entre les lignes et de voir à qui s'applique ce programme somme toute très convenu.

D'abord, de manière implicite, Qabbaj nous indique ici que l'acculturation et la modernisation proposées par le colonisateur sont déjà réalisées, en langue arabe, ailleurs. Il souligne que la méthode critique employée par les Égyptiens est déjà un emprunt à la littérature européenne, et qu'il n'est donc à ce titre nul besoin d'occidentaliser l'*adab* et la poésie marocaines en langue arabe : un modèle existe déjà dans cette langue même. Plus disert sur le sujet que dans son introduction de 1929, Qabbaj va jusqu'à donner aux poètes qu'il critique, et en l'occurrence à Abdallah Qabbaj [‘Abdallāh al-Qabbāḡ, 1910-1945] auquel il consacre un article entier, des conseils de lecture pour s'insérer de plain-pied dans la modernité littéraire arabe :

وطالما نصحننا إلى شعرائنا أن يتبعوا الشعر الجديد ويظالعوا الدواوين الشعرية الجديدة، كديوان حافظ وشوقي والرصافي وأبي شادي والعقاد وأمثالهم لعلها تؤثر في عقليتهم وتكون لهم إنتاجا وأفكارا إن لم تكن لهم قدرة إلى الإبداع والابتكار، ولأن يقلدوا النابغ المجيد خير من أن تبقى أفكارهم في دائرة محدودة، وحيز ضيق لا يسمح بشيء، ولو أن شاعرنا صرف جانباً من وقته في المطالعة والاستفادة، وتتبع النهضة الشرقية ويقاس فكره مع بنات أفكار معاصريه ويحذو حذوهم لا تنتفع به الأدب، وربما أمكن أن يفاخر به المغرب¹⁸.

Et puisque nous en sommes à conseiller à nos poètes de suivre la poésie nouvelle et à s'intéresser aux nouvelles œuvres, comme celles de Hafiz, de Shawqi, d'al-Ruṣāfī, d'Abou Chadi, d'al-Aqqad, peut-être celles-ci influenceront-elles sur leurs mentalités et leur feront produire des œuvres et des idées, quand bien même ils ne seraient capables ni de création ni d'inventivité, car il vaut toujours mieux imiter la génialité et la grandeur que d'enfermer ses idées dans un cercle limité, dans un espace étroit où rien ne leur est possible. Si notre poète dédie une part de son temps à des lectures profitables, qu'il suit la nahḍa orientale, compare ses idées à celles de ses contemporains et les imite, la littérature en tirera profit, et peut-être fera-t-il la fierté du Maroc.

Qu'est-ce alors que ce cercle restreint que les lectures orientales permettraient d'élargir, et cette mentalité qui appelle une réforme ? En se reportant au reste de cet article et de cette série, on comprend assez rapidement le point le plus important pour saisir la dimension fortement polémique de ces textes, c'est-à-dire le type d'auteur auquel s'applique ce programme critique. Comme cela a été dit, la pratique de poésie en *fushḥā* était en réalité très restreinte au Maroc, et que n'y était formée qu'une petite minorité des étudiants de l'université Qarawiyyīn de Fès, les futurs

¹⁸ Ibn ‘Abbād, « Laysa hadā bi-‘uṣṣik fa-udruḡi » [« Mêle-toi de ce qui te regarde »], *al-Maḡrib* n°10 [3], octobre 1934, p. 9-11.

scribes et vizirs. Cette université n'accueille à l'époque que quelques milliers d'étudiants¹⁹, pour cinq millions d'habitants recensés en 1931²⁰.

Autant dire que la prolifération des poètes en *fuṣṣhā* est toute relative dans ce contexte, et que ceux à qui Qabbaj va très violemment appliquer son programme critique sont tout sauf des petits. Le premier d'entre eux est Abderrahmane Ibn Zaydane, que nous connaissons désormais. Qabbaj démolit de surcroît des vers composés par ce dernier pour célébrer le *mawlid nabawī*, jour anniversaire de la naissance du prophète de l'islam, et publiés par *al-Sa'āda*, journal de langue arabe financé et promu par la Résidence générale française au Maroc. Le reste des auteurs qu'il accable de sa vindicte se compose de potentats régionaux, de *fuqahā'* et de *'ulamā'*, autrement dit de cadres de l'institution religieuse... Sans nous y attarder trop longuement, il convient de dire un mot de la manière dont procède la critique dans ces articles. Il s'agit le plus souvent de commentaires vers à vers d'extraits de poèmes. Qabbaj met volontiers les passages qu'il cite en regard de vers anciens pour montrer le caractère tantôt banal, tantôt franchement plagié d'un procédé stylistique ou d'une image poétique. Il en va ainsi pour Ibn Zaydane, dont les jeux d'allitération et d'assonance sont mis en regards de ceux pratiqués en leur temps par al-Acha [Maymūn al-A'ṣā, VI^e-VII^e siècles de l'ère courante] et Mutanabbi [Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī, X^e siècle], morceaux d'anthologie passés à la postérité comme des exemples en la matière, pour souligner à la fois la banalité et la médiocrité du faussaire (*muqallid*) face aux classiques²¹.

Derrière cette pratique récurrente de la comparaison se cache une idée fixe : celle de la nécessité pour une poétique contemporaine de coller au *zeitgeist* (Qabbaj use et abuse de la notion de *rūḥ al-ʿaṣr*, « esprit du temps »). Les maîtres anciens ne sont pas cités comme des modèles indépassables dans l'absolu, mais comme les représentants de l'acmé d'une époque révolue qu'il est inutile de continuer à imiter en se prévalant d'une nostalgie de mauvais aloi :

أما المدح الكاذب، والرثاء النادب، والتغزل بليلى وهند، وليس هناك ليلى ولا هند، ولا بالمنزل أحد، وزم المطايا وحدو النياق والنجايب، والوقوف بالرسوم ونذب الأطلال، فلنا من هذه الدواوين المكداسة ما يغنيننا عن قول الشاعر²².

Quant aux éloges insincères, aux thrènes larmoyants, aux galanteries faites à Laylā et Hind alors qu'il n'y a ni Laylā ni Hind, ni personne en la demeure, aux montures qu'on bride et aux chants pour

¹⁹ Pierre Vermeren avance le chiffre de cinq cent en 1910 et de quinze mille en 1950, voir « Une si difficile réforme. La réforme de l'université Qarawiyyin de Fès sous le Protectorat français au Maroc, 1912-1956 », *Cahiers de la Méditerranée*, n°75, 2007, p. 125.

²⁰ Chiffre donné par M. S. (Mahmoud Seklani ?) dans « La population du Maroc : premiers résultats du recensement de 1960 », *Populations* n°3(17), Paris, éditions de l'INED, 1962, p. 558.

²¹ Art. cit., p. 14.

²² *Ibid.*, p. 16.

les chamelles et les bêtes de race, à l'arrêt sur les vestiges du campement et aux sanglots sur les ruines, nous avons entassé de ce genre de recueils de quoi nous abstenir à tout jamais de poésie.

Il s'agit donc d'inciter ces auteurs à changer de modèle et à viser dans leurs œuvres un triple objectif, bien résumé par Muḥammad Ġārī : éthiquement, le poète doit viser la sincérité, esthétiquement, restituer honnêtement ce qui l'affecte et se rendre capable d'en affecter son lectorat, politiquement enfin il doit se faire l'interprète de la nation (*turġumān al-umma*) et pour ce faire rendre compte de sa situation présente et de ses aspirations en suivant les formes et la sensibilité de son temps²³.

2.1.3. Contre-feux

Les réactions aux articles d'Ibn 'Abbād/Qabbaj sont nombreuses dans les colonnes d'*al-Maġrib*. Il s'agit, pour l'essentiel, de réponses faites par des poètes, certains directement visés par l'anthologue, et proposant une défense et illustration de leur art voire de leurs propres textes injustement brocardés à leur sens. Exception notable : le journaliste Saïd Hajji fait l'éloge de la démarche d'Ibn 'Abbād, proposant seulement au critique d'élargir son corpus à l'ensemble des œuvres de chaque poète pour mieux étayer son propos et rendre justice aux évolutions internes à chaque œuvre²⁴. Pour le reste, les articles sont d'une vive hostilité et manifestent le peu de goût de leurs auteurs pour l'examen à la fois méticuleux et polémique qui est fait de la production poétique marocaine²⁵.

À propos du Mashriq, un article, de loin le plus mystérieux, doit retenir notre attention. Intitulé « *Kalimatī l-waġīza fī l-naqd* » [« Mon bref propos sur la critique »], il est signé d'un simple « *Ṣaḍīq* » (« Un ami »). L'auteur se présente comme un contributeur de la revue. On y lit :

فاعلم أيها الناقد الأديب أن المغرب ليس بباريز وباريز ليست بيروت والمثل الشائع في الشرق هو كل بلد لها زي وكل شجرة لها فيء أي ظل خاص بها، فللمغرب عوائد حميدة قديمة متوارثة فيجب على ابن هذا الجيل أن يراعيها ويحافظ عليها، والمغرب لا يطيق ولا يحتمل اليوم الانتقاد المر الغليظ وربما احتمله الباريزي أكثر من البيروتي والبيروتي أكثر من العراقي وهلم جرا وربما قبله ورضي به المغرب بعد خمسين عاماً ولا يقبله اليوم فالمغرب هو عندي وعند غيري من المفكرين شاب ظريف لطيف شجاع جسر بسن العشرين عاماً، فدع هذا الشاب يبني بيت آدابه وعلومه بيده وبمساعدة علماء فرنسا الأفاضل [...] ²⁶.

²³ Je résume ici l'analyse proposée par Ġārī, *Iktiṣāf al-naqd*..., réf. cit., p. 60-74.

²⁴ Saïd Hajji, « *Ḥawāṭir fī l-naqd* » [« Pensées sur la critique »], *al-Maġrib* n°11, février 1934, p. 11-12.

²⁵ On pourra se faire une idée plus précise de la teneur des critiques nombreuses adressées à Qabbaj dans 'Abd al-Ġalīl Nāẓim, *Naqd al-ṣīr fī l-Maġrib al-ḥadīth* [« La Critique poétique dans le Maroc moderne »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 1992, p. 37 sq. Je m'en tiens pour ma part ici à ce qui prend directement en compte la relation au Mashriq.

²⁶ Anonyme (Ṣaḍīq), « *Kalimatī l-waġīza fī l-naqd* » [« Mon bref propos sur la critique »], *al-Maġrib*, n° 8-9, p. 16.

Sache, critique et homme de lettres, que le Maroc n'est pas Paris et que Paris n'est pas Beyrouth. Selon un proverbe oriental répandu, à chaque pays sa vêtue et à chaque arbre son ombre. Le Maroc a de louables et anciens usages qu'il hérite et que le fils de cette génération doit prendre en compte et faire perdurer. Le Maroc d'aujourd'hui ne tolère ni ne souffre la critique amère et grossière que le Parisien accepte sans doute mieux que le Beyrouthin, le Beyrouthin mieux que l'Irakien et ainsi de suite. Il y sera peut-être disposé dans cinquante ans, mais pas aujourd'hui. Pour moi comme pour d'autres penseurs, le Maroc est un jeune homme aimable, plaisant, courageux et plein d'audace, âgé de vingt ans. Laisse donc ce garçon construire de ses mains le foyer de ses lettres et de ses sciences, avec l'aide des meilleurs savants français. »

Ce propos moralisant s'égare par la suite dans la condamnation pêle-mêle du cinéma et des maillots de bain, auxquels la critique de Qabbaj, autre article d'importation, est assimilée. Cette dernière est présentée comme un emprunt blâmable à l'étranger, qui menace les valeurs et les codes sociaux. Pour l'auteur, le texte signé Ibn 'Abbād est à la fois marqué par l'amertume et par l'arrogance, et présente de surcroît un risque politique : « ouvrir la porte à la discorde et au trouble dans notre époque de peines, de misère, de dissensions et d'invectives²⁷ ».

Surtout, l'auteur procède à une naturalisation de la norme sociale existante pour présenter une hiérarchie des peuples calquée sur les âges de la vie, infantilisant « le Marocain » et le plaçant au bas d'une échelle où le surpasse le Mashriqi, et au sommet de laquelle se trouve enfin le Parisien, ainsi justifié dans son autorité coloniale par son degré de maturité ou plutôt, dans la terminologie de l'époque, d'évolution. La proposition d'instauration d'une instance de jugement autonome pour la littérature, la critique littéraire, quand bien même elle se trouve explicitement liée dans sa formulation au progrès moral et matériel de la nation, se heurte dans les réactions qu'elle suscite à un discours qui n'est pas, contrairement à ce qu'une partie de la recherche marocaine prétend encore²⁸, un simple discours culturel traditionaliste. C'est bien à un discours politique que nous avons affaire.

Celui-ci s'ancre dans le particularisme régional, mais finit par légitimer de manière parfaitement solidaire, naturalisante et implicitement racialisante, les fondements de l'ordre social précolonial, en partie préservé par le régime du protectorat qui se trouve donc indirectement attaqué. L'invocation du modèle mashriqi, à ce titre, est qualifié d'« emprunt aux étrangers et de plagiat de leur logique perverse » (*kalām [...] ma'hūd min al-aġānib wa-masrūq min manṭiqi-him al-a'waġ*)²⁹. Enfin, l'auteur emploie le même procédé de naturalisation pour balayer d'un revers de main le principe d'une séparation entre la critique de l'œuvre et l'attaque *ad hominem* qu'avait développée

²⁷ «فتح باب التنافر والتجافي في عصرنا هذا عصر الهموم والجموم والتشائم». *Ibid.*, p. 16.

²⁸ Voir Muḥammad Ġārī, *Iktišāf al-naqd al-adabī fī adab al-Maġrib al-ḥadīth*, réf. cit., p. 47.

²⁹ Anonyme (Ṣadiq), art. cit., p. 17.

Qabbaj dans son article : les œuvres sont à leurs auteurs ce que les fruits sont aux arbres et les enfants aux parents, de sorte. Il convient donc que quiconque piétine les récoltes d'autrui ou insulte sa progéniture soit châtié en conséquence. On voit combien la rhétorique à l'œuvre ici est autoritaire et même comminatoire...

Résumons-nous donc sur les innocentes morsures de la critique de Qabbaj. Celui-ci prend appui sur le centre de l'aire arabe, Le Caire du *liberal age* comme on le nomme après Albert Hourani³⁰, avec sa presse culturelle relativement peu censurée et ses modèles critiques occidentaux. Cette référence lui sert à contester ce qui est en vérité une littérature de cour, essentiellement ornementale et dédiée à la célébration des sultans, des notables et de l'orthodoxie religieuse. Il n'est donc pas particulièrement surprenant de voir le groupe social pris pour cible réagir de manière à la fois verte et menaçante. Notons d'ailleurs que cette série d'articles critiques sera la dernière intervention de Qabbaj dans l'espace public. À partir du milieu des années 1930, il optera pour le plus complet silence, se repliant sur son emploi d'archiviste à la bibliothèque générale, ancêtre de la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort en 1979. La critique littéraire, pour autant qu'on puisse le déduire des pointillés qui nous restent de son parcours, a donc tout l'air d'un métier à risques dans le Maroc des années 1930.

2.2. *Émergence d'une conscience périphérique*

2.2.1. *Un espace d'expression : la revue égyptienne al-Risāla*

Concomitamment à cette bataille critique pour imposer le modèle de la *nahḍa* au sein d'élites intellectuelles et politiques bien réticentes, la période des années 1930 marque aussi le début des interactions directes des jeunes auteurs de la mouvance nationaliste avec le Mashriq. Celles-ci prennent deux formes principales : tout d'abord la publication d'articles dans les revues du Mashriq pour faire connaître l'état de la vie littéraire au Maroc ; ensuite, les productions écrites des jeunes étudiants marocains ayant bénéficié des *ba'tāt ta'līmīya* (missions pédagogiques) et ayant ainsi séjourné dans les villes d'Égypte et du Levant à partir de 1928 et des premiers départs de jeunes tétouanais pour Naplouse. En rupture avec la pratique, encore vivace, des récits de *ḥaġġ* au profit de

³⁰ Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, 1798-1939, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

relations centrées sur les capitales et centres intellectuels de la région, de leur vie culturelle et politique, ainsi que de la perception du Maroc qui s'y fait jour.

Pour ce qui concerne les revues du Mashriq, c'est principalement *al-Risāla*, fondée au Caire par Ahmad Hassan al-Zayyat, intellectuel panarabiste et panislamiste égyptien, en 1933, qui accueille les textes de ces auteurs. Prédominant dans le champ littéraire égyptien des années 1930 et 1940, et très lu dans toute la région, cet hebdomadaire culturel se distingue à la fois par son ouverture sur l'ensemble de l'aire arabophone, par sa prédilection pour la critique littéraire et par l'éclectisme de sa ligne éditoriale qui ne représente pas une tendance particulière au sein de la littérature égyptienne et arabe contemporaine³¹. En ce qui concerne le poids symbolique que pouvait revêtir la publication dans une telle revue pour un jeune écrivain marocain, nous pouvons ici encore nous reporter à *Fī l-tufūla*. Abdelmajid Benjelloun y narre en détail les circonstances de sa propre publication dans cette revue, en 1936 :

[...] كنت أقرأ في إحدى المجلات الأدبية التي تصدر في مصر مقالا عن الحياة الأدبية في قطر عربي أظنه العراق – وكان صديري قد ضاق لأنني تتبععت هذه المجلة – وهي أسبوعية – عدة شهور دون أن تقع عيني على كلمة "المغرب" لا بالخير ولا بالشر، وذلك على عكس سائر الأقطار العربية الأخرى، كأن هذه البلاد لا علاقة لها بشقيقاتها في علم وأدب منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا [...] وقرأت في المجلة عقب الفراغ من المقال اقتراحاً يطلب بمقتضاه الكاتب من الأدباء في أقطار العرب أن يكتبوا للمجلة مقالات عن الحياة الأدبية في بلادهم، وكنت أكبر العملية الاكبار له فقلت إنها فرصة سوف يتاح للمغرب أن يتذكر في المجلة بسببها. وشهدتني الغرفة أتساءل هل هناك من سيكتب لهم؟ وترددت قبل الجواب، ثم بدا لي أن عشرات سوف يكتبون لها. وفجأة – ولا أدري كيف – شهدت الغرفة سؤالاً غريباً يشق طريقه إلى رأسي. لماذا لا تسبقهم جميعاً وتكتب الآن مقالة عن الحياة الأدبية في بلادك. وفي جرأة عجيبة تناسيت مكانة المجلة، وتناسيت أنني لا أزال أحوم حوالي السادسة عشرة من عمري، فجلست إلى مكتبي في كل وقاحة، وأخذت أكتب³².

*Je lisais dans une revue égyptienne un article sur la vie littéraire d'un pays arabe qui devait être l'Irak ; je fus peiné d'avoir suivi cette revue hebdomadaire pendant des mois sans jamais voir citer le Maroc, ni en bonne ni en mauvaise part, contrairement à tous les autres pays arabes. Ce pays n'avait aucun lien avec ses pays frères, ni en sciences ni en lettres, depuis plus de treize siècles ! [...] Je lus dans la revue, à la suite de l'article, une annonce qui demandait aux lettrés des pays arabes des articles sur la vie littéraire dans leur pays. J'avais pour cette activité une admiration démesurée et me dis que c'était une occasion pour le Maroc d'être cité dans la revue. La chambre me vit réfléchir : y avait-il quelqu'un pour leur écrire ? J'hésitai, puis me dis que des dizaines le feraient. Et brusquement, je ne sais comment, la chambre vit une question étrange frayer son chemin dans ma tête : « pourquoi ne pas les devancer tous et écrire tout de suite un article sur la vie littéraire dans ton pays ? ». Avec une audace incroyable, j'oubliai le prestige de la revue et mes seize ans ; je m'assis effrontément à mon bureau, me mis à écrire [...]*³³.

³¹ Voir Sabry Hafez, "Cultural Journals and Modern Arabic Literature: A Historical Overview", *Alif. Journal of Comparative Poetics* n° 37, 2017, p. 25. Pour une étude complète de la revue, on lira avec fruit l'ouvrage de 'Alī Muḥammad al-Fiqī, *Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt wa-maḡallat al-Risāla* [« Ahmad Hassan al-Zayyat et la revue *al-Risāla* »], Le Caire, Dār al-Ma'ārif, coll., Iqrā', 1981.

³² Abdelmajid Benjelloun, *Fī l-tufūla*, réf. cit., p. 261-262.

³³ Je reprends cette fois la traduction de Francis Gouin, *Enfance entre deux rives*, réf. cit., p. 281-282.

Ce passage commence de préciser les enjeux liés aux contributions marocaines dans la revue *al-Risāla*³⁴ à cette période. Derrière la déduction naïve établie par le jeune étudiant, qui généralise à partir des carences de cette revue l'absence de relation entre les deux régions à toute l'histoire islamique, se dessine la conscience d'une véritable absence du Maroc au centre de l'aire culturelle arabophone. Cette conscience semble d'ailleurs partagée par les rédacteurs de la revue elle-même, qui sollicitent des contributions de son lectorat hors d'Égypte pour rendre compte de la vie littéraire de leur pays. En d'autres termes, *al-Risāla* mène une politique éditoriale active à l'adresse des périphéries de cette aire et de ses intellectuel·les, lequel·les ont tendance, en retour, à présenter leur champ national comme marginal et défaillant et à solliciter la reconnaissance du centre.

Les deux articles publiés, en 1936, par Benjelloun puis par son camarade de la Qarawiyyin et bientôt de l'université du Caire, Abdelkrim Ghallab³⁵, font foi de la manière dont la publication dans ces revues est conditionnée à l'adoption d'un cadre discursif bien défini. Les éléments les plus saillants de ce dernier sont le choix de l'échelle nationale comme échelle descriptive pertinente, et celui de la *nahḍa* comme horizon de référence transnational. L'article de Benjelloun reprend, à grands traits, les éléments critiques proposés par Qabbaj dans l'introduction de son anthologie et ses articles, brocardant l'archaïsme de la poésie marocaine, son recours à l'imaginaire *ǧāhili* et son anachronisme foncier. Poussant plus loin la critique, il décrit les poètes du Maroc comme nantis d'un orgueil qui les coupe de l'influence positive que devrait avoir sur eux les maîtres orientaux : « Ceux qui se prétendent poètes se croient aussi trop haut-placés pour que Taha Hussein, par exemple, les entretienne de l'art poétique³⁶ ». Un quatrain patriotique d'Allal El Fassi³⁷ est toutefois cité en contre-exemple, pour signaler l'émergence d'une jeune poésie dans le pays, plus en prise avec les exigences du temps.

Comme l'indique Abdelkrim Ghallab dans l'introduction de son propre article d'*al-Risāla*, cette tonalité de lamento n'est pas propre à Benjelloun ni aux Marocains. Les contributions dédiées à la vie littéraire à Damas ou à Bagdad publiées à la même période par la revue égyptienne sont

³⁴ C'est bien là que paraît l'article du jeune Abdelmajid Benjelloun, voir « Al-ḥayāt al-adabīya fi l-Mağrib » [« La vie littéraire au Maroc »], *al-Risāla* n°148, 4 mai 1936, p. 743-744.

³⁵ Publié sous les initiales ع.ك. « Al-ḥayāt al-adabīya fi l-Mağrib » [« La vie littéraire au Maroc »], *al-Risāla* n° 154, 9 juin 1936, p. 984-985.

³⁶ « والذين يزعمون أنهم شعراء يزعمون أيضاً أنهم أعلى من أن يحدثهم طه حيسن مثلاً في فن الشعر. » Art. cit., p. 743.

³⁷ La revue indique « 'Allāl al-'Abbāsi », probablement à la suite d'une lecture erronée du « fā » à point souscrit de la graphie arabe traditionnelle du Maghreb (*ḥaṭṭ mağribī*), encore en vigueur à la Qarawiyyin et dans la plupart des imprimeries du pays à cette période. Benjelloun indique avoir écrit l'article avec cette graphie, sans réfléchir à ses destinataires. Voir *Fī l-ṭufūla*, réf. cit., p. 263.

construites sur le même canevas, postulant une faiblesse et une anomie fondamentales dans leur production littéraire et cataloguant les exceptions « présentables » au centre cairote. Ghallab ne signale d'ailleurs cette tendance que pour s'y inscrire à son tour, décrivant un pays « errant dans des ténèbres de noire ignorance³⁸ » (« *yataḥabbatu fī dayḡūr min al-ḡahl al-qātim* ») et résolument en décalage avec ce qui devrait être sa source d'inspiration première :

ولم نجد هناك ما يطلق عليه هذا الاسم ويسمى بالحياة الأدبية. [...] ننظر إلى العالم العربي ونقيس المغرب بجانبه فيظهر لنا البون الشاسع بين حياته الأدبية وحياة العالم العربي، فهذه المطابع الشرقية تظهر علينا من حين لآخر عشرات من الكتب الجديدة الأدبية والعلمية بأقلام أدباء مشرقين وخاصة في مصر، فأين هي آثار المطابع المغربية من ذاك؟ وأين هي المجهودات الأدبية للأدباء المغاربة أمام مجهود المشرقين على العموم المصريين على الخصوص؟!...³⁹

On [ne] trouve [au Maroc] rien qu'on puisse nommer vie littéraire [...]. Nous regardons le monde arabe et nous jaugeons le Maroc à côté de lui ; nous mesurons alors l'immense distance entre notre vie littéraire et la sienne. De temps en temps nous parviennent des imprimeries orientales des dizaines d'ouvrages littéraires et savants, écrits par des lettrés du Mashriq et surtout d'Égypte. Quelles traces laissent donc les imprimeries marocaines de ce côté ? Que valent les efforts des lettrés marocains devant ceux de leurs collègues du Mashriq, les Égyptiens en particulier ?

Ghallab ne se distingue en vérité du concert général de déploration dont nous ne finissons plus d'énumérer les exemples que par l'effort explicatif qu'il fournit, détaillant les facteurs du retard qu'il avance.

Là où Benjelloun évoquait la situation socio-politique du Maroc de manière très elliptique, pour concentrer ses feux sur la « paresse » (*kasal*)⁴⁰, caractéristique prétendue des Marocain-es sous sa plume, cet article vient avancer une série de causes un peu plus convaincantes pour expliquer ce « retard ». Ghallab souligne d'abord le faible taux de scolarisation de la population, et particulièrement la rareté des écoles enseignant la langue arabe et en cette langue, de sorte qu'un milieu lettré peine d'abord à se former dans cette société fautive d'alphabétisation et de culture de l'écrit. Il signale ensuite la situation de la presse de langue arabe, aux titres rares et à la diffusion réduite. Il évoque la rareté des lieux de sociabilité littéraire et mentionne la Journée Shawqi de Fès, une fois encore, comme l'exemple même de ce qui, en règle générale, fait défaut aux amateurs de poésie et de littérature au Maroc, à savoir des lieux de rencontre et de discussion.

³⁸ ع.ك. art. cit., p. 984.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Ce motif du peuple paresseux est un poncif bien connu de la littérature coloniale, qu'on retrouve aussi dans le monde anglo-saxon où il a connu plusieurs siècles de sédimentation. Voir à ce propos l'étude désormais classique qu'y a consacré Syed Hussein Alatas dans le contexte du Sud-est asiatique, *The Myth of the Lazy Native* [1977], Petaling Jaya, Gerakbudaya, 2002.

Fait le plus notable, dans un contexte où cette question est largement passée sous silence par la plupart des auteurs, Ghallab consacre une partie de son développement à l'édition, significativement intitulée « *al-baḥl 'alā l-adab* » (« l'avarice face à la littérature »). Les articles de Qabbaj dans *al-Mağrib* puisaient l'essentiel de leur corpus dans les poèmes publiés par la presse. Ghallab nous fournit de ce point de vue un témoignage précieux. Il n'évoque pas particulièrement la situation de l'imprimerie, mais son propos suggère que les infrastructures sont suffisantes et que le problème est à chercher dans l'absence d'initiatives d'aide à la littérature. Il en avance deux, en particulier, dont le manque serait criant et dont pâtirait l'état des lettres : d'abord le mécénat, et plus généralement l'investissement des éditeurs pour la publication de la littérature, ensuite les prix littéraires. De manière plus générale, Ghallab dénonce l'absence d'entreprises dédiées aux ouvrages littéraires et l'absence d'une économie soutenant cette activité au Maroc. Il souligne que des auteurs que leur réputation précède déjà parmi le lectorat disponible, comme Allal El Fassi, ne trouvent pas d'éditeurs pour leurs ouvrages en dépit d'une demande bien réelle.

Al-Risāla sert donc d'espace d'expression, et pour ainsi dire de doléance, à la jeune garde lettrée en quête de lieux où exprimer son adhésion au projet culturel porté par le centre égyptien de l'aire arabophone, et où faire connaître la situation de leur pays. En développant cette critique sévère dans les colonnes de la grande revue du Caire de l'époque, ces deux aspirants écrivains de seulement dix-sept ans se signalent aussi, au Mashriq comme dans le Maroc urbain et lettré dans lequel la revue circule, comme les porteurs de ce projet réformiste. D'autres exemples peuvent d'ailleurs être cités si l'on élargit le spectre au-delà de la littérature. *Al-Risāla* donne aussi une tribune, en août-septembre 1938, au jeune *ʿālim* de Tanger Abdallah Guennoun, originaire lui aussi de Fès, pour développer en quatre articles une histoire critique de l'université Qarawiyīn. La conclusion de son étude est sans appel : l'institution est obsolète et le Maroc doit, à la suite de l'Égypte et de la Tunisie, se doter d'une université moderne pour affronter les défis de l'époque⁴¹.

Un dernier aspect de ces interactions entre ces jeunes écrivains marocains et *al-Risāla* ressort de la lecture du *Fī l-ṭufūla* de Benjelloun : l'impact de la publication en revue au Mashriq sur le milieu littéraire marocain lui-même. Lorsqu'Abdelmajid a la surprise de découvrir son article publié dans

⁴¹ ʿAbdallāh Gannūn, « Māḍī l-Qarawiyīn wa ḥādiruha » [« Le passé de la Qarawiyīn et son présent »], *al-Risāla* n°261, 268, 269 et 270, août-septembre 1938. Plus tard, dans un entretien avec Mohammed Bennis et Mohammed El Boukri [Muḥammad al-Bukrī, dates inconnues], Guennoun expliquera sa prise de position en faveur de la création d'une université moderne dans les termes suivants : « [Nous avons] besoin d'une université moderne, afin que nos enfants n'aillent pas se disperser en Europe, corrompre leurs mœurs ou s'y perdre, et que celui qui n'en aurait pas les moyens ne se gâche pas. » -*Karmal* n°11, 1984, repris dans ʿAbdallāh Gannūn, *Al-nubūḡ al-mağribī fī l-adab al-ʿarabī*, réf. cit., 2015, p. 34.

le numéro qu'il reçoit par la poste, il ne mesure pas d'emblée la position prescriptrice qu'il vient d'acquérir dans le milieu étudiant *fāsī* qu'il fréquente. Je ne donnerai ici qu'un bref aperçu de la longue litanie de réactions consignée dans l'ouvrage :

ولكن هذا الغرور انفجر كأقوى ما يكون الغرور حينما قابلني أستاذ بمدرسة ثانوية وأخذ يغلظ لي القول في صخب لا مزيد عليه لأنني لم أورد اسمه بين الأدباء الذين تحدثت عنهم، وأضاف إلى ذلك أنه لا يدافع عن نفسه فقط، ولكنه يضيف لوما إلى لوم لأنني أغفلت ذكر كثيرين يعرف أنهم أساتذتي وهذا عقوق لا يمكن السكوت عنه. [...] وكاد الغرور ينفجر في نفسي مرة أخرى كأعنف ما يكون الغرور حينما فاه في وجهي أحد الذين كنت أعرف أنهم يقولون الشعر بألفاظ نابية وتحذاني بأن يمزق جلدي إذا لم أورد اسمه بين ما أورد من أسماء فيما عسى أن أكتبه. فذكرني للأسماء وعدم ذكرني لها إذن أمر بالغ الخطورة، لي يكفي ألا أذكر اسمك مثلاً حتى أفرض على التاريخ أن يحذفك من سجلاته مهما سمت المكانة التي تحتلها أو سوف تحتلها فيه [...] ⁴².

Mais ma vanité ne connut plus de bornes lorsque je rencontrai un professeur de lycée qui m'agonit d'injures, parce que je ne l'avais pas mentionné parmi les hommes de lettres ; il ne défendait pas que lui, ajouta-t-il, et me blâmait doublement, parce que j'avais omis certains de mes propres professeurs : ingratitude impardonnable ! [...] Je fus de nouveau ivre d'orgueil quand un rimailleur licencié m'interpella, en jurant de me déchirer la peau si je ne citais pas son nom dans mes futurs articles. Ainsi, que je mentionne ou non les noms avait une importance capitale. Il suffisait que j'omette votre nom, par exemple, pour dicter à l'histoire de vous effacer de ses registres, même si vous y aviez, ou deviez y avoir, une place bien en vue.

Une transition nette s'opère dans ces pages entre deux espaces. Le premier, clos et sûr, est celui de la chambre à coucher de l'adolescent où se déploie librement, de lecture en lecture, un imaginaire du Mashriq comme refuge. Il laisse place, par suite de la publication dans *al-Risāla*, à un espace ouvert, compétitif et conflictuel, celui des milieux scolaires de Fès où Benjelloun se découvre, d'une part, observé et jaugé par des pairs, élèves et professeurs, qui partagent ses lectures. Par conséquence du privilège qui lui est fait de s'exprimer au nom des lettrés du Maroc dans le centre cairote, le voilà imité, critiqué et contesté dans la légitimité de sa position prescriptrice.

Le texte autobiographique reconstruit ici *a posteriori* comme une initiative impulsive la tentative de publication dans la revue. Le récit nous montre le jeune Abdelmajid passant de l'inconscience à la vanité une fois publié et sollicité par ses pairs et ses maîtres, cette dernière se changeant finalement en dégoût et en lassitude à force de reproches et d'articles envoyés par dizaines en Égypte et au Liban pour rectifier l'image, jugée insatisfaisante, que donnait sa brève étude du milieu littéraire local. Cet évènement redouble donc chez Benjelloun celui de la journée Shawqi, dont il est en quelque sorte l'envers. Là où l'hommage au prince des poètes ouvrait devant le jeune étudiant l'horizon de la création littéraire arabe contemporaine et faisait naître une vocation, cette publication révèle ce que la voie de la plume comporte d'embûches et de rivalités

⁴² *Fī l-ṭufūla*, réf. cit., p. 264-265. Je reprends ici encore la traduction de Francis Gouin.

possibles. Abdelmajid découvre une sociabilité littéraire qui dépasse de loin ses seules rêveries isolées, dont le pôle d'attraction, égyptien, est le même que le sien et qui lui conteste son porte-parolat autoproclamé. En d'autres termes, l'épisode d'*al-Risāla* fait comprendre à l'auteur que la littérature est un champ de forces, où le cadet ne peut sans se faire remarquer occulter l'aîné, ni l'élève le maître, et où les acteurs de la périphérie marocaine rivalisent pour se faire connaître du centre et y être consacrés.

Face à l'adversité, c'est encore dans les mythes de ce centre que le jeune homme se réfugie, à la recherche des ressources nécessaires pour s'expliquer les déconvenues et polémiques occasionnées par son écrit : « [Je] me consolai en pensant au sort qui fut fait à Taha Hussein à cause de son livre *La poésie antéislamique*⁴³ ». En se référant, avec un sens des proportions très relatif, à la grande controverse suscitée par les thèses du futur « doyen des Lettres arabes » (« 'amīd al-adab al-'arabī », ainsi qu'il est convenu de le surnommer), Taha Hussein sur les forgeries contenues dans le corpus poétique antéislamique et le statut du texte coranique, il ramène sa propre expérience de la controverse littéraire dans les coordonnées de celle d'un champ littéraire et culturel plus développé, l'égyptien. Ce dernier se présente donc, au détour d'une simple anecdote, comme l'horizon de référence collectif de tout un milieu, qui commence à se projeter dans le miroir de l'Égypte.

2.2.2. *Le tamṣīr vu du Bouregreg*

Les interactions de ces jeunes auteurs avec l'Égypte ne s'arrêtent pas à la seule rivalité qui les oppose pour présenter, en des termes plus ou moins sévères, complets ou renseignés, la littérature marocaine au grand frère égyptien. Du côté de Salé, tout particulièrement, émergent des voix qui, dans la presse marocaine comme égyptienne, s'autorisent des interventions au sujet des débats littéraires du centre. C'est tout particulièrement le cas lorsque s'engage, toujours dans la revue *al-Risāla*, un débat sur la relation à la littérature arabe classique. Deux auteurs en particulier, le dramaturge et romancier Tewfik El Hakim et l'historien Ahmad Amin [Aḥmad Amīn, 1886-1954], y avaient développé l'idée d'une rupture nécessaire de la littérature égyptienne avec le cadre esthétique hérité de cette littérature, pour évoluer vers ce qu'ils nomment le *tamṣīr*. Dérivé du mot « Miṣr », Égypte, le néologisme peut être traduit par « égyptianisation ».

⁴³ « وعزيت نفسي بما لقيه طه حسين بسبب كتابه "في الشعر الجاهلي" » *Ibid.*, p. 266.

Dans une lettre à Taha Hussein restée célèbre, Tewfik El Hakim faisait de l'auteur des *Jours* le précurseur de ce mouvement d'égyptianisation et développait un propos en faveur du renoncement aux genres littéraires héritées de la tradition arabe, aux codes de la versification et de la métrique poétique, et même au lexique de la langue arabe, dont il postulait le besoin de néologie et d'emprunts aux langues occidentales. L'objectif était de faire advenir une littérature à la fois spécifiquement égyptienne et en prise avec la modernité, rénovant entièrement sa langue comme ses codes pour se conformer à cet objectif⁴⁴. S'en est suivi, dans les colonnes d'*al-Risāla*, un débat houleux, long de plusieurs années, entre arabistes et égyptianistes.

Mohammed Hassar [Muḥammad Ḥaṣṣār, 1910-1936], jeune journaliste de vingt-trois ans, fraîchement diplômé d'une école libre de Salé, s'intéresse à ce débat dans la foulée de la publication de la lettre d'El Hakim dans un article d'*al-Maḡrib*, republié très rapidement par *al-Risāla*⁴⁵. La critique que Hassar adresse à Tewfik El Hakim se fonde sur la distinction entre deux approches, celle du créateur (*al-mubtakir*) et celle du rénovateur (*al-muḡaddid*). Ce dernier, écrit-il, s'en tient à remplacer un modèle par un autre, en l'occurrence le modèle désormais central de la littérature occidentale, qui viendrait remplacer le paradigme de l'*adab* classique arabe. Le reproche formulé aux *muḡaddidīn* est donc de faire l'économie de l'élaboration d'une littérature nouvelle en langue arabe pour se mouler dans une autre tradition :

إني لا أنكر على هؤلاء الكتاب حملتهم على التقليد وإنما أنكر عليهم أولاً سعيهم في ابدال المقلد بدون كبير فائدة وثانياً بدلاً من أن يشتغلوا في ابتكار جديد والعمل على الإنتاج الصحيح يضيعون وقتهم في الصخب. أما خلق أدب مصري أو قومي فهو "مودة" بالية قديمة بالنسبة لمن يتخذ لقب مجدد، على أن الأدب الجميل جميل في كل محل وتحت كل شمس وقمر، و(ألف ليلة وليلة) حجة لذلك⁴⁶.

Je ne reproche pas à ces auteurs leur campagne contre la tradition, mais d'abord leur volonté de remplacer le modèle imité sans grand bénéfice, et ensuite, plutôt que d'œuvrer à une création nouvelle et de concourir à une production plus valable, de perdre leur temps en tapage. Quant à créer une littérature égyptienne, ou nationale, voilà une mode ancienne et dépassée pour ces rénovateurs autoproclamés. La belle littérature est belle en tout lieu, sous tous les cieux, comme le prouvent Les Mille et une nuits.

L'argumentation de Hassar recèle un paradoxe apparent : d'un côté, elle se fonde sur l'argument d'un défaut d'arabité, dénonçant des œuvres qui n'ont rien d'arabe « hormis les mots et les lettres », lui reprochant de traduire littéralement des expressions comme celle de « baguette magique » en *ʿaṣā*

⁴⁴ Tawfiq al-Ḥakīm, « Ilā l-duktūr Ṭaha Ḥusayn » [« Au docteur Taha Hussein »], *al-Risāla* n°10, 1 juin 1933, p. 5-8.

⁴⁵ Muḥammad Ḥaṣṣār, « Taḡdid wa-taqlīd » [« Innovation et tradition »], *al-Maḡrib* n°10, 1^{er} juin 1933, p. 12-13. Repris dans *Al-Risāla* n°14, 1^{er} juin 1933, p. 20. Je me réfère ici à la pagination de la première publication marocaine.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

sihrīya, lui contestant une classification arabe non seulement au titre de la spécificité des genres littéraires arabes classiques, mais de surcroît parce que la classification n'a besoin « ni de réforme ni d'ajustement⁴⁷ ». Dans le même temps, il postule le caractère intemporel et universel de la littérature et accuse l'auteur de *ʿAwdat al-rūḥ* de manquer à ce principe et de céder à une tendance passagère et déjà obsolète en égyptianisant la sienne.

En y regardant de plus près, on comprend que Hassar reproche aux tenants du *tamṣīr* de proposer une rénovation superficielle de leur conception de la littérature. Celle-ci consisterait simplement à substituer un modèle importé à un autre, plutôt que de réformer le leur en profondeur. Décédé à l'âge précoce de vingt-six ans à la suite d'une maladie foudroyante⁴⁸, Hassar ne nous laisse pas de textes ultérieurs développant plus avant l'analyse ici proposée. On peut en retenir principalement qu'un point de tension s'y fait jour : le jeune journaliste de Salé relève, sans l'approfondir ni même l'identifier réellement, une ambiguïté de la position de l'Égypte d'alors, dominante dans l'aire arabophone mais demeurant elle-même, derrière son indépendance formelle, sous dominion britannique et culturellement arrimée aux grands pôles d'Europe de l'Ouest qui dominant l'espace littéraire mondial. En s'attaquant à Tewfik El Hakim, Hassar vise le pôle cosmopolite du champ égyptien d'alors, que le dramaturge et romancier incarne à la fois par son itinéraire d'étudiant à Paris, par ses options d'historiographie littéraire qui l'amènent à s'intéresser aux sources grecques du théâtre, et enfin par sa proposition d'égyptianisation qui tourne le dos à l'héritage arabe classique. Hassar met donc en lumière, sans la nommer, la diversité des propositions culturelles émanant des pays du Mashriq, jusque-là toutes rangées sous le vocable unique et uniformisant de *nahḍa* par ses congénères.

Le deuxième article traitant du *tamṣīr* est dû à un autre jeune journaliste salétin, lui aussi collaborateur d'*al-Mağrib*, Saïd Hajji. Malgré les similarités frappantes entre les trajectoires de ces deux auteurs, issus de la même ville et du même milieu, collaborant aux mêmes titres de presse et tous deux décédés précocement⁴⁹, Hajji se distingue par sa connaissance directe du Mashriq. Né en

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Voir l'hommage de Qabbaj dans *al-Mağrib* n°6-7 (3), 1^{er} juillet 1936, p. 26-27. Les maladies foudroyantes et précoces, on le verra, sont un véritable phénomène dans le milieu intellectuel salétin de l'époque...

⁴⁹ Dans l'ouvrage qu'il consacre à son oncle, Abderraouf Hajji [ʿAbd al-Raʿūf Ḥaġġī, 1935-2021] reproduit un passage de l'ouvrage de l'historien Mohamed Zniber, *Ṣafahāt min al-waṭanīya al-maġribīya, min al-tawra al-rīfīya ilā l-ḥaraka al-waṭanīya* [« Pages du nationalisme marocain, de la révolution rifaine au mouvement national », éditeur inconnu, 1990. L'historien mentionne la cause officielle de son décès, à savoir une maladie foudroyante comme pour Hassar. Il fait néanmoins mention de rumeurs persistantes à propos du possible empoisonnement de Saïd par des agents du protectorat. Voir *Saïd Ḥaġġī, Faġr al-ṣaḥāfa al-waṭanīya al-maġribīya* [« Saïd Hajji, aube de la presse nationaliste marocaine », Kirkland (Canada), à compte d'auteur, 2003, p. 574.

1912, fils de commerçants anglophiles ayant développé des liens économiques avec le Royaume-Uni, il a lui-même étudié l'anglais lors de séjours dans ce pays et a œuvré dès l'adolescence, avec ses frères, à la création de journaux et de clubs littéraires et culturels dans sa ville natale, selon une mode qui se répand dans les milieux lettrés arabophones de l'époque.

Il fait partie des rares jeunes étudiants issus de la zone sous contrôle français à avoir été inclus dans le contingent des *ba'tāt ta'limīya* (missions d'enseignement) organisées depuis la zone ḥalifale. Interdit de les rejoindre à l'école al-Nağāḥ de Naplouse, il suit un cursus à l'université islamique de Beyrouth, puis à Damas, et visite Le Caire. Il y participe activement à la campagne de presse visant à sensibiliser le Mashriq aux événements entourant la promulgation du dahir berbère⁵⁰. Au cours de son séjour puis à son retour au Maroc il fait publier dans divers journaux, ses textes d'impressions sur le Mashriq, qui deviendront les premiers d'une longue série, presque un sous-genre dans la littérature marocaine contemporaine, ainsi que des réflexions nombreuses sur la littérature, son rôle et son articulation à la lutte politique.

Hajji profite également de ce séjour prolongé au Mashriq pour rencontrer des acteurs importants de la vie littéraire, notamment au Caire dont il rapporte un texte présentant l'œuvre et la pensée de Abbas Mahmoud al-Aqqad, mêlé de fragments d'un entretien avec lui. C'est en toute vraisemblance l'anglophilie de la famille Hajji, et la connaissance que Saïd a du Royaume-Uni, qu'il a visité, et de sa culture, qui explique sa fascination particulière pour cet auteur. Il revient en tout cas en plusieurs endroits sur l'imprégnation anglaise dans la pensée d'al-Aqqad. C'est la revue tétouanaise *al-Salām*, fondée en 1933 par l'ancien correspondant d'*al-Ahrām* pour le nord du Maroc et militant nationaliste Mohammed Daoud, qui publie dans ses colonnes les réflexions de Hajji sur le *tamṣīr*. Daoud bénéficie d'un réseau particulièrement développé dans la presse du Mashriq⁵¹, et republie comme Mohamed Saleh Missa de nombreux articles littéraires et poèmes parus dans ces titres amis, ainsi que des réflexions sur la littérature marocaine reprenant, dans les grandes lignes, l'appel à l'alignement sur la *nahḍa* orientale que nous avons observé chez Qabbaj.

Mi-dithyrambe, mi-entretien, l'article de Hajji déborde le cadre de la simple analyse comme celui de la causerie littéraire pour aborder, dans sa dernière partie, des questions de politique culturelle dans l'aire arabophone. Hajji interroge al-Aqqad sur les moyens de rapprocher les

⁵⁰ « Muqaddima », Ibid., p. 11-34.

⁵¹ Voir le recensement des échanges entre *al-Salām* et les revues arabes proposé par la fille de Mohammed Daoud dans *Mağallat al-Salām. Al-A'dād al-kāmila* [« La revue *al-Salām*. Collection complète des numéros »]. Réunis et présentés par Ḥasna' Muḥammad Dāwūd, Tétouan, Bāb al-Ḥikma, 2023, p.17-19.

différents pays de la région arabe sur le plan culturel et sur la stratégie à mettre en œuvre pour parvenir à son unification concrète. Al-Aqqad lui fait la réponse suivante :

الوسيلة الوحيدة العملية، هي انتشار الطباعة، وتيسر أسباب النشر والإذاعة في أنحاء هذا العالم العربي، حتى يثق المؤلف في القاهرة أنه يكتب للقارئ في المغرب والعراق، وجميع أنحاء هذا العالم، وأنه يستفيد الفائدة المادية المضمونة للمؤلفين في الوطن الواحد فضلاً عن الفائدة الروحية والثقافية. وخلاصة القول في هذا الموضوع: إن إصلاح النشر والإذاعة، هو أهم الوسائل التي يجب أن يشتغل لها محبو التقرب بين أجزاء العالم العربي، ولا بأس مع ذلك من عقد المؤتمرات الأدبية والعلمية في عواصم هذا العالم من حين إلى آخر، كي يشهدوا رجال الأدب والثقافة، ويفصح كل منهم عن وجهة نظره، ومبلغ الحضارة والترقي الفكري في بلاده، فتحصل الألفة والتجاوب الروحي بهذه الوسيلة⁵².

L'unique moyen pratique est la diffusion de l'imprimerie, et la facilitation des conditions d'édition et de diffusion dans toutes les régions du monde arabe, pour que l'auteur du Caire ait la conviction qu'il écrit pour le lecteur du Maroc, de l'Irak et de toute la région, et qu'il en tire un bénéfice matériel garanti, qui s'ajoute au bénéfice spirituel et culturel. Pour me résumer sur le sujet : la réforme de l'édition et de la diffusion est le principal moyen auquel les amis du rapprochement des différentes parties du monde arabe doivent œuvrer, et il ne nuirait pas d'y ajouter des congrès littéraires et scientifiques dans les capitales de cette région de temps à autre, auxquels se rendraient les hommes de lettres et de culture, chacun exprimant son point de vue, et la somme de ce que son pays a produit en fait de civilisation et de raffinement intellectuel, pour que se réalisent par ce moyen la concorde et l'entente des esprits.

Ce bref échange, bien qu'il ne quitte pas le registre des généralités, nous donne le premier indice de ce qui fait la spécificité de Hajji parmi les auteurs de cette période, rejoint uniquement par Abdelkrim Ghallab. Son intérêt pour les questions concrètes et matérielles de la circulation de la littérature dans l'aire arabophone, sur lesquelles il n'aura de cesse d'attirer l'attention de son lectorat marocain, transparaît ici dans ses choix éditoriaux de journaliste. La réponse d'al-Aqqad est d'ailleurs intéressante sur un point : c'est l'auteur cairote et son intérêt, à la fois financier et symbolique, qui seuls lui viennent à l'esprit lorsqu'il s'agit de plaider pour la structuration de réseaux éditoriaux dans l'aire arabophone...

Dans un autre article intitulé « al-Nahḍa al-adabīya al-ʿarabīya » [« La *nahḍa* littéraire arabe »], également paru dans *al-Salām* en deux parties, Hajji développe ses réflexions sur l'histoire du développement de la littérature au Mashriq et plus particulièrement en Égypte. Il étudie pour commencer les conditions de possibilité historiques de la *nahḍa* égyptienne, à partir de la campagne napoléonienne de 1798. De ce point de vue, il ne varie pas particulièrement du discours stéréotypé faisant de ce face-à-face avec l'Occident le moment d'un brutal et décisif réveil mettant fin à une longue période de délitement et de négligence. Il insiste néanmoins sur l'attractivité développée par

⁵² « Sāʿa maʿa-l-adīb al-ḡabbār al-ustād ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād » [« Une heure avec l'immense homme de lettres Abbas Mahmoud al-Aqqad »], *al-Salām* n°6, mars 1934, repris dans Saʿīd Ḥaḡḡī, *Al-Maḡrib kamā yarāhu al-ṣarq al-ʿarabī* [« Le Maroc comme le voit l'Orient arabe »], Kénitra, Dār al-qalam al-ʿarabī, coll. Aqlām al-Ruwwād, 2021, p.111-112.

l'Égypte au cours du XIX^e siècle et de la manière dont, par ses infrastructures d'enseignement, d'imprimerie et d'édition, ainsi que par sa relative ouverture intellectuelle et ses lois libérales, elle est parvenue à capter à son profit les forces vives de la région, en les attirant sur son territoire et en leur offrant des conditions propices à leur développement intellectuel :

هاجرت طائفة من [السوريين] إلى مصر في زمن إسماعيل حيث كان المجال متسعاً والجو مساعداً وظلت تلك النهضة تسير حثيثاً، وما نبع في سوريا أديب أو عالم إلا وهاجر إلى مصر فيجد وسطاً ملائماً لبروز مواهبه حتى أصبحنا نرى ببلاد الفراعنة نهضة أدبية قوامها السوريون.⁵³

Un groupe de Syriens s'est exilé en Égypte sous le règne d'Ismail et y a trouvé un espace large et des conditions favorables. Cette renaissance a donc rapidement progressé, et dès qu'un littérateur ou un savant apparaissait en Syrie il partait pour l'Égypte pour y trouver un milieu favorable à l'éclosion de ses talents, au point qu'on a vu au pays des Pharaons une renaissance littéraire dont les Syriens furent le fondement.

Hajji signale ici que la centralité de l'Égypte dans l'aire arabophone n'est due ni aux seuls aléas historiques, ni à des caractères nationaux innés, mais d'abord à la présence d'infrastructures adaptées. Le Maroc doit notamment, selon lui, se doter des moyens techniques et éditoriaux, du cadre politique et du rayonnement international qui lui permettra d'attirer à lui des auteurs non-marocains de contribuer à son dynamisme culturel, comme l'ont fait à la fin du XIX^e siècle les Levantins (*šuwām*). Ceux-ci, fuyant la répression religieuse exercée sur le Liban et la Syrie actuelles par l'Empire ottoman ont bénéficié en Égypte d'une censure moindre et d'une autonomie de la vie intellectuelle vis-à-vis du politique, d'une alphabétisation importante.

En bref, ils ont trouvé dans leur pays d'accueil les conditions nécessaires au développement de journaux et de maisons d'édition, et un cadre propice à l'émergence d'une vie littéraire. On a pu voir au début de ce travail que les tentatives des mêmes *šuwām* au début du XX^e siècle au Maroc n'ont pas recueilli le même succès. Saïd Hajji décrit donc en 1934, en quelques pages limpides et informées, les conditions matérielles auxquelles un espace peut devenir central dans une aire culturelle. Il explique ainsi en creux pourquoi le Maroc n'est pas un centre dans l'espace arabe, et incite son lectorat à percevoir ce dernier comme un champ de force dans lequel s'imposer. Il faut avoir à l'esprit la manière dont Hajji expose ce cadre historique pour saisir la manière dont il décrit les tendances internes au champ littéraire égyptien contemporain, qu'il a pu observer lui-même lors de son séjour au Caire. Ceci est l'objet d'un autre article, également intitulé « al-Nahḍa l-adabīya l-

⁵³ Saïd Hajji, « al-Nahḍa al-adabīya al-ʿarabīya » [« La Renaissance littéraire arabe »] (I), *al-Salām* n°2, octobre 1933, p. 42. L'ouvrage réuni par Ḥasna' Muḥammad Dāwūd reprenant chronologiquement les numéros en fac-similé, je conserve la pagination d'origine dans mes références aux articles parus dans cette revue.

‘arabiya », mais paru dans l’une des revues qu’il lance lui-même à Salé, *Al-ṭaqāfa l-mağribīya*. Il y situe d’emblée l’enjeu de cette querelle cairote comme un enjeu de pouvoir symbolique décisif, et dont les répercussions sont de nature à excéder la seule Égypte :

فنحن أمام مسألة خطيرة تتوقف عليها نهضتنا الأدبية وتطورها. فمصر حازت زعامة العالم العربي في الأدب واعترف لها أدباء الأمم الأخرى بذلك. فهل من صالح الأدب العربي أن تدوم هذه الزعامة لمصر وتقود هي الأمم الأخرى أم ينبغي أن نحاسبها على هذه الزعامة ونتنافس في مضمارها؟ وبعبارة أصح، كيف تكون نهضتنا الأدبية، هل ينبغي أن تتنافس الأمم العربية أم تتضمن في إيجاد أدب خالد؟ هذا هو السؤال الذي نظرحه على أدباء العربية اليوم. وكأني بالطائفة المصرية التي تود أن تعطي لأدب مصر تلك المميزات دون الأدب العربي الآخر لا تحاول هذه المحاولة الجريئة إلا لغاية أن تبعث روح التنافس بين الأمم العربية الأخرى بعد أن ساعد تفوق مصر الأدبي على ركود تلك الأمم فأصبحت تعترف بقصورها بعد أن كان من واجبها مسابقتها والسير معها في الميدان جانباً جنباً. فمصر زعيمة العالم العربي لكن لا ينبغي أن نتصور أن الزعامة لها مدى الدهر، بل ستحاول كل أمة عربية أن تكتسب تلك الزعامة لنفسها بجدها وتفوقها⁵⁴.

Nous nous trouvons face à une épineuse question dont dépendent notre renaissance littéraire et son développement. L'Égypte a acquis le leadership sur le monde arabe en littérature et les gens de lettres des autres nations le reconnaissent. Est-il dans l'intérêt de la littérature arabe que perdure ce leadership égyptien et que ce pays dirige les autres, ou est-il souhaitable de le mettre face à la responsabilité qu'implique sa position et de la concurrencer dans la course ? Pour mieux le dire, quelle renaissance littéraire voulons-nous, et faut-il que les nations arabes rivalisent entre elles ou qu'elles se solidarise pour aboutir à une littérature éternelle ? Telle est la question que nous posons aux lettrés arabes aujourd'hui. Il me semble que cette tendance qui veut mettre la littérature égyptienne à part de toute autre littérature arabe ne prend cette initiative audacieuse que pour insuffler l'esprit de rivalité entre les nations arabes. La suprématie littéraire égyptienne avait jusqu'ici alimenté l'inertie des autres nations, qui ont fini par reconnaître leurs limites. Il était de leur devoir de rivaliser avec elle et, côte à côte, de s'imposer sur la scène. L'Égypte est la meneuse du monde arabe, mais il n'est pas bon que nous l'imaginions éternellement ainsi. Il vaut mieux que chaque nation arabe essaye d'obtenir ce leadership pour elle-même, mettant à contribution son sérieux, sa supériorité.

Le propos de Hajji quant à ce débat consiste moins à prendre parti pour l’une ou l’autre des tendances en présence qu’à en déduire des lois pour le fonctionnement de l’aire arabophone qui soient utiles aux écrivain-es et aux intellectuel·les marocain-es. Le *tamṣīr*, pour lui, est comme l’indice de la nature même du fonctionnement de l’aire culturelle arabophone, comme de la littérature en général, qui n’est pas régi par le mobile de la solidarité (*bā’it al-taḍāmun*) mais par celui de la compétition (*bā’it al-tanāfus*)⁵⁵. Il voit dans l’égyptianisation voulue par une partie de l’avant-garde littéraire égyptienne l’indice d’une suprématie (*tafawwuq*) qu’il faut commencer par reconnaître pour la combattre.

Hajji comprend la proposition du *tamṣīr* comme un refus, émergeant à l’intérieur du champ égyptien, de partager avec le reste de l’aire arabe le prestige acquis par cette littérature. Il en déduit

⁵⁴Sa’īd Ḥağğī, « al-Nahḍa al-adabiya al-‘arabiya » (II), *al-Ṭaqāfa al-mağribīya*, date inconnue. Repris dans Sa’īd Ḥağğī, *Fağr al-ṣaḥāfa al-waṭaniya al-mağribīya*, réf. cit., p. 324-325.

⁵⁵*Ibid.*, p. 325.

donc une invitation, de la part du centre, à assumer la part d'antagonisme, de conflictualité et de déséquilibre à l'œuvre dans l'aire arabe et à affirmer sa littérature nationale, non pas à seule fin de réaliser des spécificités, mais surtout afin de se rendre apte à « sortir des limites de la littérature nationale pour atteindre celles d'une littérature mondiale, éternelle, et qui ne s'éteint pas lorsqu'expire son environnement conjoncturel⁵⁶ ». Hajji dessine ainsi pour la littérature marocaine un projet qui ne se borne pas, comme dans l'essentiel des discours littéraires de la période, à quelque idéale guidance spirituelle de la nation par des écrivains-leaders inspirés sur le modèle de Shawqi, mais qui vise à remédier à la marginalité en vue de devenir, à son tour, prescriptrice d'universalité et citoyenne de la République mondiale des Lettres.

L'exemple de l'Égypte, de simple modèle à suivre, devient dans ses articles l'objet d'une réflexion critique dont l'enjeu est de comprendre la dynamique historique ayant engendré la centralité de ce pays pour en tirer les conclusions qui s'imposent pour le développement de la littérature au Maroc. En montrant comment l'Égypte a commencé par s'agréger les ressources du reste du Mashriq pour se hisser à une position lui permettant, à terme, de se projeter à une échelle plus large, il élabore une ébauche de théorisation des rapports de force à l'intérieur de l'aire arabophone dont l'acuité étonne et force le respect, particulièrement de la part d'un écrivain si jeune.

Il est d'ailleurs frappant de constater à quel point ses réflexions et celles de Hassar, issus d'une ville secondaire sur la carte culturelle marocaine de cette époque malgré sa proximité avec Rabat, tranchent par leur acuité critique avec le ton de ceux de Benjelloun et Ghallab, enfants de la vieille capitale et du système scolaire précolonial. Ces derniers semblent tenter de s'imposer au centre comme porte-voix du modèle qu'offre ce dernier, réservant leurs critiques à la périphérie marocaine dont ils se contentent de déplorer la torpeur et le manque de moyens. Cette différence d'approche peut d'ailleurs apporter un éclairage sur un autre point, qu'avait relevé l'historien Mohamed Zniber : le sort fait à ces deux auteurs dans la somme historique consacrée au mouvement national marocain par Ghallab, où Hassar n'est jamais cité et où l'apport intellectuel et militant de Hajji est minimisé avec dédain. Zniber propose deux hypothèses au sujet de Hajji : soit une volonté de passer sous silence cet apport, soit un dédain du fils de Fès pour deux jeunes militants issus d'une ville qu'il estime sans gloire ni prestige, et disparus trop tôt pour pouvoir défendre leur apport⁵⁷. La différence

⁵⁶ « فيخرج من حدود الأدب القومي إلى حدود الأدب العالمي الخالد الذي لا يفنى بزوال ما أحيط به من مؤثرات وقيمه » *Ibid.*, p. 323.

⁵⁷ Muḥammad Znībar, *Ṣafaḥāt min al-waṭanīya al-maġribīya, min al-tawra al-rifīya ilā al-ḥaraka al-waṭanīya* [« Pages du nationalisme marocain, de la révolution rifaine au mouvement national »], éditeur inconnu, 1990. Les pages concernant Hajji et Hassar sont reprises par Abderraouf Hajji, *op. cit.*, p. 573-575.

d'approche concernant la littérature marocaine, sa position dans l'aire arabophone et les enseignements qu'elle peut tirer de l'exemple de son centre, est en tout cas saisissante.

2.2.3. *Hajji et le regard oriental*

À côté de sa réflexion historique sur la littérature égyptienne en tant que telle, toujours sous la forme d'une conférence dans un club culturel salétin, Hajji a aussi consacré une partie de son travail au regard mashriqi sur le Maroc. Le texte en question, « Al-Mağrib kamā yarāhu al-šarq al-‘arabī » [« Le Maroc vu par l'Orient arabe »]⁵⁸, paru dans *al-Mağrib* en mai 1934, est structuré autour d'un conte enchâssé. Un habitant d'une ville quelconque du Mashriq y revêt les habits traditionnels du Maroc, *ğallāba* longue, turban et babouches, pour escroquer un commerçant en lui promettant de l'enrichir à l'issue d'une opération de transmutation du cuivre en or. Il réalise une démonstration sur un échantillon, faisant fondre le cuivre et le teignant d'un pigment pour duper le marchand, puis lui indique qu'il lui faut transporter le reste de ses pièces au Maroc pour réaliser l'opération sur l'ensemble et disparaît subitement et définitivement.

Cette figure du sorcier-escroc, explique Saïd Hajji, est répandue dans les sociétés du Moyen-Orient, où nombreux sont les individus qui usurpent la nationalité marocaine pour se parer de l'aura de magie qui entoure ce peuple dans l'imaginaire collectif, à des fins diverses et plus ou moins honnêtes. On ne peut manquer ici de se souvenir des *Mille et une nuits*, où les sorciers maghrébins sont en effet légion. Le conte d'Aladdin (‘Alā’ al-Dīn), par exemple, contient une figure de mage maléfique, celui-là même qui laisse le protagoniste pour mort avec sa lampe magique. Lorsque ce dernier s'en tire de justesse, le protagoniste raconte à sa mère ses mésaventures avec « ce maudit, ce Maghrébin, ce sorcier, ce menteur, ce fourbe, ce roué, cet entortilleur, ce chien, ce sale, ce démon qui n'a point son pareil parmi les démons, sur la face de la terre ! Éloigné soit le Malin⁵⁹ ».

⁵⁸ Repris dans le recueil d'articles éponyme, réf. cit., p. 61-72.

⁵⁹ *Le Livre des Mille et Une Nuits*, traduction de Joseph-Charles Mardrus, tome 11, Paris, Éditions de la Revue Blanche, 1902, p. 226. Le conte d'Aladdin, qui ne figure pas dans les versions arabes des *Nuits*, a été introduit au XVIII^e siècle par Antoine Galland d'après un récit du commerçant alépin Ḥannā Diāb. Dans sa version, il n'est pas question de mage maghrébin, mais de « Magicien africain ». Voir Antoine Galland, « Aladin, ou la Lampe merveilleuse », reproduit dans *Les Mille et une Nuits*, texte traduit et présenté par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, et annoté par André Miquel, t. III, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 813-920. Néanmoins, Jamel Eddine Bencheikh [1930-2005] souligne que l'association des maghrébins à la magie est systématique dans les *Nuits* : « Tout ce qui est magie vient du Maghreb, tous les magiciens sont des Maghrébins », voir « Pour une lecture vivante des *Mille et Une Nuits* », *La Revue des livres pour enfants* n° 54, mai 1977, p. 23.

Le critique espagnol Rafael Cansinos Assens relève également la trace de cette caractérisation sous une forme positive, bienveillante, chez le personnage du Šayḥ ‘Abd al-Šamad de Meknès dans le conte de Ġūdar⁶⁰. Les racines de ce topos puisent dans un imaginaire bien antérieur encore à celui des *Mille et Une Nuits* : sont associées à la magie, dès l’époque abbasside, toutes les régions excentrées de l’empire islamique, qu’il s’agisse du Maghreb ou de l’Asie centrale, l’éloignement et l’étrangeté favorisant la construction d’un imaginaire fantastique des confins. En outre, l’Afrique méditerranéenne, du Maroc à l’Égypte, est déjà associé à l’ésotérisme et à la superstition depuis cette Antiquité gréco-latine que le centre impérial arabe classique redécouvre, et dans la filiation intellectuelle de laquelle il se situe pour partie. Ce stéréotype serait donc le fruit d’une très longue sédimentation historique en Orient méditerranéen⁶¹.

Hajji note en tout cas sa persistance dans les sociétés qu’il a visitées, et en tire une conclusion tranchée, très éloignée de tout ce que nous avons compilé jusqu’ici de propos iréniques et fusionnels sur l’unité civilisationnelle et culturelle de la *umma* arabe ou islamique : le Mashriq ignore le Maroc. Voici comment il l’explique :

قد نعرف نحن المغاربة بلادنا ونعرف وضعيتنا الاجتماعية وما لدينا من مظاهر المدينة القديمة والحديثة، ولكننا لا نعرف شيئاً كثيراً عما يقال عنا في الخارج، إذ أن هناك حقيقة جلية هي أننا مجهولون في العالم الإنساني، وأنا خارج المغرب جماعة من أناس تتضارب فيهم الآراء وتتباين إلى حد بعيد، فننتع بأحسن الصفات وأرداها، ويجول بنا الخيال هناك جولات لا يكون لها في الغالب أدنى صفة للصواب والواقع، فالمغرب بلادنا، كما نعلم، عبارة عن شبه جزيرة إذ يحيط بها البحر من جانين والصحراء الكبرى من جانب ثالث، فنحن في كل أدوار تاريخنا تمثل وحدة تامة وعزلة، إذ لم تمتزج امتزاجاً حقيقياً إلا بأهم الشمال الإفريقي، وهي أمم تصورنا في كل مظاهر الحياة، فنحن من الشعوب التي حافظت على وحدتها وصفاتها في مختلف أزمان التاريخ. ونحن كما كنا في عصر الجمال وسفن القلاع، لا نتصل بأهم الشرق العربي إلا بالمقدار، كذلك اليوم ونحن في عصر الآلات البخارية والمواصلات السريعة، غزتنا صحف الشرق العربي ومطبوعاتهما، فأمسينا بعد أمد قصير جزئيات عن مصر وسوريا وفلسطين والعراق وربما لا يعرفها أبناء تلك البلدان، ولكن هذا الاتصال وهذا التعارف هو من جانب واحد لا غير، فهم بمقدار ما نعرف عن بلادهم ونتابع من أخبارهم، ونتجادل في شؤونهم، يجهلون كل شيء عنا، ولا يتحدثون عن أحوالنا، إلا ظناً وخيالاً، كأننا في جزيرة مملوءة بالسحرة لا توجد إلا في خيال روائي، تتراءى له كلما خلا إلى نفسه، وتابع خيالاته، فإذا بالروائي يصفها تارة بأوصاف تنجذب إليها النفس، وطورا تخيف وترعب. وما تاريخ بلادنا في نظر هؤلاء الإخوان المشارقة إلا عبارة عن حروب قبائل يغير بعضها على البعض، وثورات متواصلة، بل هو تاريخ تلك الجماعات التي لم تخرج عن عصر القبيل والعشيرة إلى عصر المدينة والوطن والجماعة، والتي لم يخرج نظامها من البساطة إلى التركيب، ومن دور الزعامة الفطرية إلى دور الملك الشايخ⁶².

Nous, Marocains, connaissons notre pays, sa situation sociale, l'aspect de ses villes modernes et anciennes, mais peu de choses de ce qui se dit de nous à l'étranger. À l'évidence, nous sommes inconnus de l'humanité, et hors du Maroc nous représentons un groupe humain, au sujet duquel s'échangent des vues très opposées, des qualificatifs des plus élogieux aux plus désobligeants, sans qu'ils aient le plus souvent le moindre rapport avec la réalité ni avec les convenances. Notre pays, nous le savons, est une presqu'île, que ceint la mer par deux côtés, le désert par un troisième, de

⁶⁰ Celui-ci occupe les nuits 606 à 624 dans l’édition de la Pléiade. Dans la traduction de Bencheikh et Miquel, ‘Abd al-Šamad est bien présenté comme maghrébin et non comme africain. *Les Mille et une Nuits*, réf. cit., t. II, p. 651-687.

⁶¹ Rafael Cansinos Assens, « Estudio literario-crítico de “ Las mil y una noches ” » dans *Libro de las mil y una noches*, traduction de R. Cansinos Assens, Mexico, Aguilar, 1954, t. I, p. 300-301.

⁶² *Ibid.*, p. 61-62.

sorte qu'à chaque étape de notre histoire nous représentons une unité complète et isolée qui ne se mêle réellement qu'avec les nations d'Afrique du Nord, lesquelles nous ressemblent dans tous les aspects de la vie. Nous sommes de ces peuples qui ont préservé leur unité et leurs caractéristiques à travers les époques historiques. Tandis qu'à l'époque des chameaux et du bateau à voile, nos relations avec les nations de l'Orient étaient limitées, aujourd'hui que nous voilà à l'ère de la vapeur et des transports rapides, nous sommes assaillis de journaux et d'imprimés orientaux. Nous sommes en très peu de temps informés d'aspects de la vie de l'Égypte, de la Syrie, de la Palestine et de l'Irak que leurs peuples même ignorent, mais ceci ne va que dans un sens, et à proportion de notre connaissance de leurs pays, de notre attention à leurs nouvelles, de nos débats sur leurs affaires, ils ignorent tout de nous et taisent notre situation, sauf pour spéculer dessus ou l'imaginer. Tout se passe comme si nous étions une île pleine de magie, qui n'existe que dans les récits de fiction, qu'ils ne fréquentent que lorsqu'ils entrent en eux-mêmes pour y poursuivre leurs fantasmes, et que le conteur leur décrit parfois pour provoquer tantôt l'engouement, tantôt la terreur et l'effroi. Notre histoire, pour ces frères du Mashriq, se résume à des guerres de tribus s'entredéchirant, à des révoltes permanentes, histoire de groupes humains non encore sortis de l'ère des tribus et des hordes pour entrer dans celle des cités, des nations et des communautés, dont l'organisation demeure primaire et sans structure, et le commandement sommaire à mille lieues des souverains éclairés.

Hajji pointe ici l'unilatéralité des relations développées entre le Maroc et le Mashriq depuis l'émergence de ce dernier comme centre. Les gens du Mashriq, avance-t-il, ignorent tout de la culture marocaine, de l'histoire du pays, de son système politique et même de son actualité la plus fraîche, au moment même où la jeunesse marocaine est nourrie par les grandes figures de leur politique, de leur littérature et de leurs arts. Pour expliquer cette méconnaissance, il développe une théorie de l'insularité du Maroc dont le fondement n'est pas historique. On songe pourtant d'emblée à la longue persistance de l'Empire chérifien aux marges de l'espace ottoman et à part de celui-ci, avec des prises territoriales nombreuses mais limitées pour l'essentiel aux comptoirs côtiers, de la part du Portugal et de l'Espagne, du XVI^e au XIX^e siècle. Soucieux de présenter le pays comme une monade cohérente et distincte de son voisinage à travers les siècles, il fait également l'impasse sur la diversité culturelle du Maroc, et notamment sur son substrat amazigh, pourtant à même d'expliquer l'unique affinité qu'il admet, celui du Maroc avec son voisinage nord-africain. L'insularité marocaine, pour Hajji, est une donnée qui relève de la géographie physique : c'est l'encerclement par le Sahara, la Méditerranée et l'Océan Atlantique qui isole le pays.

Cette thèse ressemble à s'y méprendre à celle que certains historiens du Maroc indépendant, à commencer par Abdallah Laroui, développeront dans la seconde moitié du XX^e siècle, en particulier dans le contexte du conflit plus ou moins ouvert qui oppose le pays à l'Algérie depuis les indépendances⁶³. C'est la position du Maroc sur la carte qui l'isole de l'espace arabe, et qui rend sa culture et son peuple profondément étranges et étrangers à l'imaginaire du Mashriq. En l'espèce, les

⁶³ Voir notamment sa synthèse à ce propos dans *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*, Beyrouth et Casablanca, Centre Culturel Arabe et Cap Rouge, Presses Inter Universitaires, 2005, p. 239 sq.

objections ne manquent pas, à commencer par les raisons qui auraient rendu cette île marocaine perméable à l'Orient et non l'inverse. Cependant, Hajji caractérise l'échange culturel qui s'est développé dans les premières décennies du XX^e siècle avec l'Orient comme un échange inégal, qu'il s'agit de rééquilibrer en investissant massivement la presse et l'édition arabe par des publications sur le Maroc afin de le faire connaître et reconnaître.

L'article critique d'ailleurs certaines initiatives déjà entreprises en ce sens sous encadrement colonial. Il mentionne notamment, avec sévérité, le travail de la délégation menée par Alexis Chottin [1891-1975], professeur d'arabe et musicologue affecté par la Résidence à la direction du Conservatoire de musique arabe de Rabat, pour représenter le Maroc au Congrès de musique arabe du Caire en 1932⁶⁴. Hajji juge que l'image donnée de la culture musicale marocaine, et notamment de ses évolutions contemporaines, au cours de ce congrès, est une image « mutilée » et en décalage avec les réalités culturelles qu'elle prétendait y présenter⁶⁵. C'est donc aux Marocains eux-mêmes, conclut-il, de se saisir de la tâche de se relier à l'aire arabophone sur de nouvelles bases et de corriger l'« image déformée » (*ṣūra muṣawwaha*) qui y a cours à leur sujet⁶⁶.

2.2.4. *Un incident au théâtre*

Le théâtre est un autre lieu de développement de cette conscience périphérique. Commençons par dire un mot de la situation générale de cet art dans le Maroc des années 1930, puisque nous l'avons largement laissée de côté jusqu'ici. Les tournées effectuées par des troupes venues du Mashriq au Maroc dans les années 1920 ont été évoquées précédemment, au sujet du passage de l'actrice Fatma Rochdi et des poèmes dithyrambiques inspirés par sa prestation dans le rôle de Cléopâtre. Pour y revenir plus précisément, le dispositif théâtral à l'européenne, inconnu dans la culture marocaine d'avant la colonisation, se diffuse dans les premières années du protectorat avec la création de théâtres dans les grands centres urbains. Le premier lieu dédié, le théâtre Cervantès de Tanger, ouvre ses portes en 1913.

Dans le même temps, les troupes égyptiennes commencent à organiser des tournées au Maghreb: celle de Suleiman Qardahi [Sulaymān al-Qardāḥī, 1854-1909] en Tunisie, en 1907, est

⁶⁴ Cf. François Bensignor, « Congrès de musique arabe du Caire. L'intégrale publiée par la BNF », *Hommes et migrations* n°1311, 2015, p. 174-179.

⁶⁵ Saïd Hajji, art. cit., p. 71.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 72.

généralement considérée comme l'acte de naissance du théâtre arabe moderne dans la région⁶⁷. Au Maroc, c'est en 1923 et 1924 que les deux premières tournées égyptiennes sont organisées : d'abord celle du *Ġawq al-nahḍa al-ʿarabīya* [Troupe de la Renaissance Arabe], troupe à la fois théâtrale et musicale, puis celle fondée par Salama Hegazi [Salāma Hiğāzī, 1852-1917]. Une troupe tunisienne se produit également au Maroc dans les années 1920. Vient ensuite celle de la troupe Fatma Rochdi, en 1932, qui présente au public arabophone sept pièces, dont quatre d'Ahmed Shawqi, à Fès, Casablanca, Marrakech, Tanger et Tétouan⁶⁸. Dans le sillage de ces tournées se développent dans les villes marocaines des troupes théâtrales amateurs. Abdallah Guennoun indique avoir participé à l'une d'entre elles, dans les années 1920 à Tanger, pour des représentations de *Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī* de Shawqi et de *Othello* de Shakespeare au théâtre Cervantès⁶⁹. Certains acteurs égyptiens ayant participé aux tournées des années 1920 prolongent leur séjour au Maroc pour y former des jeunes à l'art dramatique. C'est notamment le cas de Ḥasan Binān et Muṣṭafā al-Gazzār, qui abandonnent le *Ġawq al-nahḍa al-ʿarabīya* lors de la tournée de 1923 pour s'établir à Marrakech et y œuvrer à la formation de troupes⁷⁰.

La presse marocaine se fait l'écho de ces tournées théâtrales, de l'enthousiasme et des vocations qu'elles suscitent, comme on l'a vu précédemment avec le poème de Ṣāliḥ Abū Rizq. Leur influence est décisive dans la constitution des premières troupes marocaines, qui leur empruntent notamment une large partie de leur répertoire⁷¹. C'est notamment le cas de la troupe du collègue Moulay Idriss de Fès, créée en 1928⁷², qui monte en 1933 une pièce tardive d'Ahmed Shawqi, *Amīrat al-Andalus* [« La Princesse d'al-Andalus », 1932], alors tout juste parue. La revue *Al-Mağrib* rend compte d'une représentation de cette pièce à Marrakech, engendrant les protestations que nous verrons quant à son contenu. La pièce, en effet, prend pour protagoniste la princesse Buṭayna, fille du prince-poète andalou Al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād (encore lui), dont il relate les dernières années après la prise de Séville par les Almoravides du Maroc et l'exil du prince à Aghmat, près de la capitale de cette dynastie, Marrakech.

⁶⁷ ʿAbd al-Wāḥid ʿUzrī, *al-Masraḥ fī l-mağrib, biniāt wa-ittiğāhāt* [« Le théâtre au Maroc : structures et tendances »], Casablanca, Toubkal, 1998, p. 19.

⁶⁸ Ibid., p. 20-21.

⁶⁹ Entretien avec Mohammed Bennis et El Boukri, réf. cit., p. 38.

⁷⁰ Muḥammad b. al-ʿAlamī Ḥamdān, « Naṣʾat al-masraḥ al-mağribī » [« Genèse du théâtre marocain »], *Daʿwat al-ḥaqq* n°181, octobre 1977, p. 104-105.

⁷¹ Abdelouahed Ouzri cite, dans le journal anglophone *The Tangier Gazette*, un compte-rendu de la représentation de Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī à Tanger dans les années 1920 : « Trois heures durant, j'ai oublié que j'étais au Maroc, et me suis cru en Égypte. » *Op. cit.*, p. 22.

⁷² Muḥammad b. al-ʿAlamī Ḥamdān, art. cit., p. 104.

La pièce de Shawqi, qui a longuement séjourné en Espagne dans les années 1910 et s'est documenté sur la période à cette occasion, est empreinte d'une sympathie manifeste pour Ibn 'Abbād et sa famille, présentés comme les incarnations du raffinement civilisationnel de l'Andalousie islamique. Ce discours ne lui est nullement propre : le voyage en Espagne et la revivification du souvenir de la gloire d'al-Andalus sont des topoï de la *nahḍa* orientale, qu'elle soit politique, littéraire ou architecturale⁷³. À l'inverse, le sultan marocain Youssef Ben Tachfine [Yūsuf Ibn Tāšfīn, 1009-1106] et la dynastie des Almoravides y représentent la force brutale et l'ignorance. À la lecture de la pièce, on s'aperçoit que Shawqi se réfère à ces derniers par le vocable de « *barbar* ».

Ce choix lexical peut de prime abord sembler anecdotique : c'est celui-là même qu'utilisent les lettrés arabophones du Maroc à la même époque pour se référer aux populations de langue amazighe. Le mot comporte néanmoins une acception dotée d'une forte charge négative en arabe, dont on peut trouver des attestations anciennes. Al-Muṭarrazī, lexicographe du XIII^e siècle de l'ère courante, en donne par exemple cette définition : « peuple du Maghreb, grossier comme les bédouins par sa foi ténue et sa maigre science⁷⁴. » Plus près de nous, l'orientaliste néerlandais Reinhardt Dozy [1820-1883] signale le mot *mutabarbir*, « barbare, sauvage, grossier »⁷⁵. Au-delà des conjectures lexicales, le texte de Shawqi est explicite sur le cas en maint endroit. Il suffira ici de citer un extrait d'une tirade d'Ibn 'Abbād au début de l'acte IV, où le prince fait état à sa fille de sa véritable opinion de Ben Tachfine, auquel il a recouru dans un premier temps pour se prémunir des attaques du roi chrétien Alphonse de Castille :

وأني إن حالفت سلطان المغرب كانت مخالفة الذئب للحمل، وأن بربر المغرب إذا دخلوا الأندلس طغوا في البلاد وهدموا بنيان الحضارة فيها، ومن نكد الدنيا أن تصدق فينا نبوءة هذا الناصح الغاش، فقد طمع ضيفنا ابن تاشفين في ملكنا وسلطاننا، وتطلعت نفسه إلى خيراتنا وأرزاقنا [...] ⁷⁶.

Si j'ai fait alliance avec le Sultan du Maroc, c'était celle que loup fait avec l'agneau. Si les Berbères du Maroc entrent à al-Andalus, ils tyranniseront le pays et y détruiront les fondements de la civilisation. C'est un désastre en ce bas-monde que de voir se réaliser la prophétie de ce conseiller traîtreux à notre endroit, car notre hôte Ben Tachfine a conçu des desseins sur nos propriétés et notre règne, et son esprit s'est mis à convoiter nos biens et possessions.

⁷³ Voir à ce propos Catherine Mayeur-Jaouen, « Vent d'Est, vent d'Ouest : saints et soufis entre al-Andalus, Maroc et Égypte » dans *E-Spania* (en ligne) n°45, juin 2023, §50. <https://tinyurl.com/24vtnb9r>, Consulté le 29 mars 2024.

⁷⁴ « قوم في المغرب جفاة كالأعراب في رقة الدين وقلة العلم ». Al-Muṭarrazī, *al-Muḡrib fī Tartīb al-mu'rib*, Alep, Maktabat Usāma b. Zayd, 1979, p. 69.

⁷⁵ Reinhardt Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* [1881], deuxième édition, Paris, Maisonneuve, 1927, t. I, p. 64.

⁷⁶ Aḥmad Ṣawqī, *Amīrat al-Andalus* [1932], Windsor, Hindāwī Foundation, 2011, p. 58.

À travers la figure de Ben Tachfine, les « Berbères du Maroc » sont ici affublés de deux caractéristiques : le despotisme et la barbarie. Jouant sur l'intertexte poétique arabe classique, Shawqi fait résonner le souvenir d'un vers célèbre de Mutanabbi sur la mésalliance : « C'est l'un des désastres de ce bas-monde pour l'homme libre que de se voir contraint à l'amitié de son ennemi⁷⁷ ». Il cherche ainsi à susciter de l'empathie pour le prince de Séville, homme raffiné et sage politique, pris au piège d'un rustre violent. Peu soucieux dans cette pièce de coller de près à la réalité historique⁷⁸, Shawqi fait montre d'une binarité caricaturale, caractérisant les « berbères marocains » par des traits essentialistes dont Ben Tachfine n'est qu'une incarnation. Al-Andalus, dit l'un des poètes de la cour d'Ibn 'Abbād, Ibn Ḥayyūn, est tombée sous « [l']emprise berbère [ou barbare] despotique » du sultan almoravide⁷⁹, employant à cette occasion un adjectif, « ḡāšima », que le discours politique arabe associe de manière récurrente à la colonisation européenne dans une expression mainte fois reprise dans toute l'aire arabophone : « al-isti'mār al-ḡāšim », que le public lettré d'une ville marocaine des années 1930 pouvait tout à fait avoir à l'esprit.

La représentation de cette pièce par la troupe des anciens élèves du collège Moulay Idriss de Fès à Marrakech, ancienne capitale almoravide, a donc toutes les raisons de susciter quelques remous. La ville est un important centre religieux et savant, où est formée l'élite lettrée du sud marocain, notamment depuis la fondation de la Medersa Ben Youssef par la dynastie saâdienne au XVI^e siècle de l'ère courante. Le public des institutions savantes de cette ville effectue bien entendu un cursus en langue arabe mais, venues de la région ou de celle, voisine, du Souss, ces élites sont bien plus souvent amazighophones qu'à Fès, où la Qarawiyyīn recrute principalement dans un arrière-pays Jbala, région arabisée de longue date. La quasi-absence de ces élites du sud dans les transformations culturelles que nous avons pu observer jusqu'ici est criante. Elle se superpose en fait à leur marginalisation politique à l'intérieur du mouvement national marocain, observée en son temps par Rémy Leveau⁸⁰.

⁷⁷ « من نكد الدنيا على الحر أن يرى عدواً له ما من صداقته بد », *Dīwān al-Mutanabbī*, Beyrouth, Dār Bayrūt, 1983, p. 198.

⁷⁸ En témoigne notamment le *happy end* qu'il lui donne, où Ben Tachfine libère Ibn 'Abbād et le laisse finir ses jours en liberté à Aghmat.

⁷⁹ « في قبضته البربرية الغاشية », op. cit., p. 59.

⁸⁰ Voir *Le Fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presses de Sciences Po, 1985, p.114-115, notamment au sujet du parti de l'Istiqlāl.

La réaction, en l'occurrence, vient d'un poète dont un large consensus critique posthume, allant d'Abdallah Guennoun⁸¹ à Abdellatif Laâbi⁸² en passant par Edmond Amran El Maleh [1917-2010]⁸³, s'accorde à faire l'un des plus originaux de la période au Maroc. Mohamed Ben Brahim [Muḥammad b. Ibrāhīm, 1898-1954], dit « Šā'ir al-Ḥamrā' » (« le poète de la Rouge », c'est-à-dire de Marrakech⁸⁴) est dans les années 1930 le secrétaire du Pacha de Marrakech, Thamy El Glaoui [al-Tuhāmī al-Glāwī, 1879-1956]⁸⁵, qui organise la représentation théâtrale en question. Dans sa préface au *dīwān* de Ben Brahim, *Rawḍ al-zaytūn* [« L'Oliveraie »], Ahmed-Chouqui Binebine [Aḥmad-Šawqī Binbīn, n. 1946] évoque la singularité d'une œuvre qui reflète un refus de l'accablement devant le fardeau de l'existence, et un choix de l'aborder suivant « une philosophie de la gaîté, de l'humour, de l'anecdote et de la plaisanterie » qui le rapproche de certains de ses contemporains égyptiens comme Abdul Aziz al-Bishri [ʿAbd al-ʿAzīz al-Biṣrī [1886-1943], Hafiz Ibrahim, Muhammad Imam al-Abd [Muḥammad Imām al-ʿAbd, 1882-1911], Kamel El Shinnawi [Kāmil al-Šinnāwī, 1908-1965] ou Abdel Hamid Al Deeb [ʿAbd al-Ḥamīd al-Dīb, 1898-1943]⁸⁶. Binebine, par analogie avec un phénomène de la Bagdad abbasside, nomme ce groupe d'Égyptiens et leur homologue de Marrakech *al-šuʿarāʾ al-ẓurafāʾ*, qu'on peut traduire après les spécialistes de littérature classique par « les poètes raffinés » ou « élégants »⁸⁷. Sans mettre cette analogie en discussion, on pourra s'accorder sur le fait que la poésie de Ben Brahim, issu d'un milieu amazighophone à la différence de la majorité de ses pairs, présente des caractéristiques qui font globalement défaut à la poésie marocaine de cette période, qu'elle soit traditionnelle ou romantique : diversité thématique et dépassement de la seule poésie de circonstance, bacchisme, légèreté, drôlerie et sens aiguisé de la provocation.

Si l'on en croit le compte-rendu de la revue *al-Mağrib*, Ben Brahim⁸⁸, qui assiste à la représentation, aurait improvisé devant la troupe dès la fin du spectacle un poème de vingt-huit vers qui comporte, d'abord, un éloge des visiteurs venus de Fès et de leur prestation, ainsi que le

⁸¹ *Aḥādīṭ ʿan al-adab al-mağribī l-ḥadīṭ*, réf. cit., p. 78-80.

⁸² Voir l'introduction de son anthologie *La Poésie marocaine, de l'indépendance à nos jours*, Paris, La Différence, 2005, p. 12-13.

⁸³ « Trois palmiers », *ORACL* n°19-20, 1987. Repris dans *Jean Genet, le captif amoureux et autres essais*, Grenoble, La pensée sauvage, 1988, p. 82.

⁸⁴ Ce surnom est calqué sur celui attribué un peu plus tôt au poète tunisien Chabbi, notoirement surnommé *Šā'ir al-Ḥaḍrāʾ* (« Poète de la Verte », soit Tunis).

⁸⁵ L'aura sulfureuse de cet homme politique, compromis dans la déposition de Mohammed V par la France en 1953, ne joue pas en la faveur de Ben Brahim qui reste, à ce jour, connu d'un public restreint.

⁸⁶ Aḥmad-Šawqī Binbīn, « Muqaddima », dans *Rawḍ al-zaytūn. Dīwān Šā'ir al-Ḥamrāʾ* [« L'Oliveraie. Dīwān du poète de la Rouge »], Rabat, al-Ḥizāna al-ḥasanīya, 2000, p. ٢.

⁸⁷ On peut lire sur la signification de ce terme dans la Bagdad abbasside l'article de Suzanne Enderwitz, « Du Fatā au Ẓarīf » ou comment on se distingue ? », *Arabica* t. 36 fasc. 2, juillet 1989, p. 125-142.

⁸⁸ J'ai été mis sur la piste de cette polémique par l'ouvrage de Mustapha El Qadéry, *Nationalisme du mépris de soi*, Casablanca, Le Manifeste, 2021, p. 39 et 43.

dithyrambe d'usage adressé à son protecteur sous les auspices duquel s'est déroulée la soirée, puis une critique de la pièce de Shawqi et de la vision de l'histoire qu'elle exprime. L'auteur anonyme de l'article, qui signe d'un simple *Marrākuṣī*, se fend en préambule d'une brève leçon d'histoire justifiant le traitement dont le prince de Séville a été l'objet de la part du Sultan du Maroc, condamné à mort selon lui par la majorité des *'ulamā'* pour s'être retourné contre son protecteur le commandeur des croyants, et finalement vaincu militairement par lui. Le bannissement décrété par Ben Tachfine, dans ces conditions, est jugé légitime, pour ne pas dire clément⁸⁹.

S'agissant de Shawqi et du propos de sa pièce, voici ce que le poète de Marrakech a à dire :

تأمل شوقي عن قريب فما اهتدى	وما ضرَّ شوقي لو تأمل عن بعد
أحمد شوقي للقوافي رجالها	كأنت وللتاريخ ذو الأخذ والرد
أفاروق إفريقيا امتشقت مهنداً	وقبلته شوقاً وطوحت بالغمد
ورحت به ركضاً لأندلس بها	تصدّ ذوي الأغراض عن شيء القصد
فأبقيت للإسلام باذخ مجده	ولولاك أضحي الدين مفتقد المجد
وذدت عن الإسلام من رام كيده	وأطفأت نيراناً مؤججة الوقد
ولم تكثرت بالغانيات وعودها	وتسوية الأوتار في نغمة الرصد
ولم تحتفل بالراح من كف كاعب	لترشف من ثغر وتهوى على نهدي
بك استنجدوا طرّاً فكنت لصوتهم	صدى شيمة الأسد الضواري مع الأسد
وحاشاك لم تنظر بمقلة طامع	لقصر ابن عباد وما به من رقد
بني الغرب أوطاناً بني الشرق وحدة	بني الضاد أبناء الحنيف بني المجد
يعز علينا القصر يفقد مجده	ويمسي ابن عباد به نحس السعد
يعز علينا أن نراه مصفداً	يساق إلى أغمات يرسف في القيد
ولكن لنصر الدين دين محمد	وانقاذه من بؤرة الهلك والنكد
نضحي بعباد وآخر كابنه	ومثله ممن لا يفيد ولا يجدي
لتبكو معي ذاك العظيم وفقده	ولا تتركوني أبكه بينكم وحدي
وها روحه العليا ترفرف فوقنا	وإن كان منه الجسم غيب في اللحد ⁹⁰

<i>Shawqi-la-courte-vue n'a point trouvé chemin</i>	<i>Plût au ciel que Shawqi ait miré de plus loin !</i>
<i>Oui Shawqi, la rime a de ces affidés qui</i>	<i>Comme toi de l'Histoire s'arrangent à l'envi...</i>
<i>Ô toi, Farouk d'Afrique⁹¹, ton glaive dégainé,</i>	<i>Embrassé avec fougue et son fourreau jeté,</i>
<i>Tu l'emportas, galopant vers al-Andalus</i>	<i>Pour repousser ceux-là qui l'avaient convoitée</i>
<i>Tu as maintenu l'Islam en sa haute gloire</i>	<i>Sans toi, de celle-ci c'en était terminé</i>
<i>Tu as repoussé ceux qui voulurent lui nuire</i>	<i>Éteignant les flammes d'un brasier attisé</i>
<i>Tu ne t'es point soucié des belles et de leurs luths</i>	<i>Aux cordes bien accordées sur le mode rast</i>
<i>Ni du vin que t'offraient les jeunes filles en fleur</i>	<i>Pour boire à quelque lèvres et choir sur quelque sein</i>
<i>D'urgence ils t'appelèrent : tu rugis en écho</i>	<i>À leur voix, comme lion féroce à son prochain</i>
<i>Loin de toi l'idée de lorgner d'un œil avide</i>	<i>Sur le palais d'Ibn 'Abbād et sur ses biens</i>
<i>L'Occident est Nations mais l'Orient n'est qu'Un</i>	<i>Enfant du dāḍ, de la vraie foi et de la gloire</i>
<i>Ce palais qui déchoit, comme il fait peine à voir</i>	<i>Qu'Ibn 'Abbād y séjourât nous réjouirait</i>

⁸⁹ Marrākuṣī, « Riwāyat Amīrat al-Andalus wa-tamīl-hā bi-l-l-Ḥamrā' », *al-Maḡrib* n° 12, septembre 1933, p. 11.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 11-12.

⁹¹ La revue indique qu'il s'agit ici d'un surnom donné à Ben Tachfine, par analogie avec Omar Ibn al-Khattāb ['Umar b. al-Ḥaṭṭāb, 584-644], calife et compagnon du prophète, lui-même surnommé Farūq par le prophète Mohammed.

<i>Quelle pitié de voir le prince ainsi ferré</i>	<i>Conduit jusqu'à Aghmat et marchant enchaîné</i>
<i>Mais pour faire triompher la foi de Mohammed</i>	<i>Pour la tirer de l'ornière, du désastre,</i>
<i>On sacrifie 'Abbād et son fils avec lui</i>	<i>Ainsi que leurs pareils, inutiles jobastres</i>
<i>Le grand homme est perdu : pleurons-le réunis</i>	<i>Ne me laissez pas seul parmi vous en sanglots</i>
<i>Sa fière âme volète au-dessus de nos têtes</i>	<i>Tandis que son corps a disparu au tombeau.</i>

Ben Brahim, bien loin de son image de poète détaché et léger, renverse dans ces vers, dont il est permis de douter du caractère improvisé, l'image que Shawqi avait construite de ses deux protagonistes. Il propose un portrait de Ben Tachfine en guerrier ascétique, défenseur de la foi contre les rois chrétiens. Cette image de vigueur et de courage, renforcée par la comparaison Omar Ibn al-Khattab, compagnon du prophète érigé en modèle de rigueur morale et de stricte observance des rites islamiques, permet de contrebalancer l'image de raffinement et d'esprit que Shawqi donne d'Ibn 'Abbād dans son ouvrage, en l'assimilant implicitement à une débauche de plaisirs mêlant vin, musique et luxure.

La notion de *nakad* que Shawqi avait employée dans son texte par clin d'œil à Mutanabbi est reprise par Ben Brahim, non sans habileté, pour faire l'objet d'une redéfinition complète. Pour lui, il n'est de désastre que dans le déclin de l'Islam, en conséquence de quoi les deux souverains ne peuvent décemment être présentés comme des ennemis. Dans l'absolu, les deux personnages historiques se valent. On peut, à la rigueur, les présenter comme des compétiteurs dans la lutte pour la sauvegarde de l'Andalousie islamique. Le cadre de compréhension de l'épisode ainsi redéfini, il va sans dire que Ben Tachfine l'emporte haut la main sur le gouverneur assailli de la minuscule *tā'ifa*. On pleurera donc avec magnanimité le prince-poète sévillan, non sans signaler avec insistance qu'il a échoué sur l'essentiel, c'est-à-dire la défense de la communauté des croyants menacée.

On se gardera bien ici de départager les deux auteurs sur la question historique qui les oppose. Ne nous intéresse que la signification *in situ* de cette intervention intempestive dans les coulisses du théâtre. Poète de langue arabe, se trouvant face à une troupe composée de jeunes notables fâsis, en plein tumulte anti-dahir, Ben Brahim n'attaque pas frontalement le mépris de Shawqi pour ceux qu'il nomme « *al-barbar* ». Aux spécialistes du poète d'élucider le silence sur ce point, qui semble à la fois central et occulté dans sa démarche. Reste qu'en mettant l'accent sur l'islamité et sur la langue arabe pour réhabiliter Ben Tachfine, Ben Brahim met le Prince des poètes face à une contradiction : le critère racial qu'il met en avant pour faire l'éloge de la délicatesse andalouse contre la rusterie amazighe. Cette opération est de toute évidence menée au détriment de la communauté de la langue et de l'universalité de la foi, qui sont pour Ben Brahim les véritables critères de l'arabité.

Le biais racial dont témoigne la pièce de Shawqi ne semble en revanche pas avoir perturbé outre mesure la troupe de Fès, qui non seulement a fait le choix de monter cette œuvre, mais décide de la présenter à Marrakech, bastion historique de la dynastie amazighe almoravide... De même que la critique de l'hégémonie littéraire égyptienne se fait plus vive en quittant la vieille Qarawiyīn pour les jeunes écoles libres de la petite cité aristocratique de Salé, l'adhésion à la représentation que Shawqi donne du Maghreb médiéval s'effrite en s'éloignant du centre historique de la culture marocaine qu'est Fès pour le pôle méridional alors marginalisé de Marrakech, où le « retard culturel » pris sur le Mashriq semble ne pas suffire à justifier une appropriation tendancieuse de l'histoire marocaine par autrui.

Cette intervention polémique n'empêchera d'ailleurs nullement Ben Brahim de prendre directement langue avec le milieu littéraire du Mashriq quelques années plus tard, à la faveur de sa fonction de secrétaire du Pacha de Marrakech. Associé par ce dernier à son voyage de pèlerinage à La Mecque et à Médine en 1935, il séjourne plusieurs semaines au Caire au retour des lieux saints, y est accueilli chaleureusement par le milieu littéraire local et y fait notamment la rencontre d'Ibrahim al-Mazini et de Khalil Mutran [Ḥalīl Muṭrān, 1872-1949]. Les quelques vers de circonstance qui nous sont parvenues de ce voyage ne détonnent pas avec les dithyrambes sur l'Égypte et sa culture dont nous avons vu plusieurs exemples parmi les poètes de cette époque⁹². La critique pleine de verve de Shawqi n'est donc pas le fait d'un auteur à la marge du tropisme égyptien qui prévaut dans le milieu lettré de la période au Maroc, mais bien celui d'un poète qui y adhère pleinement par ailleurs.

2.3. Al-Nubūḡ al-maḡribī fī l-adab al-‘arabī : *naissance d'une histoire littéraire*

2.3.1. *Abdallah Guennoun, un ‘ālim au carrefour des tendances*

Le dernier point décisif sur lequel les acteurs de cette période prennent conscience de leur marginalité et tentent d'y remédier est celui de l'histoire littéraire. Dans la dernière décennie des années 1930, un jeune ‘ālim originaire de Fès, mais installé et surtout formé dans le Tanger cosmopolite et bouillonnant du début du XX^e siècle, va précisément apporter une première

⁹² Voir à propos de ce voyage Ibrāhīm al-Sūlāmī, « Ma‘a šā‘ir al-Ḥamrā’ fī Miṣr » [« Avec le Poète de la Rouge en Égypte »] dans *Ta‘ammulāt fī l-adab al-mu‘āṣir* [« Réflexions sur la littérature contemporaine »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1979, p. 119-126.

contribution significative dans ce sens. Il s'agit d'Abdallah Guennoun, l'un des auteurs les plus prolifiques du XX^e siècle marocain. Petit-neveu de l'un des précurseurs du réformisme *salafī* au Maroc, le fqih Mohammed Bel Madani Guennoun [Muḥammad b. al-Madani Gannūn, m. 1885], l'auteur grandit dans une famille où presque tous les hommes sont '*ulamā*', notamment son grand-père, son père et son oncle⁹³. a donné une œuvre abondante de polygraphe, versé à la fois dans le *fiqh*, la linguistique, l'histoire politique et religieuse, la critique littéraire et la poésie, étalée sur les années 1930 à 1980. Il naît à Fès en 1907, mais sa famille quitte la capitale historique pour Tanger peu de temps après l'instauration du protectorat, en 1914, dans l'objectif initial de s'établir à Médine. Devant renoncer à ce projet, la famille s'installe finalement de manière définitive dans la ville qui devait leur servir de simple point de départ vers la Péninsule arabique⁹⁴.

Plus prolifique que la plupart de ses contemporains sur son propre itinéraire, Guennoun décrit sa formation intellectuelle, pour une part à la mosquée, pour le reste à domicile où son père rémunère des '*ulamā*' pour lui servir de précepteurs. Il est aussi envoyé ponctuellement à Fès pour des séjours d'une à deux semaines auprès des maîtres de la Qarawiyīn. Sa formation se concentre essentiellement sur le *fiqh*, le *ḥadīth*, le *tafsīr* (exégèse coranique), et la grammaire arabe. Les disciplines « littéraires » du système classique, rhétorique principalement, lui sont enseignées de manière secondaire. Privé du voyage d'étude au Mashriq qu'il souhaitait effectuer avec ses congénères de Tanger et surtout de Tétouan par refus paternel, il se forme en autodidacte à la culture contemporaine du Mashriq en lisant les journaux, les revues et les livres à sa disposition. Il apprend au passage le français et l'espagnol, dans le contexte de polyglossie particulièrement développée du Tanger sous tutelle internationale des années 1910-1920, qui lui permet des échanges de cours particuliers avec les enfants scolarisés dans les écoles libres, où ces langues sont enseignées en plus de l'arabe⁹⁵.

Guennoun est donc, par ses origines géographiques et sociales, par ses allées et venues entre sa ville natale et sa ville d'adoption et par l'influence de la situation particulière du Tanger de l'époque sur sa formation, à l'interface des tendances traditionnalistes (*taqlīdiyya*) et modernistes (*ʿaṣrīyya*) qui se disputent alors le champ culturel marocain. Il dispose en outre d'une ouverture vers les deux cultures coloniales. Il fréquente dans son adolescence les troupes de théâtre en qualité de

⁹³ Voir les brèves notices proposées par Ibrāhīm al-Wāfi dans « 'Abdallāh Gannūn mufakkiran islāmīyan » [« Abdallah Guennoun, penseur islamique »], dans *'Abdallāh Gannūn* (collectif), présentation de Muḥammad al-Mannūnī, Casablanca, ONA, collection A'lām al-maḡrib, 1997, p. 7-8.

⁹⁴ *Mudakkirāt ḡayr ṣaḥṣīya*, Beyrouth et Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2020, p. 23-25.

⁹⁵ Entretien avec Mohammed Bennis et Mohammed El Boukri, réf. cit., p. 23-24.

correcteur linguistique, et compose des poèmes. Quand paraît *al-Nubūġ al-maġribī fī l-adab al-‘arabī* en 1937, il est âgé d'à peine trente ans mais jouit déjà d'une reconnaissance nationale en tant que *‘ālim*, et dirige une importante école libre qu'il a fondée un an plus tôt dans la capitale du détroit⁹⁶. Dès l'été 1930, participant au mouvement contre le dahir berbère, il est mis en relation avec l'émir druze Chakib Arslan, qui s'intéresse sérieusement à la cause du nationalisme marocain et effectue une visite à Tétouan et à Tanger. Guennoun ne le rencontre pas à cette occasion, mais commence d'entretenir avec cette figure du nationalisme arabe une correspondance écrite et des échanges téléphoniques, qu'il relate dans ses mémoires inachevées, *Mudakkirāt ġayr šaḥṣīya*⁹⁷. Il est également un collaborateur régulier de la revue tétouanaise *al-Salām* tout au long de sa brève mais dense aventure éditoriale de 1933-1934. Il y tient une rubrique littéraire qui sert de laboratoire à l'anthologie à venir, faisant paraître certaines des notices consacrées aux poètes et prosateurs classiques. Ces relations et ces antécédents journalistiques vont lui permettre de faire imprimer son livre dans la capitale de la zone ḥalīfale, où la censure est bien moindre que dans la zone sous contrôle français s'agissant des publications en langue arabe, et dans des conditions plus avantageuses qu'à Fès où il envoie d'abord son ouvrage⁹⁸.

Dans ses mémoires, Guennoun signale en particulier le soutien qu'il a obtenu de la part de Mohammed Daoud pour l'impression, et d'une autre figure nationaliste majeure, Mohammed Mekki Naciri, qui lance une souscription auprès du lectorat de sa revue *Al-waḥda l-maġribīya* pour le financement de l'ouvrage, dans des conditions où l'impression et la diffusion du livre sont particulièrement onéreuses et difficiles⁹⁹. La publication se fait dans un contexte de vigilance particulièrement accrue des autorités françaises sur les activités des nationalistes, y compris en zone ḥalīfale. De même que la revue *al-Salām* a fait l'objet d'une interdiction depuis Rabat, suivie dans un deuxième temps par les autorités espagnoles¹⁰⁰, *al-Nubūġ al-maġribī fī l-adab al-‘arabī* est interdit en zone française dès sa parution en 1937¹⁰¹. Seule différence : la résidence espagnole, qui mène dans l'ensemble une politique plus libérale à l'endroit des élites nationalistes sur son territoire

⁹⁶ La *madrasa islāmīya ḥurra*. Voir le dernier chapitre de *Mudakkirāt ġayr šaḥṣīya*, p. 91-112.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 83-84.

⁹⁸ Sur ces questions relatives à l'impression, voir l'entretien avec Bennis et El Boukri, *réf. cit.*, p. 42.

⁹⁹ Voir le dossier des annexes de *Mudakkirāt ġayr šaḥṣīya*, *réf. cit.*, p. 160.

¹⁰⁰ Voir l'arrêté d'interdiction, reproduit dans Ḥasnā' Muḥammad Dāwūd, *op. cit.*, p. 858-859.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 162 sq. On lira avec une attention particulière la liste des motivations de l'interdiction de l'ouvrage, listées dans ces annexes, qui donnent une idée précise des pratiques de censure à cette période. Protestant de l'interdiction auprès du résident général Noguès [1876-1954], Guennoun obtient pour réponse que son rôle d'intermédiaire entre les nationalistes de la zone espagnole et de la zone française avait suscité une méfiance particulière à son égard. Entretien avec Bennis et El Boukri, p. 40.

d'occupation, ne suit pas Rabat pour l'interdiction de cet ouvrage. L'Espagne décerne même, en pleine guerre civile, un doctorat *honoris causa* à Guennoun pour ses travaux à cette occasion, assortie d'une invitation qu'il décline à séjourner un mois en Espagne pour y poursuivre ses recherches¹⁰².

2.3.2. *Un récit des origines, entre panarabisme et panislamisme*

Les préfaces aux nombreuses rééditions de son anthologie de littérature marocaine classique, ainsi que le long entretien paru en 1984 dans la revue palestinienne *Al-Karmal'*¹⁰³, nous donnent de précieux renseignements sur la genèse de cette anthologie, à la différence du jeu de pistes laissé derrière lui par le peu disert Qabbaj. En l'occurrence, Guennoun fait remonter son projet à sa lecture assidue des histoires de la littérature arabe publiées au Mashriq depuis la fin du XIX^e siècle, et cite ses sources avec précision : Ahmad Hassan al-Zayyat, le fondateur de la revue *al-Risāla*, le poète Ahmad Iskandari [Aḥmad al-Iskandarī, 1875-1938], Jurji Zaydan, Mustafa Sadiq al-Rafii [Mustafā Ṣādiq al-Rāfiʿī, 1880-1937]. En bref, Guennoun est au fait des travaux des principaux historiens égyptiens et *shuwām* de la littérature arabe, chez qui il relève un point commun : « on n'y trouve, écrit-il, pas une ligne sur le Maroc et les Marocains¹⁰⁴. » Il est également attentif à la production maghrébine en la matière, et constate que l'Algérie et la Tunisie disposent déjà de travaux sur leur histoire littéraire, en l'occurrence le *Balāġat al-ʿarab fī l-Ġazāʾir* [« L'éloquence des Arabes en Algérie »] de Othman Kaak [ʿUṭmān al-Kaʿāk, 1903-1976] pour les premiers et le *al-Adab al-tūnusī fī l-qarn al-rābiʿ ʿaṣar* [« L'adab tunisien au quatorzième siècle hégirien »] de Zine el-Abidine Snoussi [Zīn al-ʿĀbidīn al-Sannūsī, 1901-1965] pour les seconds, tous deux parus en 1927.

Guennoun a donc réalisé pour commencer une sorte d'état de l'art, dont il ressort que le Maroc ne dispose ni de l'écho extérieur, ni des ressources internes pour faire valoir son patrimoine littéraire. Il entreprend donc à la fois de faire connaître aux Marocain-es l'histoire de leur propre *adab* (pour peu qu'il leur soit possible de lire), et de donner aux intellectuel·les du Mashriq les ressources pour ne plus l'oblitérer. La préface de la première édition est à ce point de vue tout à fait explicite : Guennoun prend pour point de départ ses lectures de jeunesse et dénonce une omission (*ihmāl*) pure et simple de l'apport marocain à la littérature arabe, motif de son effort de composition de

¹⁰² Voir l'introduction de la deuxième édition d'*Al-Nubūġ...*, *op. cit.*, p. 58-59.

¹⁰³ Il s'agit en vérité de l'ultime numéro de la revue animée par Mohammed Bennis, *al-Taḳāfa al-ġadīda*, que Mahmoud Darwich accueille dans son intégralité comme un numéro de la sienne.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 41.

l'ouvrage. Il s'agissait d'exhumer « des trésors de littérature formant une matière qui n'a rien à envier à celle des autres régions arabes¹⁰⁵ ».

Pourtant, lorsqu'il s'agit de désigner les responsables de cette occultation, c'est avec les Marocains eux-mêmes que Guennoun se montre le plus sévère :

وقد كثر عتب الأدباء في المغرب على إخوانهم في المشرق لتجاهلهم إياهم، وإنكار كثير منهم لكثير من مزاياهم، ولكن اللوم في هذا مردود على أولئك الذين ضيعوا أنفسهم وأهملوا ماضيهم وحاضرهم حتى أوقعوا الغير في الجهل بهم والتقول عليهم¹⁰⁶.

Les gens de lettres du Maroc font abondamment le reproche à leurs frères du Mashriq de les ignorer, et pour beaucoup d'entre eux de leur dénier bien des mérites, mais le blâme en la matière revient d'abord à ceux qui se sont perdus, qui ont occulté leur passé et leur présent jusqu'à amener autrui à les ignorer et à fabriquer des racontars à leur sujet.

Ce passage n'est pas sans affinités avec l'article de Saïd Hajji : l'ignorance et le déni d'autrui semblent décidément constituer les traits majeurs de ce que ces auteurs se figurent être la perception que le Mashriq a de leur culture, et ils partagent aussi le diagnostic d'une insuffisance propre au champ culturel marocain, qui précède en quelque sorte le reste de l'aire arabophone dans son absence de recherche et de valorisation de son propre patrimoine. Plus profondément, un pas semble être franchi concomitamment par Hajji et par Guennoun en fait d'adresse : à la différence de Qabbaj une décennie plus tôt, ce dernier envisage la réception de son ouvrage à l'échelle arabe, et non à destination des seuls cercles marocains. Là où *al-Adab al-'arabī fī l-Mağrib al-Aqṣā* avait pour objectif de mettre à la disposition des seuls locaux un état des lieux critique de la poésie contemporaine pour aiguïser son esprit critique, Guennoun pense son ouvrage comme une somme historique complète à disposition de tout-e historien-ne de la littérature arabe. Il s'agit de réparer ce que, peut-être dans l'intention de ménager ce lectorat arabe visé ou espéré, il insiste à présenter comme une simple lacune plutôt que comme une mise à l'écart intentionnelle.

La périodisation proposée par Guennoun est somme toute conventionnelle et peu sensible à l'autonomie de l'histoire culturelle. L'ouvrage est divisé en grandes périodes qui débutent avec les conquêtes islamiques, puis suivent la chronologie dynastique sans dégager de moments de rupture proprement littéraires. De fait, le corpus de Guennoun laisse une large place au genre littéraire de la *huṭba* (discours), qui l'aide considérablement à aligner sa périodisation sur celle de l'histoire politique, et plus particulièrement dynastique. Plus généralement, Guennoun propose une

¹⁰⁵ « Fātiḥat al-kitāb » [« Ouverture du livre »] dans *Al-Nubūğ...*, réf. cit., p. 81.

¹⁰⁶ *Idem.*

définition extensive de l'*adab*, comme l'a noté le critique Ibrāhīm al-Wāfi : le concept qu'il s'en fait ne se réduit pas aux ouvrages à visée artistique, mais inclut les textes politiques et religieux pour peu qu'il y trouve une dimension d'invention rhétorique ou linguistique¹⁰⁷. Sur cette base, on comprend mieux que Guennoun n'hésite pas à établir pour point de départ le discours, à l'authenticité plus que douteuse, qu'aurait prononcé Tariq Ibn Ziyad à son armée au terme de leur traversée du détroit de Gibraltar, brûlant les vaisseaux pour signifier l'irréversibilité de l'assaut : « la mer est derrière vous et l'ennemi face à vous » (*al-baḥr min warā'ikum wa-l-'adūw amāmakum*). Curieuse histoire littéraire que celle dont le point de départ est une conquête, et le texte fondateur le décret de poursuite de cette conquête sur un autre territoire¹⁰⁸.

Quoi qu'il en soit, la méthodologie de Guennoun dans le premier volume est invariablement de commencer par un exposé de la situation politique sous telle ou telle dynastie marocaine, d'où découle tout naturellement un tableau de la vie des idées en général, un état des lieux des débats religieux et des connaissances scientifiques, de laquelle procède en toute dernière instance sa description de la vie littéraire à la même période. On ne trouvera nulle part dans l'ouvrage le genre de commentaires stylistiques ligne à ligne ou vers à vers qui occupent les pages des articles critiques de Qabbaj, sous l'influence d'al-Aqqad et de l'école du *Dīwān* notamment. Dans le travail de Guennoun, la littérature est envisagée comme le produit exclusif d'une situation politique, et singulièrement du procès d'instauration et de développement d'un État, envisagé sous l'angle particulier de sa relation évolutive aux arts et aux sciences.

On l'aura compris, les choix historiographiques de l'ouvrage, de ce point de vue, ne participent pas au mouvement d'autonomisation du champ littéraire amorcé par Qabbaj. Ceci ne doit pas particulièrement nous étonner, dans la mesure où Guennoun ne pratique lui-même la poésie et l'écriture littéraire en général que de manière assez secondaire, conformément à leur importance marginale dans la formation intellectuelle qu'il a reçue. Comblant une lacune de taille dans la somme des savoirs disponibles sur le Maroc à l'époque, il semble cependant ne voir dans l'histoire littéraire qu'il pratique que l'un des nombreux domaines dans lequel investir son érudition au service

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁸ Dans une conférence récente à l'université Mohammed VI Polytechnique de Rabat, réfléchissant aux textes fondateurs possibles pour la littérature marocaine, Abdelfattah Kilito indique avoir appris cette *ḥuṭba* par cœur comme un exercice scolaire à l'école primaire au début des années 1950 à Rabat. Il semble donc que cette proposition historiographique de Guennoun ait été retenue dans le cursus scolaire des écoles libres. Voir « FEED #15 : Abdelfattah Kilito : "Les langues de la littérature marocaine" », Mahir Center et Université Mohammed VI Polytechnique, 23 novembre 2021. <https://mahir.ma/feed15-abdelfattah-kilito/> consulté le 15 avril 2024.

de son militantisme nationaliste. De ce point de vue, son travail se situe d'ailleurs dans la continuité la plus stricte des ouvrages de *tarāğim* précoloniaux.

Précisons encore l'approche de Guennoun. En concentrant la totalité de ses choix sur la production littéraire en *fuṣṣḥā*, il lie de fait son objet même à un complexe théologico-politique d'institutions qui fit usage cette langue et s'en servit comme d'un instrument de légitimation, au détriment de toutes les hybridations qu'elle a pu connaître au fil des siècles dans la société marocaine. La lecture du premier chapitre d'*al-Nubūğ al-mağribī*, intitulé « 'Aṣr al-futūḥ » [« Le temps des conquêtes »], nous éclaire sur les options idéologiques et intellectuelles qui motivent ce choix. Ce chapitre traite de la période d'administration du Maroc par les conquérants venus du Mashriq puis du premier État marocain à s'émanciper de la tutelle abbasside, celui fondé par la dynastie idrisside.

L'arrivée au pouvoir de cette dernière est décrite comme un *fath* islamique, en tant qu'elle restitue son unicité orthodoxe au pays après une période de discorde religieuse¹⁰⁹. Sur cette base, Guennoun lie sur le mode de la nécessité le développement intellectuel du pays et la possibilité d'émergence d'un *adab* à l'établissement d'un consensus politique et religieux préalable. Les périodes de conflictualité entre conquérants musulmans et polythéisme local, puis celle de la diffusion de différentes doctrines chiites et kharidjites dans le pays, sont considérées *a priori* comme des périodes pauvres où le désordre (*fawḍā*) et la destruction (*ḥarāb*) compromettent le développement intellectuel du pays. L'éradication de la *fitna* est donc la condition préalable à l'établissement de cet *adab* 'arabī sur le plan social.

Sur le plan linguistique, Guennoun présente la langue arabe comme une sorte de doublure de la religion musulmane, dont elle est la « constitution » (*dustūr*) et avec laquelle elle partage des caractéristiques innées :

¹⁰⁹ *Al-Nubūğ...*, p. 89. Il n'est ni de mon ressort ni de mon propos de procéder à une analyse détaillée des thèses historiques de l'ouvrage de Guennoun. Je m'en tiendrai à signaler, au sujet de la fondation de l'État idrisside, que la thèse d'un Idriss I^{er} [Idris b. 'Abdallāh al-Kāmil, dit aussi Moulay Idriss al-Akbar, vers 745-791] défaisant et dispersant kharidjites et chiites pour établir un État autonome sous le signe de l'orthodoxie sunnite est largement battue en brèche par l'historiographie contemporaine. Voir à ce sujet Chafik T. Bencheikroun, « Écriture et réécriture de l'histoire des Idrissides. Entre la littérature historique zaydite des IX^e-X^e siècles et l'historiographie mérinide malékite des XIII^e-XIV^e siècles » dans Iyas Hassan (dir.), *La littérature aux marges du 'adab*, Marseille et Beyrouth, Diacritiques et Presses de l'IFPO, 2017, p. 298-335.

على أنه إذا كان الإسلام، دين الفطرة والخلق القويم، مستعداً بذاته للانتشار، فكذلك هذه الفصحى، لغة البيان والشعر، تمتلك برقتها القلوب، وتستلب العقول. وأحرّ بالشعب الذي دخلاه معاً، فرحب بهما وأحسن اقتبالهما، أن يشهد التطور العتيد، والفتح الجديد في مزاجه وعقليته وحياته العامة¹¹⁰.

Car si l'Islam, religion naturelle et naturellement juste, a une disposition intrinsèque à l'expansion, il en va de même de la fuṣṣḥā, langue de l'éloquence et de la poésie, dont la grâce possède les cœurs et ravit les esprits. Ce peuple qui les recevait tous deux à la fois et leur faisait le meilleur accueil, se trouvait dès lors dans les meilleures dispositions pour les transformations à venir et les victoires nouvelles en fait d'état d'esprit, de mentalité et de vie publique.

Savant religieux s'adressant à un public à l'horizon d'attente façonné par l'histoire islamique et par la piété, Guennoun ne propose pas dans son ouvrage une réflexion référencée et documentée sur les modalités de l'acculturation à la langue arabe et à l'*adab* au Maroc. Il produit, avant tout, un discours religieux fondamentaliste en parfaite concorde avec les idéaux panislamiques. S'il admet que la très faible colonisation de peuplement arabe dans les premiers siècles de l'islamisation du Maroc a constitué un frein à la diffusion de cette langue et de sa culture savante¹¹¹, il fonde sa conception des grandes tendances de l'histoire culturelle du pays sur une idée, celle de la révélation dont la *fuṣṣḥā* est la nomenclature, bien plus que sur un récit circonstancié des actes des groupes humains agents de ces transformations.

Les gens du Mashriq eux-mêmes ne sont d'ailleurs pas considérés dans l'ouvrage comme des agents nécessairement positifs dans le procès d'arabisation. L'immigration de « *hawāriġ* » (ibadites et sufrites) et de chiites vers le Maroc est présentée comme un élément de menace et de déstabilisation à la fois politique, religieuse et culturelle, au même titre exactement que les résistances autochtones fondées sur le référentiel culturel antérieur. De ce dernier, on n'apprendra d'ailleurs strictement rien à la lecture de ce chapitre. On devra s'en tenir à la représentation qu'il donne d'une « contrée malchanceuse¹¹² », exposée à des périls de toutes sortes par ses contestations intérieures et les influences extérieures néfastes qu'elle subit, et d'autant plus perméable aux méfaits en tous genres que l'habite un « peuple primitif et candide¹¹³ ». Ce sont les qualités intrinsèques de la langue arabe, solidaires du contenu de la révélation, qui sont présentées comme les véritables moteurs de la transformation culturelle progressive du pays. L'arabisation est un *fath* culturel, exactement comme les campagnes d'Oqba Ibn Nafi [ʿUqba b. Nāfi, 622-683] et Moussa Ibn Nouçair

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 97, à propos d'Idrīs II recevant 500 cavaliers arabes venues d'Ifriqiya et d'al-Andalus pour rompre son « isolement » au milieu des marocains.

¹¹² « هذا القطر المغربي القليل الحظ » *Ibid.*, p. 88.

¹¹³ « هذا الشعب الفطري الساذج », *Ibid.*, p. 89.

[Mūsā b. Nuṣayr, 640-716], ou la fondation d'un État islamique autonome par Idris I^{er} [Idrīs b. 'Abdallāh al-Kāmil, dit aussi Moulay Idris, m. 791], sont des *futūḥ* politiques.

Un dernier élément structure le récit de Guennoun : celui d'un Maroc qui, à la différence de l'Ifrīqiyyā (future Tunisie), est demeuré un théâtre constant d'opposition entre le peuple conquérant et le peuple conquis. Ici, en dépit de sa propre condition de *ṣarīf* qui le lie à une ascendance arabe, il évoque avec sévérité « le despotisme intéressé des Arabes et leur accapARATION des hautes fonctions de l'État¹¹⁴ » comme un facteur majeur d'une discorde ancrée qui provoque des guerres en cascade. La conséquence de cette mauvaise politique est la faiblesse de l'implantation des Arabes dont nous avons parlé, ces derniers préférant s'établir autour de leur base au Maghreb, Kairouan, ou même à al-Andalus où ils trouvent une conjoncture plus favorable. Cette discorde entre pour lui en bonne part dans l'explication du maintien constant d'une dichotomie entre un Maroc amazigh et un Maroc arabe, et donc dans la marginalisation de ce pays à l'échelle de la *umma*.

Bref, l'option historiographique retenue par Guennoun pour faire valoir l'apport marocain à la littérature arabe est avant tout tributaire de la *salafīya*. S'il lui est loisible de choisir Tariq Ibn Ziyad comme figure fondatrice de l'*adab 'arabī* au Maroc en dépit des paradoxes que nous avons dits, c'est qu'il présente de manière exclusive la langue arabe comme vecteur de diffusion de la révélation. Ceci signale son point de vue de *ʿālim*, pour lequel l'histoire culturelle du Maroc a pour fil rouge le déploiement d'une orthodoxie. Hors de cette dernière, c'est le cas de le dire, point de salut – et par la même occasion point d'*adab*. L'emploi qu'il fait du terme même de *nahḍa* est à comprendre dans ce cadre historiographique : Guennoun en use comme d'une notion cyclique, récurrente, et non comme le nom d'un événement ponctuel ou d'une période de l'histoire de l'aire arabophone ou de l'espace islamique. On peut ainsi lire que « le soutien de l'État chérifien [alaouite] à la *nahḍa* de l'*adab* et à son raffinement ne fut pas moins important que celui des États cités précédemment¹¹⁵ ». L'ouvrage s'achevant en 1894 avec le décès du sultan Ḥasan I^{er}, la période sur laquelle porte ce jugement s'étend des années trente du XVII^e siècle de l'ère courante à la fin du XIX^e siècle.

Pour Guennoun, relève donc du concept de *nahḍa* toute efflorescence des lettres et de l'éloquence religieuse et politique dans le cadre d'un État stable et d'un consensus doctrinal orthodoxe, quelle que soit la période abordée. La dimension de récurrence donnée à la notion n'est pas, loin s'en faut, une spécificité guennounienne. Comme le souligne Hannah Scott Deuchar, Jurji

¹¹⁴ « استبداد العرب بوجوه المنافع، واختصاصهم بالمناصب العالية في الدولة », *Ibid.*, p. 94.

¹¹⁵ « لم تكن عناية الدولة الشريفة بنهضة العرب ورقيته، بأقل من عناية غيرها من الدول السابقة الذكر », *Ibid.*, p. 383.

Zaydan, dans ses articles de 1894 sur l'histoire littéraire arabe parus dans *al-Hilāl*, puis dans son ouvrage *Tārīḥ ādāb al-luḡa al-‘arabīya* [« Histoire de la littérature de langue arabe », 1914], que Guennoun nous indique avoir lu, donne à la notion de *nahḍa* un caractère de « phénomène général et répétable ». Il nomme ainsi la période abbasside *nahḍa adabīya ‘arabīya fī ‘aṣr al-‘abbāsīyīn*¹¹⁶. Cependant, à la différence de Zaydan et d'autres, Guennoun inclut l'islamité, et même l'orthodoxie sunnite, dans la définition même du concept.

En d'autres termes, le récit qu'il propose à propos de l'histoire de la littérature marocaine est une synthèse habile d'éléments empruntés à l'historiographie *nahḍawī* dans sa tendance libérale et séculariste, et d'autres qui relèvent du réformisme *salafī* : de la première, il retient une narration fondée sur une communauté linguistique transcendant les différences culturelles et ethniques, qui fait entrer de plain-pied le Maroc dans le cadre proposé par le nationalisme panarabe¹¹⁷ ; au second, il subordonne la possibilité même de cette communauté aux fruits d'une lutte pour l'implantation puis l'affermissement de la « vraie religion », préalable à toute réalisation digne d'être mentionnée dans les lettres comme dans les sciences. Ces deux dimensions, inséparables, forment les deux faces d'un même tropisme unitaire qui traverse l'œuvre de Guennoun, empreinte d'une nostalgie pour l'unité religieuse et culturelle présumée des « trois premières ères de l'Islam » où « le *faqīh*, le *‘ālim* et l'*adīb* portaient leurs regards depuis Médine vers Tanger, ou Bagdad, ou al-Andalus, et voyaient dans tous ces pays leur royaume¹¹⁸. »

2.3.3. *Le commentaire consacrant de l'émir Arslan*

Un dernier élément doit encore attirer notre attention s'agissant d'*al-Nubūḡ al-maḡribī* : le texte que lui consacre l'émir Chakib Arslan, repris dans toutes les éditions de l'ouvrage hormis la première. Nous avons vu l'implication de ce prolifique journaliste et homme politique druze dans la promotion de la cause du nationalisme marocain à l'échelle arabe, entamée dès sa prise de contact à la fin des années 1920 avec les étudiants marocains de l'Association des Étudiants Nord-Africains (AEMNA) de Paris, et consolidée lors de sa visite en zone ḥalīfale en 1930 à l'invitation des

¹¹⁶ Hannah Scott Deuchar, art. cit., p. 64-65.

¹¹⁷ C'est là la fonction même de la notion de *nahḍa ‘arabīya* chez Jurji Zaydan selon Scott Deuchar. *Ibid.*, p. 65.
¹¹⁸ « [...] العصور الثلاثة الأولى التي كانت عصور المسلمين بأكملهم مشرقا ومغربا. [...] حين كان الفقيه أو العالم أو الأديب يد عينيه من المدينة المنورة إلى طنجة، أو بغداد، أو الأندلس، يرى أن هذه البلاد كلها مملكته. »

Entretien avec Mohammed Bennis et Mohammed El Boukri, réf. cit., p. 49.

nationalistes tétouanais¹¹⁹. L'écho qu'il donne à la lutte contre le dahir berbère de 1930 au Maroc, ouvrant les colonnes des grandes revues du Mashriq à la cause et se fendant lui-même de nombreux articles appelant l'ensemble des musulmans à faire pression sur la Société des Nations contre une agression qui concerne tous les musulmans et non les seuls habitants du Maroc, en fait un personnage tout à fait décisif dans l'histoire du nationalisme marocain des années 1930. L'émir Arslan entretient par ailleurs des liens personnels avec les principaux leaders du mouvement, à commencer par Mohamed Hassan Ouazzani qu'il recrute comme secrétaire personnel en 1932-1933 à Genève. Il semble enfin avoir été un élément moteur dans l'établissement des *ba'tāt ta'limīya* entre la zone ḥalīfale et les lycées et universités d'Égypte et de Palestine, dans lesquelles il voyait un moyen de politiser la jeunesse urbaine marocaine en lui donnant accès aux foyers les plus dynamiques du nationalisme arabe et islamique¹²⁰.

Les pages qu'il consacre à l'ouvrage de Guennoun participent de toute évidence à cette activité militante pour la cause marocaine, pour laquelle il est déjà engagé depuis une décennie au moment où paraît *al-Nubūḡ al-maḡribī*. Les différents textes et entretiens de Guennoun n'apportent aucun éclairage sur les circonstances de l'écriture de ce texte. Arslan a-t-il été sollicité pour l'écrire ? S'agit-il d'une initiative personnelle de sa part ? Ces questions restent sans réponse, et on devra se contenter de noter qu'une revue tétouanaise, *al-Waḥda al-maḡribīya*, en a eu la primeur. Les liens noués par Arslan avec les Tétouanais, et en particulier avec les deux soutiens de Guennoun pour la publication du livre, Abdessalam Bennouna et Mohammed Daoud, ses hôtes de 1930, permettent raisonnablement de penser que tout un réseau est à l'œuvre autour de lui pour promouvoir cette parution. Quoi qu'il en soit, la valeur consacrant de ce texte est indiscutable : militant panarabe de premier rang, directeur d'un journal en langue française à la très large distribution, *La Nation Arabe*, Arslan ne peut par ce geste de soutien que démultiplier l'écho de l'ouvrage. Ce dernier paraît d'abord seulement au Maroc mais circule largement dans la région dès sa première édition et connaîtra à partir de 1960 plusieurs éditions libanaises.

Le texte d'Arslan, dithyrambique, compare avantageusement l'œuvre de Guennoun à la somme d'al-Maqqarī sur al-Andalus, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-ratīb* [« Doux effluve du tendre rameau d'al-Andalus », XVII^e siècle de l'ère courante], rédigé au Caire et bien connu au Mashriq où il sert de référence aux historiens de l'Andalousie musulmane. Quant à la distribution

¹¹⁹ Voir William L. Cleveland, *Islam Against the West: Shakib Arslan and The Campaign for Islamic Nationalism*, Austin, Texas University Press, 1985, p. 91.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 95-104.

des responsabilités de l'oblitération du Maroc dans l'historiographie littéraire, Arslan prend le contrepied de Guennoun en se référant à un vers de Ma'arrî [Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, 973-1057] :

والنجمُ تستصغرُ الأبصارُ رؤيتهُ * والذنبُ للطرفِ لا للنجمِ في الصغرِ¹²¹

Lorsque les regards rapetissent les étoiles/Blâmons-en les premiers et non pas les secondes

Au-delà de cet échange de politesses, la préface de Chakib Arslan fait peu de cas de la masse des textes proposés par Guennoun, se focalisant plutôt sur la période des conquêtes pour fonder la lecture qu'en fait l'ouvrage : celle d'une arabisation précoce des populations autochtones, intégrés de plain-pied à l'arabité dès les premiers temps de leur islamisation et constituant dès lors une composante essentielle de la *umma 'arabiya*. C'est donc tout naturellement la *ḥuṭba* de Tariq Ibn Ziyad qui retient son attention, et dont il estime que l'authenticité est établie avec certitude par Guennoun. Celle-ci relève selon lui du miracle, puisque suivant la lecture qu'il trouve dans l'ouvrage, il en fait un morceau d'anthologie de l'éloquence politique arabe, démontrant la rapidité de l'arabisation et de l'islamisation conjointes des populations du Maḡrib al-Aqṣā, qui furent à même de donner à la grande nation islamique un grand chef militaire et un maître d'éloquence en la même personne en à peine deux générations¹²².

De manière générale, le panislamisme d'Arslan, enraciné dans une vision politique plutôt que dans une réflexion théologique, se trouve en harmonie avec les choix historiographiques de Guennoun. L'émir vante l'alliage étonnant que l'ouvrage propose entre histoire politique et histoire des idées, le degré de raffinement de la seconde dépendant de celui du premier de manière nécessaire¹²³. Pour lui comme pour Guennoun, le théologico-politique et le culturel se confondent largement. Cette conviction va puiser sa justification chez Arslan dans des observations qui concernent l'histoire moderne de l'aire arabophone, convoquée à l'appui de sa démonstration.

Arslan développe en effet l'idée selon laquelle les progrès de la communication et des transports engendrés par la modernité technique rendent la distance géographique qui sépare les différentes parties de ce qu'il nomme « le monde islamique » caduques, et par conséquent l'ignorance réciproque injustifiable. Il attribue ce décalage à l'assaut du colonialisme européen, « dont la condition la plus importante est la séparation, la rupture, la mise en place de barrages entre

¹²¹ Cité par Chakib Arslan, « 'Arḍ wa-taḥlīl », repris dans *Al-nubūḡ...*, réf. cit., p. 67.

¹²² *Ibid.*, p. 71.

¹²³ *Ibid.*, p. 66.

les pays colonisés et leurs frères, entre les nations affaiblies et celles avec lesquelles elles partagent des liens de religion, de parenté ou de langue¹²⁴. » On notera, ici, la gradation descendante.

Chakib Arslan élabore ensuite un propos sur l'inclusion des « Berbères » dans la civilisation islamique qui se fonde d'abord sur un postulat géopolitique utilitaire : sans les conquêtes et l'acculturation, cet immense espace nord-africain aurait été rival de l'Islam et de l'arabité. C'est donc un motif de réjouissance, à rebours de cette hypothèse inquiétante, que les Arabes puissent trouver dans les « Berbères » un peuple qui, « de façon générale, est plus proche des Arabes que ne le sont les Arabes entre eux¹²⁵ ». La tonalité du texte demeure de cet ordre tout du long : une valorisation de la « loyauté » de ce peuple et de ses apports multiples à l'égard d'une civilisation qui doit, en retour, le considérer comme l'une de ses parties. En dernière instance, Arslan recourt au Coran pour sceller cet appel à la solidarité arabe et islamique au nom d'une fraternité de foi¹²⁶.

Ainsi validé par une figure majeure du nationalisme arabe et du panislamisme, le récit des origines de Guennoun synchronise pour ainsi dire l'histoire culturelle de la nation marocaine avec celle de la grande nation. Il offre d'une part une narration structurée et cohérente au mouvement nationaliste marocain pour faire valoir un passé glorieux qui justifie ses aspirations présentes. Aux intellectuels du Mashriq, d'autre part, il fournit tous les éléments nécessaires à l'inclusion du Maroc sur leur carte culturelle. Pas plus que chez Qabbaj, il n'est question chez Guennoun d'*adab maġribī*. L'*adab* au Maroc est subsumé sous l'*adab* arabe, lequel se trouve à son tour résumé à une manifestation de l'islamité.

Comme le notent Gonzalo Fernández Parrilla et Eric Calderwood, les choix historiographiques et méthodologiques d'*al-Nubūġ al-maġribī* laissent en suspens bien des questions. La principale est celle du plurilinguisme de la société marocaine et, partant, de sa vie littéraire¹²⁷. Les différentes déclinaisons du tamazight, qui n'ont plus à cette époque de système d'écriture propre, mais dont les traditions poétiques sont à la fois anciennes et bien vivaces, ne sont à aucun moment évoqué comme un vecteur de culture en dépit de la large majorité de Marocain-es qui s'expriment alors dans cette langue. L'ouvrage fait également fi des nombreuses œuvres écrites en *dāriġa* marocaine ou en arabe

¹²⁴ « تكاليف الاستعمار الأوروبي، وكون أهم شروطه الفصل والقطع والضرب بالأسدود بين البلاد المستعمرة وأخواتها، والأمم المستضعفة ومن تمت إليهم بصلة دين أو نسب أو لغة. »

Ibid., p. 67-68.

¹²⁵ « *Ibid.*, p. 69. بل البربر في المواقف العامة هم أقرب إلى العرب من العرب بعضهم إلى البعض. »

¹²⁶ Il cite pour ce faire la Sūrat al-ḥuġurāt : « إنا المؤمنون إخوة » (« Car les croyants sont frères », verset 10), ainsi que le ḥadīṭ suivant : « ليس منّا من دعا إلى العصبية » (« Celui qui professe l'esprit de clan n'est pas des nôtres »).

¹²⁷ Gonzalo Fernández Parrilla et Eric Calderwood, art. cit., p. 99-104.

moyen au cours des périodes évoquées, et notamment du *zağal* et du *malḥūn*, en dépit même du prestige élitare qui entoure ce dernier. La périodisation de l'ouvrage, comme on l'a vu, exclut pour finir les œuvres marocaines en langues européennes, et notamment en français. Ceci s'entend plus aisément dans la mesure où celles-ci commencent à peine à apparaître dans ces années 1930, notamment avec le roman *Mosaïques ternies* d'Abdelkader Chatt [1904-1992]¹²⁸, et ne font pas l'objet de publication au Maroc même à ce stade.

Cette première histoire littéraire marocaine met donc tout cela de côté, ce qui laisse accroire que l'objectif du récit forgé par Guennoun n'est pas de faire valoir cette histoire dans l'ensemble de ses dimensions. Par cette démarche exclusive, il s'agit, en interne, d'asseoir ce que Khalid Zekri nomme l'identité théologico-linguistique arabe et islamique comme axe central de l'histoire littéraire¹²⁹, et, à l'échelle aréale, de proposer un corpus en *fuṣḥā* à destination du Mashriq, soulignant l'apport marocain au passé de la nation arabe unie. La vulgate historique proposée ici est, en outre, marquée par un recours intensif à la référence islamique que la préface de l'émir Arslan vient valider et corroborer, donnant ainsi à l'ouvrage une sorte d'*imprimatur* à destination des mouvements panarabes et panislamistes de la région¹³⁰.

Conclusion

Les différents itinéraires et scènes que relate ce chapitre nous montrent un kaléidoscope d'initiatives individuelles, plus ou moins heureuses et fécondes à long terme, plutôt qu'une véritable structuration collective destinée à rendre possible l'émergence d'une littérature plus abondante et plus visible régionalement. Mohammed Bennis avait d'ailleurs déjà souligné en son temps l'émiettement de la vie littéraire marocaine sous le protectorat, empêchant les initiatives individuelles de déboucher sur une véritable cristallisation, et en faisait l'un des facteurs d'explication de l'inscription du Maroc à la périphérie de l'aire arabophone à cette époque¹³¹.

¹²⁸ Paris, éditions de la Revue Mondiale, 1932. Chatt se réorientera ensuite vers l'écriture en langue arabe et vers la traduction, proposant notamment une version arabe du *Moll Flanders* de Daniel Defoe. Son passage du français à l'arabe semble devoir beaucoup à sa fréquentation de Abdallah Guennoun. Voir Ahmed El Ftouh, « Abdelkader Chatt, l'oublié de Tanger », *Revue de la Faculté des Lettres* n°17, Rabat, Université Mohammed V, 2012, 101-110.

¹²⁹ Khalid Zekri, « Aux sources de la modernité marocaine », *Itinéraires* n°3, 2009 p. 47.

¹³⁰ L'ouvrage reçoit une autre marque de reconnaissance consacrante, à destination cette fois de l'orientalisme européen : la lettre du linguiste allemand Carl Brockelmann, reproduite dans l'édition de 2015, réf. cit., p. 395.

¹³¹ Voir *Zāhirat al-šīr al-mu'āṣir fī l-Mağrib*, réf. cit., p. 326-329.

Cependant, cette phase des années 1930 est déjà celle où émerge une série de traits caractéristiques de cette relation inégale.

L'espace de la presse culturelle égyptienne devient un enjeu de luttes : les écrivains s'en disputent l'accès en quête de reconnaissance à l'échelle aréale, comme ce sera le cas pour Beyrouth dans la seconde moitié du siècle. Dans le même temps, l'épisode de la représentation de la pièce de Shawqi à Marrakech et de la réaction du poète Ben Brahim nous montre que le miroir tendu par le Mashriq sur le rôle historique et culturel du Maroc dans la région est déjà perçu comme un miroir déformant, qui suscite le débat et nécessite l'implication des intéressé-es dans la constitution d'un récit qui, pour le moment, ne leur laisse aucune part. Les descriptions de Ghallab et surtout de Saïd Hajji signalent dès ce stade le développement d'une véritable réflexion de certains auteurs sur la situation périphérique du Maroc dans l'aire arabophone, cherchant à identifier l'origine de leur statut marginal dans la région et à proposer des initiatives pour y remédier. Significativement, ces dernières s'orientent déjà en priorité vers les infrastructures, que ce soit dans le domaine de l'éducation ou dans ceux de la presse, l'imprimerie ou l'édition, sans omettre toutefois l'ordre symbolique (l'orientation du travail intellectuel, l'imaginaire et les représentations dominantes du pays dans la région).

L'anthologie de Guennoun, quant à elle, donne un prolongement savant et érudit à ces initiatives éparses, en réalisant le geste fondateur qu'est la constitution d'un canon national. Quelque commentaire qu'on puisse faire sur l'historiographie d'*al-Nubūğ al-mağribī*, ce texte demeure une somme décisive. Comme on a pu le voir, celle-ci est pensée par son auteur comme une contribution à la structuration de la conscience nationale marocaine, mais aussi comme une opération d'intervention au cœur de l'historiographie de la *nahḍa* pour en combler les lacunes. L'option uniciste qui y ramène tout à la seule composante arabo-islamique de l'histoire marocaine se situe d'ailleurs dans le droit fil de cette historiographie. Bref : Guennoun constitue le Maroc comme nation littéraire en même temps qu'il l'inscrit dans la géographie culturelle de l'aire arabophone, et d'elle seule.

Ce geste fondateur constitue la base même d'une vision du monde qui, comme nous allons le voir à présent, va se répandre dans ce champ littéraire en formation au fil des deux décennies suivantes, à la faveur de circulations accrues et renforcées par l'accélération du temps politique marocain, en chemin vers son indépendance. Le Caire y jouera à nouveau un rôle central en tant que carrefour des nationalismes nord-africains, où un nombre toujours plus important d'étudiants

marocains seront formés et socialisés. Si la phase que nous venons de parcourir est celle de l'inscription d'un groupe d'écrivain-es dans l'horizon de la *nahḍa*, celle qui s'ouvre à présent peut à bon droit être qualifiée d'âge d'or de l'égyptianisme au Maroc.

3. DU MASHRIQ AUX INSTITUTIONS DE L'INDÉPENDANCE : GENÈSE D'UNE POLARISATION

Introduction

Les années 1940 et 1950 voient donc s'accélérer le temps politique au Maroc. Survient tout d'abord la Seconde Guerre Mondiale, qui constitue un point de rupture dans l'histoire des empires coloniaux, tout particulièrement de l'Empire français dont les colonies deviennent l'enjeu territorial que l'on sait dans la lutte entre l'État français, collaborant avec le Reich allemand, et les forces alliées au Royaume-Uni organisant leur lutte en dehors du territoire hexagonal. À l'issue du conflit, le Maroc fait partie des territoires colonisés où, à la faveur d'une conjoncture internationale plus favorable et notamment du soutien des États-Unis au principe d'autodétermination, s'affirme de manière plus ouverte le désir de s'affranchir de la tutelle coloniale.

Le discours du sultan Mohammed Ben Youssef dans les jardins de la Mendoubia, à Tanger, le 10 avril 1947, concentre les enjeux de cette transition. Esquissant un dégagement de la tutelle imposée par le protectorat, le monarque y évoque à demi-mot l'aspiration légitime de son peuple à l'indépendance, évoquant un pays « qui désire ardemment acquérir ses droits entiers¹. » Le sultan évoque aussi dans ce discours, « que ce soit à Tanger ou à Damas », l'unité de la nation arabe comme horizon de sa politique, et revendique à ce titre l'intégration de son pays à la Ligue Arabe, fondée au Caire deux ans plus tôt et qui compte alors pour membres l'Égypte, le Liban, la Syrie, l'Irak, l'Arabie Saoudite, la Transjordanie et le royaume du Yémen.

Le monarque adopte ainsi les orientations géopolitiques, le cadre politique et les revendications du Parti de l'Istiqlāl, fondé clandestinement en décembre 1943 à Rabat sous la direction d'Ahmed Balafrej, Allal El Fassi se trouvant en exil au Gabon. Il collabore en vérité de manière secrète mais étroite avec ce parti à la rédaction de sa charte, laquelle lui est remise officiellement en janvier 1944 et définit pour la première fois clairement l'indépendance du Maroc

¹ Voir la traduction intégrale de ce discours paru dans le quotidien officiel *Le Matin*, 12 avril 2003, dont je reprends ici des éléments. En ligne, consulté le 7 avril 2024. <https://tinyurl.com/35ce8hfy>

comme objectif politique affiché. Confirmant la scission survenue dès 1937 avec El Fassi et sa tendance, l'aile libérale du mouvement national représentée par Mohamed Hassan Ouazzani, constitue en 1946 un parti autonome, *Ḥizb al-šūrā wa-l-istiqlāl* (Parti de la consultation et de l'indépendance).

La décennie qui suit la fin de la Seconde Guerre Mondiale est donc marquée par un conflit de plus en plus ouvert entre les institutions de la monarchie marocaine et la Résidence générale, aboutissant en 1953 à la déposition du sultan et à son exil à Madagascar puis, dans un contexte d'intensification de la guerre consécutive à la révolution algérienne de novembre 1954 et plus généralement de la multiplication des conflits de décolonisation, à la fin du protectorat franco-espagnol sur le Maroc. Le traité de 1912 est abrogé en mars 1956 par la France, puis en avril 1956 par l'Espagne pour ce qui concerne la zone nord. Le sultan Mohammed Ben Youssef, de retour de son exil forcé de 1953, récupère à cette occasion son trône et devient, sous le nom de Mohammed V, le premier roi (*malik*) du Maroc indépendant, cette dénomination nouvelle remplaçant celle de *sulṭān* en vigueur jusqu'alors.

Cette phase de décolonisation est un moment de reflux du débat culturel, dont nous avons vu la vivacité au Maroc dans les années 1930, à la fois en raison d'un contrôle plus accru et plus sévère de la part des colonisateurs et d'une conjoncture où la lutte politique prend le pas sur le reste des considérations au sein du mouvement national. Il ne s'agit pourtant pas d'une période pauvre sur le plan littéraire : c'est au contraire à ce moment qu'émergent réellement les premières productions de ce qui vont devenir les deux sous-champs principaux du champ littéraire marocain moderne, en particulier dans le registre de la prose narrative. Outre les textes de Malika El Fassi dont il a déjà été question, premier long texte de langue arabe entièrement dissociable des formes traditionnelles connues (*riḥla*, *maqāma* et conte) à nous être parvenu, le récit autobiographique *al-Zāwiya* [« La Zaouia² »] de Thami El Ouazzani, est imprimé à Tétouan en 1942. En langue française, *La Boîte à merveilles* d'Ahmed Sefrioui [1915-2004] et *Le Passé simple* de Driss Chraïbi [1926-2007], tous deux parus en France en 1954³, se disputent le titre d'œuvre pionnière au détriment de leur lointaine devancière, *Mosaïques ternies* (1932) d'Abdelkader Chatt, paru deux décennies plus tôt mais demeurée sans réelle suite.

² Une *zaouia* est une institution organisée autour d'une figure de saint, autour de laquelle s'aggrave parfois une confrérie religieuse. Un enseignement y est dispensé, qui diffuse le *fiqh* islamique et, par-là même, la langue liturgique qu'est l'arabe littéral dans les territoires amazighophones. Pour une description précise de la fonction des *zaouias* dans le Maroc pré-colonial, voir Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, réf. cit., p.139-146.

³ Aux éditions du Seuil pour le premier et aux éditions Denoël pour le second.

En ce qui concerne les relations avec le Mashriq, il convient de repartir de la fin des années 1930 pour suivre l'évolution d'un groupe d'auteurs dont la formation intellectuelle se fait en grande partie dans les capitales orientales, et tout particulièrement en Égypte où nous retrouvons, à partir de 1937, trois acteurs décisifs dont deux nous sont déjà familiers, les romanciers Abdelkrim Ghallab et Abdelmajid Benjelloun et le poète Abdelkarim Ben Thabet, qui font ensemble le voyage du Caire et y demeurent de longues années, parmi plusieurs dizaines d'étudiants marocains. Ce groupe du Caire y fait l'expérience d'un militantisme nationaliste nourri à la fois par la vitalité politique et culturelle de l'Égypte et par la solidarité maghrébine qui y trouve un espace d'accueil. J'étudierai donc dans un premier temps le versant littéraire et culturel de l'activité étudiante marocaine au Caire à cette période.

Un second phénomène observable au cours des années 1940 et 1950 est l'importance quantitative des publications d'auteurs marocains au Mashriq. Ceci tient à la fois à la formation de réseaux étudiants établis au Caire et plus secondairement à Damas, et à la situation de l'économie du livre de langue arabe au Maroc. Nous avons pu voir jusqu'ici, avec l'exemple d'Abdallah Guennoun et son recours à la souscription, que les auteur·ices marocain·es de cette période disposent de ressources extrêmement limitées pour être publiés dans leur pays, où les maisons d'édition de langue arabe n'ont pas encore fait leur apparition dans les années 1930.

Les ouvrages publiés localement font généralement mention du seul imprimeur, et sont le plus souvent distribués par les auteurs eux-mêmes à des libraires, à des enseignants voire directement à des particuliers. À cette grande précarité de l'économie du livre dans le Maroc d'alors, il faut encore ajouter la censure et les enjeux de reconnaissance liés à la publication dans le centre mashriqi, pour se figurer ce que représente cette floraison d'ouvrages marocains parus au Caire ou à Beyrouth. Je donnerai donc ici un aperçu de la manière dont se répartit la production littéraire marocaine, tous genres confondus, à l'intérieur du réseau éditorial mashriqi.

Dans les années qui suivent immédiatement l'indépendance du Maroc, l'analyse des trajectoires des auteurs socialisés à l'intérieur du mouvement national et surtout du Parti de l'Istiqlâl, et notamment ceux issus des missions estudiantines au Caire, permet de faire ressortir une intégration rapide aux institutions culturelles, mais aussi politiques et diplomatiques, du Maroc nouvellement indépendant. En suivant leurs itinéraires croisés, je tenterai de montrer comment ces acteurs nourris par le contact avec le Mashriq, et notamment par une idéologie, le panarabisme, et par cet idéal du raccrochage du Maroc au mouvement initié par la *nahḍa*, deviennent les cadres du

nouveau régime, cumulant de multiples positions institutionnelles au Maroc. Ils poursuivent dans le même temps le développement de leurs réseaux arabes, en s'intégrant notamment aux institutions savantes qui se multiplient dans les pays nouvellement indépendants de la région.

Enfin, j'évoquerai un épisode relativement bien documenté de cette phase, la visite effectuée par l'écrivain et universitaire égyptien Taha Hussein au Maroc à l'été 1958. Au cours de ce séjour, l'auteur d'*Al-Ayyām* [« Les Jours »] a prononcé à Rabat, Casablanca, Fès et Tétouan plusieurs conférences, chacune consacrée à une thématique différente, toutes relatives à la littérature arabe, et donné un entretien à la revue de la société radiophonique publique marocaine à Tétouan. Je me pencherai donc sur ces causeries littéraires ainsi que sur les réactions suscitées par cette visite dans la presse marocaine et dans le milieu littéraire de l'époque, en tant qu'elles nous renseignent sur la relation qu'entretient ce milieu avec le Mashriq en général et avec cette figure en particulier, aux tout premiers temps de l'indépendance du pays.

3.1. Les étudiants et militants au Mashriq et la littérature

3.1.1. De Bayt al-Mağrib au Bureau du Maghreb Arabe: Le Caire, capitale du Maroc politique et culturel

L'établissement d'une Maison du Maroc (*Bayt al-Mağrib*) au Caire en 1938 fait date, dans le sillage des missions initiées en Palestine de 1928 à 1931, comme un moment d'institutionnalisation du voyage d'études au Mashriq pour la notabilité urbaine marocaine. Une fois encore, l'initiative en revient aux nationalistes de Tétouan, qui obtiennent du résident général espagnol Juan Luis Beigbeder [1888-1957], représentant du pouvoir franquiste en zone ḥalīfale, l'envoi de 41 étudiants au Caire. Fait notable, la mission de 1938 inclut des élèves recrutés dans l'ensemble du Maroc espagnol, sélectionnés à la fois dans la ruralité rifaine et *jbala* et dans l'ensemble des villes de la zone, ainsi qu'un étudiant algérien⁴. Il s'agira de l'unique mission organisée dans ce cadre, mais les étudiants installés y demeureront au moins une décennie⁵.

À cette occasion, deux lieux sont créés dans le cadre de la création de l'institution. D'un côté un bureau de liaison culturelle, dont les locaux sont installés en plein centre du Caire moderne, place

⁴ Salwā al-Zāhirī, « Arba' rasā'il dafina ḥawla bayt al-mağrib bi-l-Qāhira » [« Quatre lettres cachées au sujet de la Maison du Maroc au Caire »], *Uṣṭūr* n°10, juin 2019, p. 193.

⁵ Aucune des sources auxquelles j'ai eu accès ne fait mention de la date de fermeture de cette Maison du Maroc.

de l'Opéra. L'historien Ahmad Amin est affecté à sa direction, et y organise un programme de conférences sur des thématiques religieuses, historiques et juridiques. Le siège de la mission étudiante est quant à lui situé dans une villa du quartier universitaire de Doqqi, à quelques encablures de l'université du Caire, rue al-Salūlī⁶. En retour, les autorités ḥalīfales obtiennent de l'Égypte l'envoi d'une demi-douzaine de professeurs, qui enseignent différentes disciplines dans les écoles libres. La Maison du Maroc est fondée dans le cadre de cette mission, pour héberger un bureau égypto-marocain de liaison culturelle et pour organiser des manifestations culturelles autour du Maroc au Caire⁷.

La création de cet établissement se fait dans un contexte d'ouverture particulièrement marqué du gouvernement militaire espagnol aux nationalistes du Nord, à la fin de la guerre civile. Le régime franquiste naissant est alors un État paria en quête de légitimité internationale autant que de pérennisation de sa présence coloniale au Maroc. Se développa dans ce double objectif une politique marocaine que d'aucuns ont pu qualifier de « paternalisme bienveillant⁸ », tentant notamment de donner une image de libéralité voire d'esprit fraternel⁹ tranchant avec la politique menée par l'encombrant voisin français au Sud. Cette politique s'est notamment traduite, dans son volet culturel et pédagogique, par l'ouverture en 1937 d'un institut de recherche, l'Institut Moulay Hassan pour les Études Marocaines, dont la direction est confiée à Mohammed Mekki Naciri. C'est à ce dernier, doyen des étudiants nationalistes au Mashriq, qu'est confiée la direction générale de *Bayt al-Mağrib*, pensée pour ainsi dire comme sa « filiale » égyptienne¹⁰, et le soin d'y envoyer un adjoint se chargeant sur place de l'administration de la mission estudiantine. Naciri nomme à ce poste son propre frère. Le choix semble avoir eu des conséquences fort néfastes sur l'intégration des étudiants en Égypte et sur la vie de l'institution, compromises par son inexpérience et sa mauvaise gestion¹¹.

Dans le même temps, une coopération pédagogique et universitaire égypto-marocaine s'amorce dans le cadre des écoles libres. Mohammed Daoud, dont les liens avec le Mashriq remontent aux années 1920 et qui les a encore renforcés par un long périple à l'occasion de son

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 190-191.

⁸ Irene González González, *Spanish Education in Morocco, 1912-1956*, réf. cit., p. 162.

⁹ L'idée sous-jacente au discours sur la fraternité hispano-arabe (*hermandad hispano-árabe*), dont les racines plongent dans le XIX^e siècle espagnol, s'énonce comme suit : les liens historiques profonds entre la péninsule ibérique et l'Afrique du Nord prédisposent l'Espagne à arracher le Maroc à l'« arriération » car le peuple espagnol serait est perçu comme un parent et non comme un étranger. Voir David Stenner, *Globalizing Morocco. Transnational Activism and the Postcolonial State*, Stanford, Stanford University Press, 2019, p. 57 sq.

¹⁰ C'est en tout cas le terme proposé par Toumader Khatib, *Culture et politique dans le mouvement nationaliste marocain au Machreq*, réf. cit. p.32.

¹¹ *Ibid.*, p. 40-43.

pèlerinage de 1935¹², est nommé en 1937 inspecteur général de l'enseignement musulman pour la zone ḥalīfale. Il effectue à ce titre une mission d'étude en 1938, quelques mois avant la création de *Bayt al-Mağrib*, sur la situation de l'enseignement en Égypte. Il en rend compte lors d'une réunion publique à son retour en vue de la réforme de l'enseignement à destination des Marocain-es dans le protectorat espagnol, et en rapporte du matériel pédagogique, parmi lequel il mentionne, sans plus de précision, des manuels de littérature en langue arabe. Il s'agit de la première mention de tels supports dans l'enseignement marocain moderne que j'aie pu trouver. De fait, les écoles libres du Nord intègrent dès lors un enseignement de littérature arabe à leur cursus¹³. Les lycéens de la zone ḥalīfale bénéficieront en outre de la possibilité de délivrer un baccalauréat en langue arabe à partir de 1940, à la différence de leurs camarades du protectorat français qui devront attendre l'indépendance du pays en 1956 pour pouvoir achever leur cycle secondaire sur place.

Les étudiants issus de la zone dite sultanienne, c'est-à-dire du protectorat français, parviennent également à rejoindre Le Caire, suivant un itinéraire passant par l'Europe. C'est le cas des trois écrivains ou futurs écrivains que compte le groupe des étudiants du Caire, Abdelkrim Ghallab, Abdelmajid Benjelloun et Abdelkarim Ben Thabet, qui rejoignent ensemble Le Caire en 1937 en passant par Oran puis par Marseille¹⁴. Près de deux décennies plus tard, en 1955, le même itinéraire sera emprunté par Mohamed Berrada, avec une escale supplémentaire en Italie, due à la semi-clandestinité de son voyage censé s'interrompre en France¹⁵. Ces étudiants et d'autres encore, sans nécessairement habiter les résidences ouvertes pour les missions, fréquentent les locaux de *Bayt al-Mağrib* et la communauté marocaine d'ores et déjà présente dans l'enseignement secondaire et supérieur cairote.

En dépit des résultats peu convaincants de la mission en matière d'études¹⁶, l'institution a été un lieu de politisation intense pour les jeunes étudiants marocains, et un point de contact important

¹² Les carnets personnels tenus pendant ce voyage ont été réunis publiés par sa fille sous le titre *Al-riḥla al-ṣarqīya* [« Le voyage oriental »], Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2014. Le texte permet de mesurer la densité de son réseau, tout particulièrement politique, à travers les très nombreuses rencontres qu'il effectue à cette occasion en Égypte, au Hijaz, au Najd, en Transjordanie et en Palestine avec des responsables politiques et religieux et des intellectuels de tendances très diverses.

¹³ Irene González González, *op. cit.*, p. 136 et 156.

¹⁴ Voir la description précise de ce voyage dans 'Abd al-Karīm Ḡallāb, *Al-Qāhira tabūḥu bi asrār-hā*, Le Caire, Dār al-Hilāl, 2000, p. 30 à 57. Sans ses deux camarades, Ghallab visite également Paris à cette occasion.

¹⁵ *Miṭl ṣayf lan yatakarrar*, Casablanca, Al-Fanak, 1999, p. 7. Le livre a été traduit en français par Richard Jacquemond : Mohamed Berrada, *Comme un été qui ne reviendra pas*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2003.

¹⁶ Salwā al-Zāhirī indique que seuls quatre étudiants parmi la quarantaine de boursiers réussissent aux examens pour l'année 1938-1939. Cf. art. cit., p. 194. En 1947, une pétition d'étudiants est transmise en 1947 au ḥalīfa de Tétouan, protestant contre les conditions de travail exécrables et la gestion catastrophique de Mohamed Belyamani Naciri. Voir Toumader Khatib, *op. cit.*, p. 42-43.

entre acteurs du nationalisme marocain et militants politiques maghrébins, égyptiens et du Mashriq en général¹⁷. Dans la seconde moitié des années 1940, la conjoncture politique va encore renforcer cette politisation par une série d'événements. Un an après la fondation de la Ligue Arabe en mars 1945, deux nationalistes de Tétouan, Mhammed Benaboud [Amḥammad b. 'Abbūd, 1911-1949] et Mohamed El Fassi Halfaoui [Muḥammad al-Fāsī al-Ḥalfāwī, m. 1976] sont auditionnés par son comité culturel et demandent à l'institution de prendre activement part à la diffusion de la cause marocaine devant l'Organisation des Nations Unies, étant entendu que cette cause tient cette fois dans la revendication d'indépendance pure et simple du Maroc et non dans un nouveau plan de réforme du protectorat. Le 15 février 1947, une Conférence du Maghreb Arabe est organisée par des militant-es marocain-es, algérien-nes et tunisien-nes, annonçant la création d'un Bureau du Maghreb Arabe au Caire et d'un autre à Damas. Ce dernier est principalement géré par la représentation tunisienne, tandis que l'organigramme du Caire est à dominante marocaine, les postes étant répartis entre originaires de la zone ḥalifale et de la zone sultanienne¹⁸.

Dans la foulée de la création de ce bureau, deux des principaux leaders du mouvement national marocain, l'un du Nord et l'autre de Fès, rejoignent Le Caire au printemps de la même année : Abdelkhalek Torres et Allal El Fassi. Enfin, fin mai 1947, les nationalistes marocains du Caire organisent le débarquement clandestin de Abdelkrim Khattabi, le leader politique et militaire de la guerre du Rif, en exil sur l'île de la Réunion depuis 1926. Reçu en invité officiel par le roi Farouk I^{er} d'Égypte, Khattabi donne à l'occasion de ce débarquement triomphal, seulement deux mois après le discours du sultan à Tanger, une fenêtre de visibilité à la cause marocaine dans l'opinion publique internationale¹⁹.

Il y a donc lieu, dans ces dernières années de la décennie 1940, de parler d'un moment égyptien dans l'histoire politique du mouvement pour l'indépendance. Le Caire réunit trois de ses grandes tendances : le nationalisme tétouanais représenté par Torres, le Parti de l'Istiqlāl à travers son leader Allal El Fassi et le mouvement anticolonial pionnier de la République du Rif, incarné par Abdelkrim Khattabi. L'Égypte devient aussi le lieu privilégié du dialogue maghrébin, et de la prise d'initiatives communes aux trois pays du « petit Maghreb » (Tunisie, Algérie, Maroc).

¹⁷ Un diplomate espagnol résume ainsi la situation en 1943 : « le seul fruit de ces missions est d'encourager au nationalisme marocain ». Cité par David Stenner, *op. cit.*, p. 58.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61

¹⁹ *Ibid.*, p. 65-67.

L'historien David Stenner a souligné la dilection des figures politiques égyptiennes et régionales de diverses tendances pour les activités du Bureau du Maghreb Arabe. On y croise aussi bien Hassan al-Banna [Ḥasan al-Bannā, 1906-1949], fondateur de la Confrérie des Frères Musulmans, ou l'intellectuel Sayyid Qutb, visiteur régulier de *Bayt al-Mağrib* dès les années 1930 et alors en pleine transition du nationalisme libéral vers l'islam politique, que le Mufti de Jérusalem Amin al-Husseini [Amīn al-Ḥusaynī, 1895-1974], leader politique et religieux exilé au Caire après la *Nakba* de 1948 ou le journaliste Ahmad Abu al-Fath [Aḥmad Abū al-Faṭḥ, 1917-2004], rédacteur en chef du journal *al-Miṣrī* [« L'Égyptien »] proche du parti Wafd, d'obédience nationale-libérale²⁰. Il s'agit donc bien, par ce bureau, de s'attirer la sympathie de militants nationalistes de toutes tendances et de toutes origines à l'intérieur de l'aire arabophone. L'option idéologique panarabe du bureau est d'ailleurs signalée par son nom même, qui le présente comme un organe de représentation d'une sous-région de l'ensemble arabe, avec la même exclusive que nous avons vue se développer dans le nationalisme marocain des années 1930.

3.1.2. *L'étrange cas d'Aly El Hammamy*

Parmi les œuvres littéraires promues par le Bureau du Maghreb arabe à cette période, une œuvre littéraire francophone due à un auteur algérien mérite d'être mentionnée : le *Idris* de Aly El Hammamy [1902-1949], paru en 1948, et très largement dédiée au Maroc de la guerre du Rif à la lutte contre le dahir berbère. El Hammamy, écrivain d'un seul roman, né à Tiaret, s'est d'abord établi en Alexandrie en 1922 avec sa famille, avant de rejoindre Tanger l'année suivante et de combattre au côté des troupes de Khattabi pendant la guerre du Rif. Il se rend ensuite Moscou, où il se lie avec Hô Chi Minh, puis parcourt l'Europe, le Levant et le Hijaz pour finir par s'établir à Bagdad en tant qu'enseignant. Il y rédige cet unique roman en 1942²¹. Il vient ensuite au Caire en 1946 pour y rejoindre le milieu militant maghrébin²². *Idris* y est publié à cette occasion, en français, avec une préface en langue arabe d'Abdelkrim Khattabi en personne²³.

Une dimension particulièrement étonnante de ce roman est l'acuité avec laquelle il décrit l'influence des idées du Mashriq sur les lettrés marocains. Fin connaisseur de cette région qu'il a déjà

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

²¹ Toumader Khatib, *op. cit.*, p. 146.

²² Je reprends ces éléments biographiques à l'introduction de Chakib Bouamrane pour l'édition algérienne d'*Idris* [Le Caire, Manšūrāt Maktab al-Mağrib al-'Arabī, 1948 pour l'édition originale] en langue française, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988, p.8-9,

²³ Reproduite en arabe dans cette même édition, p.5-6.

fréquentée deux décennies durant au moment de l'écriture, El Hammamy y décrit de manière très détaillée la *riḥla* à travers le Maghreb et le Mashriq d'un personnage de lettré rural, Ḥağğ 'Allāl, père du protagoniste, originaire du Jbel Tizirane en pays *jbala*, à l'est de Chefchaouen. Empruntant les anciens itinéraires terrestres à travers l'Algérie, la Tunisie et la Libye, 'Allāl entre au Mashriq par Alexandrie et y entame un véritable voyage initiatique passant par Le Caire, La Mecque et Médine, puis brièvement Damas et Beyrouth, pour finir à Istanbul, capitale d'un Empire Ottoman en déclin au moment des faits, c'est-à-dire autour de 1908²⁴. En Égypte, c'est la fréquentation des communautés maghrébines qui lui fait prendre conscience de l'unité de sa propre région, au miroir de l'ailleurs oriental qui se dessine devant lui :

C'est à l'étranger où l'on apprend le mieux à connaître son pays : la vieille terre où reposent les aïeux, où la langue, déliée, a balbutié son premier mot, où l'œil a saisi sa première couleur et où, le cerveau ayant atteint sa maturité, l'on a commencé à comprendre un peu la trame des joies et des souffrances qui ont confabulé l'histoire de la grande famille à laquelle on appartient par toutes les fibres du corps et de l'âme²⁵.

Dans cet ouvrage fortement marqué par une érudition un peu tapageuse en matière de littérature et de politique françaises, on distingue des accents non-revendiqués de nationalisme barrésien, identifiant le pays à la terre et aux morts²⁶. Suivant immédiatement la traversée du Maghreb, la découverte des villes égyptiennes se fait par le prisme de la solidarité de ses diasporas maghrébines, réunies en banquets à Alexandrie ou, au Caire, organisant le commerce des produits importés du pays et tenant pour ce faire un quartier de la vieille ville, celui du Sūq al-Faḥḥāmīn (marché des charbonniers), entre Bāb Zuwayla et Ḥān al-Ḥalīlī. 'Allāl visite aussi le Riwāq al-Mağāriba de la mosquée al-Azhar, où il trouve le pendant religieux et intellectuel de la communauté maghrébine dont il vient de découvrir la corporation commerciale²⁷. Ces microcosmes fortement structurés sont dépeints comme l'avant-garde d'un nationalisme à venir, dont le roman tout entier

²⁴ Le personnage assiste en effet aux manifestations des Jeunes-Turcs en juillet 1908, donnant lieu au rétablissement du régime constitutionnel et parlementaire et à l'instauration du multipartisme. Il apprend ensuite le triomphe de cette révolution à son arrivée à Tripoli de Libye, et la commente en ces termes : « Mais cette fois il comprit définitivement une chose. C'est que l'esprit de l'Orient venait de changer et que, dorénavant, chaque pays, revenant aux lois éternelles qu'a toujours dictées le sol et le sang, et à l'enseignement de son histoire, devait lui-même veiller à son propre salut. L'idée nationale perçait sous l'idée religieuse. » *Ibid.*, p. 144-145.

²⁵ *Ibid.*, p. 73.

²⁶ Cette conception organiciste de l'identité nationale, marquée à l'extrême-droite en contexte européen, a été développée par le romancier Maurice Barrès dans un discours prononcé en mars 1899, « La Terre et les morts. Sur quelle réalité fonder la conscience française ». Ce texte a été réédité récemment sous le titre *La Terre et les morts*, Paris, L'Herne, coll. Cahiers de l'Herne, 2016.

²⁷ *Idris*, p. 89-90.

se veut la défense et l'illustration, à grands renforts de tableaux historiques didactiques et d'incarnations héroïsées, de la Haute Antiquité aux années 1930.

Initié aux idées du réformisme musulman par un *‘ālim* d'al-Azhar au cours de son pèlerinage à La Mecque, Ḥağğ ‘Allāl diffuse à son retour au pays la pensée d'al-Afghani [Ġamāl al-Dīn Al-Afġānī, 1838-1897] et de Abduh, tout en participant aux combats contre l'occupant espagnol dès l'instauration du protectorat en 1912. Le roman propose une critique acerbe de la Qarawiyīn et de ses maîtres et met en scène l'émergence d'un groupe de jeunes intellectuels nationalistes, *‘aṣrīyīn* (modernes) ainsi qu'on les nommait alors, en lutte contre la tutelle de vieux maîtres au savoir désuet et aux méthodes autoritaires. Les chapitres consacrés aux études du protagoniste à Fès peuvent même se lire comme une sorte de roman à clés traversant l'univers que nous avons évoqué autour de la journée Shawqi : par des jeux d'onomastique à peu près transparents, Ibn Zaydane est représenté sous le nom de Si El Yazid Ben Zaïdoun, tandis que Mohammed Hassan Ouazzani et Allal El Fassi, deviennent respectivement ‘Abd al-Rahman al-Ouennoughi et Si Tachfine El-Fahçi.

Dans ces pages, El Hammamy, qui s'exprime tout au long du livre en professeur plus qu'en romancier à travers son narrateur omniscient, mêle à la critique réformatrice du savoir figé et des superstitions hors d'âge des éléments de racialisme pseudo-scientifique, qui s'y énoncent avec une rare violence. Ibn Zaydane/Ben Zaïdoun, par exemple, n'est pas seulement attaqué en tant que dépositaire d'une tradition historiographique et intellectuelle désuète qu'il s'agit de renverser, mais avant tout comme un allogène :

Le cours d'histoire relevait de la compétence du fqih Si El-Yazid Ben Zaïdoun. Hâtons-nous tout de suite de dire que Si El-Yazid n'avait de commun que le nom avec l'illustre ministre-poète de la cour de Séville. Il est même possible qu'il n'en ait jamais entendu parler en dépit de la consonnance andalouse de son nom. Originaire du Haouz de Marrakech, sa famille habitait les environs de Fez depuis les Saâdiens. Son type avait physiquement dégénéré par des apports suivis de sang noir, ce qui est malheureusement le cas d'une assez forte proportion de la bourgeoisie citadine marocaine. Ce métissage généralisé par un goût de luxure que la polygamie et le concubinage tolérés par l'Islam sont loin de vouloir limiter, pose au Maghreb et surtout au Maroc un problème social aux conséquences encore insoupçonnées²⁸.

Délestant l'Ibn Zaydane historique de son lignage alaouite, El Hammamy fait de son double fictionnel l'incarnation d'une décadence intellectuelle dont il situe l'origine et la cause dans le mélange racial²⁹. Les données nous manquent pour déterminer si la connaissance de ces thèses est

²⁸ *Ibid.*, p. 216.

²⁹ Ce passage n'est qu'un exemple de la rhétorique de la prétendue « théorie scientifique des races », récurrente tout au long du roman, et qui sert de support à une négrophobie et à un antisémitisme d'égale virulence. Cet aspect est ignoré

ou non de première main chez El Hammamy, lecteur de littérature et de sciences humaines aussi bien en français qu'en arabe. Quoi qu'il en soit, El Hammamy ne fait là qu'introduire dans la littérature maghrébine d'expression française, en les révisant, des tropes communs à des orientalistes comme Reinhart Dozy et à certains de leurs lecteurs au Mashriq comme Jurji Zaydan. Ceux-ci fondent leur approche de l'Andalousie islamique sur une hiérarchie raciale dont le haut est occupé par le raffinement et la délicatesse arabes et le bas par l'africanité menaçante qu'ils imputent aux dynasties dites « berbères », almoravide et almohade³⁰. Chantre de la fusion culturelle arabo-amazighe dont il retrace l'épopée au premier chapitre de son roman, El Hammamy entreprend quant à lui de réélaborer ce récit historique, non plus au détriment du « Berbère » mais à celui des composantes minoritaires des sociétés du Maghreb contemporain, à savoir les juif-ves et les personnes d'origine saharienne et subsaharienne.

Cet auteur algérien largement tombé dans l'oubli, dont la parution du roman devance d'une année celle du *Chapelet d'ambre* d'Ahmed Sefrioui [1949], pousse donc plus loin encore, et à vrai dire pour le pire, le travail historiographique d'Abdallah Guennoun pour inclure le Maroc dans une histoire arabe compatible avec le grand récit de la *nahḍa*. Décédé en 1949 dans un crash d'avion, de retour du Congrès économique islamique de Karachi, en même temps que le Marocain Benaboud et le Tunisien Habib Thameur [al-Ḥabīb Tāmīr, 1909-1949], El Hammamy incarne dans ses ambiguïtés les plus extrêmes ce militantisme panmaghrébin qui s'est épanoui dans le Caire du *liberal age*.

Dans sa quête de reconnaissance et de solidarité arabe, El Hammamy aura en effet plaqué sur certaines composantes des sociétés maghrébines ces mêmes biais de racialisation qu'il s'efforçait de dénoncer et de déconstruire lorsque l'historiographie du Mashriq les lui appliquait. *Idris* constitue à ce titre un cas d'école d'un phénomène que l'universitaire Brahim El Guabli a récemment étudié à propos des écrits d'exil de Allal El Fassi au Gabon : la culture des mouvements nationalistes de la période du protectorat produit des textes qui sont à la fois des récits de l'expérience de racialisation

de manière ahurissante par la critique contemporaine de ce texte. Voir par exemple la monographie consacrée à El Hammamy par Amar Belkhodja, *Ali El Hammami 1902-1949. Du Rif à Karachi, l'épée et la plume*, Alger et Annaba, éditions ANEP, 2007, ou plus récemment l'article de Saïd Saïdi, « Un météore de la littérature maghrébine d'expression française : *Idris* d'El Hammamy », *Paradigmes*, vol. IV, n° 02, 2021, p. 127-137. Sachons gré à Salim Jay d'avoir, bien seul, dit un mot de cet aspect de l'œuvre dans son *Dictionnaire des écrivains algériens*, Paris, Serge Safran, 2019, p. 255.

³⁰ À propos de cette reprise de cette hiérarchie raciale orientaliste par Zaydan en particulier, voir Eric Calderwood, *On Earth or in Poems*, réf. cit., p. 24-36. Pour Calderwood, Zaydan opère une sorte de synthèse entre le racisme scientifique moderne d'importation et les préjugés ancrés dans la culture arabe classique sur la supériorité des Arabes sur les Amazigh.

vécue par ses protagonistes et des récits racialisants, reproduisant au détriment d'autrui ces mécanismes mêmes que leurs auteurs dénoncent et qu'ils prétendent chercher à abolir³¹...

3.1.3. *Romantisme et nationalisme mêlés : un trio fāsī au Caire*

C'est dans ce contexte d'effervescence plus ou moins heureuse autour de la cause des indépendances des pays maghrébins et de propagande active en leur faveur qu'il faut situer les débuts littéraires du petit groupe d'écrivains marocains formé par Ghallab, Benjelloun et Ben Thabet au Caire. Comme je l'ai indiqué, les trois jeunes étudiants et aspirants auteurs ont fait ensemble en 1937 le voyage depuis le Maroc, *via* Oran et Marseille. Au Caire, Ghallab poursuit des études de droit et de lettres, Benjelloun et Ben Thabet des études de lettres uniquement, tous trois dans l'université moderne de la capitale égyptienne, *Ġāmi'at al-Qāhira*. Ils participent ensemble en 1942 à la création d'une première structure cairote dédiée à la défense de la cause marocaine, *Rābiṭat al-difā' 'an Murrākuš* (Ligue de défense de Marrakech)³², qui servira de cellule de base au futur Bureau créé 1947 dans le giron de la Ligue Arabe. Au nom de cette ligue, ils font ainsi partie du groupe qui présente à l'ambassadeur de France au Caire et aux diplomates alliés le Manifeste de l'Indépendance du 11 janvier 1944, rédigé lors du congrès fondateur du Parti de l'Istiqlāl et remis au sultan au même moment³³.

Dès le début des années 1940, les trois auteurs font assaut d'articles sur le Maroc dans la presse égyptienne pour y exposer la situation économique et politique du pays ou donner un aperçu de son histoire plus ancienne. Dans le cas de Benjelloun, cette activité donnera lieu à un petit volume, *Haḍiḥi Murrākuš* [« Voici Marrakech », soit dans le lexique égyptien de l'époque « Voici le Maroc »], publié par le Bureau du Maghreb Arabe avec le concours des presses de la revue *al-Risāla* et

³¹ « Racialisation dans l'exil : les positionnements sur les questions raciales d'Allal El Fassi au Gabon », *Souffles Monde* n°1, 2023, en ligne. <https://www.soufflesmonde.com/posts/racialisation-dans-lexil-les-positionnements-sur-les-questions-raciales-dallal-el-fassi-au-gabon>, consulté le 18 juin 2024.

³² Comme indiqué précédemment, il n'est pas rare de voir l'actuel royaume du Maroc désigné par ce nom, notamment dans la presse égyptienne jusqu'aux années 1950. Les appellations *al-Mağrib* et *al-mamlaka al-mağribīya* n'y sont consacrées définitivement par l'usage qu'après l'indépendance du pays en 1956. Il est vraisemblable que les militants aient fait ce choix lexical parce qu'il était le plus familier pour le public du Mashriq à qui se destinait leur activité de propagande.

³³ Voir la notice de Bin Ṭābit dans 'Abd al-Ġalīl Nāẓim (éd.), *Dīwān al-šī'r al-mağribī l-rūmānsī*, Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2003, p. 52-53.

comportant à la fois un abrégé de l'histoire du pays et un exposé des différents aspects de sa situation sous la double tutelle franco-espagnole³⁴.

De manière générale, c'est le journalisme de propagande qui domine les écrits du petit groupe à cette période. Cette pratique est même exclusive dans le cas de Abdelkrim Ghallab, qui n'a pas laissé d'œuvre poétique et ne s'essayera véritablement à la prose narrative qu'un quart de siècle plus tard, après l'indépendance du Maroc. Il publiera alors coup sur coup son récit autobiographique *Sab'at abwāb*³⁵ [« Sept portes », 1965], paru chez le plus important éditeur égyptien de l'époque, Dār al-Ma'ārif, et son premier roman *Dafannā l-māḍī*³⁶ [« Nous avons enterré le passé », 1966]. Il publie en revanche les œuvres de ses collègues dans le journal qu'il dirige à partir de son retour au Maroc, fin 1948, *Risālat al-Mağrib* [« Le Courrier du Maroc »]. *Fī l-Ṭufūla*, le récit autobiographique de Benjelloun, écrit au Caire, paraît en feuilleton dans les colonnes de ce journal à partir de 1949.

Benjelloun et Ben Thabet commencent quant à eux dès le début des années 1940 à publier des œuvres littéraires, principalement des poèmes et des nouvelles. Ces textes paraissent dans *al-Risāla* mais également, fait nouveau, dans la revue du critique littéraire Ahmad Amin, *al-Taḳāfa* [« La culture »], fondée en 1939. On ne peut qu'y voir la marque de la nomination de ce dernier à la tête du bureau de liaison de *Bayt al-Mağrib*, facilitant l'accès de ces étudiants marocains à la publication en revue et les gratifiant par la même occasion de l'appui d'un historien alors déjà consacré. Très similaire à *al-Risāla* dans sa ligne éditoriale éclectique, son ouverture régionale et son orientation politique libérale, la revue jouit du même type de rayonnement aréal que son aînée, constituant une sorte de laboratoire pour la jeune création et les nouvelles approches critiques³⁷.

Les poèmes publiés par Benjelloun et Ben Thabet réunissent de nombreuses caractéristiques de la poésie romantique telle que la promouvait, par exemple, le groupe réuni autour de Ahmed Zaki Abou Chadi, Ibrahim Nagi [Ibrāhīm Nāḡī, 1898-1953] ou Khalil Mutran dans la revue *Abūllū* [« Apollo »] dans les années 1930. Au Maghreb même, les deux étudiants du Caire disposaient d'un précédent majeur avec la poésie du Tunisien Abou-l-Qassim Chabbi [Abū al-Qāsim al-Šabbī, 1909-1934], qui s'était approprié dès les années 1920 de nombreux éléments du romantisme européen et

³⁴ Abdelmajid Benjelloun, *Haḍiḥi Murrākuš*, Le Caire, Maṭba'at al-Risāla, coll. Maktab al-Mağrib al-'Arabī, 1949. Un ouvrage du même type sera consacré à la Tunisie, *Haḍiḥi Tūnus* [« Voici la Tunisie »], sous la plume de l'un des chefs du Néo-Destour, al-Ḥabīb Ṭāmir, paru la même année dans la même collection.

³⁵ *Sab'at abwāb*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1965.

³⁶ 'Abd al-Karīm Ḡallāb, *Dafannā l-māḍī*, Beyrouth, al-Maktab al-tiğārī li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī', 1966. Traduit en français par Francis Gouin sous le titre *Le Passé enterré*, préface de Jacques Berque, Paris, Publisud, 1990.

³⁷ Voir Sabry Hafez, art. cit., p. 24.

gibranien³⁸. Cette influence se manifeste d'abord par ses topiques que sont l'exaltation de la nature, l'exploration de l'intériorité et du psychisme, la place faite au rêve. Une étude complète a été consacrée à la place de Abdelkarim Ben Thabet dans l'école poétique romantique marocaine, à laquelle on peut utilement se référer pour un examen approfondi de son œuvre³⁹. Je m'en tiendrai à relever quelques éléments qui ressortent d'un poème de Benjelloun paru dans *al-Taqāfa*, avant d'étudier plus précisément le recueil de nouvelles qu'il écrit et publie au cours de son séjour au Caire, *Wādī l-dimā'* [« La Vallée de sang »].

Sur le plan de la poésie, le premier fait notable à la lecture du poème de Benjelloun, « Sahra fi l-Nīl⁴⁰ » [« Soirée sur le Nil »], est l'introduction d'une description de l'Égypte, première de son genre dans l'histoire de la littérature marocaine moderne. Formellement, le poème ne se détache pas de la versification classique arabe (*al-šī'r al-'amūdī*) : il est tout entier en mètre *kāmil*⁴¹ et respecte l'unité de la rime et le vers plénier. La marque du romantisme est plutôt à chercher ici dans les images déployées et dans le type de sensibilité poétique qui s'y manifeste, très éloignées de ce à quoi nous ont familiarisé les poèmes réunis, commentés et critiqués par Qabbaj. À la poésie de circonstance et à ses formes réglées succède une poésie focalisée sur l'expression du moi, pris notamment dans sa relation avec la nature, qui cadre parfaitement avec l'esthétique poétique qui domine alors le monde arabe : le romantisme.

Le poème commence au départ d'une barque sur le fleuve égyptien, dont on comprend qu'il s'éloigne de la ville au crépuscule. Le réseau d'images est assez stéréotypé : on voit le soleil descendre à l'horizon « rouge comme un astre de feu⁴² », et le paysage du couchant est ensuite perçu à travers ses répercussions sur le sujet lyrique. Celles-ci s'expriment par l'oxymore (« délicieux chagrin⁴³ ») et par le paradoxe (« un merveilleux silence, plus beau que musiques et vers⁴⁴ »). Le paysage du Nil arrache le poète à l'ordinaire et permet le passage vers une sorte d'état mystique, « un absentement

³⁸ Voir l'analyse proposée par Yūsuf Nāwri de la théorie de Chabbi et de ses options formelles dans *al-Šī'r al-ḥadīṭ fi l-Mağrib al-'arabī* [La Poésie moderne au Maghreb arabe], Casablanca, Dār Tūbqāl, t. I, 2006, p. 237-244 et 257-269.

³⁹ Qarīra Zarqūn Naṣr, *al-Ittiḡāh al-rūmānsī fi l-šī'r al-'arabī l-ḥadīṭ bi-l-Mağrib*, 'Abd al-Karīm b. Ṭābit unmuḍaḡan [« La tendance romantique dans la poésie arabe moderne au Maroc. L'exemple de Abdelkrim Ben Thabet »], Tripoli (Libye), Dār al-ḡamāhīriya, 1996. L'ouvrage comporte des pages très instructives sur la formation intellectuelle de Bin Ṭābit et sur l'influence marquée d'al-Aqqad et d'al-Mazini sur sa pensée, voir en particulier les pages 190-192 et 198-200.

⁴⁰ *Al-Taqāfa* n°272, 14 mars 1944, p. 23. Le poème est publié avec un surtitre : « Fī aḥḍān al-ṭabī'a » [« Dans les bras de la nature »].

⁴¹ Plus exactement en *mağzū' kāmil*, avec un deuxième hémistiche plus bref.

Idem. « حمراء تشبه كوكباً من النار »⁴²

Idem. « حزناً متعاً »⁴³

Idem. « صمت رائع أبهى من ألحان وأشعار »⁴⁴

comme celui du vin au monde des sens et de la mémoire⁴⁵ ». Benjelloun recourt également au topos de la pleine lune (*al-badr*) qui « purifie de lumières [les] esprits » des passagers de la barque et « les élève au-dessus des troubles du monde⁴⁶ ». Peu d'éléments dans le texte localisent véritablement l'échappée dans la nature, le Nil étant simplement mentionné dans le titre et invoqué comme « maître des fleuves » (*sayyid al-anhār*) dans la première strophe.

En définitive, ce poème égyptien de Benjelloun semble peu soucieux de décrire le paysage nilote. Il s'agit plutôt de produire une poésie conforme aux normes esthétiques du romantisme, encore dans une phase précoce et marginale au Maroc⁴⁷, mais pas au Mashriq où elle est en ce milieu des années 1940 une école dominante. Benjelloun se focalise sur l'expérience de la nature comme force agissante, et non sur l'Égypte. Ce long séjour, dont l'auteur indique à la fin de *Fī l-Ṭufūla* qu'il mériterait un livre à part, n'a d'ailleurs jamais été abordé par ses soins, excepté dans ce bref et peu roboratif poème. Il en va tout autrement du Maroc, qu'il va, toujours pendant ses années égyptiennes, présenter au public du Mashriq sous un jour très particulier.

3.1.4. *Wādī l-dimā'*: *ethnographisme nationaliste et horizon d'attente mashriqi*

Benjelloun fait en effet paraître au Caire, en 1947, un recueil de nouvelles intitulé *Wādī l-dimā'* [« La Vallée de sang »]⁴⁸. Cinq des dix nouvelles ont fait l'objet d'une parution préalable dans *al-Taqāfa* entre février 1945 et mai 1946. Ce premier recueil du genre publié par un écrivain marocain revêt un aspect très particulier dans la mesure où il semble constituer un pendant littéraire à la brochure de synthèse du Bureau du Maghreb Arabe, *Haḍīhi Murrākūš* [« Voici Marrakech »], s'inscrivant dans un horizon de réception égyptien et mashriqi avant tout. Les nouvelles alternent

⁴⁵ *Idem.* « غيبوبة خمرية عن عالم الإحساس والتذكر ».

⁴⁶ *Idem.* « البدر طهر بالضياء نفوسهم\وسما بهم عن عالم الأك ».

L'emploi de la lune comme cliché par excellence de la poésie romantique arabe est relevé par Robin C. Ostle dès les œuvres de jeunesse de l'un des précurseurs du courant, Khalil Mutran, dans les années 1890. Le poète égyptien Abdel Rahman Shokry [ʿAbd al-Raḥmān Šukrī, 1886-1958] en fait déjà une critique sévère dans des pages datées du milieu des années 1910. Voir « The Romantic Poets » dans Muḥammad M. Badawī (dir.), *Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, réf. cit., p. 85 et 92.

⁴⁷ Les plus anciens textes recueillis par ʿAbd al-Ġalīl Nāzīm, ceux de Abdelkader Hassan [ʿAbd al-Qādir Ḥasan, 1915-1996] remontent à 1936. Cf. *Dīwān al-šīʿr al-maġribī l-rūmānsī* [« Diwan de la poésie marocaine romantique »], réf. cit., p. 15 sq. On s'accorde à voir chez ce dernier et chez Abdelkrim Ben Thabet les précurseurs de la poésie romantique marocaine, qui atteint sa phase de pleine intensité à la toute fin des années 1940 et surtout dans les années 1950, dans les œuvres de poètes comme Mohammed Sebbagh, Driss Jay ou Abdeslam El Alaoui [ʿAbd al-Salām al-ʿAlawī, 1901-1994] en plus de l'œuvre restreinte mais majeure de Ben Thabet.

⁴⁸ *Wādī l-dimā'*, Le Caire, al-Maktab al-ṭaqāfī l-dūwālī, 1947. J'utilise la pagination de la plus récente édition marocaine, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1992.

les localisations dans les protectorats français et espagnol, les villes et les campagnes, mettant en scène un large spectre de confrontations entre Marocain-es et occupant-es. Ces brefs textes, dont aucun n'excède dix pages, forment autant de vignettes de la situation coloniale, de la conquête militaire (l'écrasement d'un village par les troupes françaises dans « Ā'īša ») à la guerre du Rif (« al-Asīra » [« La captive »]), de l'accaparement des terres agricoles (« al-Ġarīb » [L'étranger]) à la concurrence déloyale des produits manufacturés issus de l'industrie européenne menaçant les artisans (« al-Fatā al-nassāġ » [« Le jeune tisserand »]), du consentement à l'impôt (nouvelle titre) à la question de la pêche (« Šā'id al-asmāk » [« Le pêcheur »]).

La principale constante formelle du recueil réside dans la distance entre les différents narrateurs et leurs récits respectifs. La plupart du temps, Benjelloun recourt à un dispositif hétérodiégétique. Lorsque ce n'est pas le cas, il établit des médiations entre narrateur et récit : dans une nouvelle à forme épistolaire, « al-Fatā l-nassāġ », le narrateur raconte à un ami éloigné la vie d'une tierce personne, une connaissance commune dont il souhaite rappeler le souvenir à son correspondant. Ailleurs, comme dans la nouvelle-titre, c'est un récit enchâssé, raconté par un personnage rencontré par le narrateur, qui forme la plus grande part du contenu de la nouvelle. Bref, le recueil est marqué tout du long par l'exercice d'un regard extérieur, médié ou non selon les cas par la parole du témoin direct⁴⁹.

À ces différentes techniques de mise à distance s'ajoute une ligne de partition claire entre un héros ou une héroïne aux traits entièrement positifs, et un opposant entièrement négatif⁵⁰, qui est le plus souvent un colon : le général espagnol dans « al-Asīra », André, Français qui s'introduit dans une communauté paysanne et gagne sa confiance en se convertissant à l'islam et en apprenant la langue arabe pour tenter finalement de s'approprier des terres à son seul profit dans « al-Ġarīb », le maréchal Lyautey lui-même dans « al-Laḥaẓāt al-aḥīra » [« Les derniers instants »]... La seule interaction positive entre colonisés et colonisateurs prend la forme du coup de foudre amoureux, en l'occurrence entre une captive et son geôlier dans « al-Asīra », et débouche sur une impasse. Le père de la captive ayant assassiné le frère du geôlier, ce dernier s'en venge en assassinant ledit père. Dans la nouvelle « Fatāt min Bārīs » [« Une fille de Paris »], on trouve un autre personnage féminin

⁴⁹ Il peut être intéressant de comparer ce dispositif narratif avec celui de *Fi l-ṭufūla*, œuvre publiée en feuilleton puis en volume au Maroc et non en Égypte, bien qu'écrite au Caire à la même période. Voir par exemple les analyses de Ian Campbell sur l'espace et le regard abstrait dans ce texte de Benjelloun dans *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution. The Arabic Language Novel in Morocco 1957-72*, réf. cit., p. 60-66.

⁵⁰ On peut rattacher ces personnages à la catégorie de l'agresseur proposée par Vladimir Propp et aux différents types de situations qu'il engendre dans le récit. Voir *Morphologie du conte* [1928], traduction de Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn, Paris, Le Seuil, coll. Points Poétique, 1965 p. 39-46.

européen, une Française cette fois, également présentée sous un jour positif. Klūdīt (Claudette) s'élève sans succès contre la brutalité et le racisme dont fait montre à l'égard des Marocain-es le militaire français avec lequel on lui impose le mariage, et finit par s'en séparer. Une ligne de démarcation nette se dessine donc, sur le plan du genre, entre l'homme européen, colonisateur violent et prédateur, et la femme européenne, capable quant à elle d'empathie pour les colonisé-es, voire de désir, sentiments entravés par la situation coloniale qui empêche la rencontre.

En outre, les nouvelles de Benjelloun sont marquées du sceau d'une exemplarité affirmée en maint endroit par leurs différents narrateurs. On lit par exemple à la fin d'« al-Fatā al- nassāğ » cette adresse du narrateur-épistolier à son destinataire :

[...] فإن هذه القصة ليست قص[ة] [البطل] وحده، وإنما هي قصة مئات الآلاف من هؤلاء المراكشيين الذين سلط عليهم الجهل والفقر تسليطا وحرموا الفرصة المواتية للتخلص منهما، انهم لا يكافحون في سبيل أي شيء مثلما يكافحون في سبيل خلق الفرص، وهم كفيلون بعد ذلك باستغلالها⁵¹.

Car cette histoire n'est pas seulement [celle du héros], mais bien celle de centaine de milliers de Marrakchis [Marocains] dominés par l'ignorance et par la pauvreté, et privés de l'occasion propice pour s'en débarrasser. Ils ne se battent pour rien tant que pour créer de telles occasions, et sont tout à fait capables de les saisir ensuite.

Ces énoncés généralisants qui émaillent les récits versent aussi volontiers dans une pseudo-objectivité à tonalité ethnographique. Ainsi l'organisation sociale du village décrit dans « al-Ġarīb » est-elle caractérisée comme « un genre de socialisme bien connu parmi les tribus de Murrākuš⁵². » Plus encore, Benjelloun opère dans cette nouvelle une opposition entre un état de liberté essentialisé et absolutisé qui aurait caractérisé les campagnes marocaines « depuis l'aube de l'histoire » et la brutale irruption du fait colonial, qui les fait entrer dans le monde moderne par la violence, prenant en traître « un peuple désarmé et innocent⁵³ ». L'ouvrage, en plus d'emprunter au schéma actanciel du conte populaire, recourt aux dictons comme à autant de marques de l'authenticité du récit. On lit par exemple dans la nouvelle titre qu'« il n'était pas étrange à « Murrākuš » de voir le soleil printanier voilé par des nuages blancs, car *comme disent les gens de là-bas* [je souligne], avril est ombragé⁵⁴. »

Il n'est pas absurde, au regard de ces éléments, de mettre en regard cette œuvre de Benjelloun avec la réception universitaire des œuvres de l'auteur francophone Ahmed Sefrioui, et notamment

⁵¹ Abdelmajid Benjelloun, *op. cit.*, p. 40.

⁵² « كانوا يعيشون في نوع من الاشتراكية معروف بين القبائل في مراكش » *Ibid.*, p. 24

⁵³ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁴ « لم يكن من الغريب في مراكش أن تستتر شمس الربيع سحابة بيضاء، فأبريل ظليل كما يقول الناس هناك », *Ibid.*, p. 8

de son roman *La Boîte à merveilles* [1954]. Une longue tradition de commentaire initiée par Abdelkébir Khatibi [1938-2009] dans son *Roman maghrébin*⁵⁵, qualifie ce dernier de roman folkloriste ou ethnographique⁵⁶, reprenant à dessein une catégorie élaborée pour décrire une modalité de la littérature coloniale⁵⁷. Or, l'emprunt à l'univers du conte, au dicton, la distance énonciative, l'emploi extensif de la vérité générale, l'exemplarité et la visée morale d'édification sont autant d'éléments structurants de *Wādī l-dimā'*. Un détour par le contexte d'écriture et d'édition que nous venons de faire permet d'éclairer le cas.

Benjelloun se distingue principalement de son contemporain francophone sur un point : là où ce dernier efface le colonisateur et le fait colonial de son œuvre⁵⁸, il en fait pour sa part la question fondamentale de ses nouvelles, transversale au recueil entier. Cette œuvre, publiée en partie dans une revue égyptienne, puis en volume au Caire, semble en vérité destinée à un public égyptien et mashriqi. L'auteur, en s'adressant à ce public, tente à la fois de lui donner un tableau de la société marocaine, de son organisation sociale, de ses traditions et de sa situation présente, et de sensibiliser à la cause du pays à travers une série de trajectoires individuelles, localisées à différents lieux du territoire afin de signifier l'unité du peuple dans la lutte, et héroïsées à grands traits pour susciter l'empathie du lectorat.

Ce premier recueil de nouvelles marocain de langue arabe élabore donc ce que je propose de nommer un ethnographisme⁵⁹ nationaliste, procédant à une exotisation de la société marocaine qu'on peut sans mal comparer à celle de la littérature de Sefrioui, avec une différence majeure induite à mon sens par le lectorat auquel elle s'adresse : la mise en avant du fait colonial. Au public du Mashriq, dont nous avons vu avec Saïd Hajji que ses représentations du Maghreb ont partie liée avec

⁵⁵ Voir notamment la section intitulée « La vision folklorique », *Le roman maghrébin*, Paris, Maspero, 1968, p. 45-46.

⁵⁶ Qualificatif que propose de nuancer une étude de Abdallah Mdarhri Alaoui, « Place de A. Sefrioui dans la littérature maghrébine : *La boîte à merveilles* est-il un roman ethnographique ? », *Langues et littératures* n°11, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1993, p. 17-22. Mdarhri-Alaoui fait cependant reposer toute sa lecture sur une définition de l'écriture ethnographique issue d'une réflexion épistémologique tardive sur cette discipline, élaborée au début des années 1990, dans un contexte intellectuel sensiblement différent. Ceci constitue un contresens sur le genre qu'est le roman ethnographique colonial, qu'on ne peut saisir que dans sa relation à l'ethnographie orientaliste et à ses fondements épistémologiques propres. Pour une analyse rigoureuse du roman ethnographique français au Maroc, voir Jacques-Emmanuel Bernard, « Décrire une ville d'Islam : Jérôme et Jean Tharaud, Ahmed Sefrioui et Abdellatif Laâbi », *Babel. Littératures plurielles*, n°41, 2020, p. 69-84.

⁵⁷ Le terme est notamment employé, au Maroc, au sujet des œuvres de Jérôme et Jean Tharaud, ou celles de François Bonjean que nous avons déjà croisé.

⁵⁸ Mdarhri Alaoui, suivant Marc Gontard et d'autres spécialistes de la littérature francophone du Maroc, propose d'interpréter cette occultation comme un « meurtre scriptural ». *Ibid.*, p. 19.

⁵⁹ Dans le sens où l'emploie Jacques-Emmanuel Bernard : l'élaboration d'un regard documentaire insistant sur l'altérité radicale de la société décrite, qu'on cherche à caractériser pour complaire à la curiosité d'un lectorat étranger et à ses présupposés. *Art. cit.*, p.70-71.

le conte et l'imaginaire du merveilleux, Benjelloun propose une vulgate littéraire du discours nationaliste, formellement conforme à son imaginaire et donc à son horizon d'attente. Le large emprunt à l'univers du conte est également propice à une mise en récit de l'opposition entre un colonisateur tout-puissant et fourbe et un peuple colonisé qui compense son infériorité technique et matérielle par sa détermination et sa volonté⁶⁰.

Ce combat à armes inégales est régulièrement évoqué dans le registre lexical de la catastrophe naturelle. L'incipit de la nouvelle éponyme, placée en début du recueil, présente la pluie comme un élément central de la vie politique du Maroc au fil de l'histoire, les aléas pluviométriques et leurs conséquences sur la production agricole étant de nature à y faire trembler voire chuter les pouvoirs⁶¹. Dans celui d'« al-Asīra » nous avons affaire à un narrateur isolé dans les profondeurs obscures d'une forêt, pris d'accablement « [...] comme si une énorme catastrophe s'était abattue sur la Terre⁶². » Dans « al-Ġarīb », c'est une tempête qui apporte au seuil d'un village de l'Atlas André, le jeune Français venu exproprier et exploiter les villageois, comme un présage de désordre et de destruction⁶³. À l'inverse, la rébellion héroïque de 'Āiṣṣa, protagoniste de la nouvelle qui porte son nom, qui prend les armes et se dresse contre l'armée française qui vient de décimer son village, est comparée à une « tempête de liberté⁶⁴ » déferlant sur les responsables du massacre.

L'ambivalent *Sturm und Drang* parvient finalement aux confins du surnaturel dans la nouvelle-titre « Wādī l-dimā' », où le narrateur entend raconter la légende d'un étang de sang formé par les victimes d'un ancien potentat local, lequel aurait été happé par les mains de celles-ci et noyé. La scène se reproduit ensuite devant ses yeux, l'étang engloutissant cette fois le percepteur des impôts colonial venu molester la communauté paysanne locale. Fait particulièrement significatif, le narrateur de cette nouvelle se décrit lui-même comme un campeur ayant planté sa tente avec ses amis sur une colline dominant la vallée verdoyante. Il assiste donc à tous les événements du récit en surplomb : l'accrochage entre les agents fiscaux français et la population locale, la vengeance surnaturelle de l'étang de sang, sont pour lui les actes d'un spectacle vu d'en haut.

⁶⁰ Voir à ce propos la manière dont l'auteur emploie avec récurrence le mot 'azīma pour caractériser le personnage de 'Abdallāh dans la nouvelle « Al-Fatā l-nassāḡ », *op. cit.*, p. 33-40.

⁶¹ *Ibid.*, p. 8. On ne peut s'empêcher de songer au mot fameux du résident général Steeg [1868-1950], en poste de 1925 à 1929 : « Au Maroc, gouverner c'est pleuvoir ».

⁶² « كما لو كانت كارثة عظيمة قد نزلت بالعالم », *Ibid.*, p. 15.

⁶³ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁴ « عاصفة من عواصف الحرية », *Ibid.*, p. 55.

Le Maroc de *Wādī l-dimā'* est donc marqué par l'opposition entre un pays précolonial déshistoricisé et finalement abordé par le seul biais d'une poignée de vérités éternelles, et la tempête de la colonisation à laquelle vient répondre une sorte de vitalisme nationaliste dont la ou le protagoniste de chaque nouvelle incarne une facette. Idéologiquement tributaire du discours du nationalisme marocain et manifestement pensé politiquement comme une œuvre anticoloniale, le recueil de Benjelloun se révèle néanmoins très proche à maints égards de la littérature coloniale sur le plan esthétique, dans une stratégie tout entière pensée à destination d'un public mashriqi dont il incorpore la vision du Maroc et du Maghreb. Cette œuvre peu abordée par la critique, qui ne paraît au Maroc qu'après l'indépendance⁶⁵, est marquée esthétiquement par la double empreinte du centre régional auquel elle se destine, et du centre international⁶⁶ dans l'image qu'elle produit du pays qu'il est pourtant question de défendre et d'illustrer, vision marquée par la distance, l'extériorité et l'exotisation.

3.1.5. *Un détour par Damas*

Signalons enfin, à propos de ces *ba'tāt ta'līmīya* et plus généralement des flux d'étudiants marocains vers le Mashriq⁶⁷, l'existence de mouvements vers Damas et, plus marginalement, vers Bagdad. Ces flux sont plus tardifs et essentiellement concentrés sur les années 1950. Une recrudescence des départs au Mashriq survient en effet dans les dernières années du protectorat en zone sultanienne, due à l'emprisonnement de nombreux professeurs entraînant la fermeture de nombreuses écoles libres, dans lesquelles les élèves ne peuvent plus achever leur cursus secondaire⁶⁸. Dans un entretien qu'il m'a accordé, l'écrivain et critique Mohamed Berrada mentionne 1952 pour les premiers départs d'étudiants dans ce cas de figure⁶⁹.

⁶⁵ La première édition marocaine date de 1957.

⁶⁶ Pour ce qui concerne la France, on peut se demander par quelles médiations : Bin Ḡallūn est anglophone, mais je n'ai pas pu savoir s'il connaissait le français, et il n'évoque dans aucun texte que j'aie pu lire sa relation à la littérature française ou européenne, encore moins coloniale. Nous avons néanmoins pu voir précédemment que le milieu lettré fāsi et notamment les jeunes nationalistes étaient en contact avec des auteurs comme Sallefranque ou Bonjean, et que des passerelles existaient entre la Qarawiyūn et les établissements d'enseignement dits « franco-musulmans » dans lesquels ces derniers enseignaient. Son camarade Bin Ṭābit a d'ailleurs étudié un temps dans l'un d'entre eux avant d'être renvoyé pour ses activités politiques, cf. Qarīra Zarqūn Naṣr, *op. cit.*, p. 187.

⁶⁷ Faute de listes d'étudiants marocains pour chacun des établissements secondaires et universitaires, nombreux, à avoir accueilli des étudiants marocains, et de données suffisantes sur de nombreux écrivains, j'omets probablement dans cette recherche certains itinéraires à l'intérieur de ce groupe.

⁶⁸ Berrada évoque ce fait dans son entretien télévisé avec Muḥammad Riḍā Naṣr Allāh pour le programme *Haḍā huwwa* [« Voici »], MBC, 1996. Anouk Cohen mentionne également cet épisode dans *Fabriquer le livre au Maroc*, préface de Roger Chartier, Paris, IISMM et Karthala, 2016, p. 356.

⁶⁹ Entretien avec Mohamed Berrada réalisé dans le cadre de cette recherche, voir annexes.

Pour ce qui concerne les écrivain-es, trois figures peuvent retenir notre attention. Dans le cas de l'Irak, on fera seulement mention du cas du poète Mohamed Serghini [Muḥammad al-Sarḡīnī, n. 1930], qui y effectue un cursus de licence en lettres entre 1956 et 1959 avant de terminer son parcours universitaire à Paris. Serghini est relativement peu disert sur cette phase, au sujet de laquelle il indique tout au plus dans quelques entretiens filmés ou écrits ses contacts avec certains poètes comme Abdelwahab Al Bayati ['Abd al-Wahhāb al-Bayātī, 1926-1999], à travers lequel il découvre Pablo Neruda et Nâzım Hikmet, et l'importance de Bagdad dans sa découverte des mouvements picturaux arabes contemporains et son intérêt pour les arts plastiques⁷⁰.

En Syrie, on retrouve dans les mêmes années le poète Ahmed Mejjati, qui y effectue une licence de lettres, achevée en 1962. Il consacre à cette ville d'adoption un long poème, « Warā' aswār Dimašq » au début des années 1970⁷¹. Surtout, nous disposons d'un témoignage de première main du philosophe Mohammed Abed Al-Jabri qui s'y rend en 1958-1959, juste après avoir été reçu à la toute première session du baccalauréat de l'histoire du Maroc indépendant. Al-Jabri a été, en philosophie, à l'initiative de débats importants sur l'histoire comparée de sa discipline au Maghreb et au Mashriq, qu'on peut notamment découvrir dans sa longue correspondance avec l'Égyptien Hassan Hanafi [Ḥasan Ḥanafī, 1935-2021]⁷².

Je laisse ici de côté les questions philosophiques sur lesquelles Al-Jabri a travaillé pour me concentrer sur un texte autobiographique, *Ḥafrīyāt fī l-dākira min ba'īd*⁷³ [« Fouilles à distance dans la mémoire »], où il revient assez précisément sur ce séjour et sur ses conditions. Al-Jabri, natif de l'oasis de Figuig, à la frontière algérienne, à la faveur du remariage de sa mère avec le responsable d'une école coranique, a pu poursuivre des études primaires puis secondaires à Oujda et à Casablanca. Inscrit au Parti de l'Istiqlāl dont les responsables le logent avec d'autres étudiants de Figuig lors de son séjour à Casablanca, il est repéré par Mehdi Ben Barka qui l'introduit au quotidien du parti, *al-'Alam* [« La Bannière »]. Après son baccalauréat, il se rend à Damas où des étudiants originaires comme lui de Figuig sont déjà inscrits à l'université. Il y commence des études de mathématiques, qu'il abandonne à son retour, et devient par la même occasion le correspondant du

⁷⁰ Voir le témoignage recueilli par Mohammed Bennis dans *Zāhirat al-šī'r al-mu'āšir fī l-Maḡrib. Muqāraba bunyawīya takwīnīya*, réf. cit., p. 416-417.

⁷¹ *Aqlām*, n°2-3 (1972), p. 44-46. Repris dans son unique recueil, *al-Furūsīya* [« La Chevalerie », 1987], édition revue et augmentée, introduction de Naḡīb al-'Awfī, 3^e édition, Casablanca, al-Madāris, 2011, p. 87-98. Ce texte est commenté au chapitre 8 de cette recherche.

⁷² Muḥammad 'Abid al-Ġābirī et Ḥasan Ḥanafī, *Ḥiwār al-Maḡrib wa-l-Mašriq. Naḥwa l-'ādat binā' al-fikr al-qawmī al-'arabī* [« Dialogue du Maghreb et du Mashriq. Vers une reconstruction de la pensée nationaliste arabe »], Beyrouth, Al-mu'assassa al-'arabiya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1990.

⁷³ *Ḥafrīyāt fī l-dākira min ba'īd*, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiya, 1997.

journal en Syrie, rendant compte de l'actualité politique de ce pays pendant l'année de son séjour. Il termine ensuite ses études supérieures au Maroc, où l'université ouvre à peine ses portes⁷⁴.

Dans ses mémoires, Al-Jabri commence par décrire les étapes du voyage vers la Syrie : Gibraltar, Alexandrie et Beyrouth. Le passage qui concerne Alexandrie nous renseigne sur ce qu'a pu être, pour cette génération d'étudiants, l'imaginaire de l'Égypte :

كان فرح صاحبنا ورفاقه فرحا غير عادي وهم يستعدون للنزول في الإسكندرية حيث سمح لهم بزيارتها لمدة ست ساعات بعد الزوال [...] كانت فرحة مزدوجة: فرحة "استرجاع" الأرض أو "الرجوع" إليها، وفرحة زيارة الإسكندرية، ليس من حيث إنها مدينة الإسكندرية ذاتها، بل من حيث إنها مصر التي كانت تقترب في ذهن صاحبنا ورفاقها بـ"إذاعة صوت العرب" وخطب جمال عبد الناصر وصوت الجامعة العربية في الأمم المتحدة لفائدة قضية المغرب، وأيام طه حسين. لقد كانت مصر – والمشرق العربي عموماً – قبلة الناس في المغرب⁷⁵.

Quelle ne fut pas sa joie, et celle de ses compagnons, au moment de se préparer à descendre à Alexandrie, qu'il leur était permis de visiter six heures durant, l'après-midi [...]. Leur joie était double : joie du retour de la terre ou de leur retour à elle, et joie de visiter Alexandrie, non pas en tant que ville, mais car c'était l'Égypte, associée dans leurs esprits à la radio Sawt al-'arab, aux discours de Gamal Abdel Nasser, à la voix de la Ligue Arabe aux Nations Unies mise au service de la cause du Maroc, aux Jours de Taha Hussein. L'Égypte, et le Mashriq arabe en général, étaient la qibla des gens au Maroc.

En surface, et Taha Hussein mis à part, l'imaginaire d'Al-Jabri est d'abord politique et militant, et marqué du double sceau du panarabisme et du rôle de l'Égypte dans la lutte pour l'indépendance du Maroc. Néanmoins, une fois le pied posé à terre, c'est une autre strate de cet imaginaire qui se révèle sous cet enthousiasme tout idéologique. Cette strate est marquée par le *soft power* culturel égyptien et notamment par le cinéma, qui diffuse à l'époque une image policée de la société égyptienne qu'une brève excursion de « terrain » met à mal. Al-Jabri et ses condisciples s'écartent en effet involontairement du centre d'Alexandrie et se perdent dans la ville, dont ils découvrent un aspect inattendu :

أحياء مكتظة بالناس، وأزقة ضيقة وسخة يتزاحم فيها الأطفال والشباب والرجال ونساء بأجسامهم وأصواتهم المرتفعة وبألبيستهم الشعبية القروية. وأكثر من ذلك – وهذا ما أثار استغراب صاحبنا ورفاقه – أن بعض الرجال كانوا يمشون في الطرقات بالبيجاما والشباشب الخشبية، مشية المطمئن من الناس إلى حالهم وهندامه. إن لبس البيجاما والشباشب، في الطريق وأمام الناس، كان في تصور صاحبنا ورفاقه – وهو التصور الذي نقلوه معهم من بيئتهم في المغرب – من أعظم الأمور خرقاً وخروجاً عن المألوف. لم تكن هذه المناظر غريبة عن صاحبنا ورفاقه، فلقد اعتادوا على مشاهدتها في الأفلام المصرية. ولكنهم كانوا يعتقدون أنها كانت تنتمي إلى "أيام زمان" وتصور "تأخر الماضي" في مقابل "تقدم الحاضر" الحاضر الذي كانوا يرونه في الأفلام المصرية نفسها مجسماً في السيارات الفخمة والسكنى الرفيعة وحفلات الرقص والزفاف... إلخ⁷⁶.

⁷⁴ L'université de Rabat ouvre ses portes en décembre 1957, suivie par la faculté des lettres de Fès en 1961.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 155-156.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 156.

Des quartiers bondés, des ruelles étroites et sales où enfants, jeunes, hommes, vieillards et femmes entassaient leurs corps, leurs fortes voix, leurs vêtements populaires et ruraux. Plus encore – ce qui l'étonna beaucoup ainsi que ses camarades – certains hommes se promenaient dans la rue en pyjama et en sandales de bois, d'un pas de gens bien aises de leur situation et de leur mise. Porter un pyjama et des sandales dans la rue, au vu de tous, était chose scandaleuse et extraordinaire, pensaient notre ami et ses compagnons, et c'était l'image qu'ils avaient emportée avec eux de leur environnement marocain. Ce spectacle ne leur était pourtant pas étranger, ils avaient l'habitude de le voir dans les films égyptiens, mais ils pensaient qu'il relevait de l'« ancien temps », représentait « l'arriération du passé » par opposition aux « progrès du présent ». Présent qu'ils voyaient incarné dans ces mêmes films égyptiens par les voitures de luxe, les beaux immeubles, les spectacles de danse, les mariages, etc.

Il est amusant ici de se souvenir de l'étonnement du jeune Abdelmajid Benjelloun un quart de siècle plus tôt, devant le costume d'Ahmed Shawqi, et intéressant de comparer le traitement du vêtement dans les deux textes. La diffusion du cinéma égyptien et l'imprégnation des discours politiques panarabes progressistes issus du centre semblent, à en croire ce passage, avoir considérablement remodelé l'image du Mashriq et de ses habitants chez les jeunes intellectuel·les marocain·es. Là où le costume européen était perçu comme une anomalie pleine d'ambiguïtés chez Benjelloun, c'est maintenant celui-ci qui prévaut comme caractéristique de l'Égypte, tandis que le vêtement populaire du pays est associé à la campagne, au passé, au retard et... au pays natal.

Paradoxalement, alors même que la scène lui rappelle son « environnement marocain », Al-Jabri se sent oppressé et épié dans ce quartier d'Alexandrie, et se met à regretter d'avoir choisi le Mashriq pour ses études. Il n'y trouve après tout qu'une misère trop familière et, plus significativement encore, une hexis corporelle⁷⁷ et vestimentaire qu'il associe, sur un ton que ne renieraient ni Flaubert ni Nerval, à de l'indolence et à du fatalisme rétrogrades. Le pyjama, vêtement d'intérieur et signe de négligence, et le pas perçu comme plein d'aise en dépit de la pauvreté, la surpopulation des quartiers et leur saleté, sont perçus comme autant de marques d'archaïsme.

Ce regret le hante jusqu'à l'arrivée à Beyrouth, où il trouve finalement un paysage plus conforme à ses attentes, où se redéfinit sa lecture de l'espace :

ومع نزولهم في ميناء بيروت والمرور عبر شوارعها الواسعة المضيئة في اتجاه "الجبل" حيث كان أولئك الطلاب يقضون جزءاً من عطلة الصيف، أخذت "الصورة" – صورة المشرق – تتغير وتتحسن في منظر صاحبنا. ها هي بيروت – أعني ما شاهده منها ليلاً وهم في طريقهم إلى "الجبل" – تختلف اختلافاً تاماً عن تلك الأحياء التي كانت تمثل في مخيلته الإسكندرية كلها، ومصر كلها بل والمشرق أيضاً. شيئاً فشيئاً تغيرت الصورة في ذهنه تماماً: إنه الآن يستحضر الأحياء العصرية في الدار البيضاء... والطريق من فاس إلى إفران: عالم آخر⁷⁸.

⁷⁷ Pierre Bourdieu définit l'hexis corporelle comme « la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par-là, de sentir et de penser ». *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 117. C'est bien à l'incarnation d'une mythologie politique qu'on a ici affaire.

⁷⁸ *Ḥafrīyāt*, p. 157.

En arrivant et en traversant les larges avenues lumineuses de Beyrouth en direction de « la montagne » où ces étudiants passaient une partie des vacances d'été, l'« image » – l'image du Mashriq – s'est transformée et bonifiée dans sa vision. Car Beyrouth – je veux dire ce qu'ils en ont vu de nuit sur la route de « la montagne » – était tout à fait différente de ces quartiers qui représentaient dans son imagination Alexandrie entière, l'Égypte entière et même le Mashriq. Et petit à petit, l'image s'est tout à fait changée dans son esprit : maintenant, il se souvenait des quartiers modernes de Casablanca... Et de la route de Fès à Ifrane : un autre monde.

Deux choses frappent à la lecture de ce passage. D'abord, on est interpellé par la manière dont la configuration spatiale urbaine de l'Europe du XIX^e siècle (larges avenues éclairées à la manière haussmannienne) rétablit le Mashriq dans son statut initial de lieu désirable, d'espace attirant et rassurant, par opposition à la ruelle étroite et populeuse, configuration menaçante et indéchiffrable⁷⁹. Ensuite, la transformation du regard par comparaison avec les contrastes spatiaux du Maroc (le centre européen de Casablanca ou la route d'Ifrane symbolisant ici un Maroc moderne, propre, « développé » en un mot) nous renseigne sur la vision abstraite des sociétés du Mashriq qui se trouve battue en brèche par la visite d'Alexandrie.

Le jeune étudiant semble s'être figuré sa destination comme un monde sans disparités spatiales et sociales, sans classes en quelque sorte, un ensemble de sociétés d'abondance ayant rompu avec un passé honni. L'opposition entre *aḥyā' ša'bīya* (quartiers populaires) et *aḥyā' 'aṣrīya* (quartiers modernes) montre bien la manière dont dichotomie temporelle et dichotomie spatiale se superposent : est populaire avant tout, non ce qui n'est pas riche ou distingué, mais d'abord ce qui n'est pas de ce temps. Mohammed Abed Al-Jabri met volontairement de côté, dans le récit de son séjour à Damas, le moment politique extrêmement dense dont il indique avoir été un observateur parfois impliqué, et dont il rendait compte pour *al-Ālam* : fortes tensions avec la Turquie, proclamation de la République Arabe Unie, accueil triomphal fait à Nasser à Damas...

L'influence culturelle syrienne est également laissée à part, chacun de ces aspects étant réservé à un volume de mémoires ultérieur, dont aucun ne nous renseignera finalement⁸⁰. L'essentiel du texte est dédié à l'expérience de la diversité religieuse du Mashriq comme dimension fondamentalement divergente de l'expérience de la société marocaine. Du détail des précautions de vocabulaire de la rue syrienne au récit d'une histoire d'amour avortée avec une infirmière chrétienne,

⁷⁹ Ceci converge exactement avec les analyses de Ian Campbell sur *Fil-Ṭufūla* et la relation de son narrateur à Manchester et à la médina de Fès, *op. cit.*, p. 39-79.

⁸⁰ Mohammed Abed Al-Jabri n'a pas écrit, à ma connaissance, l'ouvrage sur sa formation culturelle qu'il promet ici. Quant à ses mémoires politiques, ils ont été publiés en 2002 sous la forme d'une série de brefs ouvrages intitulés *Mawāqif*, 5 fascicules, Casablanca, EDIMA/Dār al-naṣr al-mağribīya, 2002. Le récit d'Al-Jabri commence cependant après le retour de Syrie, au moment de la scission du parti de l'Istiqlāl en 1959.

Al-Jabri développe à fond cette opposition entre une société marocaine caractérisée par l'« ouverture » (*infitāḥ*) sociale du fait de son unité religieuse, et la complexité piègeuse des relations dans le Damas des années 1950⁸¹.

Ce tableau est certes valable si l'on s'en tient à la population musulmane du Maroc, sunnite et de rite malékite dans son écrasante majorité. On ne peut cependant s'empêcher, en lisant ces pages, de songer aux juif-ves marocain-es, qui représentaient encore, en 1960, 160 000 personnes sur une population totale de onze millions d'habitants⁸², et qui était bien plus importante encore avant la seconde moitié des années 1940 et le début des vagues de départs vers l'État d'Israël nouvellement créé. Principalement urbaine dans les années 1950, cette communauté juive pourrait à la rigueur avoir été absente de l'enfance rurale d'Al-Jabri, mais pas de ses années casablancaises. Il est donc, dans ces « fouilles à distance », de ces points aveugles qui ne laissent pas de vous saisir.

Plus intéressant et fructueux encore : au seuil de ses échanges épistolaires avec Hassan Hanafi, Al-Jabri consacre un court développement au souvenir de l'accueil qui lui a été fait à l'université de Damas. La première lettre d'Al-Jabri s'intitule : « Sa'alūnī fī Dimašq: hal 'indakum mā' ? » [« À Damas on m'a demandé : avez-vous de l'eau ? », sous-entendu ici : au Maroc]. Il s'agit d'une question que lui posent les étudiants de l'université au moment de son arrivée en 1958, et qu'il interprète de la manière qui suit :

وقد فهمت فيما بعد الدافع الذي دفع بهم إلى هذا السؤال الغريب. لقد وجدت أن الطلبة العرب الآخرين الذين كانوا يدرسون في دمشق كانوا في أقطار مشرقية تغلب فيها الصحراء ويقل فيها الماء. فعلمت أن صورة المغرب في وعي أهل المشرق منتزعة من صورة بعض مظاهر الواقع في المشرق نفسه وأن الحكم الضمني الذي صدر عنه ذلك السؤال مبني على "القياس": قياس "فرع"، هو المغرب على "أصل" هو المشرق⁸³...

J'ai compris plus tard ce qui les avait poussés à poser cette étrange question. J'ai découvert que les autres étudiants arabes qui étudiaient à Damas venaient de régions désertiques du Mashriq où l'eau était rare. J'ai ainsi compris que l'image du Maghreb dans la conscience des gens du Mashriq était puisée dans certains aspects de leur propre réalité, et que l'implicite de cette question se fondait sur l'analogie : le Maghreb est une cause accessoire, et le Mashriq la cause principale⁸⁴.

⁸¹ *Ḥafrīyāt*, p. 162-165. Au moment du séjour d'Al-Jabri en Syrie, la population chrétienne y est estimée à environ 479 000 personnes, sur une population totale d'un peu plus de 3 500 000 habitants. Voir Etienne De Vaumas, « La structure confessionnelle de la population syrienne », *Annales de géographie* n°341, 1955, p. 75. Il s'agit donc d'une communauté plus importante, surtout rapportée à la population totale, mais dans des ordres de grandeur qui restent largement comparables.

⁸² M. S. (Mahmoud Seklani ?) dans « La population du Maroc : premiers résultats du recensement de 1960 », *Populations* n°3(17), Paris, éditions de l'INED, 1962, p. 557.

⁸³ Art. cit., p. 14.

⁸⁴ *Ḥiwār al-Mağrib wa-l-Mašriq*, réf. cit., p. 17.

⁸⁴ La traduction de Mağrib par Maghreb est ici induite par le contexte.

Le propos, qui emprunte au vocabulaire du *fiqh*, suggère que le centre se réfère à ses marges connues pour construire son imaginaire des périphéries inconnues ou, à tout le moins, plus éloignées, en se figurant un Maghreb à l'image de ses propres zones désertiques ou reculées. Cette notation peut être lue comme une sorte de jeu de miroir avec le regard porté sur le Mashriq dans les *Ḥafrīyāt*. Celui-ci se construit également par analogie avec le connu, à savoir les espaces les plus modernes (en l'occurrence les plus européanisés) du Maroc, comme le centre-ville colonial de Casablanca. Centre et périphérie de l'aire arabophone se perçoivent mutuellement par la médiation des extrémités de l'espace connu, en partant du présupposé de leur propre homogénéité : l'altérité « arabe » n'est jamais radicale. On n'y trouvera jamais qu'un autre soi-même, plus moderne ou plus archaïque.

3.2. *Médiations nouvelles et structuration des institutions littéraires*

3.2.1. *Mohammed Sebbagh, les revues hispano-marocaines et l'émergence de l'écrivain-médiateur*

Dans la période de transition entre colonisation et indépendance, c'est dans la zone ḥalifale qu'il faut chercher les origines de nouveaux réseaux, non plus égyptiens mais levantins, dans la littérature marocaine. C'est aussi là qu'apparaît une figure qui ne cessera de gagner de l'importance par la suite : celle de l'écrivain-médiateur en général et, plus spécifiquement, de l'écrivain-traducteur. Mohammed Sebbagh, originaire de Tétouan, a effectué une partie de ses études secondaires à Madrid avant de devenir journaliste pour plusieurs titres nationalistes tétouanais dont *al-Anīs* [« Le compagnon »] et *al-Miṣbāḥ* [« Le candélabre »]⁸⁵. Ce parcours l'amène à être la première incarnation de cette figure devenue par la suite courante dans le champ littéraire marocain.

Fort de son expérience de la presse et de ses diplômes espagnols, il participe avec d'autres écrivain-es marocain-es à l'aventure éditoriale d'*Al-Motamid*, revue littéraire à la fois hispanophone et arabophone lancée en mars 1947 dans le petit port de Larache, au sud de Tanger, par la poétesse Trina Mercader [1919-1984], puis relocalisée à Tétouan. La revue, dont le nom se réfère à Ibn 'Abbād, personnage qui obsède décidément la période, accueille d'autres auteurs marocains comme

⁸⁵ Yūsuf Nāwri, *op. cit.*, t. II, p. 180.

Abdelkader Moqaddem [‘Abd al-Qādir al-Muqaddim, 1922-2023], Amina Allouh⁸⁶ et même Abdallah Guennoun. Sebbagh y publie ses premiers poèmes, et il est signalé dans l’ours de plusieurs numéros de la revue comme le responsable de ses pages arabes. Il collabore également à une deuxième revue hispano-marocaine, *Ketama* (1953-1959), sise elle aussi à Tétouan, et dirigée par l’écrivain et critique littéraire Jacinto López Gorgé [1925-2008]⁸⁷.

Fait tout à fait nouveau, la revue bilingue de Trina Mercader est très largement ouverte à la littérature contemporaine du Mashriq, tout particulièrement au cours des dernières années de son activité, du déplacement de la rédaction à Tétouan en 1953 au dernier numéro en 1956. Il n’est pas exclu que des intellectuels tangérois ou tétouanais de la génération précédente aient facilité le contact avec le Liban, notamment parmi ceux qui avaient reçu l’émir Arslan en 1930, ou encore, en 1939, l’écrivain libano-américain Ameen Rihani lors de son long séjour au Maroc⁸⁸. Il est tout aussi vraisemblable que les campagnes de presse d’Arslan en faveur de la cause marocaine au Mashriq et la publication posthume du récit de voyage de Rihani au Maroc en 1952 aient contribué à susciter l’intérêt des écrivain-es du Levant pour le pays et pour sa zone nord en particulier. On peut même imaginer que les mots très élogieux de l’auteur de *Mulūk al-‘arab* à l’égard du colonialisme espagnol aient contribué à rendre à certain-es cette initiative littéraire hispano-marocaine sympathique⁸⁹.

Un groupe de Marocain-es, auquel Sebbagh participe, traduit vers l’espagnol la plupart des textes libanais, palestiniens ou irakiens proposés par *Al-Motamid*. On retrouve dans les pages de la revue des auteur-ices palestinien·nes comme Fadwa Touqan [Fadwā Ṭūqān, 1917-2003] et son frère Ibrahim Touqan, les Libanais Bechara El Khoury [Bišāra al-Hūrī, 1885-1968], Riad Malouf [Riyād al-Ma’lūf, 1912-2002] Mikhaïl Nuaymah [Miḥā’il Nu’ayma, 1889-1988] et Albert Adib [Albīr Adīb, 1908-

⁸⁶ Les textes de cette écrivaine, originaire d’Al-Ḥusayma, dans la revue *Al-Motamid* sont les premiers poèmes publiés par une femme que j’aie rencontrés au cours de cette recherche. De même, son bref récit historique *al-Malika Ḥanāta* [« La reine Khnata », Tétouan, Maṭbū‘āt ma’had Mawlāy al-Ḥasan, 1954, est le premier écrit féminin publié en volume après le *Dār al-faqīh* de Malika al-Fāsī. Des extraits de ce récit sont donnés dans la traduction de Ghofrane El Khomssi dans *De la culture marocaine moderne*, réf. cit., p. 149-164.

⁸⁷ Ces deux revues ont récemment fait l’objet d’une excellente étude. Itzea Goikolea-Amiano, “Bilingualism and “Significant Geographies” in Moroccan Colonial Journals: *Al-Motamid* and *Ketama*”, *Interventions. International Journal of Post-Colonial Studies* n°24-1, Janvier 2022, p. 49-73.

⁸⁸ Amīn al-Riḥānī, *Al-Maḡrib al-Aqṣā. Riḥla fī minṭaqat al-ḥimāya al-isbānīya* [« Le Maghreb Extrême. Voyage dans la zone du protectorat espagnol »], Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1952. Rihani indique notamment avoir rencontré Mohammed Daoud, dont il évoque longuement le profil et les réalisations en matière d’enseignement et de journalisme aux pages 197-199.

⁸⁹ Invité par le résident général espagnol Beigbeder en personne, Rihani ne cache pas son enthousiasme pour le modèle du protectorat de la zone *ḥalīfale*, dont il vante la libéralité en matière de presse et d’éducation, ainsi que la marge d’initiative politique laissée à la société autochtone, par comparaison avec le système en vigueur dans la zone française qu’il visite aussi au cours de son séjour. Véritablement convaincu par la fable de l’*hispanomarroquismo*, Rihani qualifie par exemple le résident général espagnol d’« arabe dans l’âme » (« ‘arabī l-rūḥ », p. 211).

1985]⁹⁰, les Irakiens Fouad al-Takarli [Fu'ād al-Tikirlī, 1927-2008] et Ali al-Hilli [‘Alī al-Ḥillī, n. 1930]. Dans au moins deux cas, celui de Fadwa Touqan et celui d'al-Hilli, une dédicace ou une lettre reproduite permet d'établir que Mohammed Sebbagh est l'interlocuteur des auteurs. Tantôt leurs textes sont reproduits dans la revue avec leur autorisation, tantôt *Al-Motamid* leur commande des articles, comme c'est le cas pour Fouad al-Takarli, qui rédige spécialement pour la revue un article sur la vie intellectuelle en Irak⁹¹.

La revue *Ketama*, dont la convergence d'approche avec *Al-Motamid* a été soulignée⁹², est créée en 1953 comme supplément littéraire de la revue officielle de recherche historique et scientifique du protectorat espagnol, *Tamuda*, créée la même année. Mohammed Sebbagh s'y investit à fond comme dans la revue de Mercader, toujours avec un groupe d'auteurs marocains s'attellant à de nombreuses tâches de traduction. Plus encore qu'*Al-Motamid*, *Ketama* est une pépinière de textes du Mashriq, en langue originale ou traduits en espagnol. On y trouve la plupart des auteurs publiés dans la première revue, mais aussi un nombre considérable d'autres écrivain-es comme l'Irakien Abd al-Qadir Rashid al-Nasiri [‘Abd al-Qādir Rašīd al-Nāṣirī, 1920-1962], le Jordanien Issa al-Naouri [‘Isā al-Nā‘ūrī, 1918-1985]. Surtout, j'ai pu dénombrer dans les treize numéros de la revue, dont un numéro double, dix-sept poètes libanais et cinq auteurs syriens contemporains, dont des représentants du *mahğar* brésilien comme Rachid Salim al-Khoury [Rašīd Salīm al-Ḥūrī, 1887-1984], ou new-yorkais comme Nadra Haddad [Nadra Ḥaddād, 1881-1950] ou Rashid Ayoub [Rašīd Ayyūb, 1871-1941].

À consulter l'édition intégrale de la revue *Ketama* publiée en Espagne en 2011, tout porte à confirmer une hypothèse formulée par Itzea Goikolea-Amiano : ces deux revues, initialement pensées par des écrivain-es espagnol-es dans le cadre de la politique culturelle paternaliste du général Franco au Maroc, ont fait l'objet d'une appropriation progressive de la part de ses contributeur-ices marocain-es, qui en ont fait de manière de plus en plus en plus visible une plateforme d'échange avec la littérature mondiale, et en particulier avec celle du Mashriq⁹³. Cette hypothèse me semble néanmoins devoir être enrichie d'un élément fondamental : pour le jeune écrivain qu'est à l'époque Sebbagh, la position éditoriale qui est la sienne dans cette revue lui permet à la fois de se signaler à l'intérieur de l'aire arabophone sans passer par l'intermédiaire des réseaux

⁹⁰ Fondateur de la revue *Al-Adīb*.

⁹¹ Fu'ād al-Tikirlī, « al-Fikr al-muḍṭahad fi l-'Irāq » [« La pensée persécutée en Irak »], *Al-Motamid* n° 30, novembre-décembre 1954.

⁹² Pedro Martínez Montávez, « Literatura – cultura – historia », dans *Ketama. Suplemento literario de «Tamuda», edición facsímil*, Valladolid, AECID/Fundación Jorge Guillén, 2011, p. 16.

⁹³ Itzea Goikolea-Amiano, *art. cit.*, p. 70.

marocains du Caire, et de négocier sa place dans cette aire en étant doté d'un atout susceptible d'intéresser au Mashriq : la traduction vers l'espagnol.

En effet, la participation de Mohammed Sebbagh à *Al-Motamid* et à *Ketama* lui vaut d'être très rapidement publié en Espagne. Son recueil *Šağarat al-nār* [« L'Arbre de feu »] paraît dès 1953 dans une version co-traduite par lui-même et par la directrice de la revue Trina Mercader⁹⁴. Un peu plus tôt la même année était paru, à Tétouan, un premier recueil de ses articles en langue arabe⁹⁵. Préfacé par le poète libanais Boulos Salameh [Būlus Salāma, 1902-1979]⁹⁶, il s'intitule *al-'Abīr al-multahib* [« Le parfum embrasé »], en hommage à Gibran Khalil Gibran⁹⁷. Ce recueil n'est pas repris dans les œuvres complètes de Sebbagh dont nous disposons couramment aujourd'hui. Il est possible que ce soit à l'initiative de l'auteur, puisque ces volumes ont été réunis de son vivant⁹⁸. L'ouvrage n'a pas non plus été réédité, et je n'ai pu me faire une idée de son contenu qu'à travers le travail d'un chercheur, Abdelali El Oudghiri [ʿAbd al-ʿAlī al-Wadğīrī, n. 1944], qui en donne un résumé critique très détaillé dans son ouvrage consacré au poète⁹⁹, signale que ce texte de jeunesse se présente surtout comme un hommage aux maîtres, avec des textes d'éloge consacrés à Boulos Salameh, à Gibran Khalil Gibran, au poète de la *rābiṭa qalamīya* Nasib Arida [Nasīb ʿArīḍa, 1887-1946]... En bref, le poète et nouvelliste tétouanais ouvre son œuvre par une célébration de la littérature du Levant, et particulièrement de celle du *mahğar*, qui ne passe pas inaperçu chez les auteurs concernés, auxquels il adresse son ouvrage¹⁰⁰.

Grâce aux liens établis par l'intermédiaire d'*al-Motamid*, Mohammed Sebbagh commence dès 1954 à publier dans la revue libanaise *al-Adīb* [« L'Homme de Lettres », 1942-1983], revue œcuménique des courants modernistes libanais de l'époque. Il y sera rejoint un peu plus tard, dans les années 1960, par d'autres écrivains marocains comme Mohamed-Aziz Lahbabi [Muḥammad ʿAzīz

⁹⁴ Mohammad Sabbag, *El árbol de fuego*, versión del autor y de Trina Mercader, Madrid, Tétouan, Itimad/Al-Motamid, 1953.

⁹⁵ Muḥammad al-Šabbāğ, *al-'Abīr al-multahib*, Tétouan, Al-maṭba'a al-ḥasanīya, 1953.

⁹⁶ Boulos Salameh est l'un des poètes les plus actifs de ces années 1950-1960 au Liban, connu principalement pour son long poème épique de cinq mille vers *ʿĪd al-ğadīr* [« La Fête de l'étang »], paru en 1949.

⁹⁷ Cette expression est en effet un emprunt direct à la traduction arabe de *The Earth Gods* [Les Dieux de la terre, 1931], où l'un des dieux s'exclame, sentant ce qui est probablement l'odeur d'un holocauste : « It is the inflamed fragrance of brooding life ». La traduction du père Anṭūnyūs Bašīr donne : « إنها العبير الملتهب للحياة المخمرة ». Voir Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, *al-Tāʾih wa ʿĀlihat al-arḍ* [« L'Égaré et Les Dieux de la Terre »], Le Caire, Dār al-Bustānī, 2008, p. 92.

⁹⁸ Muḥammad al-Šabbāğ, *al-ʿmāl al-kāmila*, Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2001, 4 vol.

⁹⁹ ʿAbd al-ʿAlī al-Wadğīrī, *Qirāʾāt fī adab al-Šabbāğ* [« Lectures de l'œuvre de Sebbagh »], Casablanca, Maṭbaʿat al-Nağāh, 1977, p. 24-35.

¹⁰⁰ C'est sur une lettre accusant réception de cet ouvrage que s'ouvre sa correspondance avec Miḥāʾil Nuʿayma. Voir le recueil épistolaire *Rasāʾil ilā Muḥammad al-Šabbāğ min Miḥāʾil Nuʿayma*, Būlus Salāma, *Ilyā Abū Mādī wa-Šafīq Maʾlūf* [« Lettres à Mohammed Sebbagh, par Mikhaïl Nuaymah, Boulos Salameh, Elia Abou Madi et Chafik Maalouf »], présenté par Iḥsān ʿAbbās, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1982, p. 14-15.

al-Ḥabābī, 1922-1993] et Abdelkrim Ghallab¹⁰¹. C'est dans ce contexte qu'intervient en 1955 la publication du roman *al-Luhāt al-ğarīḥ* à Beyrouth, qui bénéficie d'une nouvelle préface encore plus consacrante que celle de Salameh, celle d'une des figures majeures du *mahğar*, Mikhaïl Nuaymah. En 1956, juste retour des choses, Sebbagh collabore à la traduction espagnole de *Hams al-ğufūn* [« Le bruissement des paupières », 1945], son unique recueil de poésie¹⁰², dont il signe également la préface, ensuite publiée en arabe, toujours par la revue *al-Adīb*¹⁰³. Nous assistons donc, dans les rapports de Sebbagh avec Salameh, Albert Adib et Mikhaïl Nuaymah, à une entreprise de consécration mutuelle, passant à la fois par la publication réciproque en revue, par la traduction et par la préface.

Les relations épistolaires entre Mohammed Sebbagh et Mikhaïl Nuaymah témoignent d'une intensité particulière dans cette démarche : la traduction de *Hams al-ğufūn* en espagnol a fait l'objet d'une concertation à chaque étape, à commencer par celle du choix de l'ouvrage à traduire, qui est une suggestion de l'auteur même¹⁰⁴. Sebbagh lui soumet également pour approbation le nom d'une orientaliste espagnole, Leonor Martínez Martín [1930-2013], qui collabore régulièrement à *Ketama*¹⁰⁵. Cette concertation n'est pas seulement circonstancielle : elle s'inscrit dans une véritable relation de maître à disciple, qui perdurera par la suite. Nuaymah lit recueil après recueil les œuvres de son cadet marocain et se permet, dans ses lettres, des remarques sévères quant à son usage de la métaphore ou son approche du symbolisme¹⁰⁶.

Ces relations avec les poètes libanais et ce choix précoce, unique dans le Maroc des années 1950, du *mahğar* comme référence poétique fondamentale, ont d'ailleurs sur la poésie de Mohammed Sebbagh des conséquences directes et palpables. Il est en effet l'introducteur dans la poésie marocaine du vers libre¹⁰⁷ et de la prose poétique¹⁰⁸, plusieurs années avant les célèbres débats qui agitèrent le Beyrouth littéraire, et notamment la revue *Šīr* [Poésie] de Youssef al-Khal [Yūsuf al-

¹⁰¹ Il est probable que Ghallab y ait été introduit lui aussi par la revue *Ketama*, à laquelle il contribue lors de son dernier numéro. 'Abd al-Karīm Ġallāb, « al-Adab al-islāmī » [« La littérature islamique »], *Ketama* n°13-14, décembre 1959, p. 1-2.

¹⁰² Mija'il Nu'ayma, *El rumor de los párpados*, Versión castellana de Leonor Martínez con la colaboración de Mohammad Sabbag, Madrid, Ediciones Rialp, coll. Adonais, 1956.

¹⁰³ « Muqaddimat *Hams al-ğufūn* bi-l-isbāniya » [« Présentation du *Bruissement des paupières* en langue espagnole »], *al-Adīb* n°4 (1956), avril 1956, p. 72-74.

¹⁰⁴ *Rasā'il*, p. 18.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁶ Voir par exemple sa lecture des recueils *Šağarat al-nār* et *Anā wa-l-qamar*, lettre sixième, *Ibid.*, p. 29-31.

¹⁰⁷ Voir par exemple le poème « Man li bi-šadiq » [« Qui ai-je pour ami ? »], *Ketama* n°3, juin 1954, p. 7.

¹⁰⁸ Exemple : « Aḥlām al-arḍ », *Ketama* n°10, décembre 1957, p. 5. J'entends ici prose poétique dans le sens du « šī'r maṇṭūr » promu par Ameen Rihani, et non dans celui de la *qaṣīdat al-naṭr* avec ses développements théoriques spécifiques à partir du groupe *Šīr* et des débats sur la lecture de l'ouvrage de Suzanne Bernard sur la poésie en prose en France.

Hāl, 1916-1987], sur la *qaṣīdat al-naṭr* dans les années 1960¹⁰⁹. La revue *Ketama* témoigne en outre de l'intérêt de Sebbagh et de son groupe pour les débats irakiens sur la poétique, notamment pour la réflexion de Nazik al-Mala'ika, dont le *Šaḏāyā wa-ramād* [« Ruines et cendres, » 1949] est chroniqué dans le numéro 5¹¹⁰. Les premières tentatives de Sebbagh en prose sont contemporaines des *Talaṭūn qaṣīda* [« Trente poèmes », 1953] du Palestinien Tawfiq Sayigh [Tawfiq Ṣāyig, 1923-1971]. *Ketama* accueille également les expérimentations en la matière du poète syrien Suleiman Awad [Sulaymān 'Awwād, 1922-1984]¹¹¹.

On peut donc à bon droit considérer les premières œuvres de Mohammed Sebbagh et l'espace d'expression constitué par ces deux revues pour de nombreux·ses écrivain·es de l'aire arabophone¹¹² comme un moment d'élaboration formelle particulier dans l'histoire de la poésie marocaine, représentant une seconde vague romantique après celle que représentèrent des auteurs comme Abdelkrim Ben Thabet. Ce moment est contemporain de la mise en valeur du poème en vers libre par l'école irakienne (Badr Chaker Sayyāb, Nazik al-Mala'ika) à la fin des années 1940, et précède celui où le poème en prose commence d'être promu par le groupe *Ši'r* (Youssef Al-Khal, Ounsi El Hage [Unsī al-Ḥāḡḡ, 1937-2014], Adonis [ʿAlī Aḥmad Saʿīd Isbir dit Adūnīs, n. 1930]). Ce chaînon doit se comprendre dans son articulation étroite avec la revue libanaise *al-Adīb*, où sont également publiés, au même moment, la plupart des auteurs levantins et irakiens qui participent à *Al-Motamid* et *Ketama*.

Sebbagh, tout en se revendiquant des grands aînés du *mahḡar* et en se plaçant sous leur protection, prend donc part aux expérimentations formelles qui ont cours simultanément dans le pôle autonome des champs littéraires libanais, syrien et irakien. Sa pratique du poème en prose se situe dans la continuité du *šī'r mantūr* (« poésie mise en prose ») tel que le pratiquaient Gibran ou Ameen Rihani, dont il est en fait de forme un disciple et continuateur appliqué. Sa dette à l'égard du

¹⁰⁹ Voir au sujet des débats libanais sur la *qaṣīdat al-naṭr* : Dounia Badini, *La revue "Shi'r"/Poésie et la modernité poétique arabe: Beyrouth, 1957-1970*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2009 et Huda J. Fakhreddine, *The Arabic Prose Poem: Poetic Theory and Practice*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021. Il est regrettable que ce dernier ouvrage ne fasse aucune mention de Sebbagh ni même, hormis une référence fugace à Mohammed Bennis, de la riche expérience de la poésie marocaine en la matière.

¹¹⁰ « Nadwat al-mu'allifīn », dans le cahier central du numéro, non-numéroté et non-signé, *Ketama* n°5, juin 1955.

¹¹¹ Sous le nom d'emprunt de Sulaymān Da'wāq, il publie dans le n°13-14 de décembre 1959 un ensemble de trois courts textes en vers libre intitulé « Aḡān buhīmīya » [« Chansons bohémiennes »], déjà publiées quelques mois plus tôt dans *al-Adīb* n° 8 [18], août 1959, p. 35, et fortement inspirés par l'imaginaire du poète espagnol Federico García Lorca [1898-1936].

¹¹² *Ketama* publie aussi des poètes tunisiens comme Chedli Zoukar [al-Šādli al-Zūkār, 1931-2008] ou Chedly Khaznadar [al-Šādli Ḥazandār, 1881-1954], et propose des traductions en espagnol d'Abou-l-Qassim Chabbi. On note en revanche l'absence totale de la littérature algérienne.

mahğar se remarque d'ailleurs tout autant en termes d'imagerie. On y note en effet la forte imprégnation de topiques romantiques familières : fascination pour la lune et pour la vie nocturne, mise en scène de l'oppression de l'individu par la société urbaine, célébration de la nature comme lieu de refuge et de régénérescence...

Sur le plan de l'évolution interne de la poésie marocaine, Sebbagh est une sorte de *muḥaḍram*, pour parler comme Qabbaj : son rapport à la forme anticipe le modernisme des années 1960-1970, mais son univers poétique n'est pas encore émancipé du romantisme de la génération des années 1940 et notamment de Ben Thabet, quoique ne puisant pas aux mêmes sources, et préférant le *mahğar* à *Abūllū* ou à l'école du *Dīwān*. Surtout, comme le souligne Yūsuf Nāwrī, Sebbagh ne s'est jamais revendiqué de la poésie libre ni de la modernité. Sa poétique est hybride. S'y mêlent en permanence des éléments de lyrique, de chronique, de récit et de critique d'une manière déroutante qui est pour beaucoup dans le peu de cas que beaucoup de commentateur·ices ont pu faire de son œuvre, faute de lui trouver une assignation générique satisfaisante¹¹³.

Sebbagh, qu'un cliché journalistique tenace mais somme toute recherché par sa victime a baptisé *Ğubrān al-Mağrib* (le Gibran du Maroc), est donc à l'avant-poste de deux évolutions des relations Maroc-Mashriq qui se confirmeront dans les années 1960-1970. D'une part, ses choix éditoriaux anticipent la montée de Beyrouth comme pôle intellectuel au détriment du Caire¹¹⁴. Il est le premier contributeur marocain d'*al-Adīb*, et ses relations avec les écrivain·es libanais·es de l'intérieur du pays comme du *mahğar* ouvrent un chapitre fécond d'échange entre les écrivain·es marocain·es et le modernisme beyrouthin. D'autre part, le groupe de marocain·es agrégé aux revues *Al-Motamid* et *Ketama* est le premier à faire fructifier sa la maîtrise d'une des deux langues coloniales pour s'instituer, par la traduction et par le commentaire, en instance médiatrice entre littérature européenne et littérature du Mashriq.

Ce précédent, unique au cours de la période coloniale au Maroc, doit sûrement en partie son éclosion à la faiblesse des institutions politiques et culturelles du colonialisme espagnol, forcées en quelque sorte à l'ouverture vers les élites culturelles marocaines par la nécessité de peser face à

¹¹³ *Op. cit.*, t. I, p. 253.

¹¹⁴ Les circonstances de ce déplacement de la capitale de la culture arabe sont bien expliquées, au niveau éditorial, par Franck Mermier dans *Le Livre et la Ville. Beyrouth et l'édition arabe*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2005, en particulier p. 46-70. Le déclin du Caire, en grande partie lié au tournant autoritaire des politiques culturelles égyptiennes à la suite de la montée au pouvoir des Officiers Libres en 1952, coïncide avec l'essor éditorial de la capitale libanaise, déjà bien dotée et structurée en la matière, qui va se confirmer et s'amplifier par la récupération de bon nombre d'écrivain·es et d'intellectuel·les égyptien·nes cherchant à contourner la censure sévère du régime nassérien.

l'écrasant voisin français. Quoi qu'il en soit, le modèle de l'écrivain-médiateur marocain fera largement école dans le Maroc littéraire à partir des années 1960 et surtout dans les années 1970 et 1980. Quant à Sebbagh, en dépit de l'oubli relatif dont fait l'objet son œuvre, devenue difficilement trouvable dans les librairies marocaines d'aujourd'hui, son importance n'a pas cessé d'être soulignée par des figures de la poésie marocaine. Mohammed Bennis insistera le premier, dans les années 1990, sur l'importance du moment que je viens d'évoquer de l'histoire littéraire du Maroc au XX^e siècle¹¹⁵. Abdellatif Laâbi lui rendra à son tour hommage dans son anthologie traduite de poésie marocaine en 2005, le qualifiant de « père légitime » de la modernité littéraire dans ce pays¹¹⁶. Les années 1960 et 1970, particulièrement turbulentes et répressives dans le Nord du Maroc, seront celles d'une violente marginalisation culturelle de cette région au Maroc, qu'occultent par leur prédominance les images d'Épinal d'un âge d'or du cosmopolitisme culturel tangérois, associé en général aux figures de la beat generation, à la personnalité de Paul Bowles [1910-1999], aux séjours de Samuel Beckett ou de Jean Genet et aux expérimentations musicales du rock britannique ou américain¹¹⁷. Il faudra attendre l'écho rencontré dans les années 1980 par l'œuvre de Mohamed Choukri pour que cet espace commence à réintégrer le paysage littéraire du Maroc et plus généralement de l'aire arabophone.

3.2.2. *La question de l'édition*

Le chaînon de l'édition est primordial pour analyser la manière dont les anciens étudiants du Caire ou de Damas se positionnent au Maroc après l'indépendance et leur retour au pays, qui la précède ou la suit généralement de peu d'années, et l'évolution de leurs rapports avec le Mashriq à cette période. Il convient d'abord de s'arrêter de nouveau sur l'économie du livre au Maroc, que nous avons laissée balbutiante au début des années 1930. Comme l'observe Mohammed-Sghir Janjar, la période du protectorat (1912-1956) est à peine plus productive que celle qui va de l'apparition de l'imprimerie au traité de Fès (1865-1912) : 550 ouvrages imprimés pour cette dernière, environ 800 pour la première¹¹⁸. De plus, là où le secteur s'était développé au Mashriq par l'investissement massif

¹¹⁵ Voir « Ḥadāṭat al-ṣi'r fi Tiṭwān » [« Modernité de la poésie à Tétouan »] dans *Kitābat al-maḥū* [« L'Écriture de l'effacement »], Casablanca, Dār Tubqāl, 1994, p. 142-144.

¹¹⁶ *La Poésie marocaine, de l'indépendance à nos jours*, réf. cit., p. 233.

¹¹⁷ La parfaite synthèse de cet imaginaire peut être trouvée dans un ouvrage commis par Daniel Rondeau, *Tanger et autres Marocs*, Paris, Gallimard, 1997. Pour mieux saisir les enjeux de cette période, voir Hisham Aidi, « So Why Did I Defend Paul Bowles ? », *New York Review of Books*, 20 décembre 2019. En ligne : <https://www.nybooks.com/online/2019/12/20/so-why-did-i-defend-paul-bowles/>. Traduit en français par Sophie Shrago : « Paul Bowles et "le mythe de Tanger" », *Orient XXI*, 13 février 2021. En ligne : <https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/paul-bowles-et-le-mythe-de-tanger,4486>, liens consultés le 25 avril 2024.

¹¹⁸ Mohammed-Sghir Janjar, « L'édition dans le Maroc indépendant : 1955-2003 », réf. cit., p. 43-61.

dans les œuvres de littérature contemporaine, il en va tout autrement du Maroc où la majorité des textes littéraires publiés des années 1910 à 1950 sont des textes anciens. Autrement dit, le changement de paradigme littéraire observé dans les années 1930 s'est manifesté dans les revues, mais pas dans l'économie du livre imprimé, laquelle reflète pour l'essentiel le « recyclage du vieux répertoire intellectuel issu de la tradition¹¹⁹ ».

Dans la période parcourue jusqu'ici, on aura noté que les ouvrages publiés au Maroc portent tous la mention des seules imprimeries et non d'éditeurs, et nous avons vu à travers le cas d'Abdallah Guennoun comment le financement des ouvrages pouvait se faire par souscription, notamment dans les milieux militants nationalistes lorsqu'un ouvrage était considéré comme utile à la cause. La raison en est qu'il n'existe au Maroc que fort peu d'éditeurs avant le milieu des années 1970¹²⁰. Dār al-kitāb, maison créée en 1956 à Casablanca, est la seule maison qui surnage dans le paysage très restreint des années 1950 et 1960, au milieu de quelques entreprises plus ou moins éphémères et confidentielles¹²¹. À côté de celles-ci, signalons les imprimeurs-éditeurs partisans, comme l'imprimerie al-Risāla à Rabat, dédiée aux publications du parti de l'Istiqlal et fait parfois office d'éditeur à des auteur·ices proches du parti comme la romancière Khnata Bennouna¹²², ou Dār al-Našr al-Mağribīya [« Maison d'Édition Marocaine »] à Casablanca, qui dépend de l'UNFP et publie notamment les premières œuvres romanesques d'Abdallah Laroui.

Comme souvent par la suite au Maroc, ce sont des libraires, ayant ouvert en 1948 un commerce dans le quartier casablancais des Habous, qui sont à l'origine de la création de cette maison. En l'occurrence, la librairie est fondée par Abdelhadi Boutaleb [‘Abd al-Hādī Būṭālib, 1923-2009], historien plusieurs fois ministre et ambassadeur sous Mohammed V puis sous Hassan II. Elle se dote rapidement d'une imprimerie et commence à éditer des ouvrages littéraires et religieux après l'Indépendance, sous la direction du frère de Boutaleb, Abdelhay¹²³. Le catalogue de Dār al-kitāb est très modeste : 56 ouvrages entre sa création et 1987, soit en moyenne deux à trois livres par an. Quelques écrivain·es font partie de ce maigre catalogue, comme Abdelhadi Boutaleb lui-même ou,

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁰ Le Maroc n'a pas mis en place une politique publique de l'édition à son indépendance comme ce fut le cas en Algérie à partir de 1966 et de la création de la Société nationale de l'édition et de la distribution (SNED), ou en Tunisie avec la Société tunisienne de diffusion (STD) et la Maison tunisienne de l'édition (MTE), en 1963 et 1964 respectivement. Il s'agit donc du seul marché du « petit Maghreb » entièrement laissé à l'initiative privée.

¹²¹ Janjar en recense vingt au milieu des années 1970, art. cit., p.52. Je n'ai pu trouver de statistiques antérieures plus précises.

¹²² Allal Al-Yifrani, « L'édition au Maroc », réf. cit., p. 122.

¹²³ Bernard Delgado et Gislhaine Meffre, *Quartier des Habous à Casablanca, une nouvelle médina dans la métropole*, préface de Jean Dethier, Casablanca, La Croisée des Chemins, 2018, p. 9.

à nouveau, Khnata Bennouna et Mohammed Sebbagh¹²⁴. La faiblesse de ce chaînon dans la chaîne du livre est l'un des facteurs que l'on peut invoquer pour comprendre la forte attraction qu'exerce l'édition au Mashriq sur les écrivain-es marocain-es jusqu'à une date tardive. Les possibilités de distribution sont également à prendre en compte, y compris au Maroc même où, à partir de 1956, le livre arabe publié au Mashriq se diffuse de manière bien plus ample que pendant la colonisation.

Cet état de chose vaut également, peut-être de manière plus marquée encore, pour l'édition francophone. Jusqu'aux années 1960, et notamment au lancement des éditions Atlante par le groupe de la revue *Souffles*, les écrivains francophones marocains publient exclusivement en France : Abdelkader Chatt est édité en 1932 par les Éditions de la Revue Mondiale, Ahmed Sefrioui par Le Seuil¹²⁵ tandis que Driss Chraïbi livre toutes ses œuvres aux soins de l'éditeur Denoël entre *Le Passé simple* (1954) et *Mort au Canada* (1975). Les imprimeries des journaux français (*La Vigie*, *Le Petit Marocain*), puis les quelques maisons d'édition actives au Maroc sous le protectorat (Éditions du Moghreb, Éditions Internationales, Moncho) publient exclusivement de la littérature coloniale et des études de sciences humaines et sociales. Leur activité est par ailleurs sérieusement freinée par la Seconde Guerre Mondiale puis la période d'affrontements violents et d'instabilité qui précède l'indépendance du Maroc (1944-1956)¹²⁶. C'est donc le centre parisien, et non le champ éditorial colonial restreint, qui voit émerger la littérature marocaine d'expression française.

Dans une première phase, qui va de la seconde moitié des années 1940 à la fin des années 1960, les bibliographies existantes nous permettent de faire un état des lieux des relations éditoriales avec le Mashriq. Exception faite du recueil d'Abdelmajid Benjelloun *Wādī l-dimā'*, la première œuvre de prose narrative publiée au centre de l'aire est un roman d'Abdelhadi Boutaleb, intitulé *Wazīr Ġarnāṭa*¹²⁷ [« Le vizir de Grenade », 1950]. Il s'agit d'une biographie romancée du poète-vizir andalou Ibn al-Khatib [Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, 1313-1374], fait qui confirme qu'al-Andalus demeure un point nodal et un fort enjeu de récit dans la relation qui nous occupe. Suivent, pour les décennies 1950 et 1960, six autres romans et recueils de nouvelles publiés au Mashriq : trois au Caire, et deux à Beyrouth. Quatre de ces six œuvres sont dues à deux auteurs ayant eux-mêmes effectué leurs études au Caire, et qui y publient chacun deux livres : Abdelkrim Ghallab et Ahmed Abdessalam Bakkali¹²⁸

¹²⁴ Chiffre donné par Allal Al-Yifrani, *idem*.

¹²⁵ Pour le recueil de nouvelles *Le Chapelet d'ambre* [1949] comme pour le roman *La Boîte à merveilles* [1954].

¹²⁶ Voir Guy Dugas, « L'édition au Maroc. Livres et revues en langue française », *Monde Arabe* n°118, 1987, p. 114-121.

¹²⁷ Le Caire, Maṭba'at al-Istiḳāma, 1950.

¹²⁸ Également auteur de deux recueils de nouvelles parus au Mashriq dans cette même période, *Qīṣas min al-Maḡrib*, Le Caire, al-Maṭba'a al-ālamīya, 1957 et *al-Faḡr al-kāḍib*, Beyrouth, Dār al-Kaššāf, 1966.

[Aḥmad ‘Abd al-Salām al-Baqqālī, 1932-2010]. On y trouve aussi *Al-luhāt al-ḡarīb*¹²⁹ [« Le halètement blessé », 1955], l’une des premières œuvres de Mohammed Sebbagh dont nous avons déjà évoqué le cas, et qui paraît à Beyrouth. Un roman, enfin, est publié au Caire à la fin des années 1960 : le *Ġīl al-ẓama’* [« Génération de la soif »]¹³⁰ de Mohamed-Aziz Lahbabi, auteur déjà légitimé à ce moment-là par sa production remarquée dans le domaine philosophique. Il faut rapporter ce faible chiffre à celui, guère plus considérable, de l’ensemble de la production romanesque marocaine à cette période. Ces six titres en forment plus du tiers, puisque seulement quinze romans sont recensés par le chercheur Abderrahim Allam [‘Abd al-Raḥīm ‘Allām, n. 1963] entre 1942 et 1969¹³¹. La production poétique est à peine plus abondante, avec vingt-six recueils parus entre 1936 et 1969, dont un seulement au Mashriq, dû une fois de plus à Mohamed-Aziz Lahbabi, et intitulé *Bu’s wa-ḍiyā*¹³² [« Misère et éclat », 1962]¹³³.

Si l’on en revient à notre tableau d’ensemble, il ressort que l’accès au Mashriq demeure l’apanage des auteurs les mieux dotés, bénéficiant soit de réseaux tissés lors de leurs séjours étudiants, soit d’une visibilité académique internationale. Ce privilège crée une inégalité à l’intérieur d’une production littéraire en elle-même très réduite. La plupart écrivain-es marocain-es publient essentiellement des textes courts dans les journaux et revues, et c’est surtout là qu’il faut chercher, dans les années 1950 et au début des années 1960, leur production. En poésie, c’est le quotidien de l’*Istiqlāl*, *Al-‘Alam* fondé en 1946 et encore actif à ce jour, qui publie de très nombreux-auteurs marocain-es. À la fin des années 1940 et dans les années 1950, les premières revues culturelles et littéraires marocaines, *al-Ṭaqāfa l-maġribīya* [« La culture marocaine »], *Risālat al-Maġrib* [« Le Courrier du Maroc »] et l’éphémère *Risālat al-Adīb* [« Le Courrier de l’Homme de Lettres », 1958-1959], sont également des espaces d’expression importants.

Au Mashriq, le répertoire donné en annexe de ce travail nous permet de constater une phase de basse intensité dans la publication d’auteurs marocains en revue. Celle-ci ne reprend véritablement qu’au cours des années 1960, avec une nette réorientation vers le Liban et secondairement la Syrie et l’Irak, au détriment de l’Égypte qui perd à cette période la centralité qui

¹²⁹ Préface de Mikhaïl Nuaymah, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1955.

¹³⁰ Le Caire, al-Maṭba’a al-Aṣrīya, 1967. Paru en traduction française sous le titre *Espoir vagabond*, traduit par l’auteur, préface d’Emmanuel Roblès, Rabat et Paris, L’Association marocaine et L’Harmattan, 1982.

¹³¹ ‘Abd al-Raḥīm ‘Allām, *Bibliyūgrāfiā l-rivāya al-maġribīya al-maktūba bi-l-luġa al-‘arabīya 1942-1999* [« Bibliographie du roman marocain écrit en langue arabe 1942-1999 »], Rabat, UEM, 1999, p. 1-2.

¹³² Beyrouth, Manṣūrāt ‘Uwāydat, 1962.

¹³³ Je me fonde ici sur la bibliographie de Muḥammad Qāsimī, *Sayrūrāt al-qasīda. Bibliyūgrāfiā l-ṣīr al-‘arabī l-ḥadīṭ bi-l-Maġrib 1936-2000* [« Devenir du poème. Bibliographie de la poésie arabe moderne au Maroc 1936-2000 »], Rabat, UEM, 2000.

était la sienne dans l'aire arabophone au cours des années 1930-1940. La revue *al-Ādāb* [« Les Lettres »], fondée en 1953 par Souheil Idriss [Suhayl Idrīs, 1925-2008], prend le relai des revues égyptiennes comme lieu central des débats littéraires à l'échelle arabe, se dotant en 1956 d'une maison d'édition du même nom, qui deviendra bien vite tout aussi centrale et prescriptive¹³⁴. Elle ouvre à partir du début des années 1960 ses pages à des auteur·ices marocain·es de tendances assez diverses, de même que la revue du ministère de la culture irakien *al-Aqlām*, fondée en 1964.

Retenons qu'aux lendemains de son indépendance, le pays dispose d'un réseau d'imprimeries et de librairies, mais d'une seule maison d'édition et de débouchés fort limités en matière de journaux et revues culturelles, qui se comptent sur les doigts d'une main. Production limitée, économie du livre marquée par un manque d'infrastructures et de fortes carences en matière d'édition, lectorat restreint et forte importation du livre mashriqi¹³⁵ : tous ces traits dessinent un secteur éditorial faible et marginal au lendemain de l'indépendance du pays, situation qui restera stagnante au moins jusqu'au milieu des années 1970. Dans un tel contexte de dépendance à l'égard de l'édition au Mashriq, les anciens étudiants du Caire et d'ailleurs se taillent comme on l'a vu la part du lion en termes de publication. Ils sont également, dans ces mêmes années, intégrés aux nouvelles institutions culturelles du pays, où leur poids sera aussi considérable que durable.

3.2.3. *Les anciens étudiants du Mashriq : trajectoires sociales*

J'ai pu identifier au cours de mes recherches treize écrivains ayant étudié dans les universités du Caire, de Damas ou de Bagdad et ayant débuté ou poursuivi leur activité littéraire après l'indépendance. Parmi ces dix auteurs, deux groupes se distinguent : d'une part, le trio formé par Ben Thabet (jusqu'à son décès précoce en 1961), Ghallab et Benjelloun, qui a vécu la phase de formation du mouvement national dans les années 1930 et dont le séjour au Caire a été long d'environ une décennie ; d'autre part le groupe des étudiants partis dans les années 1950 à la suite de la crise des écoles libres, et restés plus brièvement dans leurs pays d'accueil respectifs. Le tableau suivant permet de suivre leurs itinéraires :

¹³⁴ Voir la recherche consacrée à cette revue par Monica Ruocco, *L'Intellettuale arabo tra impegno e dissenso. Analisi della rivista libanese "al-Ādāb": 1953-1994*, présenté par Isabella Camera d'Afflito, Rome, Jouvence, 1999.

¹³⁵ Mohammed-Sghir Janjar estime que l'importation du livre mashriqi reste la principale source d'approvisionnement de la librairie marocaine jusqu'au milieu des années 1980. Art. cit., p. 51.

Nom ¹³⁶	Date et lieu de naissance	Études au Mashriq	Poste universitaire	Responsabilités dans la presse générale ou le service public de l'audiovisuel	Fonction(s) politique(s) institutionnelles	Autres fonctions	Appartenance partisane
Abdelkarim Ben Thabet	Fès, 1917	Égypte (Université du Caire, lettres)	Aucun	Al-Ālam (membre du comité de rédaction)	Diplomate (Tunis, secrétaire d'ambassade)	/	Istiqlāl
Abdelkrim Ghallab	Fès, 1919	Égypte (Université du Caire, droit et lettres)	Aucun	Al-Ālam (rédacteur en chef), Risālat al-Mağrib (rédacteur en chef)	Ministre plénipotentiaire chargé des questions arabes et du Moyen-Orient au ministère des affaires étrangères (1956-1959), parlementaire.	Secrétaire général du syndicat des journalistes, président de l'Union des Écrivains Marocains (1968-1976), académicien (Bayt al-ḥikma à Tunis,, Mağma' al-luğa al-'arabiya à Bagdad, Académie du Royaume du Maroc...	Istiqlāl
Abdelmajid Benjelloun	Casablanca, 1919	Égypte (Université du Caire, lettres)	Aucun	Al-Ālam (rédacteur en chef)	Diplomate (ambassadeur au Pakistan, fonctionnaire du ministère)		Istiqlāl
Mohamed Serghini	Fès, 1930	Irak (Université de Bagdad, faculté des lettres) [+ Doctorat à Paris, La Sorbonne, 1985]	Professeur du secondaire puis du supérieur (Université de Fès), vice-doyen de 1986 à 1991	/	/	/	Sans affiliation
Ahmed Abdessalam Bakkali	Asilah, 1932	Égypte (Université du Caire, sciences sociales) [+ Maîtrise à Columbia University, 1961 ?]		Comité de rédaction de la revue du ministère de la culture marocain, al-Taḳāfa al-mağribiyya), comité de sélection des œuvres dramatiques de la radio marocaine	Conseiller culturel (ambassade du Maroc à Washington), consul (Londres), puis intégration du dīwān malakī comme traducteur et rédacteur		?

¹³⁶ J'ai réuni les informations présentées dans ce tableau à partir des notices biographiques proposées sur le site internet de l'Union des écrivains du Maroc (<http://uemnet.free.fr/guide/index.htm>), des témoignages et entretiens présentés en annexe de l'ouvrage de Mohammed Bennis, *Zāhirat al-šī'r al-mu'āšir fi l-Mağrib*, réf. cit., ainsi que de monographies et du paratexte des ouvrages des auteurs concernés. J'y ai inclus deux philosophes, Mohammed Abed Al-Jabri, dont j'ai déjà commenté ici un texte autobiographique, et Ali Oumlil, qui s'est essayé à l'écriture littéraire dans *Marāyā l-dākira* [« Miroir de la mémoire »]. De même pour l'universitaire Abbès Jirari, qui a laissé quelques poèmes et surtout beaucoup écrit sur la littérature.

Mohammed Abed Al-Jabri	<i>Figuig,</i> 1935	Syrie (Université de Damas, sciences) [+ Doctorat au Maroc, 1970]	Professeur (Université de Rabat)	/	/	/	UNFP
Ahmed Mejjati	<i>Casablanca,</i> 1936	Syrie (Université de Damas, lettres) [+ Doctorat au Maroc, 1972]	Professeur (Université de Fès)	/	/	/	UNFP
Abbès Jirari	<i>Rabat,</i> 1937	Le Caire (Université du Caire, Lettres) [+ Doctorat au Maroc, 1972]	Professeur (Universités de Rabat et Marrakech, Collège Royal)		Président du Conseil Scientifique de la wilaya de Rabat-Salé, <i>dīwān</i> <i>malakī</i> , conseiller royal	Membre de l'Académie de langue arabe de Damas, membre de l'Académie du royaume du Maroc	?
Mohamed Berrada	<i>Rabat,</i> 1938	Égypte (Ġāmi'at al- Qāhira, lettres) [+ Doctorat à Paris, La Sorbonne, 1973]	Professeur (Université de Rabat)	Responsable des programmes culturels de la radio marocaine	/	Président de l'Union des écrivains marocains (1976-1983)	UNFP
Ibrahim Soulami [Ibrāhīm al- Sūlāmī, n. 1940]	<i>Kénitra,</i> 1940	Égypte (Université du Caire, lettres) [+ Doctorat de troisième cycle, Université d'Alger, 1973]	Professeur (Université de Fès, puis de Kénitra)				?
Ali Oumlil [ʿAlī Umlīl, n. 1940]	<i>Kénitra,</i> 1940	Égypte (Université du Caire, philosophie) [+ Doctorat à Paris, La Sorbonne, 1977]	Professeur (Université de Rabat)		Ambassadeur du Maroc en Égypte (2000-2004)		UNFP
Mohammed Khammar- Guenouni [Muḥammad al- Ḥammār al- Gannūnī, 1941- 1991]	<i>Ksar El Kébir,</i> 1941	Égypte (cursus secondaire uniquement) [DEA au Maroc, 1974]	Professeur du secondaire (Salé) puis professeur des universités (Fès puis Rabat)	/	/	/	UNFP
Abdelilah Guenoun [ʿAbd al-Ilāh Gannūn, 1942-2023]	<i>Tanger,</i> 1942	Le Caire (Université du Caire, droit)	/	/	/	Avocat	UNFP

Pour établir à partir de ces données une typologie des auteurs ayant étudié au Mashriq, on doit pour commencer mentionner deux évidences. La première est le manque cruel de cadres dans les

premières décennies de l'indépendance du Maroc. Ceci explique notamment l'intégration rapide de bon nombre de ces étudiants dans l'enseignement supérieur à leur retour, indépendamment de leur niveau de qualification. Ensuite, dans le paysage éditorial que nous venons de décrire, il va de soi que la profession d'écrivain-e ne peut à elle seule constituer une carrière professionnelle viable dans les décennies qui suivent immédiatement l'indépendance¹³⁷. Enfin, le souligne Roger Allen pour toute la région, le champ restreint des activités possibles alors (université, bureaucratie culturelle, presse écrite ou audiovisuelle) expose les écrivain-es à un contrôle institutionnel accru, par leur affiliation à la fonction publique ou à une presse elle-même très surveillée¹³⁸.

Si l'on met de côté le cas d'Abdelilah Guennoun, neveu d'Abdallah Guennoun, auteur qui a très tôt abandonné l'écriture et la vie culturelle en général pour se consacrer entièrement au barreau¹³⁹, se dessinent deux groupes : l'un versé principalement dans la carrière diplomatique ou administrative, l'autre dans la carrière universitaire. Le premier groupe est constitué du trio du Caire ayant effectué le voyage ensemble en 1937, quoiqu'Abdelkrim Ghallab n'ait pas travaillé longtemps pour le ministère des affaires étrangères marocain et se soit plutôt consacré à la carrière politique et journalistique. Ce groupe se distingue également par son appartenance au parti de l'Istiqlāl, dont Ghallab reste un membre éminent jusqu'à son décès en 2017, siégeant toute sa vie au comité central. Il faut y ajouter Ahmed Abdessalam Bakkali, qui a bénéficié du double apport de sa fréquentation du Caire de la fin des années 1940 et de son anglophonie pour intégrer la diplomatie marocaine¹⁴⁰, et a rejoint dans un second temps le cabinet royal (*dīwān malakī*), cœur de l'institution monarchique¹⁴¹. Ces auteurs sont ceux qui bénéficient le plus aisément de la publication au Mashriq dans cette première phase de l'histoire culturelle du Maroc indépendant.

¹³⁷ Cet état de chose n'a d'ailleurs pas sensiblement évolué de nos jours.

¹³⁸ Roger Allen, « The Mature Arabic Novel Outside Egypt » dans Muḥammad M. Badawī (dir.), *Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, réf. cit., p. 219.

¹³⁹ Dans le témoignage recueilli dans la recherche de Mohammed Bennis, *Zāhirat al-šī'r al-mu'āšir fī l-Mağrib*, soutenu en 1978 et publié l'année suivante, il indique avoir renoncé à la poésie depuis « de longues années ». *Op. cit.*, p. 428. Gannūn a participé dans les années 1960 à l'aventure éditoriale de la revue *Aqlām*.

¹⁴⁰ Il occupa plusieurs postes diplomatiques à Washington et à Londres dans les années 1960.

¹⁴¹ Dans le champ intellectuel de l'époque, ces caractéristiques tendent à rapprocher son profil de celui de l'historien Abdelhadi Tazi [Abd al-Hādī al-Tāzī, 1921-2015]. À l'inverse de ses camarades, Tazi effectue seulement la deuxième partie de ses études supérieures au Mashriq, avec un diplôme de traduction de l'université de Bagdad en 1966 puis un doctorat en histoire soutenu à l'université d'Alexandrie en 1972. Ambassadeur en Irak dès 1963, puis en Libye, aux Émirats Arabes Unis et enfin Iran, il occupe en outre des positions diverses dans les ministères et au cabinet royal. Voir sa notice sur le site de l'Académie du Royaume du Maroc, <https://tinyurl.com/4ycp63xs>, consulté le 28 avril 2024. Bakkali et Tazi appartiennent donc à un très petit groupe d'intellectuel·les intégrés à l'institution monarchique elle-même, et non au système des partis tel qu'il s'est constitué à partir des années 1930 et, surtout, à l'indépendance.

Le second groupe, celui des professeurs d'université, appartient plutôt à la génération née dans les années 1930, et ayant séjourné au Mashriq dans les années 1950 et au début des années 1960, après le coup d'État des officiers libres en Égypte (1952) et dans la période extrêmement troublée de la fin des années 1950 en Syrie et en Irak (proclamation de la République arabe unie et renversement de la monarchie irakienne en 1958, pour ne citer que les événements les plus saillants)¹⁴². Nombre d'entre eux font partie de l'UNFP de Ben Barka, parti de sensibilité socialiste, proche du mouvement syndical et des milieux étudiants.

L'UNFP connaît une période d'intense répression de la part du pouvoir marocain dans les années 1960, dont l'affaire Ben Barka n'est que l'épisode le plus connu internationalement¹⁴³, avant de se réorienter progressivement vers une ligne politique plus modérée et conciliante avec les institutions, actée définitivement par la scission majoritaire qui fonde l'USFP (Union socialiste des forces populaires) en 1975. La plupart de ces auteurs continuent par ailleurs leurs études à côté de leur enseignement universitaire, effectuant des thèses de doctorat soit au Maroc, soit en Europe. Fait notable : aucun d'entre eux ne s'oriente plus vers les universités du Mashriq pour terminer son cursus.

Derrière la ligne de démarcation idéologique entre les grands cadres de l'Istiqlāl et du Palais et les professeurs de l'UNFP, dont on verra les répercussions dans les années 1960, un autre élément ressort de la lecture de ce tableau. Sur le plan des origines géographiques, et exception faite du philosophe Al-Jabri dont nous avons vu l'itinéraire particulier, on voit que ce groupe des « anciens du Mashriq » dans la littérature marocaine est inséré, toutes générations confondues, ce même petit quart nord-ouest du Maroc qui comprend Fès, les nouvelles capitales économique et politique Casablanca et Rabat, et la région de Tanger (avec les villes moyennes d'Asilah et Ksar El Kébir). C'est en définitive la bourgeoisie de cet espace restreint qui aura capté, dans les années 1930 et 1960, tous les bénéfices des échanges estudiantins avec le Mashriq en termes d'intégration aux nouvelles institutions culturelles et scientifiques marocaines.

¹⁴² Un ouvrage d'histoire politique a été consacré aux relations entre le pouvoir et le champ politique marocains et les pays du Mashriq à cette période : Aḥmad al-Makkāwī, *al-Mağrib wa-l-Mašriq al-ʿarabī. Šilāt wa-mawāqif, 1950-1960* [« Le Maroc et le Mashriq arabe. Liens et positions, 1950-1960 »], Tanger, Dār al-Fāšila li-l-našr, 2020. Maāti Monjib décrit la gauche marocaine de cette fin des années 1950 comme marquée par le « pro-nassérisme » et par des « penchants laïcistes ». *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir, 1955-1965*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 183.

¹⁴³ *Ibid.* La situation de la gauche marocaine dans la première moitié des années 1960 est étudiée très en détail par Monjib, *Ibid.*, p. 261-303.

Enfin, une figure se distingue tout particulièrement ici. Il s'agit d'Abdelkrim Ghallab, qui cumule après l'indépendance des positions institutionnelles dans tous les domaines à l'exception de l'enseignement, et représente le Maroc dans nombre de grandes institutions scientifiques arabes de la région. Ghallab, dont on a vu qu'il s'intéresse à la situation de la littérature marocaine et publie à son sujet dès les années 1930, avant même son départ en Égypte, inaugure donc avec *Dafannā l-māḍī* (1966) l'histoire du roman marocain de langue arabe, fort d'une assise institutionnelle sans pareille. Sa surface sociale est considérable : elle est à la croisée des champs politique, journalistique et scientifique marocains, de ceux des autres pays du Maghreb grâce aux liens tissés au sein du Bureau du Maghreb Arabe au Caire dans les années 1940, et enfin de ceux du centre mashriqi de l'aire arabophone.

Indice de cette surface sociale : Mohamed Berrada m'a indiqué lors de notre entretien que la nomination de Ghallab à la tête de l'Union des Écrivains du Maroc en 1968 avait été un recours. Il s'agissait d'arbitrer un différend opposant Berrada lui-même et son ami Abdeljabbar S'himi [ʿAbd al-Ġabbār al-Saḥīmī [1938-2012] au précédent président, Mohamed-Aziz Lahbabi, qui avait selon eux exposé cette institution au contrôle du Palais Royal à travers Abdelhadi Boutaleb et Ahmed Bensouda [Aḥmad b. Sūda, 1920-2008], conseiller royal. Cette position d'arbitre donne une idée du rôle de Ghallab à ce moment-là : il est jugé suffisamment respecté dans le champ politique et, dans le même temps, suffisamment concerné par l'autonomie de ce champ littéraire qu'il surplombe pour être intéressé à défendre l'Union. Cette position unique fait de lui le maître du champ littéraire et son principal prescripteur malgré une œuvre encore limitée en quantité (un récit autobiographique et deux romans). En 1964, un recueil de ses articles critiques sur la littérature et la culture marocaines et arabes, *Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab* [Culture et littérature]¹⁴⁴, résume ses options esthétiques et intellectuelles à la manière d'un programme, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

Inversement, des auteurs à la surface restreinte, marginaux dans le champ littéraire et cantonnés à leur position universitaire, ne peuvent compter ni sur le statut d'écrivain ni sur celui de professeur pour accéder au champ politique. On peut comparer le cas de Ghallab à celui de Mohammed Khammar-Guennouni, fils d'un libraire de ville moyenne de Ksar El Kébir, dans la région de Larache, auteur d'un seul volume au cours de sa longue carrière poétique, et marginalisé

¹⁴⁴ Casablanca, Maṭbaʿat al-Aṭlās, 1964.

politiquement, malgré de modestes ambitions locales, lors d'une candidature particulièrement cuisante à la députation de sa ville natale¹⁴⁵.

La tendance correspond dans les grandes lignes à celle que décrivait autrefois Luc Boltanski, étudiant le corps professoral de l'Institut d'Études Politiques de Paris : dans l'université marocaine nouvelle, l'intégration dans le corps enseignant se traduit en général par l'acquisition d'un capital social limité au champ académique et éventuellement, par extension, au champ intellectuel local, à la différence de l'appartenance aux grands corps d'État et aux positions politiques institutionnelles¹⁴⁶. Inversement, ces dernières coïncident, au moins dans un premier temps, par une plus grande surface sociale à l'intérieur de l'aire arabophone, et par une plus grande influence sur le champ littéraire national, indice de sa faible autonomie.

En vérité, une seule figure peut être comparée avec justesse à Ghallab en termes de poids sur la scène culturelle marocaine du Maroc nouvellement indépendant : Abdallah Guennoun, qui intègre lui aussi les académies scientifiques de nombreux pays de la région et fera paraître, également en 1964, *Aḥādīṭ 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīṭ*, recueil d'une série de conférences données au *Ma'had al-dirāsāt al-'arabīya l-'ulyā* [Institut des hautes études arabes] du Caire, organe dépendant de la Ligue Arabe au sein duquel il siège. L'ouvrage constitue la première histoire de la littérature marocaine moderne de langue arabe, composé à destination du public arabe savant, et suit principalement deux fils conducteurs : l'éveil de la conscience nationaliste et l'insertion du Maroc dans le grand mouvement de renouveau littéraire de la *nahḍa* du Mashriq. Il occupe également des fonctions politiques : ministre de la Justice dès la fin de la colonisation en zone *ḥalīfale* (1954-1955), préfet de Tanger chargé de solder le statut administratif de la zone internationale, membre de l'Assemblée constituante de 1960, et la liste est encore longue au Maroc comme dans les autres pays de la région.

Ces deux auteurs, Ghallab et Guennoun, forment une sorte de duopole intellectuel dominant les institutions culturelles marocaines des années 1950-1960, occupant des fonctions symboliquement complémentaires de polymathe *taqlīdī* et de polygraphe *'aṣrī*. Au clerc en *ḡallāba* blanche répond le journaliste en costume trois pièces, à l'érudit nationaliste le diplomate militant, au collaborateur de Chakib Arslan l'ami de Habib Bourguiba, au président de la Ligue des *'ulamā'*

¹⁴⁵ Voir le documentaire de Bāsim al-Hūr, « Muḥammad al-Ḥammār al-Gannūnī, fāris al-ṣi'r al-mağribī l-ḥadīṭ » [« Mohammed Khammar-Guennouni, chevalier de la poésie arabe moderne »], programme *A'lām al-Mağrib*, SNRT, chaîne al-Taḳāfiya, 2019. En ligne : <https://youtu.be/eoCiVBDCZLk?si=7rY6uhlhdRwbp8X>, consulté le 30 avril 2024. Les circulations du champ politique dominant au champ littéraire dominé sont le plus clair du temps à sens unique.

¹⁴⁶ Art. cit., p. 11.

celui de l'Union des Écrivains du Maroc et du Syndicat de la presse¹⁴⁷. Dans cette ébauche d'espace positionnel, qui dessine les premiers linéaments d'un champ littéraire, la polarisation dépend fortement des positionnements dans le champ politique et, dans une moindre mesure, académique. Auteurs multipositionnels¹⁴⁸, ces deux hommes cumulent, par les fonctions qu'ils occupent simultanément ou dans une succession rapide, un capital social et institutionnel écrasant toute concurrence. À eux deux, ils incarnent le triomphe culturel du programme panarabe du parti de l'Istiqlāl et de la tendance conservatrice du mouvement national des années 1930¹⁴⁹ : celui d'un nationalisme exclusivement arabe et d'une islamité identitaire exacerbée¹⁵⁰. Reste que l'œuvre strictement littéraire de Ghallab, à l'indépendance du Maroc, est largement devant lui, alors que celle de Guennoun est plus ou moins achevée. Ce duopole achève une transition, une mue du paysage culturel marocain.

En somme, le champ littéraire et éditorial des premiers temps de l'indépendance du Maroc est marqué du double sceau de la domination éditoriale du Mashriq sur un marché du livre extrêmement faible, avec un accès restreint aux maisons d'édition du Caire ou de Beyrouth, réservé à une poignée de figures extrêmement bien dotées. En interne, ces mêmes figures règnent sur un champ littéraire embryonnaire et entièrement dépendant économiquement des nouvelles institutions culturelles et scientifiques. C'est en particulier dans l'université marocaine naissante que les écrivain-es les plus jeunes, qui n'ont pas participé aux débuts du mouvement national des années 1930-1940, se forment et/ou enseignent, élaborant des discours et des propositions esthétiques alternatives qui ne se déploieront pleinement qu'à partir de la deuxième moitié des années 1960.

¹⁴⁷ Cette tendance à la formation de duopoles avait été repérée par Richard Jacquemond dans *Le Champ littéraire égyptien après 1967*, réf. cit., p. 24-25 note 56. Ici, cette polarisation trouve à s'incarner dans deux figures tutélaires particulièrement omniprésentes, non seulement dans le champ littéraire, mais aussi, si l'on fait la somme de leurs surfaces sociales respectives, dans les champs académique, journalistique, politique, juridique, diplomatique et religieux.

¹⁴⁸ J'emprunte la notion de multipositionnalité à un article de Luc Boltanski, « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie* n°14-1, 1973, p. 3-26. La complexité des stratégies positionnelles qu'on a déjà pu observer chez l'un comme chez l'autre (Ghallab faisant la médiation entre le palais et la gauche de l'UEM, plus tôt Guennoun à l'interface entre le panislamisme d'Arslan, le gouvernement du *halifa* de Tétouan et le modernisme bon teint de l'*hispanomarroquismo* de Trina Mercader) sont des dispositions caractéristiques de ce type de trajectoires sociales. Voir la section « Multiplicité des positions et distance au rôle », p. 15-19, sur l'aptitude à la mobilité sociale.

¹⁴⁹ Ceci se produit au moment même où la monarchie marocaine assoit progressivement au cours de ces années décisives sa domination sur le champ politique, notamment au détriment de cette tendance, voir Maāti Monjib, *op. cit.*, en particulier p. 244-247.

¹⁵⁰ Peut-être l'exclusivisme arabe est-il encore plus extrême chez le *ʿaṣrī* Ghallab que chez le *taqlīdī* Guennoun, ce dernier étant un personnage tout en nuances et en paradoxes et dont le discours témoigne parfois d'une ouverture au monde et d'une fine critique de la modernité qu'on n'attend pas d'un tel personnage. Voir là encore ce véritable testament intellectuel qu'est l'entretien avec Mohammed Bennis et Mohammed El Boukri, réf. cit. Sa réflexion sur la traduction, la littérature espagnole et mondiale, et son refus de se situer dans l'opposition *ʿaṣrī/taqlīdī*, mais aussi ses conjectures sur l'imprimerie et la presse au Maroc, font ressortir toute la complexité de ce personnage déroutant.

3.3. *Taha Hussein au Maroc (1958) : l'apogée en trompe-l'œil de l'égyptianisme marocain*

Pour conclure cette étude du rapport au Mashriq dans la lente genèse des institutions culturelles marocaines, je voudrais me pencher sur l'événement qu'a représenté la visite de Taha Hussein au Maroc, du 24 juin au 7 juillet 1958. Celle-ci s'inscrit dans un ensemble de visites officielles effectuées par de grandes figures de la culture égyptienne dans le Maroc nouvellement indépendant : outre Taha Hussein, sont reçus cette même année 1958 le poète Mohammed Aziz Abaza [Muḥammad 'Azīz Abāza, 1898-1972], l'homme de théâtre Youssef Wahbi [Yūsuf Wabhī, 1898-1982] et sa troupe qui effectuent une tournée à travers le Maroc (Tanger, Casablanca, El Jadida et Marrakech) et l'artiste-peintre Mohammed Sabri [Muḥammad Ṣabrī, 1917-2018], qui expose ses toiles à Rabat¹⁵¹. Fait assez rare dans la période qui nous occupe, et à la différence des trois autres visiteurs de prestige, nous avons la chance de disposer de témoignages écrits de première main sur le séjour de Taha Hussein : celui, très détaillé, de l'historien Abdelhadi Tazi qui y a consacré une brochure¹⁵², et celui, plus succinct, de l'épouse de l'écrivain, Suzanne Taha Hussein¹⁵³. Le premier a également réuni en annexe de son ouvrage le texte intégral de trois des quatre interventions publiques de l'auteur d'*Adīb* au cours de son séjour, celles de Rabat, Fès et Casablanca, ainsi que d'un entretien avec la revue de la société radiophonique marocaine. Nous disposons enfin, dans la revue *Risālat al-Adīb*, d'un compte-rendu journalistique du passage par Tétouan publié dans la foulée immédiate du séjour¹⁵⁴.

3.3.1. *Circonstances du voyage*

Bien que Taha Hussein n'ait plus occupé de fonctions ministérielles après le coup d'État des officiers libres en juillet 1952, la visite qui nous occupe ici ne peut qu'être qualifiée d'officielle. L'écrivain est reçu par le roi Mohammed V en personne à Rabat le 26 juin 1958, rencontre le chef du

¹⁵¹ Voir les quelques détails recueillis sur ces visites par Aḥmad al-Makkāwī, *op. cit.*, p. 56-72 ;

¹⁵² 'Abd al-Hādī al-Tāzī, *Taha Ḥusayn fī l-Mağrib*, Le Caire, Mağma' al-luğa al-'arabiya, 2000. Le témoignage de Tazi occupe les pages 3 à 22.

¹⁵³ Suzanne Taha Hussein, *Avec toi. De la France à l'Égypte, un extraordinaire amour*, préface d'Amina Taha Hussein-Okada, notes et postface Zina Weygand et Bruno Ronfard, Paris, Éditions du Cerf, coll. « L'Histoire à vif », 2011, p. 227-228.

¹⁵⁴ 'Abd al-Laṭīf Būḥsayn, « 'Amīd al-adab al-'arabī yuḥādiru fī Tiṭwān wa-yuḡādiru l-Mağrib » [« Le doyen de la littérature arabe se rend à Tétouan puis quitte le Maroc »], *Risālat al-Adīb* n°6-7, juillet 1958, p. 67-69.

gouvernement marocain qui se trouve être, à ce moment-là, un ancien étudiant de l'université du Caire, Ahmed Balafrej, en présence de l'ambassadeur d'Égypte, et de responsables marocains dont Abdelkrim Ghallab, qui dirige alors la diplomatie africaine et asiatique du pays, ainsi que de Tazi lui-même, qui représente le ministère de l'enseignement. Le prince héritier Moulay Hassan (futur Hassan II) assiste à la conférence donnée dans la toute nouvelle université de Rabat, inaugurée six mois plus tôt¹⁵⁵. On sait enfin que Taha Hussein et son épouse rencontrent à plusieurs reprises Allal El Fassi, qui les accompagne à Fès¹⁵⁶.

Abdelhadi Tazi se montre peu loquace pour ce qui concerne l'origine de l'invitation faite à Taha Hussein. On ne sait pas bien, au juste, qui en a eu l'initiative ni quels enjeux y mettaient les organisateurs marocains. Il explique seulement qu'il s'agit d'une marque de gratitude exprimée par l'État marocain, à la suite de ses interventions publiques dans la presse égyptienne, fin 1953 et début 1954, pour protester contre la déposition de Mohammed V par la résidence française et contre son exil à Madagascar. À cette occasion, Tazi se permet quelques libertés avec les faits relatés par Suzanne Taha Hussein, dont il a non seulement lu l'autobiographie, mais aussi donné les passages relatifs au voyage de 1958 en annexe de son ouvrage, traduits en arabe par ses soins.

Celle-ci indique, plus tôt dans l'ouvrage, qu'une série d'événements survenus au cours des années 1950 a progressivement dégradé l'image de la France chez Taha Hussein, qui en avait ardemment défendu la littérature et la culture, et protégé les établissements d'enseignement en Égypte pendant la Seconde Guerre Mondiale. La déposition du sultan du Maroc est le premier événement, suivi ensuite par la répression de la révolution algérienne naissante. Déjà très affecté à ces deux occasions, Taha Hussein finit par rendre en 1956 la légion d'honneur dont il avait été décoré en 1936, en réaction à la crise de Suez et à l'agression tripartite. Hussein est excédé par la participation de la France à l'opération militaire contre l'Égypte aux côtés du Royaume-Uni et d'Israël, qui achève de changer son regard sur ce pays auquel il était attaché¹⁵⁷.

Contrairement à ce qu'indique Tazi¹⁵⁸, ce n'est donc pas du tout la cause marocaine qui motive la restitution de la légion d'honneur. Celle-ci a eu lieu deux ans plus tard, le Maroc étant déjà indépendant et Mohammed V remonté sur son trône. Ce fait se trouve confirmé par le communiqué officiel reproduit par Tazi lui-même, retranscrivant la discussion entre le monarque et l'écrivain, le

¹⁵⁵ al-Tāzī, *op. cit.*, p. 8-9.

¹⁵⁶ Suzanne Taha Hussein, *op. cit.*, p. 46 et 228

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 216.

¹⁵⁸ Abd al-Hādī al-Tāzī, *op. cit.*, p. 4.

premier faisant mention des « prises de positions et des articles » du second en soutien à la cause marocaine et de leur « retentissement¹⁵⁹ » au Maroc, et lui remettant à ce titre la décoration tout juste créée, au lendemain de l'indépendance du pays, pour les gens de lettres et les scientifiques : le *wisām al-kafā'a l-fikrīya* (médaille d'aptitude intellectuelle).

On connaît de manière très détaillée grâce à Suzanne Taha Hussein et à Tazi l'itinéraire de Taha Hussein, qui arrive au Maroc par Tanger depuis Gibraltar, puis se rend à Rabat où ont lieu la réception royale et sa première prise de parole, suivie de trois autres conférences à Casablanca, Fès et Tétouan où se termine sa tournée. Lors de la conférence à l'université de Rabat, présenté au public par Abdelkrim Ghallab, l'écrivain aborde la place de la littérature arabe dans la littérature mondiale. La conférence de Casablanca est dédiée à la littérature égyptienne, ancienne et moderne, tandis que les deux dernières abordent la question plus large des « problèmes de la littérature arabe ». À Fès, il évoque les questions soulevées par la lecture du corpus classique, à Tétouan les problématiques de la littérature contemporaine.

Comme le note Tazi, chacune de ces conférences semble avoir été pensée en fonction de son auditoire et surtout du lieu où elle devait être prononcée. Cela est particulièrement palpable pour Rabat, capitale politique et siège de l'unique université moderne du Maroc à ce moment, où est évoquée la place de la littérature arabe dans le monde, et de Fès, capitale historique et siège de la Qarawiyyīn, à laquelle il réserve ses digressions sur le patrimoine. Tétouan, enfin, qui a été le principal vivier des échanges culturels avec l'Égypte à partir des années 1920 et où, en toute hypothèse, Ḥusayn peut s'attendre plus qu'ailleurs à être écouté par d'anciens étudiants de l'université du Caire, est le lieu où il s'exprime sur les problématiques les plus contemporaines.

Tazi souligne encore la grande affluence de ces rencontres, qui réunissent dans chaque ville des intellectuel·les de tous horizons et de toutes tendances politiques, et que le format de la conférence semble avoir laissé·es frustré·es puisqu'une rencontre plus informelle est organisée au pied levé, à Rabat, dans le tout nouveau Centre culturel égyptien qui vient d'ouvrir ses portes dans le quartier de Ḥassān, en 1957¹⁶⁰. Ces détails d'apparence anodine permettent de s'apercevoir de deux choses : d'une part l'existence d'un public intellectuel et étudiant important dans les grands centres urbains de l'époque, que la présence d'une telle figure intéresse au point de réclamer un échange direct ; d'autre part, la politique de *soft power* active de l'Égypte, qui dispose déjà deux ans après

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 8

¹⁶⁰ Ce centre, dont le prestige a nettement décliné aujourd'hui, est néanmoins toujours en activité à l'heure où ces lignes sont écrites.

l'indépendance du Maroc d'une représentation culturelle et d'un lieu de rencontre, doté par ailleurs d'une bibliothèque que ces mêmes étudiants fréquentent à l'époque.

Une récente monographie consacrée à Taha Hussein par Hussam R. Ahmed permet de voir que, du point de vue de la politique culturelle aréale, le voyage de 1958 n'est que le couronnement d'une longue implication. Son ouvrage de 1938 *Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr*, [« L'Avenir de la culture en Égypte »]¹⁶¹, affirmait déjà qu'un devoir incombait à l'Égypte vis-à-vis du reste de l'aire arabophone. Ahmed résume ce devoir en quatre principaux points : la diffusion régionale du livre égyptien, l'envoi d'enseignant-es dans toute la région, l'accueil des étudiant-es en Égypte et l'ouverture d'écoles égyptiennes dans les différents pays¹⁶². Au cours de son bref passage à la tête du ministère égyptien de l'éducation nationale (1950-1952), Taha Hussein dispose d'une occasion de mettre en application les idées exposées dans cet ouvrage et entreprend de négocier avec les autorités françaises des institutions nommées Instituts Égyptiens d'Études Arabes et Islamiques à Tanger, Rabat, Alger et Tunis, ainsi que des écoles dans les trois pays du petit Maghreb. Se projet se heurte au refus catégorique des autorités françaises¹⁶³, dans une période qui coïncide avec le pic d'activité du Bureau du Maghreb Arabe au Caire et de l'activisme pour les indépendances maghrébines en Égypte, comme nous l'avons vu précédemment. Le centre culturel qui l'accueille à Rabat en 1958, ouvert au lendemain de l'indépendance, est donc dans une large mesure le fruit tardif d'une politique qu'il avait lui-même initiée en tant que ministre, et qui s'était heurté au refus français.

Dans l'entretien qu'il m'a accordé à l'été 2023, l'écrivain et universitaire Abdelfattah Kilito m'a livré au sujet de son expérience de ce lieu un témoignage détaillé, qui donne une idée de ce qu'il a pu représenter pour l'étudiant du secondaire puis le jeune étudiant de Rabat qu'il était, au lendemain de l'indépendance :

Un peu plus tard, je me suis inscrit au Centre culturel égyptien, je l'ai hanté pendant des années, et je crois avoir dévoré presque toute sa bibliothèque. Je me rappelle avoir lu attentivement le dīwān du poète Sami al-Baroudi, avec des notes et des explications très érudites. Cette lecture, appliquée et concentrée, m'a initié à la langue de la poésie arabe ancienne. J'y ai aussi découvert Taha Hussein, cher à mon cœur parce qu'il était francophone, alors que d'autres écrivains égyptiens étaient plutôt tournés vers la littérature anglaise. J'ai lu Le Livre des jours, ainsi que la plupart de ses études et essais. Grâce à lui, j'ai appris que la littérature pouvait faire l'objet d'une critique historique. À travers sa traduction, j'ai eu aussi accès au théâtre de Sophocle. Al-Aqqad m'impressionnait, mais je n'arrivais pas à l'aimer. Un autre écrivain cher à mon cœur, lui aussi francophone, était Tewfik El

¹⁶¹ Taha Husayn, *Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr* [1938], Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1992, pour les citations ultérieures.

¹⁶² Hussam R. Ahmed, *The Last Nahdawi. Taha Hussein and Institution Building in Egypt*, Stanford, Stanford University Press, 2021, p. 46. Je remercie Fadi Awad Elsaid de m'avoir signalé cette précieuse référence.

¹⁶³ Lire tout le chapitre consacré à ces projets et aux négociations dont ils ont fait l'objet dans le travail d'Ahmed, « Egyptian Cultural Expansionism. Taha Hussein Confronts the French in North Africa », *Ibid.*, p. 42-72.

Hakim : un écho de sa lecture est perceptible dans mon dernier roman, Par Dieu, cette histoire est mon histoire !¹⁶⁴.

Kilito, trop jeune pour avoir assisté en 1958 aux conférences de Taha Hussein, se souvient néanmoins de l'offre littéraire que représentait le Centre culturel égyptien et de l'empreinte des lectures qu'il y a effectuées à un âge précoce.

Il donne au passage matière à nourrir une hypothèse sur l'attrait particulier de l'auteur de *Du'ā' al-Karawān* pour les jeunes Marocain·es à cette période : sa francophonie, et par conséquent ses nombreux commentaires sur la littérature française et ses traductions. Ceci était de nature à créer une affinité avec une génération qui, à la différence de la précédente réunie à Fès autour d'Ahmed Shawqi, était née dans une société marocaine où la colonisation était déjà suffisamment établie et les transformations du système scolaire suffisamment ancrées pour avoir étudié la langue française, que ce soit dans les *madāris ḥurra* des notables ou dans les écoles dites franco-musulmanes créées par la résidence.

C'est donc en ayant à l'esprit ce contexte large qu'il faut aborder les conférences que je vais à présent commenter. Les relations politiques sont encore relativement cordiales en 1958 entre le Maroc et l'Égypte nassériste, et cette dernière mène une politique culturelle active dans la région dont on vient de voir une traduction toute concrète. Enfin, on comprend à la lecture de ce passage que le mouvement de traduction des littératures européennes entamé à la fin du XIX^e siècle en Égypte et au Levant a constitué une deuxième voie d'accès à ces littératures pour le lectorat marocain, à côté de l'apprentissage des deux langues coloniales ou à la place de celui-ci, selon les profils.

On mesure la grande distance qui sépare les auditeur·ices de Taha Hussein à Rabat ou Casablanca de celles et ceux qui, vingt-cinq ans plus tôt, rendaient hommage au Prince des poètes au quarantième jour de sa mort dans un cinéma de Fès... Il y a loin du jeune Abdelmajid Benjelloun, découvrant par hasard la possibilité même d'une poésie arabe moderne et cherchant les rares volumes et revues venues d'Égypte, au jeune Kilito lisant Sophocle à travers Taha Hussein, Bernardin de Saint-Pierre et Alexandre Dumas fils revus et corrigés par Mustapha Lotfi Manfaluti en même temps que le *dīwān* de Mahmoud Sami al-Baroudi [Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, 1839-1904]. À travers la double expérience du protectorat et de la culture du Mashriq, la littérature a quitté le statut d'isolat

¹⁶⁴ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche, voir annexes.

savant à usage curial ou cérémonial. Le lectorat marocain vit désormais à l'heure du Caire et à celle de Paris à la fois, éventuellement à cette dernière par le truchement de la première.

3.3.2. *Un programme d'ensemble pour la littérature arabe*

À la lecture des conférences de Rabat, Casablanca et Fès, le premier élément qui ressort est le caractère de représentation diplomatique que revêt cette tournée de Taha Hussein au Maroc. Le ralliement de celui-ci au régime nouveau dès 1952, à l'instar de la plupart des écrivain-es, artistes et intellectuel·les égyptien·nes, est connu et documenté¹⁶⁵. Au Maroc, l'écrivain se comporte en émissaire, transmettant systématiquement au public de ses causeries les salutations et les sentiments de fraternité arabe du peuple de la République Arabe Unie, de son gouvernement et de son chef Gamal Abdel Nasser, ainsi que leurs hommages à la lutte couronnée de succès du Maroc pour l'indépendance, alors fraîchement obtenue. Cette dimension de représentation a des retombées sur le discours proprement littéraire de Taha Hussein, dont les prises de parole comportent toutes une dimension programmatique et une offre de coopération.

Pour résumer la proposition contenue dans ces conférences, on peut se reporter à la première, donnée à l'université de Rabat, qui en propose un résumé en trois points¹⁶⁶. Ceux-ci s'inscrivent dans un objectif d'ensemble, que cette intervention détaille : celui de restituer à la littérature arabe son universalité (*‘ālamīya*), acquise par l'innutrition méditerranéenne, persane et indienne des premiers siècles de la civilisation islamique, avant que la perte de souveraineté arabe sur la région n'entraîne un repli local (*maḥallī*) et une phase d'isolement. C'est cette phase qu'il s'agit, depuis l'avènement de la *nahḍa*, de dépasser une bonne fois pour toutes, et l'objet de cette visite au Maroc est d'inviter cette nation nouvellement émancipée à s'insérer dans ce projet.

Le premier point de ce programme est philologique : Taha Hussein, qui insiste en plusieurs endroits de ses discours sur le rôle de conservation patrimoniale joué par le Maroc au Maghreb, parallèlement à l'Égypte et à la Syrie au Mashriq, au cours des siècles de repli que représentent, selon lui, la période de domination ottomane sur l'essentiel de la région¹⁶⁷, exhorte le public estudiantin à

¹⁶⁵ Voir à ce sujet Richard Jacquemond, *Le champ littéraire égyptien depuis 1967*, réf. cit., p. 44-45.

¹⁶⁶ Ṭaha Ḥusayn, « Al-‘adab al-‘arabī wa-makānatuhu bayn al-ādāb al-‘ālamīya » [« La littérature arabe et sa position parmi les littératures du monde »] dans ‘Abd al-Hādī al-Tāzī, *op. cit.*, p. 39-40.

¹⁶⁷ Taha Hussein reprend un topos historiographique à l'époque largement répandu, divisant l'histoire culturelle arabe en trois phases : l'âge d'or qui s'étend des conquêtes au tournant des XV^e et XVI^e siècles (chute d'al-Andalus et conquêtes ottomanes), la décadence et le repli du XVI^e au XVIII^e siècle, et enfin le « réveil » arabe qu'il fait commencer à la campagne d'Égypte (1798-1901).

participer au mouvement d'édition critique et de diffusion du patrimoine littéraire arabe classique à l'échelle régionale, considéré comme un point de départ nécessaire à la revivification de la littérature arabe. Il invite ensuite son public à participer à la création d'une littérature moderne sans solution de continuité avec l'ancienne, nourrie au contraire de sa redécouverte et de son examen critique. Enfin, il suggère que soit emprunté aux autres civilisations toute matière utile à l'enrichissement de cette littérature moderne, à l'imitation de la démarche des Anciens vis-à-vis de la Grèce, de la Perse et de l'Inde. Cette triple invite constitue le cadre général de ses interventions marocaines.

Dans cette conférence, l'accent est d'abord mis sur le miracle (*mu'ǧiza*) qu'a constitué la diffusion de la langue arabe qui, écrit-il, est parvenue à la différence de la grecque et de la latine à dépasser le statut de langue institutionnelle et à supplanter les langues locales à l'échelle de sociétés entières. Taha Hussein insiste fortement sur ce point, qu'il qualifie d'exception, et fait selon lui la différence entre la littérature arabe classique et celles qui l'ont précédée dans une forme d'extension mondiale :

وفي أقل من قرنين كانت هذه اللغة [العربية] قد استطاعت أن تسبغ كل الثقافات التي كانت معروفة في العصور القديمة: أساغت ثقافة اليونان، على سعتها وعلى صعوبتها وعلى عمقها، وأساغت فلسفتهم وعلومهم وطبهم وفنونهم العملية أيضا، وأساغت ثقافة الفرس، وثقافة الهند، وأساغت بعد ذلك الثقافات التي كانت متوارثة بين الأمم السامية، الثقافات التي نشأت عن التقاء الساميين بالأمم المختلفة، والتي نشأت عن توارث التوراة وتوارث الإنجيل بين تلك الأمم المسيحية في هذه البلاد الشرقية والمغربية. كل هذه الثقافات استطاعت اللغة العربية أن تسيغها وأن تتمثلها وأن تجعلها ثقافة عربية¹⁶⁸.

En moins de deux siècles, cette langue [arabe] a pu incorporer toutes les cultures connues de l'Antiquité: la culture grecque, dans toute son ampleur, sa difficulté, sa profondeur, avec sa philosophie, ses sciences, sa médecine et ses techniques, la culture persane, la culture indienne. Puis elle a incorporé tout l'héritage culturel des nations sémites, celles nées du contact entre ces nations et différentes autres, l'héritage de la Torah et celui des Évangiles dans les nations chrétiennes d'Orient et d'Occident. Toutes ces cultures, la langue arabe a su les incorporer, les imiter et en faire une culture arabe.

On retrouve ici une idée développée dans *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Miṣr*, selon laquelle l'acmé de la culture arabe classique a d'abord tenu à sa capacité à intégrer à la fois les cultures locales qu'elle a rencontrées au fil de ses conquêtes et celles des grands empires l'ayant précédée¹⁶⁹. Simplement, là où cet argumentaire insistait principalement, dans l'essai en question, sur la revendication d'une culture égyptienne autonome, tournée vers la Méditerranée autant que vers l'arabité et l'islamité, il sert dans les conférences marocaines à proposer un horizon régional. Les conclusions ne divergent

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 31-32.

¹⁶⁹ Réf. cit., p. 45.

guère entre le propos tenu en 1958 et celui de l'ouvrage de 1938 : l'appel à l'ouverture à la culture occidentale et à l'innutrition reste inchangé, mais la focale choisie au Maroc est nettement plus axée sur le modèle de la culture arabe classique et ses capacités synthétiques perdues que sur la diversité des influences accumulées au cours de l'histoire.

On note d'ailleurs qu'une partie du discours de Taha Hussein au Maroc est consacré à la promotion de la littérature égyptienne contemporaine. La conférence de Casablanca, reprenant la même périodisation sommaire en trois ères historiques que les autres, accorde une place particulière à l'émergence d'une littérature égyptienne moderne, qu'il estime née de l'émulation de deux grandes tendances. La première, traditionnaliste, a vu dans l'introduction de l'imprimerie en Égypte le moyen d'une réappropriation d'un patrimoine riche mais délaissé. La diffusion d'une masse de textes anciens remisés jusque-là aux bibliothèques des mosquées et négligés par le lectorat engendre une réappropriation des formes anciennes qui permet en particulier à l'école poétique initiée par al-Baroudi et poursuivie par Shawqi et Hafiz Ibrahim, de donner enfin ses lettres de noblesse à un art où l'Égypte n'aurait pas particulièrement brillé à l'âge classique¹⁷⁰.

La seconde tendance, quant à elle, se dédie à l'imitation des formes découvertes dans la littérature européenne, d'abord par la traduction (ou le *ta'rīb* plein de licence à la Manfaluti) puis par de véritables tentatives d'adaptation de ces genres. Taha Hussein évoque à cet égard l'œuvre de Mohammed al-Muwaylihî, *Ḥadīṭ ʿĪsa b. Ḥiṣām*, comme un exemple de synthèse entre ces deux courants, traditionnaliste arabe et moderniste « européeniste », l'ouvrage empruntant à sa référence première, la *maqāma*, son style encore très marqué par le *sağʿ* (prose rimée), et au roman européen sa narration longue et continue, et sa dimension de critique sociale¹⁷¹.

Taha Hussein semble, dans cette conférence sur la littérature égyptienne, valoriser les évolutions de la prose au détriment de la production poétique de ses compatriotes, précisément dans la mesure où son critère est l'appropriation des genres étrangers. La fin de la conférence de Casablanca est consacrée à la mise en valeur des expérimentations dans deux genres en particulier, le théâtre d'une part, le roman et la nouvelle d'autre part, le premier étant représenté par Tewfik El Hakim et le second par Naguib Mahfouz [Nağīb Maḥfūz, 1911-2006], dont il fait une présentation particulièrement élogieuse, les posant chacun en exemple de dépassement de l'imitation des

¹⁷⁰ Ṭaha Ḥusayn, « al-ʿAdab al-ʿarabī fī Miṣr qadīman wa-ḥadīṭan » [« La littérature arabe en Égypte, hier et aujourd'hui »], dans ʿAbd al-Ḥādī al-Tāzī, *op. cit.*, p. 49-50.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

modèles européens dans leurs genres respectifs et invitant le public marocain à lire leurs œuvres¹⁷². L'objectif est donc de présenter l'expérience égyptienne comme un modèle possible pour les autres littératures arabes, toutes unies par un dilemme commun : la dialectique entre l'imitation du modèle endogène ancien et celle du modèle moderne exogène.

La relation à ce modèle ancien est l'objet de la conférence de Fès, où Taha Hussein renouvelle son invitation à la relecture savante des classiques. S'appuyant sur des développements que l'on trouve dans son œuvre antérieure, et en particulier dans *Ḥadīṭ al-Arbī'ā* [« Causeries du mercredi », 1925]¹⁷³, ouvrage en trois volumes reprenant ses textes consacrés à la littérature arabe classique, il prend pour exemple la question de la supposée décadence de la poésie arabe aux deux premiers siècles de l'Islam, hypothèse qu'il s'emploie à réfuter à grand renfort de références savantes. Ce morceau d'érudition, qui peut sembler de prime abord gratuit, s'éclaircit à la toute fin de la conférence, qui est dédié au statut du *Kitāb al-Aḡānī* [« Livre des chansons »] d'al-Iṣfahānī (X^e siècle)¹⁷⁴, et plus généralement à l'historiographie abbasside de la littérature arabe, fille de son temps et non verdict définitif sur leur matière.

Sur le fondement d'une longue démonstration de la persistance d'une « grande poésie » arabe sous les *rāšidūn* (les « califes bien guidés », compagnons proches du prophète Muḥammad ayant pris sa succession immédiate et régné de 632 à 661 de l'ère courante), et en particulier de la poésie courtoise (*ḡazal*) dont il montre la continuité entre les premiers temps de la révélation et la période abbasside, Taha Hussein invite les *ʿulamāʾ* de Fès et leurs jeunes disciples à questionner systématiquement la parole des ouvrages de référence consacrés par le temps long, et à interroger leurs motivations réelles¹⁷⁵. Derrière la question historique d'apparence fortuite qui constitue le sujet apparent de la conférence (l'avènement de l'islam a-t-il d'abord affaibli la poésie arabe ?), il dévoile petit à petit le véritable objectif de sa causerie : faire valoir l'historicité des sources anciennes et inviter à leur contextualisation pour déjouer les pièges historiographiques qu'ils tendent.

¹⁷² *Ibid.*, p. 56.

¹⁷³ Voir tout particulièrement les causeries consacrées au *ḡazal*, *Ḥadīṭ al-Arbī'ā* [« Propos du mercredi », 1925], al-Hay'a al-miṣrīya al-ʿamma li-l-kitāb, 1997, p. 179-311.

¹⁷⁴ Des morceaux choisis de cette énorme encyclopédie littéraire ont été traduits et présentés par Jacques Berque sous le titre *Musiques sur le fleuve. Les plus belles pages du Kitāb al-Aghānī*, Paris, Albin Michel, 1995.

¹⁷⁵ Je n'entre pas ici dans le détail du propos de la conférence, très éloigné des préoccupations de cette recherche, mais ce dont Taha Hussein accuse al-Iṣfahānī et les auteurs abbassides en général est d'avoir sciemment minoré l'apport du Hijaz à la culture poétique arabe, déformant l'histoire culturelle arabe pour répondre à des impératifs politiques contemporains. Voir sur ce point « Maṣākīl al-adab al-ʿarabī ba'd al-islām » [« Problèmes de la littérature arabe après l'Islam »] dans ʿAbd al-Hādī al-Tāzī, *op. cit.*, p. 74-77.

Le texte de cette conférence est de loin le plus stimulant des trois dont nous disposons. On y sent poindre une jubilation toute particulière chez Taha Hussein, qui semble prendre un bain de jouvence en jouant de la réputation qui le précède, notamment au sujet de sa retentissante polémique sur la poésie anté-islamique avec les *‘ulamā’* d'al-Azhar en 1926. Il y alterne les marques de déférence à l'égard de Fès, « citadelle parmi les citadelles fortifiées de l'Islam¹⁷⁶ », et de ses savants dont il se présente comme l'humble élève, et un autoportrait ironique en fauteur de trouble qui semble avoir valeur d'excuse anticipée pour la teneur de son propos, pour le cas où des sensibilités en seraient heurtées¹⁷⁷. On constate d'ailleurs au détour du témoignage donné par Abdelhadi Tazi, ancien élève de la Qarawiyīn, que Taha Hussein l'incite discrètement mais avec insistance à compléter ses études dans l'université moderne qui vient d'ouvrir à Rabat, en dépit des responsabilités considérables qui sont déjà celles de son interlocuteur¹⁷⁸.

La dernière conférence, donnée à Tétouan, ne nous est parvenue que sous forme de résumé dans un article de *Risālat al-adīb*, revue littéraire qui parut brièvement à Marrakech en 1958-1959 sous la direction du journaliste et poète Mohammed Al-Habib El Forkani [Muḥammad al-Ḥabīb al-Furqānī, 1922-2008], intellectuel issu de l'aile gauche du parti de l'Istiqlāl et militant historique de l'UNFP puis de l'USFP. Le compte-rendu permet de se faire une idée des thématiques abordées, et surtout de la dimension prescriptive de cette intervention, plus marquée encore que dans les autres à en croire ce compte-rendu. Taha Hussein évoque la faiblesse quantitative du lectorat arabe détourné des œuvres littéraires par le cinéma et le divertissement, le problème de la difficulté de l'accès massif à l'arabe moderne standard, celui de l'enseignement de la littérature arabe et celui du statut social de l'écrivain. Il prend notamment position contre la « dialectalisation » des littératures nationales, préconisant comme il l'avait déjà fait dans *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Miṣr* une réforme simplificatrice de l'arabe moderne standard pour en faciliter l'usage à l'échelle régionale sans perdre la *koinè* qu'elle représente¹⁷⁹.

Une autre réflexion de cette conférence porte sur la transformation du statut de l'écrivain dans la région, passé du régime du mécénat monarchique, monnayé en éloges et en chroniques favorables, à celui de la précarité matérielle et de la contrainte à l'emploi (*tawazzuf*) qui limite considérablement la possibilité de se consacrer à l'élaboration d'une œuvre. Ici, Taha Hussein se fait moins

Ibid., p. 64. « قلعة من قلاع الإسلام الحصينة »¹⁷⁶

Ibid., p. 64-65. « وأنا أحب دائماً وقد أحبيت دائماً أن أثير القلق حيثما كنت »¹⁷⁷

¹⁷⁸ ‘Abd al-Hādī al-Tāzī, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁹ ‘Abd al-Laṭīf Būḥasayn, art. cit., repris dans ‘Abd al-Hādī al-Tāzī, *op. cit.*, p. 84.

l'ambassadeur de la République Arabe Unie que celui des institutions internationales dans lesquelles il siège, promouvant le Pen Club International dont il dirige la section égyptienne¹⁸⁰, l'UNESCO avec laquelle il collabore régulièrement¹⁸¹ et le Bureau culturel de la Ligue Arabe au sein duquel il est actif depuis sa création en 1945¹⁸². Il les présente comme des espaces de réflexion et des leviers d'action possibles sur cette condition de l'écrivain·e et de l'intellectuel·le, comme sur les autres questions abordées¹⁸³.

Bref, les interventions de Taha Hussein, qui se complètent les unes les autres, semblent former une sorte de programme implicite, passant en revue toutes les dimensions de la vie littéraire depuis les points d'érudition les plus savants jusqu'aux questions les plus concrètes liées aux conditions matérielles de la classe intellectuelle et à l'éducation. Tout se passe comme si ce voyage en tout point officiel avait été pensé comme l'occasion de présenter dans la périphérie marocaine une sorte de grande synthèse, à la fois intellectuelle en tant qu'introduction générale au produit de sa réflexion au long cours sur la culture arabe, et politique quant à horizon qu'offre le centre aréal à ses marges. L'appel à la participation répété à longueur de discours est à ce titre limpide. Taha Hussein n'évoque de la culture marocaine que quelques images stéréotypées sur la Qarawiyyīn ou la bienheureuse exception que constitue ce pays tenu à l'écart de l'invasion turque¹⁸⁴, qu'une poignée de noms d'auteurs anciens¹⁸⁵. L'objet de sa présence est d'officialiser une offre d'intégration du Maroc fraîchement indépendant aux processus culturels du centre dont il est l'un des plus éminents représentants, et désormais l'un des mieux dotés.

3.3.3. *Un plébiscite en trompe-l'œil*

Plus significatifs encore sont, à cet égard, les éléments que l'ouvrage de Tazi nous rapportent sur l'accueil fait à Taha Hussein, gratifié d'une réception officielle au palais du prince hériter à Rabat,

¹⁸⁰ Richard Jacquemond, *Le champ littéraire égyptien depuis 1967*, réf. cit., p. 69 note 19. Jacquemond note le peu d'efficacité de cette section en termes de défense des droits et libertés des écrivains dans le contexte de répression sévère qui est celui des années 1950-1960 en Égypte, entraînant la rupture de la section avec l'institution-mère.

¹⁸¹ Lahouari Ghazzali, *Taha Husayn*, Casablanca, Centre Culturel du Livre, 2021, p. 52.

¹⁸² Richard Jacquemond, « Les Arabes et la traduction : petite déconstruction d'une idée reçue », *La Pensée de midi* n°21, 2007, p. 182.

¹⁸³ 'Abd al-Laṭīf Būḥasayn, art. cit., p. 83.

¹⁸⁴ Voir « al-Adab al-'arabī wa-makānatuhu bayn al-ādāb al-'ālamīya », p. 37.

¹⁸⁵ Notamment Ibn Maḍā' al-Qurṭubī, qāḍī et grammairien dont le nom indique l'origine andalouse, mais ayant longuement exercé au Maroc. Taha Hussein l'évoque à Tétouan comme un précurseur de la réforme de la grammaire arabe. 'Abd al-Laṭīf Būḥasayn, art. cit., p. 84.

de la récitation d'une *qaṣīdat madīḥ* (panégyrique) en son honneur dans les antiques règles de l'art¹⁸⁶ et d'un orchestre andalou à son arrivée à Fès, bref, de toutes sortes d'atours mettant en scène symboliquement ce que Abdallah Laroui avait identifié comme le procès de traditionalisation propre au Maroc depuis le XIX^e siècle¹⁸⁷, poursuivi en collaboration avec le protectorat et réaffirmé dans le Maroc indépendant¹⁸⁸. Cette modalité d'expression de l'identité nationale, couplée naturellement à la mise en valeur de la modernisation (les conférences sont données dans une université tout juste inaugurée et dans trois cinémas)¹⁸⁹, reflète l'image que ces institutions culturelles nouvelles souhaitent donner d'elles-mêmes dès le lendemain de l'indépendance.

L'entretien donné par Taha Hussein à la revue de la société radiophonique publique marocaine, donne un prolongement plus intéressant encore à ce constat. Tazi n'indique pas le nom de la personne qui a conduit la discussion, mais le présente comme le correspondant (*mandūb*) de la radio nationale couvrant l'événement, soulignant par là même que nous avons affaire à un interlocuteur étatique. Plusieurs des questions de l'entretien dénotent une forme de frilosité conservatrice et affectent une angoisse de déclin : ici le journaliste s'interroge sur « la dégradation de la poésie arabe » par rapport aux décennies précédentes¹⁹⁰, là il déplore l'absence de nouvelles plumes arabes majeures dans la dernière génération¹⁹¹. Bref, il sollicite de la part de Taha Hussein la légitimation d'un discours empreint d'une angoisse de décadence, et l'obtient d'ailleurs en partie¹⁹².

Une autre question posée dans cet entretien porte sur la poésie engagée : le correspondant la pose une fois de plus sur le mode de l'affirmation implicite à légitimer, avançant l'idée que l'engagement représente en tant que tel une limitation à la liberté de l'artiste pour demander si, dans la période contemporaine, l'homme de lettres arabe doit être engagé. Deux ans à peine après l'indépendance du Maroc, au sortir d'une période particulièrement féconde en poésie patriotique et

¹⁸⁶ Due au poète nationaliste Mohamed El Haloui [Muḥammad al-Ḥalwī, 1922-2024] et reproduite dans l'ouvrage d'al-Tāzī, p. 87-89. Tazi, qui a réuni la matière de cet ouvrage en 2000, indique avoir transcrit le texte directement d'après le *dīwān* manuscrit du poète encore vivant.

¹⁸⁷ *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, réf. cit., p. 68.

¹⁸⁸ Voir sur cette continuité Béatrice Hibou, « Maroc : d'un conservatisme à l'autre » dans J.F. Bayart, R. Banégas, R. Bertrand, B. Hibou, J. Meimon, F. Mengin, *Legs colonial et gouvernance contemporaine*, vol. 2, Paris, FASOPO, décembre 2006 p. 174-181.

¹⁸⁹ Béatrice Hibou note que ce procès de traditionalisation est étroitement articulé à la modernisation, constituant un dualisme structurant dans le champ institutionnel marocain. *Ibid.*, p. 177 pour le protectorat et 167-168 pour le bref règne postindépendance de Mohammed V.

¹⁹⁰ « نلاحظ تقهراً في الشعر العربي بالنسبة لما كان عليه منذ عشرين سنة، فما رأيك؟ » p.94

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹² Taha Hussein généralise à la poésie mondiale le constat de dégradation affirmé par la question. Il l'attribue à un « âge de la science et de la raison » naturellement favorable au développement de la prose. Il reproche également à la poésie arabe moderne de ne pas avoir réellement renouvelé les formes poétiques. Quant à l'émergence d'auteurs majeurs, il juge tout simplement qu'elle redeviendra possible à la condition que ses prescriptions soient appliquées ! *Ibid.*, p. 94-96.

anticoloniale dans l'orbite du mouvement national¹⁹³, c'est déjà une attitude de défiance à l'égard de la politisation de la littérature qu'exprime cette revue officielle, cette fois sans obtenir l'assentiment de la figure tutélaire sollicitée, malgré ses réserves sur la notion sartrienne d'*iltizām*¹⁹⁴.

Il n'est pas à exclure que la défense sartrienne de l'engagement après la Seconde Guerre Mondiale ait partie liée à cette question : songeons à la popularité de Jean-Paul Sartre [1905-1980] au Maghreb et dans toute l'aire arabophone, notamment à la suite de ses prises de position sur la guerre d'Algérie, jusqu'à la guerre israélo-arabe de 1967, et au fait que cette pensée avait au Maroc un lectorat francophone bien réel quoique limité à sa disposition, en plus des premiers écrits de langue arabe sur l'*iltizām* et l'existentialisme en général dans la région¹⁹⁵. De ces questions d'apparence anecdotique, on peut déduire une évolution de l'image de Taha Hussein. On se souvient qu'il représentait pour le jeune Abdelmajid Benjelloun, dans les années 1930, la figure modèle du prophète réprouvé et vilipendé en son pays. Désormais, il est perçu par les institutions marocaines comme une figure idéale de vieux sage, incarnant parfaitement la culture légitime, et compatible avec ses propres orientations. Il est à ce titre accueilli dans un faste très « Vieux Maroc¹⁹⁶ », et l'on essaie d'obtenir de lui la consécration du discours culturel officiel. Bref, sa visite est pensée par ses hôtes comme un moment de promotion de leur conception de la culture nationale dans le monde arabe¹⁹⁷ et de forte légitimation sur le plan intérieur.

Conclusion

Il me paraît donc pertinent de parler de triomphe en trompe-l'œil en un sens précis : l'accueil fait à Taha Hussein au Maroc en 1958 signe l'institutionnalisation de la culture littéraire telle qu'elle s'est développée dans le mouvement national depuis les années 1920 avec pour horizon de référence

¹⁹³ Voir l'étude de référence due à Ibrāhīm al-Sūlāmī, réf. cit.

¹⁹⁴ Taha Hussein a été érigé en cible par excellence des premiers importateurs de l'existentialisme sartrien, notamment le critique littéraire communiste Maḥmūd Amīn al-Ālim. Voir Yoav Di-Capua, *No Exit. Arab Existentialism, Jean-Paul Sartre and Decolonization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2018, p. 6, ainsi qu'une réflexion approfondie et nuancée de Taha Hussein sur la responsabilité de l'écrivain et la notion d'engagement, « Al-adab bayn al-ittiṣāl wa-l-infiṣāl » [« La littérature entre communication et scission »], *al-Kātib al-miṣrī* n°11, 1^e août 1946, p.373-388.

¹⁹⁵ Publiés dans les revues *al-Adīb* puis *al-Ādāb*, notamment sous la plume de Souheil Idriss, d'Anwar al-Maadawi [Anwar al-Ma'addāwī, 1920-1965] ou d'Abdel Rahmane Badawi [ʿAbd al-Raḥmān Badawī, 1917-2002], dès la fin des années 1940. *Ibid.*, p. 47-76 pour cette première moisson de l'existentialisme arabe.

¹⁹⁶ Expression chère au résident général Lyautey, qui ne fut pas pour rien dans la poursuite de ce procès de traditionnalisation. Elle convient parfaitement ici.

¹⁹⁷ Taha Hussein y participera lui-même par un article fort élogieux paru à son retour dans la presse égyptienne, « Arḍ al-Buṭūla » [« Terre de l'héroïsme »], *al-Ġumhūrīya*, 29 juillet 1956, reproduit dans al-Tāzī, *op. cit.*, p. 101-107.

principal l'Égypte. Graduellement, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail, cette référence va perdre sa centralité au profit d'autres, et en particulier de l'avant-garde libanaise qui deviendra une référence incontournable dans la formation du pôle autonome du champ littéraire marocain et dans sa contestation du pôle institutionnel.

À ces références nouvelles, dont nous avons vu qu'elles commencent déjà à s'implanter dans la zone *ḥalīfale* dans les derniers temps de la colonisation, il faut ajouter la question palestinienne, déjà bien connue au Maroc mais qui gagnera en importance sur le plan culturel au cours des années 1960. La relation du champ littéraire marocain avec le Mashriq est donc, au moment même où les foules se pressent pour écouter le doyen des lettres arabes exposer sa vision prospective et inviter le Maroc à se joindre au mouvement, à la veille d'une recomposition dans laquelle l'Égypte est en passe de perdre son rôle central.

Cette recomposition va s'articuler à des transformations internes du champ, non moins profondes. Celui-ci se dote d'une structure indépendante ouverte à toute la corporation¹⁹⁸ avec la création en 1960 de l'Union des Écrivains du Maghreb Arabe (*Ittiḥād kuttāb al-Maḡrib al-ʿarabī*), rebaptisée Union des Écrivains du Maroc en 1968 par suite de l'exacerbation des différends politiques entre les membres des différents pays¹⁹⁹, et qui devient rapidement un théâtre d'affrontements entre les différents courants en présence. L'édition locale connaît un premier essor à partir de la seconde moitié des années 1970, et les propositions esthétiques se multiplient de manière notable. Bref, le Maroc littéraire que nous avons décrit dans les années du protectorat, dont la *qibla* incontestée fut Le Caire et le projet l'insertion dans la l'orbe de la *nahḍa* orientale connaît, dans ces journées de l'été 1958, un moment d'apogée qui, retrospectivement, paraît signer une fin de cycle.

Dès la première moitié des années 1960, une partie du champ littéraire marocain va entamer un divorce d'avec cette culture d'État, et développer vis-à-vis du Mashriq des relations à la fois plus diversifiées et plus conflictuelles. Avant d'en venir à leur description, il nous reste à proposer un ultime parcours des textes littéraires écrits sur cette période par des écrivain-es marocain-es, tout particulièrement sur la capitale culturelle qu'a représenté Le Caire dans ce qui, on le voit à présent nettement, aura été la grande phase de l'égyptianisme des élites culturelles marocaines et de la première génération des écrivain-es modernes du pays. Le récit de voyage au Caire de l'un des

¹⁹⁸ Au cours de l'entretien que j'ai réalisé avec lui dans le cadre de cette recherche, Mohamed Berrada indiquait que le projet initial était de monter une structure ouverte à toutes les tendances, de l'extrême gauche à l'extrême droite.

¹⁹⁹ Gonzalo Fernández Parrilla, « The Challenge of Moroccan Cultural Journals in the 1960s », *Journal of Arabic Literature* n° 45, Leyde, Brill, 2014, p. 115.

pionniers de la prose littéraire moderne de langue arabe au Maroc, Thami El Ouazzani, et les deux textes consacrés par Abdelkrim Ghallab et Mohamed Berrada à leurs séjours estudiantins dans la capitale égyptienne, nous en fourniront la matière.

4. LE CAIRE DES MAROCAINS (1937-1960)

Introduction

Nous avons pu observer jusqu'ici l'importance qu'a revêtu Le Caire dans la formation des écrivains marocains dans les années 1930 à 1950, et plus généralement dans l'histoire politique et culturelle de cette période. La critique marocaine a quant à elle déjà signalé la forte présence de l'Égypte dans la littérature marocaine, et plus précisément le statut exceptionnel que la ville du Caire y occupe, puisqu'il s'agit de la ville non-marocaine de l'aire arabophone la plus représentée¹. Le chercheur Mohamed Mechbal [Muḥammad Mišbāl, n. 1960] a d'ailleurs tiré de ce « penchant égyptien » dans la littérature marocaine la matière d'un ouvrage entier². Celui-ci adopte néanmoins une perspective différente de la nôtre : Mechbal commente longuement certaines œuvres dédiées à l'Égypte dans la littérature marocaine contemporaine, mais en les thématisant. Pour ce qui concerne les textes que nous allons aborder dans ce chapitre, l'œuvre d'Abdelkrim Ghallab est traitée sous l'angle de la question politique, celle de Mohamed Berrada sous celui de la sexualité. Mon parti-pris sera plutôt de les lire à partir du contexte qui vient d'être détaillé longuement, pour en proposer une analyse fondée sur cette mise en perspective générale, complémentaire de l'approche purement textuelle de Mechbal. Par ailleurs, le récit de voyage de Thami El Ouazzani, *al-Riḥla al-ḥāṭifa* [*Le bref voyage*]³, écrit en 1957-1958, est resté longtemps inédit et n'a fait l'objet d'une publication que cinq ans après l'étude de Mišbāl, qui n'a donc pas pu l'inclure à son corpus. Ce texte méritait donc d'être pris particulièrement en compte, de sorte que c'est à lui que je réserve mon analyse la plus fouillée.

D'autres œuvres se trouvant dans le même cas de figure auraient d'ailleurs pu faire l'objet du même traitement. Je songe notamment à *al-Riḥla al-šarqīya* [« Le Voyage oriental »] de Mohammed Daoud, ouvrage édité par la fille de l'auteur en 2014⁴, ou encore aux carnets de voyage de Mhammed

¹ 'Abd al-Raḥīm 'Allām, "al-Madīna faḍā'an iškāliyan fī l-riwāya al-maġribiya" [« La ville comme espace problématique dans le roman marocain »], *Nizwa* n°51, juillet 2017, p. 38.

² Muḥammad Mišbāl, *al-Hawā l-miṣrī fī l-muḥayyila al-maġribīya. Qirā'āt fī l-sard al-maġribī l-ḥadīt* [« Le penchant égyptien dans l'imaginaire marocain. Lectures de narrations marocaines contemporaines »], Ksar El Kébir, Manšūrāt Balāġāt, 2008.

³ Al-Tuhāmī al-Wazzānī, *al-Riḥla al-ḥāṭifa. Mušāhadāt wa-liqā'āt fī l-Qāhira sanat 1957* [« Le bref voyage. Choses vues et rencontres au Caire en 1957 »], édité et présenté par Ibrāhīm al-Ḥaṭīb, préface de Mohamed Berrada, Tétouan, Manšūrāt ġam'iyat Tiṭṭāwin Asmīr, 2013.

⁴ Réf. cit. *supra*.

Benaboud, *Min Tiṭwān ilā l-Qāhira* [« De Tétouan au Caire »]⁵. Ces textes, d'un indéniable intérêt historique, n'ont cependant pas été pensés comme des textes littéraires. Si l'on y retrouve de nombreux traits communs avec l'ouvrage posthume d'El Ouazzani, notamment en fait d'observations politiques, ce dernier se distingue à la fois par l'abondance de ses descriptions, par la place qui y est accordée à l'imaginaire des lieux et à sa confrontation à l'expérience vécue, par l'investissement personnel du voyageur-narrateur. Tous ces traits indiquent la littérarité de la démarche d'El Ouazzani, par ailleurs connu pour un autre récit autobiographique, *al-Zāwīya* [1942]⁶, qui constitue l'un des premiers textes de prose littéraire modernes de l'histoire du Maroc.

Ce texte est donc, à la différence de ceux que j'ai mentionnés, celui d'un auteur qui se définit comme écrivain de littérature, et qui fait sciemment œuvre littéraire. Je commencerai par l'analyser dans la mesure où, bien qu'évoquant une période plus récente que celle abordée par Abdelkrim Ghallab, il est composé dès le retour de voyage de son auteur, tandis que les deux autres ouvrages, tous deux rédigés à la fin des années 1990 et publiés respectivement en 1999 et 2000, portent un regard rétrospectif sur des événements datant de plusieurs décennies. Nous pouvons donc à bon droit considérer le texte d'El Ouazzani, comme la première œuvre marocaine moderne consacrée entièrement au Caire. Surtout, les choix esthétiques comme la vision politique qui y affleurent doivent être saisis dans le contexte de l'écriture du livre, très différent de celui où Mohamed Berrada a rédigé son *Miṭl ṣayf lan yatakarrar* [1999, traduction française : *Comme un été qui ne reviendra pas*, 2001], que la critique a pu avec raison apparenter au registre de l'autofiction⁷.

Faire le choix de présenter ces œuvres par date de rédaction plutôt qu'en fonction de la période qui y est abordée pourra sembler déroutant au milieu de cette recherche qui suit peu ou prou la chronologie de l'histoire littéraire et culturelle de manière linéaire. Tout autre choix me semblerait néanmoins ne pas faire droit au caractère d'œuvre littéraire de chacun de ces textes, et les réduire à de simples témoignages historiques sans considération pour leur facture propre, ni d'ailleurs pour les coordonnées esthétiques dans lesquelles il faut les situer. *al-Riḥla al-ḥātifa* est écrite au moment où paraît en volume le *Fī l-ṭufūla* de Benjelloun, tandis que les textes de Berrada et Ghallab sont

⁵ *Min Tiṭwān ilā l-Qāhira. Riḥlat Muḥammad b. 'Abd al-Salām b. 'Abbūd ilā l-Qāhira bayna sanatay 1945 wa 1946* [« De Tétouan au Caire. Le voyage de Mohammed Ben Abdeslam Benaboud au Caire en 1945-1946 »], édition de Mustafā al-Ġāšī et Mustafā al-'Aydī, Tanger, Dār al-Iḥyā', 2023.

⁶ Al-Tuhāmī al-Wazzānī, *al-Zāwīya* [« La Zaouia », 1942], rééd. présentée et révisée par 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd, Tétouan, Bāb al-ḥikma, 2020.

⁷ Voir notamment Mhamed Dahi dans « Réflexions sur le statut de l'autofiction dans la critique arabe » dans A. Guenon & I. Grell (dir.), *Lisières de l'autofiction. Enjeux géographiques, artistiques et politiques*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2016, p. 55.

légèrement postérieurs au *Ruġū' ilā l-ṭufūla* [« Retour à l'enfance », 1993] de Leila Abouzeid [Laylā Abū Zīd⁸, n. 1950]. Près de quarante ans séparent ces deux textes, le second faisant un clin d'œil au premier par son titre et exprimant bien la distance esthétique qui sépare la littérature de prose narrative marocaine moderne de la toute fin du XX^e siècle de celle des premières esquisses, un demi-siècle plus tôt.

Enfin, ce chapitre est construit autour de deux partis-pris dont il faut dire un mot. D'abord, l'œuvre d'El Ouazzani fait l'objet de peu de commentaires critiques en raison de sa parution tardive et très éloignée de sa date de rédaction. L'auteur lui-même, en outre, est peu présent dans cette recherche à l'exception des pages que je lui consacre ici. Il m'a donc semblé naturel de proposer un examen plus poussé et plus long à *Al-riḥla al-ḥātifa*, faute de pouvoir renvoyer à d'autres études pour en situer le contexte d'écriture, les aspects formels ou le contenu. L'originalité de ce texte méconnu, extrêmement différent des deux autres à tous égards, me paraît mériter cet approfondissement auquel personne ne s'est livré jusqu'ici à ma connaissance.

Sur un autre plan, je n'aborderai ici de l'ouvrage de Mohamed Berrada qu'un aspect : sa relation avec un texte de jeunesse intitulé « Liqā' fī l-Qāhira » [« Rencontre au Caire »]⁹, brève nouvelle publiée au Maroc en 1960. Dans le dernier chapitre de cette recherche, évoquant des séjours plus tardifs au Caire, j'évoquerai plus avant la manière dont Berrada y représente Le Caire à cheval sur plusieurs périodes : celle de sa vie étudiante et celles de ses fréquents séjours postérieurs. Je reviendrai donc sur la construction narrative de l'ouvrage et sur le statut des deux narrateurs, le premier suivant son double autofictionnel à travers ses pérégrinations tout en le déconstruisant, le second, intradiégétique, s'impliquant lui-même dans son récit sous une forme plus classiquement autobiographique. J'évoquerai également, sur un versant plus strictement sociohistorique, l'image que le texte donne de l'étudiant puis de l'intellectuel marocain en Égypte, pour la mettre en perspective avec l'expérience vécue par un autre auteur, Rachid Yahiaoui, étudiant à l'Université de 'Ayn Šams au Caire dans les années 1980. Pour l'heure, je consacrerai quelques pages à montrer que *Miṭl ṣayf lan yatakarrar* peut être lu comme un commentaire rétrospectif, en toute vraisemblance involontaire, de la courte nouvelle de jeunesse, et à méditer ce dont l'écart entre ces deux textes nous instruit quant à l'évolution du rapport à l'Égypte chez cet auteur et dans la littérature marocaine contemporaine.

⁸ *Ruġū' ilā l-ṭufūla*, Casablanca, Maṭba'at al-naġāḥ al-ġadīda, 1993.

⁹ Muḥammad Barrāda, « Liqā' fī l-Qāhira », *Risālat al-Adīb* n°6-7, juillet 1958.

4.1. Al-Riḥla al-ḥāṭifa (1957) : politique et mystique du Caire

4.1.1. El Ouazzani, écrivain entre deux mondes

Né à Tétouan en 1903, Thami El Ouazzani doit être situé d'emblée dans la génération d'auteurs ayant participé à la vie intellectuelle de la zone ḥalīfale dans les années 1930 et 1940 comme Abdallah Guennoun, dont il est de cinq ans l'aîné. Sa formation scolaire traditionnelle est l'objet de son récit autobiographique *al-Zāwīya*. Ce texte est à la fois l'un des commencements possibles à donner à la littérature marocaine moderne de langue arabe, et plus particulièrement au genre de l'autobiographie, et un tableau du Maroc ancien à travers la description minutieuse d'une ancienne confrérie soufie de Tétouan, de l'enseignement religieux qui y est dispensé et la relation que peut entretenir avec une telle institution un jeune marocain du début du XX^e siècle.

El Ouazzani fait de ce milieu une description assez critique. Néanmoins, la suspicion dans laquelle furent tenues les confréries soufies par les jeunes intellectuels *ʿaṣrīyīn* influencés par la *salafīya*, à la fois par orthodoxie religieuse et par défiance vis-à-vis du rôle politique qu'elles ont pu tenir pendant le protectorat¹⁰, peut contribuer à expliquer la mise à l'écart de cette œuvre au profit de *Fī l-ṭufūla*, plus consensuellement considérée comme le véritable point de départ de la littérature en question¹¹. Selon Francisco M. Rodríguez Sierra, la marginalisation du Nord du Maroc après l'indépendance du pays et surtout sous le règne de Hassan II (1961-1999) est également un facteur à prendre en compte dans cette longue mise sous le boisseau de l'ouvrage¹².

Comme le souligne 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd, il est l'un des seuls de son cercle de sociabilité scolaire restreint à avoir poursuivi le cursus traditionnel dans son entièreté à Tétouan même, à la différence de ses camarades d'enfance qui ont opté pour la Qarawīyīn de Fès ou fait partie du voyage de Naplouse en 1928¹³. Ce point le rapproche d'ailleurs encore de Guennoun, également en contact

¹⁰ Dans son entretien avec Bennis et El Boukri, Abdallah Guennoun raconte que l'un des conseils dispensés aux jeunes nationalistes marocain par l'émir Chakib Arslan dans les années 1930 est de se détourner des luttes intestines qui les opposent aux confréries. Réf. cit., p. 39.

¹¹ L'œuvre sera néanmoins régulièrement réhabilitée par une partie de la critique dès les années 1960, par exemple sous la plume de Abdeljabbar S'himi. Un colloque actera cette réhabilitation à la fin des années 1980. Les actes en ont été publiés : *Al-Tuhāmī al-Wazzānī: al-kitāba, al-taṣawwuf, al-tārīḥ*, Rabat, Manšūrāt Ittiḥād kuttāb al-Mağrib, 1989.

¹² Francisco Manuel Rodríguez Sierra, « Apuntes para un acercamiento sistémico a la obra de Tuhāmī al-Wazzānī : La Zagūia entre la autobiografía y la novela », *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos* n°12, Cadiz, Editorial UCA, 2005, p. 136-137.

¹³ 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd, « Taqdim » dans *Al-Tuhāmī al-Wazzānī, al-Zāwīya*, réf. cit., p. 5. Mohamed Berrada l'évoque ainsi : « مثقف يتظاهر من بيئة دينية تقليدية، إلا أنه يتميز بحب الحياة والانفتاح على العصر. » (« un intellectuel qui semble issu d'un environnement

avec des élèves des *ba'tāt* avant et après leur séjour, mais n'en ayant pas non plus fait partie lui-même et ayant également gardé un rapport distant et ponctuel à la Qarawiyyīn. Tous deux se trouvent dès lors à l'interface entre la figure du *mutaqqaf taqlīdī* (lettré traditionnel) et celle du *mutaqqaf 'aṣrī* (lettré moderne), selon le vocabulaire en vigueur à cette période.

Comme Guennoun, Thami El Ouazzani participe activement à l'animation des écoles libres, prenant part à la direction collégiale de la *Madrasa ahlīya* tétouanaise, mais aussi de la presse nationaliste¹⁴, sans renier l'influence de sa formation traditionnelle. Il publie une histoire du Maroc en trois volumes¹⁵, de nombreux articles historiques dans la presse tétouanaise ainsi que de manuels d'histoire du Maroc à l'usage des écoles¹⁶. Son positionnement dans l'espace politique du protectorat espagnol sur le Nord du Maroc se complique encore d'une appartenance supplémentaire : tout comme son futur hôte du Caire Abdelkhalek Torres et le principal précurseur du mouvement national à Tétouan, Abdessalam Bennouna, il intègre dans la première moitié des années 1930 l'une des loges maçonniques espagnoles du Maroc, qui sert de plateforme de discussion entre les élites coloniales et la bourgeoisie nationale sous la République espagnole¹⁷. Francisco Franco, une fois au pouvoir, organisera contre lesdites loges une vaste purge, qui touchera moins les membres issus de la communauté musulmane marocaine que les deux autres composantes, juive marocaine et espagnole¹⁸.

Outre son œuvre d'écrivain et son activité politique et pédagogique, Thami El Ouazzani laisse, sous la forme de dix cahiers manuscrits, une traduction partielle du *Don Quichotte* de Cervantès, dont certains extraits sont parus dans le journal *al-Rif* en 1951-1952¹⁹. Cette traduction, inédite jusqu'à

religieux et traditionnel, mais qui se distingue par son amour de la vie et son ouverture sur l'époque »). « Muqaddima : riḥla muzdawaḡa » [« Introduction : un voyage double »] dans *al-Riḥla al-ḥātifa*, réf. cit., p. 5.

¹⁴ Ibrāhīm al-Ḥaṭīb, « Šūrat raḡul nahḍa » [« Portrait d'un homme de la *nahḍa* »] dans *Al-Tuhāmī al-Wazzānī: al-kitāba, al-taṣawwuf, al-tārīḥ*, réf. cit., p. 3-4.

¹⁵ *Tārīḥ al-Maḡrib*, 3 vol., Tétouan, à compte d'auteur, 1940. Il consacre également quelques années plus tard une étude au Maroc préislamique, *al-Maḡrib al-ǧāhili*, Tétouan, Maṭba'at al-Rif, 1947.

¹⁶ Voir la bibliographie, incluant les manuscrits, que donne Intiṣār Mulīnā dans *Al-Tuhāmī al-Wazzānī: al-kitāba, al-taṣawwuf, al-tārīḥ*, p. 205-206.

¹⁷ Voir le propre témoignage d'al-Wazzānī sur son expérience des loges dans *al-Risāla al-wazzānīya min sayyidī al-Tuhāmī al-Wazzānī ilā Muḥammad Dāwūd* [« Lettre de Thami El Ouazzani à Mohammed Daoud »], présenté et annoté par Ḥasnā Muḥammad Dawūd, Rabat, Cham's Print, 2018, p. 78 sq.

¹⁸ Ceci tient notamment à la participation d'importantes troupes venues du Nord du Maroc à la guerre civile espagnole, côté franquiste, et aux bonnes relations politiques établies très tôt entre Torres et Beigbeder, le résident général nommé par le régime franquiste à Tétouan pendant la guerre civile espagnole. Voir la thèse de doctorat de Valeria Aguiar Bobet, *La masonería española en Marruecos: un proyecto colonial (1881-1936)*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2019, p. 931-941.

¹⁹ On dispose d'une étude du contexte de cette traduction et des extraits parus dans *al-Rif*. Francisco Manuel Rodríguez Sierra, « Ḍūn Kihūṭī fī l-Rif: maṣrū' tarḡama bi-Tiṭwān fī ḡill al-ḥimāya al-isbānīya » [« Don Quichotte dans le Rif : un projet de traduction à Tétouan, à l'ombre du protectorat espagnol »], *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos* n°13, Cadix, Editorial UCA, 2006, p. 285-303.

nos jours et dont le manuscrit est conservé à Tétouan, est antérieure à la première version arabe publiée du classique espagnol, celle de l'Égyptien Abd al-Aziz al-Ahwani [‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī, 1915-1980], parue en 1957²⁰. L'unique roman d'El Ouazzani, *Salīl al-ṭaqalayn* [*L'enfant des deux fardeaux*, 1950]²¹, n'a pas non plus fait l'objet d'une réédition à l'heure où nous écrivons. Il s'agit donc d'une œuvre encore partiellement connue du lectorat contemporain, dont on forme le vœu qu'elle soit un jour mise à disposition intégralement.

Tous les travaux que je viens de citer sont déjà achevés lorsqu'El Ouazzani se rend au Caire. Il y est invité et accueilli par l'une des grandes figures du mouvement national à Tétouan, Abdelkhalek Torres, qui y officie comme premier ambassadeur du Maroc depuis l'indépendance. Il y est accueilli et hébergé par son beau-fils, Mhammed Benjelloun [Amḥammad b. Ġallūn, 1914-1985], ancien élève d'al-Nağāḥ à Naplouse et consul au Caire à cette période, et guidé dans la ville par un étudiant marocain de la Faculté des Lettres du Caire, le futur diplomate Mohamed Molato [Muḥammad Mūlātū, 1935-2002]. Le séjour est donc marqué du double sceau de la diplomatie et du milieu étudiant marocains dans la capitale égyptienne. Les rencontres avec des cairotes y sont rares et évanescences.

Le bref voyage d'El Ouazzani comporte une première singularité saillante. Il s'agit bien d'un arrêt en route vers le pèlerinage de La Mecque et de Médine²². Mais à la différence de générations de prédécesseurs marocains, El Ouazzani consacre sa *riḥla* à cette partie du voyage, naguère simple halte. C'est à peine s'il fait mention de sa destination finale. Sa piété ne fait pourtant aucun doute et constitue même une dimension structurante de son récit. Ce changement de cap constitue un renversement décisif dans l'*adab al-riḥla*, qui se matérialise dès l'incipit dans l'usage d'un nouveau type de véhicule. On se rappelle, chez Qabbaj et bien d'autres, l'importance que revêtait l'aviation comme symbole de changement d'ère historique. El Ouazzani semble avoir tenté d'y échapper, et s'être retrouvé à son corps défendant passager d'une compagnie aérienne espagnole. L'ouvrage s'ouvre ainsi :

كنت أفضل أن يكون سفري من المغرب إلى مصر على ظهر إحدى البواخر: فلقد جربت السفر بحرا فوجدته لذة، ومتعة، وراحة. وما سلكت طريق السفر إلا لأنني لم أجد باخرة تنقلني إلى السويس قبل باخرة الحجاج، إذ كان لا يد لي من زيارة القاهرة والإقامة بها بضعة أيام في ضيافة السفير طريس وبعض أعضاء السفارة. لكن الأقدار كانت تعمل على أن أسافر جوا، أكثر مما كانت تساعد على السفر بحراً: فالعدوان الثلاثي على مصر، وتدمير الثوار المصريين لممر القناة حتى لا يستعمله الأعداء ضد مصر، وامتلاك

²⁰ *Al-Sayyid Dūn Kihūti dī la-Mānšā*, Le Caire, al-Maktaba al-anglū-miṣrīya, 1957.

²¹ Tétouan, Maṭba‘at al-Rif, 1950.

²² Cela nous est confirmé par Ibrāhīm al-Ḥaṭīb, voir « Tawṭīya » dans *al-Riḥla al-ḥaṭīfa*, réf. cit., p. 9.

بريطانيا لأغلب السفن التي تقطع الطريق ما بين جبل طارق والسويس، واستبدادها بالسيادة على منطقة الشرق الأوسط... كل أولئك كانت عوائق تحول دون السفر بحرا من المغرب إلى المشرق، إلا في أوقات محددة، ويندرة بالغة²³.

J'aurais préféré faire le voyage du Maroc à l'Égypte à bord d'un bateau à vapeur : j'ai déjà fait l'expérience du voyage en mer et j'y ai trouvé jouissance, plaisir et repos. Je n'ai changé de moyen de transport que faute d'avoir trouvé un paquebot pour Suez avant ceux du pèlerinage. Il me fallait visiter Le Caire et y passer quelques jours à l'invitation de l'ambassadeur Torres et de certains membres de l'ambassade. La destinée jouait en faveur d'un voyage aérien, plutôt que d'aider à prendre la mer : l'agression tripartite sur l'Égypte, la destruction de la voie d'accès au canal par les révolutionnaires égyptiens pour empêcher les ennemis d'en user, le fait que la plupart des navires faisant l'itinéraire de Gibraltar à Suez soient britanniques, leur tyrannique domination du Moyen-Orient... Tout ceci faisait obstacle à la navigation du Maroc au Mashriq, sauf à des moments précis, extrêmement rares.

Thami El Ouazzani arrive donc trop tard à la *riḥla*, dans un monde trop troublé pour que puissent avoir cours les habitudes rassurantes des voyageurs de sa génération et même de la suivante, puisque Mohamed Berrada, de trente-cinq ans son cadet, fait le voyage par bateau quelques années auparavant. Son séjour, entamé le 18 juin 1957²⁴, survient en effet moins d'un an après le déclenchement de la guerre de Suez (1956), dont il aura à observer les marques nombreuses sur la ville qu'il va découvrir.

En définitive, les circonstances ayant décidé d'un voyage aérien plutôt que maritime alignent le moyen sur la fin. Quel que soit le degré d'intention réelle d'El Ouazzani à l'heure de décentrer la *riḥla* de son lieu-cible et de sa visée, le vocabulaire employé dans l'œuvre acte une rupture. En qualifiant dans la conclusion de son voyage Le Caire de « qiblat al-urūba wa-ma'qil al-islām²⁵ » (*qibla* de l'arabité et citadelle de l'islam), il inaugure un pèlerinage d'un genre nouveau dans la littérature marocaine, que ses successeurs n'auront plus qu'à dissocier de sa charge mystique pour l'instaurer en lieu par excellence d'une quête de savoir profane et mondaine. Le genre de la *riḥla* change au Maroc de pôle et de signification, opérant une mue qui, à ma connaissance, n'a pas été relevée.

²³ *Al-Riḥla al-ḥāṭifa*, p. 17.

²⁴ *Ibid.*, p. 20. Aucune indication n'est donnée sur la fin du séjour. Ibrāhīm al-Ḥaṭīb mentionne seulement que l'auteur est rentré à Tétouan le 7 août 1957, après la fin du pèlerinage, et qu'il a consacré une année entière, d'octobre 1957 à octobre 1958, à la rédaction de ce texte. D'après ce qu'on peut lire dans l'ouvrage, le séjour d'al-Wazzānī aura probablement duré une à deux semaines.

²⁵ *Ibid.*, p. 84. L'emploi du mot *qibla*, inévitablement associée à la direction des prières, et donc à La Mecque, ne peut être tenue pour anodin.

4.1.2. Un imaginaire en quête de confirmation

Les options politiques d'El Ouazzani sont transparentes tout au long du récit : son soutien aux officiers libres est infaillible et sa vision du Caire comme centre du monde arabe moderne fait l'objet d'une constante et inébranlable affirmation à laquelle à peu près tout sert de prétexte. Il s'agit en réalité de chercher dans le paysage qui est offert à la découverte une constante confirmation de ces options. C'est donc tout naturellement qu'il glorifie les réalisations architecturales du nouveau régime, de la corniche du Nil au mastodonte administratif du Muğamma' al-tahrīr²⁶, ainsi que sa politique d'enseignement y compris lorsqu'elle réprime violemment la contestation estudiantine²⁷.

À ce niveau de lecture idéologique, la perception de Thami El Ouazzani ne s'en laisse pas conter par les données de l'expérience concrète. Toute composante du Caire moderne perçue comme positive est mise au crédit de la révolution ; si d'aventure, au contraire, un aspect de la vie de la ville fait apparaître un problème, un retard, une carence, les voilà mis sur le compte de la jeunesse du régime, qui ne lui a pas encore laissé le temps d'y remédier parfaitement²⁸. Enfin, les éléments qui se signalent comme des apports étrangers sont réintégrés à la doctrine panarabe. Les grands immeubles bâtis avec les capitaux du Golfe sont ainsi décrits par Mohamed Molato, qui sert de guide à El Ouazzani et avec qui il semble en parfaite harmonie intellectuelle :

إن أعلى وأجمل المباني وأضخم العمارات، إما مملوك للسعوديين وإما للكويتيين. ولن يضير مصر ذلك في شيء فالقاهرة المصرية للعرب، والمصريون يريدونها كذلك²⁹.

Les édifices les plus hauts et les plus beaux, les bâtiments les plus grands, sont la propriété des Saoudiens ou des Koweïtiens. Et cela ne nuit en rien à l'Égypte, car Le Caire égyptien appartient à tous les Arabes, et c'est ainsi que les Égyptiens veulent qu'il en soit.

Soulignons qu'à la différence des deux autres textes que nous allons aborder, celui d'El Ouazzani est le récit d'une visite et non d'une résidence prolongée. Le mode de relation à la ville qui y a cours relève donc de ce que Henri Lefebvre nomme la « consommation improductive de l'espace³⁰ ». Dans le cas qui nous occupe, néanmoins, cette consommation ne se fait pas sur le mode purement touristique et hédoniste que décrivait Lefebvre, suspendant le quotidien au profit d'une vie de nature, de fête et de rêverie. El Ouazzani suspend bien là son quotidien, mais son arpentage du Caire

²⁶ *Al-Rihla al-hātifa*, p. 45

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

²⁸ Je songe ici en particulier aux développements sur la mendicité, au chapitre 3. *Ibid.*, p. 24-26.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁰ Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, p. 408.

est à la fois inclus dans un pèlerinage plus vaste et motivé par un désir de vérification. L'espace s'y trouve convoqué pour authentifier les croyances, confirmer les convictions. Le Caire réel est éprouvé dans une tentative insistante de le faire plier aux images abstraites de son double mythique, imaginaire, phare de l'arabité contemporaine découvert dans les journaux, les livres et le cinéma.

On comprend donc pourquoi cette modalité de perception est encore plus sensible lorsqu'elle s'applique aux questions culturelles. Au chapitre 7, notre auteur constate la popularité d'une chanson, « Yamma l-'amar 'a l-bāb » [« Maman, la lune est à la porte »] de Fayza Ahmed [Fāyza Aḥmad, 1934-1983], grande vedette de la chanson de l'époque. Il restitue d'ailleurs ce titre en le transposant partiellement en *fushā* (« Yā umm al-qamar 'a l-bāb »), comme pour appuyer la thèse de la proximité de l'arabe égyptien avec la langue standard qui traverse l'ouvrage de part en part. Selon lui, cette chanson court sur toutes les lèvres, de l'élite au petit peuple, du ministre à l'étudiant d'Al-Azhar, engendrant débats d'interprétations et plaisanteries. El Ouazzani consigne à cette occasion une observation : on ne voit pas dans l'espace public au Caire de publicité pour le disque ni d'annonces particulières signalant sa diffusion. On devine là l'amorce d'un questionnement sur les conditions matérielles de circulation des produits culturels dans le grand centre arabe, ou éventuellement sur les déterminations esthétiques du goût d'un public si large et transversal. Il n'en sera pourtant rien : la chanson de Fayza Ahmed est populaire car elle est « une œuvre du peuple pour le peuple » (*'amal al-ša'b ilā l-ša'b*³¹), le peuple étant ici entendu comme la communauté nationale dans son ensemble et non comme une classe ou un ensemble de classes. Nul besoin de publicité pour la diffuser : l'Égypte entière y reconnaît d'emblée sa propre émanation. L'idéologue, ici comme en maint endroit du texte, opère une sorte de court-circuit du regard.

L'adhésion d'El Ouazzani au régime de Nasser et à ses réalisations se situe néanmoins à un niveau relativement superficiel, et les contradictions et les conflits intérieurs ne manquent pas dans l'ouvrage. On peut notamment être surpris, à la lecture d'une digression sur les *awliyā'*³², de lire sous sa plume une évocation très positive, quoique très brève, des Frères Musulmans. El Ouazzani signale que l'organisation compte dans ses rangs de très nombreux-ses descendant-es des *awliyā'* en question vivant au Caire, et leur réserve un mot chaleureux³³ alors même que le régime des Officiers libres l'a dissoute dès janvier 1954 et mène une très intense campagne de répression contre ses membres, poursuivie jusqu'au décès de Nasser en 1970. El Ouazzani est donc un enthousiaste du panarabisme

³¹ *Al-Riḥla al-ḥātifa*, p. 30.

³² Personnages reconnus pour leur sainteté, leur exemplarité dans la foi.

³³ « Raḍīya l-lāh 'an-hum » (« Dieu soit satisfait d'eux »), *Ibid.*, p. 51.

et un zélateur du nouvel État égyptien, mais pas un idéologue sourcilieux : sa description d'une Égypte unanimiste au nationalisme fervent tait la conflictualité interne à sa société, sans qu'on puisse bien déterminer le caractère volontaire ou non de ses omissions.

À l'autre opposé du spectre, un court chapitre de l'ouvrage est dédié à la présence et à l'influence soviétique au Caire, dont l'objectif est de défendre cette alliance et de montrer en quoi elle est rationnelle et fondée. El Ouazzani prend soin de distinguer cette coopération culturelle et économique des menées impérialistes françaises, britanniques et américaines dont elle est une simple conséquence. Surtout, il insiste sur un point : l'aide de l'Union Soviétique n'implique pas de compromission avec l'athéisme d'État du régime de Moscou³⁴. La conclusion est éloquente :

ومما يشاهد الرجل بمصر كثرة وسائل الدعوة الروسية، فالمجلات والصحف والنشرات والسينما والراديو، كل ذلك مملوء بالدعوات للسوفييت. ويبيع بالمكتبات ما لا يعد من الكتب المتعلقة بأحوال الروسين. ومع ذلك الكثرة، فلا أثر للشيوعية بمصر، إنما يرى المصريون في روسيا صديقاً صادقاً، له أن يعيش على النحو الذي يختاره من الحياة لنفسه، أما مصر فلها طابعها الإسلامي الخالد³⁵.

Parmi les choses qu'un homme voit en Égypte, il faut compter une quantité de moyens de propagande russe. Les revues, les journaux, les imprimés, le cinéma et la radio, tout cela est plein de propagande soviétique. Les librairies vendent d'innombrables ouvrages sur la situation des Russes. Malgré tout cela, l'influence du communisme est nulle en Égypte. Les Égyptiens voient en la Russie une amie fiable, qui s'est choisie sa propre voie dans la vie. Quant à l'Égypte, elle a son islamité éternelle.

Cette description est évidemment très éloignée de la réalité politique d'alors, celle de relations complexes entre le régime des Officiers libres, au socialisme pour le moins flottant, et d'organisations communistes égyptiennes tout à fait dynamiques. Au moment de l'écriture de la *riḥla* d'El Ouazzani, ces relations connaissent d'ailleurs un éphémère réchauffement, précisément lié à l'alliance de circonstance avec l'URSS, et qui cèdera bientôt la place à une répression tout aussi sévère que celle réservée aux Frères Musulmans³⁶. Ici encore, on serait bien en peine de dire si El Ouazzani ignore ces faits ou les occulte délibérément. On peut néanmoins sentir, dans ces pages, une inquiétude poindre quant à l'influence communiste au Maghreb, jugée plus importante qu'au Mashriq, et contrevenant aux principes islamiques qui sont qualifiés de *tafkīr ṣaḥiḥ* (« juste pensée »). Une fois de plus, El Ouazzani construit dans sa description du Caire un miroir idéalisé, conforme à ses principes, tendu à un Maroc qui semble quant à lui nourrir ses angoisses.

³⁴ Voir le chapitre 16, p. 62-64.

³⁵ *Ibid.*, p. 63-64.

³⁶ Voir à ce propos Sherif Younis « Marxisme et patriotisme dans les régimes militaires de libération nationale : les « Officiers Libres » et les communistes égyptiens », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* n°105-106, 2008, p. 145-174.

Le Caire se présente de façon générale, dans une bonne partie de cette *riḥla*, comme un simple reflet des préconceptions de son auteur. L'espace du Caire est d'avance pensé autour de quelques principes abstraits chers à l'auteur, qui lui suffisent tout au long de l'ouvrage : liberté, arabité, islamité et progrès social. Le présent aoristique et les généralisations au sujet des « Marocains », des « Égyptiens » et des « Arabes » sont une modalité omniprésente de l'écriture de ce texte, véritable dithyrambe à la gloire du nassérisme et du nouvel État égyptien. De très nombreuses discussions politiques et historiques sont d'ailleurs consignées dans l'ouvrage, du long *verbatim* de la discussion entre Abdelkrim Khattabi et Abdelkhalek Torres sur la situation marocaine au chapitre 9³⁷, aux échanges avec les étudiants marocains sur la *fushā* et la question linguistique au Maroc et dans la région³⁸.

Il n'est pas inutile de dire un mot de ces derniers, où c'est l'historien du Maroc qui prend le pas un instant sur le chroniqueur. La conversation roule d'abord sur les langues coloniales, et surtout le français qu'il considère comme une langue morte, apanage des réactionnaires, et dont il invite les étudiants marocains à se détourner au profit de l'anglais, langue des véritables maîtres de l'Occident contemporain, les États-Unis³⁹. Vient dès lors la question du statut de la langue arabe, au sujet de laquelle Thami El Ouazzani développe la réflexion qui suit :

وليس اللغة العربية في المغرب لغة الفاتحين الغالبين، ولكنها لغة القومية للشعوب البربرية: ذلك أن استعرا ب المغرب لم يتم على يد العرب، وإنما تم عل يد البربر أيام عزمهم وقوتهم. وما كانت اللغة العربية أيام الأدارسة إلا لغة ضعيفة، ضيقة الانتشار، وإنما وسعها وعممها المرابطون والموحدون والمرينيون، وكلهم بربر. ولو أنهم أرادوا أن يجعلوا اللغة البربرية لغة رسمية، لما منعهم من ذلك مانع، وقد ألفوا بعض الكتب بها، ولكنهم قرروا مصير أمتهم أيام عظمها، فاختاروا لها أن تكون لغتها هي لغة الدين الذي نصره وجاهدوا في سبيل إعلاء شأنه⁴⁰.

La langue arabe, au Maroc, n'est pas la langue des conquérants victorieux, mais la langue nationale des peuples berbères (sic), car l'arabisation du Maroc n'est pas le fait des Arabes mais celui des Berbères au temps de leur plus grande force. Sous les Idrissides, la langue arabe était faible et sa diffusion restreinte, et ce sont les Almoravides, les Almohades et les Mérinides, tous Berbères, qui l'ont diffusée et généralisée. S'ils avaient voulu faire du berbère la langue officielle, rien ne les en aurait empêché. Ils ont composé quelques ouvrages dans cette langue, mais leur décision pour leur destin de leur nation, alors à son faite, fut d'opter pour la langue de leur religion, qu'ils avaient faite triompher et dont ils avaient réhaussé le prestige.

Cet argumentaire historique vient à l'appui d'une thèse précise : la menace qu'a représenté la langue française pour l'arabe au Maroc pourra être surmontée comme l'ont été celles du turc et du

³⁷ *Ibid.*, p. 34-40.

³⁸ *Ibid.*, chapitre 19, p. 73-76.

³⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

persan, et ceci en raison même de cette adoption volontaire, par la population native du Maroc, de la langue du Coran⁴¹. En d'autres termes, la légitimité même de l'inclusion du Maroc dans l'ensemble arabe s'ancre dans un choix délibéré et millénaire, dont la motivation principale est d'ordre religieux.

Ainsi légitimée, la sensibilité panarabe d'El Ouazzani se déploie aussi sur le plan de l'observation linguistique. L'arabe égyptien, indique-t-il, présente des caractéristiques qui lui rendent la communication plus aisée au Caire qu'avec certains groupes de Marocain·es. La *fuṣṣḥā*, écrit-il, peut être utilisée sans peine pour converser en Égypte, tandis que le gouvernement révolutionnaire, de la même manière qu'il fait détruire d'anciens quartiers de la capitale pour y faire s'élever des bâtiments modernes, se débarrassent des vocables étrangers (*al-kalimāt al-a'ǧamīya*), turcs en particulier, qui « dénaturaient » la langue parlée, pour se rapprocher des autres peuples arabes et faciliter les interactions avec eux⁴².

Or, cette conclusion repose sur des observations qui semblent tirées de la signalisation et de la topologie officielle bien plus que de la discussion. El Ouazzani indique le remplacement du mot *anṭikhāna* par *mathaf tārīhī* pour nommer le musée d'histoire, et celui de *kutubhāna* par *maktaba* pour librairie⁴³. Impossible ici de ne pas reconnaître ici la marque de cet *abstract mapping gaze* (regard cartographique abstrait) dont Ian Campbell a établi dans de fortes pages la domination dans les premiers romans marocains de langue arabe⁴⁴. El Ouazzani semble structurer son regard sur Le Caire autour, d'une part, de grandes lignes horizontales (la corniche du Nil et les grands axes modernes) ou verticales (les tours et les hauts immeubles), d'autre part une nomenclature qui procède du plan, de la carte et du panneau, plutôt que du territoire et de la parole prononcée.

Un épisode amusant montre d'ailleurs la vulnérabilité de ce regard qu'un rien ébranle et remet en question. Le bref chapitre 18 de la *riḥla*, intitulé « Ḥādīṭat al-ʿaraq sūs » (« L'incident de la réglisse »), met en scène El Ouazzani et son beau-fils Mhammed Benjelloun sortant de la citadelle du Caire assoiffés, et s'en remettant à un vendeur de rue pour étancher leur soif. Benjelloun, ancien

⁴¹ Ici encore, il n'est pas de mon ressort de discuter des options historiographiques qui sont celles des écrivain·es de ce corpus. Un détour par l'histoire du Maroc après les conquêtes islamiques et la fondation du royaume idrisside permet néanmoins de constater que la langue arabe n'a pas été unanimement adoptée au Maroc, ni par les populations ni même par les différents pouvoirs qui s'y sont succédés ou affrontés au cours d'une même période. L'exemple de la dynastie des Barǧwāṭa (744 à 1058 de l'ère courante) en fournit peut-être l'illustration la plus nette. Voir Abdellah Bounfour, *Les Berywaṭa*, t. II, « Langue, religion, société », Casablanca, Fondation du roi Abdul-Aziz al-Saoud, coll. Chantiers de la recherche, 2023.

⁴² *Al-Riḥla al-ḥātifa*, p. 28.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ Ian Campbell, *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution. The Arabic Language Novel in Morocco 1957-72*, réf. cit., p. 39-79.

élève de la mission de Naplouse, y a découvert une boisson à la réglisse similaire, qu'il présente à son hôte comme sucrée et rafraîchissante. Mais la consommation du 'araq sūs de rue révèle, au contraire, une boisson d'une amertume répugnante, qui rappelle à l'auteur le goût de la coloquinte ou celui du laurier, c'est-à-dire de poisons. Cette expérience suffit à remettre en question toute la perception déployée sur dix-sept chapitres et à instaurer entre le narrateur et l'espace exploré la barrière d'une étrangeté radicale :

وحققنا على البائع الذي كان يرى تصرفاتنا ولا ندري ما كان يدور بخلده، ولعله تأول أننا أغراب، لا عهد لنا بالقاهرة من ذي قبل. وأدركنا خطأنا عندما حسبنا أن القاهرة بلدنا، وأن كل شيء فيها مفهوم لدينا ما دامت عربية مسلمة، ونسينا الفوارق الإقليمية. وإن نكن أخطأنا في تناول شراب حسبناه حلو فإذا هو مر، فلن يكون هذا هو الخطأ الأخير. وهذه عاقبة الحكم على الأشياء بظاهرها، ولكننا مستعجلون، وليس لنا من الوقت ما يتسع للنقد والتمحيص، ولا نريد أن يمنعنا الحذر من المغامرات.

Nous nous emportâmes contre le vendeur. Qui sait ce qui lui passait par la tête en nous regardant agir ainsi. Il s'est peut-être dit que nous étions des étrangers, qui découvraient Le Caire pour la première fois. Alors nous prîmes conscience de notre erreur : nous avions cru être chez nous au Caire, que tout nous était compréhensible puisque c'était une ville arabe et musulmane. Nous avions oublié les différences régionales. Et puisque nous nous étions trompés sur une boisson, la croyant sucrée et la trouvant amère, ce ne serait pas notre dernière erreur. Voilà ce qui arrive lorsqu'on juge des choses par leur apparence, mais nous étions pressés, nous n'avions guère de temps pour tout passer au crible, et ne voulions pas nous priver d'aventures par excès de prudence⁴⁵.

En somme, une seule gorgée vous trompe et tout est étranger... Le voyage s'était en effet ouvert sur une simple addition. Pour imaginer Le Caire, écrivait El Ouazzani en préambule, il suffisait de s'imaginer la somme de Marrakech, de Fès et de Casablanca⁴⁶. En fin de périple, cet incident mineur, probablement imputable à un produit avarié plutôt qu'à une profonde différence de mœurs, redéfinit la capitale égyptienne comme un espace à déchiffrer, dont la limpidité évidence, à tout le moins, s'est perdue au fond du gobelet.

4.1.3. Une posture au révélateur de la mémoire

Passé ce premier niveau de lecture idéologique dont nous avons vu les contours et les limites, le texte d'El Ouazzani révèle d'autres dimensions. La première a été brièvement soulignée par Mohamed Berrada dans son introduction à l'ouvrage : celui de l'activation de la mémoire par le lieu⁴⁷. Cette mémoire est elle-même de deux ordres distincts : Le Caire stimule à la fois la mémoire

⁴⁵ *Al-Rihla al-hātifa*, p. 72.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁷ « Muqaddima : riḥla muzdawīḡa » [« Présentation : un voyage double »], *Ibid.* p. 6.

culturelle et la mémoire religieuse d'El Ouazzani, formant les deux principaux foyers d'investissement de son imaginaire égyptien.

Sur le plan culturel, on ne peut manquer de relever un premier élément surprenant. El Ouazzani développe volontiers des théories sur la situation culturelle du peuple égyptien, notamment sur ce qu'il nomme *rağul al-šāri* [« l'homme de la rue »], auquel il commence par prêter un niveau de culture supérieur à celui qu'on trouverait dans les capitales occidentales, à un détail près. Le savoir accumulé par cette population, comme dans le reste de la région selon lui, serait purement théorique et ne se traduirait pas dans les comportements quotidiens. Ceci engendrerait une prédilection pour les « insignifiants débats byzantins » (« al-munāqašāt al-bīzanṭīniya l-fāriğa »), et plus généralement une absence criante de traduction des acquis culturels dans l'expérience concrète⁴⁸. Ce propos surplombant⁴⁹ n'est étayé que par un exemple bien maigre : l'habitude de boire l'eau du Nil malgré la connaissance partagée du danger de la consommer...

Lorsque vient le moment d'examiner ce que retient El Ouazzani de la culture égyptienne, on est surpris de l'absence presque complète de références littéraires égyptiennes, qui contraste fortement avec la posture élitiste qu'il adopte dans ses croquis et commentaires⁵⁰. En décalage total avec cette dernière, la relation qu'il entretient avec la culture égyptienne passe principalement par la chanson, comme il a déjà été relevé, et plus encore par le cinéma. Celui-ci fait l'objet d'un chapitre à part, intitulé « Dikrayāt sīnamā'iyya » [« Souvenirs cinématographiques »], où la chose vue est prétexte au redéploiement du souvenir. Au hasard d'un autobus, El Ouazzani distingue à côté de lui un visage qu'il reconnaît comme celui de l'acteur Abdelwareth Asar [ʿAbd al-Wārīt ʿAsar, 1894-1982], connu pour de nombreux rôles, notamment dans *Širāʿ fī l-wādī* [Combat dans la vallée, 1954, version française *Ciel d'enfer*] de Youssef Chahine [Yūsuf Šahīn, 1926-2008]. El Ouazzani indique avoir vu une cinquantaine de ses films, et consacre de longs développements à son rapport au cinéma égyptien et à sa présence dans la société tétouanaise.

El Ouazzani commence par insister sur la puissance d'identification propre au cinéma : l'impression favorable qu'il retire de la vue du visage de l'acteur tient pour lui à la nature de ses rôles,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32-33.

⁴⁹ Cette tendance au surplomb se signale, comme on l'a vu chez Abdelmajid Benjelloun dans un autre registre, comme un élément caractéristique de *l'ethos* discursif des intellectuels nationalistes marocains. J'entends ici « *ethos* discursif » au sens où l'entend Jérôme Meizoz dans « "Postures" d'auteur et poétique (Ajar, Rousseau, Céline, Houellebecq) », *Vox Poetica*, en ligne, 2004. <https://tinyurl.com/4nw2etme>, consulté le 19 mai 2024.

⁵⁰ Outre les considérations que je viens de mentionner, on peut se référer à son rapport à l'arabe standard, évoqué précédemment, ou encore à sa manière particulièrement dédaigneuse d'évoquer les étudiant-es et leur politisation, p. 31.

en général vertueux et respectables, à la différence d'autres acteurs égyptiens comme Farid Chawki [Farīd Ṣawqī, 1920-1998] ou Mahmoud El Meliguy [Maḥmūd al-Mallīgī, 1910-1983], qui lui évoquent l'immoralité et le vice. Bref, ce sont l'immédiateté et la dimension d'incarnation du cinéma qui semblent lui valoir ce statut particulier. Là encore, c'est la métaphore du véhicule qui est empruntée pour suggérer la puissance de l'impact de ce médium moderne :

وها هو عبد الوارث عسر الذي شاهدناه في تلك القاعة السينمائية مرارا: إنه حلقة وصل بين شرق البلاد العربية ومغربها، فهو في المغرب يديننا من مصر والقاهرة، فينقلنا فجأة من "زنقة المقدم" و"المطمر" إلى الجو القاهري، فنحيا فيه ساعتين. وما كنا نحسب أن مهمته مزدوجة، وأنه البساط السليمانى الذي ينقلنا من المغرب إلى القاهرة، وما ظننا أنه ذاهب آيب، كالطائرة التي نقلتنا من المغرب إلى المشرق. ومهمة المثليين كمهمة أسباب المواصلات بين الشعوب: فالطائرة والباخرة تقربان المسافات، والممثلون والممثلات يقرّبون بين العواطف والشعوب⁵¹.

Voici donc Abdelwareth Asar, celui-là même que nous regardions régulièrement dans cette salle de cinéma : c'est un trait d'union entre les pays du Mashriq arabe et ceux du Maghreb. Au Maroc, il nous rapprochait de l'Égypte et du Caire, et nous transportait soudainement de la rue du Muqaddim et du Miṭmar⁵² à l'ambiance du Caire, nous y faisant vivre deux heures durant. Nous ignorions que sa tâche était double : nous ignorions que ce tapis volant⁵³ qui nous amenait du Maroc au Caire faisait l'aller-retour, tout comme l'avion qui nous a conduit du Maroc au Mashriq. La tâche de l'acteur est semblable à celle des transports entre les peuples : l'avion et le bateau à vapeur réduisent les distances, les acteurs et les actrices rapprochent les sentiments et les peuples.

Associé à la fois à la modernité technique et à au surnaturel, le cinéma prend chez al-Wazzānī une fonction de type purement affectif. Il évacue d'ailleurs la question de l'esthétique du cinéma égyptien de manière implicite, indiquant que sa passion pour ce dernier surmonte l'obstacle son caractère primitif (*bidāʿī*) en comparaison avec les réalisations les plus avancées de cet art. Ces dernières ne sont pas nommées ni localisées, mais des développements ultérieurs sur le cinéma de Chaplin laissent peu de doute : c'est du cinéma occidental qu'il s'agit. Ce passage mérite d'ailleurs d'être lu en regard de sa définition plus générale de l'art, sur laquelle je reviendrai, et dont l'idée principale réside dans le dépassement de la contingence matérielle...

L'affectivité, ici, n'est pas une notion individuelle⁵⁴ : il s'agit pour ainsi dire d'une question diplomatique. Les actrices et acteurs du cinéma égyptien créent un lien émotionnel entre le public marocain et ce peuple, réactivée en sens inverse le visage de l'acteur Asar apparaît subitement dans l'autobus du Caire. Chez El Ouazzani, la détermination nationale est omniprésente, dans cette

⁵¹ *Ibid.*, p. 55-56.

⁵² Le nom de ce quartier de la médina de Tétouan est en général désigné au pluriel en arabe marocain (*mṭāmīr*, soit *maṭāmūr* en arabe standard, « les cachots »), par référence à la prison sous-terrainne qui s'y trouvait.

⁵³ El Ouazzani parle en arabe du « tapis de Sulaymān ». On prétend parfois que ce prophète était l'heureux détenteur d'un tapis volant, bien que cet attribut ne lui soit pas prêté dans le Coran.

⁵⁴ El Ouazzani n'emploie à aucun moment la première personne du singulier dans le développement de cet argument.

expérience particulière du cinéma comme dans le reste de ses descriptions. Cette caractéristique est commune à l'essentiel de la littérature produite dans le giron du mouvement pour l'Indépendance des années 1930 à 1950, qui se pense avant tout comme un discours d'édification de la nation. Plus généralement, le cinéma est ici perçu comme un véhicule qui, abolissant les longs trajets et les distances infranchissables, met un autre peuple à portée de regard et de compréhension.

Le reste du chapitre nous renseigne de manière beaucoup plus concrète sur la signification sociale que pouvait revêtir le cinéma égyptien pour son public, dans la première moitié du XX^e siècle et dans le contexte particulier du Maroc espagnol dont Tétouan était la capitale. Un petit détour à l'intérieur de l'ouvrage permet de le comprendre plus nettement. Au cours du récit de sa rencontre avec Abdelkrim Khattabi et Abdelkhalek Torres relatée au chapitre 9, El Ouazzani consigne un différend entre ses deux interlocuteurs sur la question du *sufūr* (dévoilement du visage), dont l'émir rifain aurait appris qu'il se généralisait au Maroc, et qu'il dénonce comme un signe de francisation et de perte des valeurs islamiques⁵⁵.

Torres défend quant à lui une vision qu'on peut qualifier de libérale-paternaliste⁵⁶, avançant l'argument d'une « irrésistible révolution des mentalités » (« *ṭawra nafsīya lā yumkinu muqāwamatuhā* »). Celle-ci est le fait d'une jeunesse dans laquelle le despotisme de l'époux ne serait plus toléré et qui, désormais, préférerait la consultation de l'épouse (« *aḥd ra'yihā* ») à l'imposition d'une norme sur elle⁵⁷. Je ne m'étends pas ici sur cet échange, à propos duquel un éclairage d'histoire politique serait très bienvenu. Retenons seulement que cette thématique est la toute première qu'abordent, longuement, les participants de cette rencontre au Caire et que s'y révèlent deux postures bien distinctes, l'une conservatrice et traditionnaliste se référant exclusivement à la *ṣarī'a*,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 34. Khattabi ne s'est plus rendu au Maroc depuis son exil de 1926. Il n'y retournera pas de son vivant, et sa dépouille demeure à ce jour au Caire.

⁵⁶ Cette attitude est caractéristique de nombreuses figures, toutes masculines, du mouvement national marocain dans la première moitié du XX^e siècle. On peut se référer par exemple à une *qaṣīda* de Allal El Fassi, restée célèbre :

*Instruisez-la et laissez-la libre comme les hommes
Il n'y a là rien que bonté et perfection
Ses miracles inspireront la nation
Frayant pour les âmes un chemin vers les honneurs*

علموها واتركوها حرة مثل الرجال
ليس في ذلك إلا كل خير وكمال
هي للأمة وحي ناطق بالمعجزات
وهي للأنفس هدي سائق للمكرّمات

« al-Mar'a al-maḡribīya » [« La femme marocaine »], dans *Dīwān 'Allāl al-Fāsī*, Rabat, Fondation Allal El Fassi, 1984, t. 3, p. 54.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 34-35. Torres, tel en tout cas qu'il est présenté ici, semble d'autant moins tourmenté par la question qu'un-e Marocain-e sur six est alors citoyen-e et que les campagnes, indique-t-il, ne sont pas concernées par ce débat. En bref, il voit dans le phénomène la révolution d'une minorité urbaine qui n'inquiète pas la *āmma*.

l'autre historiciste et construite sur une dialectique entre valeurs islamiques et libertés individuelles que la nation moderne a pour fonction de concilier.

Dans cette discussion au Caire entre les deux leaders politiques, il n'est pas fait mention de l'Égypte et de ses mœurs. El Ouazzani ne commente pas plus cet aspect de son voyage, mais le thème de la condition féminine revient dans le chapitre consacré au cinéma. Digressant sur son amour pour le cinéma égyptien, il met en scène son opposition au pacha de Tétouan, Mohammed Achaach [Muḥammad Aš'āš, 1896-1951], lequel pourfendait toute pratique allant dans le sens de l'élargissement des libertés des femmes, proscrivant notamment leur présence dans les salles de cinéma :

أحيانا كانت الأفلام المصرية تصل إلى تطوان، لكن الباشا أشعاش كان يحارب سافرا غير متستر كل تطور تتطوره المرأة في اتجاه الحرية، وكنا حريصين على أن تنال حظها منها، وأن نستعين بالسينما على توسيع أفق تفكيرها. وكنت من بين الأشخاص الذين يتحدثون إرادة الباشا، هذه الإرادة التي لم أكن أفقه لها معنى، لعمق تدخلها في الحريات الفردية، فكنت أذهب بإحدى زوجتي أو كلتيهما لمشاهدة الأفلام. وأبلغني المخبرون أنه كان عازما على البطش بنا، فكنا نقصد سينما الكنيسة التي يسيرها الرهبان ويعتبرونها حرما من حرمت المعبد، لكونها تقع ضمن مجموعة المباني المشتملة على سكنى القساوسة. ولم تكن الرقابة الإسبانية تتدخل في الأفلام التي تعرض بهذه القاعة، اكتفاء منها برقابة القساوسة وهي أشد من الرقابة الرسمية⁵⁸.

Parfois, les films égyptiens parvenaient jusqu'à Tétouan, mais le pacha Achaach menait une guerre ouverte à tout progrès de la femme vers la liberté. Quant à nous, nous veillions à ce qu'elle en ait sa part, et à ce qu'elle puisse recourir au cinéma pour élargir l'horizon de sa réflexion. Je faisais partie des personnes qui défiaient la volonté du pacha, volonté qui me semblait insensée, tant elle s'immisçait profondément dans les libertés individuelles. J'allais donc voir des films en compagnie de l'une de mes deux épouses, ou bien des deux. Les indicateurs m'ayant prévenu qu'il était résolu à nous faire battre, nous nous rendions au cinéma de l'église, que dirigeaient les moines, et qu'ils considéraient comme l'un des lieux inviolables de leur temple puisqu'il appartenait au complexe de bâtiments où se trouvaient les logements des prêtres. La censure espagnole ne s'occupait pas des films qui passaient dans cette salle, se contentant de celle du clergé qui était beaucoup plus stricte que la censure officielle.

L'*ethos* discursif d'El Ouazzani croise des pratiques sociales comme la bigamie, que la branche la plus conservatrice du mouvement national tenait elle-même pour caduques et inadaptées à l'époque⁵⁹ et, dans le même temps, un discours de promotion de la liberté des femmes, notamment pour ce qui concerne l'accès à la culture. Pour ce qui nous concerne, notons que c'est cette dernière question plutôt qu'une autre que le souvenir de l'expérience du cinéma égyptien réveille dans la mémoire de l'écrivain. Celui-ci semble symboliser une rupture avec l'ordre social traditionnel tel que

⁵⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁹ Allal El Fassi, peu suspect de légèreté sur la législation religieuse, s'était prononcé clairement contre la polygamie à la même époque. Voir son maître-ouvrage de réflexion politique *al-Naqd al-dātī* [« L'Autocritique »], Le Caire, Al-maṭba'a al-ālamiya, 1952, p.271-278. L'année même où al-Wazzāni effectue puis rédige sa *riḥla*, le premier code de la famille (*mudawwana*) du Maroc indépendant en limite la possibilité par une série de dispositions.

maintenu par les autorités du Makhzen sous la colonisation, une incitation à l'écart vis-à-vis de certaines règles morales à tout le moins, cet écart dû-il s'opérer au prix d'un rapprochement avec le colonisateur, incarné par les autorités ecclésiastiques espagnoles.

La culture de masse égyptienne est ici perçue comme l'un des vecteurs de mise en valeur d'une posture d'ouverture à la modernité. Plus précisément, elle participe de pratiques culturelles qu'à défaut de pouvoir qualifier de féministes⁶⁰, on peut considérer comme ouvertes aux femmes, favorables en tout cas à leur accès à la culture. Ce faisant, elle entre dans la composition d'une posture auctoriale particulièrement complexe et ambivalente. Celle-ci emprunte à la fois à la figure de l'intellectuel traditionnel ancré dans la culture religieuse et les pratiques sociales du Maroc urbain précolonial, et à celle du *ʿaṣrī* (moderne) qui suit l'évolution des sociétés du centre de l'aire arabophone et les prend pour modèle, moins littérairement en l'occurrence qu'au niveau des pratiques culturelles et d'une certaine vision de la société. Cette ambivalence est d'ailleurs consciente chez El Ouazzani, qui nous livre cette confidence sur ce qui occupe son esprit :

ومن لي بأن أجعل التقمص يستجيب لرغيتي، فأكون الإداري حينما أريد، والأستاذ المنطقي، والصوفي البقظ. وأنى لي أن أجد طوع يدي الأحوال والمقامات، فأكون الراسخ إذا شئت، وصاحب الأحوال المنتقلة متى شئت⁶¹.

Comment pourrais-je m'incarner à ma guise, être administrateur quand je le souhaite, puis professeur plein de logique, ou bien mystique éveillé ? Comment faire pour que les situations et les lieux soient à ma main, pour que je sois suis inébranlable quand je le veux, labile si tel est mon souhait ?

C'est donc à dessein qu'El Ouazzani varie les registres ou les cumule. Il cherche le moyen de jouer de sa situation à l'interface de plusieurs positions sociales, de leurs codes et de leurs références propres et manifestant finalement de manière explicite ce que Luc Boltanski, inspiré par Goffmann, nomme la distance au rôle, soit la capacité à produire harmonieusement des personnalités sociales différentes en fonction de positions momentanées⁶². Dans le cas de cette *riḥla*, il serait plus juste encore de parler de production d'une personnalité composite : El Ouazzani tente dans ces pages de

⁶⁰ Les militantes politiques du mouvement national elles-mêmes récusent pour la plupart l'étiquette de féministes à cette époque. Voir Aïcha Belarbi, « Flux et reflux autour de la personnalité d'un nationaliste marocain » dans Said Bensaid Alaoui, *Allal El Fassi*, Paris et Casablanca, Institut du Monde Arabe et Centre Culturel du Livre, 2020, p. 99-100, à propos des militantes istiqlaliennes. Celles-ci utilisent un discours articulé autour de notions comme la promotion de la femme et la complémentarité des sexes, qui ne se verra contesté au Maroc qu'à partir de l'essor des mouvements de gauche dans les années 1960-1970.

⁶¹ *Al-Riḥla al-ḥātifa*, p. 48.

⁶² Luc Boltanski, art. cit., p. 16-17.

se mettre en scène à la fois comme pourvu d'un indiscutable ancrage dans les mœurs traditionnelles et comme ouvert à un autre temps social et culturel, dont le cinéma égyptien serait la synecdoque.

4.1.4. *L'esprit, l'eau et la rêverie mystique*

Nous avons vu qu'El Ouazzani, auteur fortement empreint de culture religieuse, a toutefois choisi Le Caire comme *qibla* de son périple. La lecture d'*al-Rihla al-ḥātifa* permet de se rendre compte que ce déplacement n'équivaut en aucun cas chez lui à un désinvestissement de la signification spirituelle du périple. De ce point de vue aussi, la capitale égyptienne se signale comme un lieu de mémoire, ou plus précisément comme un lieu disponible à l'analogie. La visite de la mosquée al-Ḥusayn provoque par exemple chez l'auteur d'*al-Zāwiya* une intense remémoration d'un autre lieu saint, le *ḍarīḥ al-Idrīsī* (mausolée idrisside) de Fès où est inhumé Idrīs II [Idrīs b. Idrīs, dit aussi Moulay Idriss al-Azhar, 791-828], le deuxième monarque de la première dynastie marocaine. Le rapprochement entre les deux lieux se fait sous le signe de *Ahl al-bayt* (les « gens de la maison », autrement dit la parentèle et les compagnons du prophète de l'islam), Hussein [al-Ḥusayn b. 'Alī, 626-680] étant le fils de Fāṭima, fille unique du prophète, et du calife Ali Ibn Abi Talib ['Alī b. Abī Ṭālib, vers 600-661], tandis qu'Idriss II appartient à la lignée d'al-Ḥasan, frère aîné de Hussein.

L'identification, dans le cas d'El Ouazzani, est également d'ordre généalogique, puisque lui-même appartient à une importante lignée de *ṣurfā* idrissides établie à Ouezzane, l'une des grandes places religieuses du Maroc septentrional. Sa focalisation toute particulière sur ce haut lieu de piété du Caire, ainsi que sur tout l'espace marqué par la présence de *Ahl al-bayt*, tient à cette ascendance arabe revendiquée sans détour, ancrant dans le passé familial son ancrage politique et culturel dans l'arabité. L'ouvrage s'ouvre d'ailleurs sur des considérations de cet ordre : El Ouazzani rappelle au premier chapitre que la construction de Fès précède de beaucoup celle du Caire, et que les Idrissides et les Fatimides partagent une même ascendance, remontant à Ali Ibn Abi Talib. Il s'agit dès lors de deux cités insérées dans un même monde, la précellence revenant à l'antique capitale marocaine⁶³.

À cette double dimension intime et généalogique s'ajoute une tentative de théorisation beaucoup plus abstraite. La découverte du Caire, plus spécifiquement des lieux saints, et celle du mausolée de Hussein en particulier, s'inscrit dans le cadre plus large d'une réflexion d'ordre philosophique, où le politique, le savoir et l'esthétique semblent se confondre. Celle-ci porte à la fois

⁶³ *Al-Rihla al-ḥātifa*, p. 18-19.

sur les arts, sur les savoirs et sur les usages du pouvoir, toutes réalisations qu'El Ouazzani subsume sous le terme de « civilisation » :

لولا الروحانيات لما كانت حضارة: فالموسيقى، الرسم، والنحت، والتأنيق في البناء، وتحسين نظام الدولة، وإقامة الدين الخالص، وتدوين العلوم، وتقنين العدالة، كل ذلك من الروحانيات وليس من الماديات عند إمعان النظر إلا قليلا. وهذا الخيال من شأنه أن يفيض الجمال على المادة، ويخلق انسجاما تاما بين شطري الحياة. وما كان الأنبياء والحكماء والعلماء والعظماء إلا خياليين يهيمنون من الشعر والأحلام. ولما كانوا صادقين في خيالهم، أفادوا العالم بأفكارهم الجديدة. ولو أنهم كانوا ماديين لما زادوا في شيء عن القادة العسكريين الذين تسلطوا، واستعبدوا، ونهبوا الأمم، واسترقوا الشعوب. [...] والإيمان ليس من مادة في شيء. وإذا نظرنا إلى الأديان الوضعية، والأديان المشركة، وهي عقائد باطلة بلا شك، فلن نجد فيها إلا خيالا جميلا. الخيال هو ما يخلق الحضارة وأبرز صور الجمال. فالشعر خلجات النفس أجيد التعبير عنها، والعمران نظريات مطبقة، فما كان يعرف جبر ولا آجر، ولا سقف ولا درج، لولا الخيال الخصب المتدفق⁶⁴.

Sans spiritualités, il n'y aurait pas eu de civilisation: la musique, le dessin, la sculpture, le raffinement architectural, l'amélioration de l'organisation de l'État, l'instauration de la religion pure, la consignation des savoirs, la codification de la justice, tout ceci appartient à l'ordre spirituel et non à l'ordre matériel si l'on y réfléchit ne serait-ce qu'un peu. L'imagination a pour tâche de faire déborder la beauté de la matière, de créer une harmonie parfaite entre les deux parties de la vie. Les prophètes, les sages, les savants, les grands personnages, n'étaient que des gens imaginatifs épris de poésie et de rêves. Lorsqu'ils ont été fidèles à leur imagination, ils ont été utiles au monde avec leurs idées nouvelles. S'ils avaient été matérialistes, ils n'auraient rien ajouté à l'œuvre des gouverneurs militaires qui dominaient, tyrannisaient, pillaient les nations et volaient les peuples. La foi n'a rien de matériel. Si l'on examine les religions créées par l'homme et les religions associationnistes, doctrines sans nul doute fausses, nous n'y trouvons que beau fantasme. L'imagination crée la civilisation et les plus hautes formes de beauté. La poésie n'est que frémissement de l'âme excellemment exprimée, l'architecture n'est que théories appliquées. On ne connaîtrait ni chaux ni brique, ni toit ni voie, sans le jaillissement de l'imagination féconde.

On voit ici se dessiner les linéaments d'une philosophie dualiste et spiritualiste intégrale, dans laquelle l'imagination (*hayāl*) constitue à la fois un principe régulateur commun à toutes les réalisations humaines et le moteur d'un dépassement de la matière par l'esprit. Ces postulats fondamentaux sont certes ici brossés à trop grands traits pour qu'on y puisse distinguer une doctrine construite, cohérente et originale. Ils informent néanmoins le regard d'El Ouazzani sur Le Caire tout au long du texte, de sorte que son voyage semble aussi devoir être lu à cette lumière.

En effet, une succession de notations disséminées dans le texte permet de reconstituer une progression discrète. Les premiers chapitres témoignent d'une sorte d'angoisse toute physique, dont les facteurs sont déclinés. Tout d'abord, comme évoqué précédemment, c'est l'immensité qui écrase le voyageur, réduit à imaginer trois grandes villes marocaines mises bout à bout pour figurer les dimensions du lieu à son lectorat potentiel⁶⁵. Le gigantisme du Caire subjugué El Ouazzani et

⁶⁴ *Ibid.*, p. 49-50.

⁶⁵ Ce détail, parmi maint autre, nous permet de comprendre que l'horizon de réception de ce texte, comme décidément bien des choses chez El Ouazzani, est national : cette *rihla* est écrite pour un lectorat marocain et exprimée selon des références et des coordonnées qu'il espère intelligibles à ce lectorat en particulier.

commence de provoquer un trouble qui se confirme dans la première moitié de l'ouvrage. Le climat, en effet, prend rapidement le relai dans l'expérience physique de l'arrivée :

وإذا انتقل من كان مثلنا من سكان الجبال والمناطق المعتدلة وشطآن البحار، إلى جو حار يابس، كجو القاهرة، فإنه لا يشعر بالحرارة فحسب، بل يحس أن جسده كله، وعضلاته وأوصاله وأعصابه، أخذت تميل إلى الجفاف، فلا بد أن يبلها بمربطبات متواصلة. هذا إلى جانب ما يشهده زائر القاهرة من كثرة وجود المربطبات⁶⁶.

Si ceux qui comme nous habitent les montagnes, les régions tempérées et les rivages des mers, voyagent vers des climats chauds et secs comme celui du Caire, ce n'est pas seulement la chaleur qu'ils ressentiront : leur corps tout entier, leurs muscles, leurs articulations et leurs nerfs, tendront à se dessécher, et il leur faudra des boissons fraîches pour s'hydrater. Le visiteur du Caire remarquera d'ailleurs la présence récurrente de ces dernières.

La dilatation du macrocosme urbain provoque le rétrécissement et l'assèchement du microcosme corporel, et tout le parcours d'El Ouazzani au Caire devient une quête assoiffée. L'espace de la ville est redéfini par la recherche de l'eau, source d'une vaste réinterprétation des signes. Dans le passage cité, la multiplicité des commerces vendant des boissons fraîches est comprise comme un remède au climat hostile et à ses effets. La suite du chapitre développe d'ailleurs amplement ce thème, avec une débauche de détail presque fastidieuse, qui tend à faire de l'hydratation le centre même de la vie sociale cairote. L'angoisse intérieure est projetée sur le dehors dont elle devient la clé de lecture sur un mode quasi-obsessionnel.

Plus tard dans l'ouvrage, l'écriture d'El Ouazzani prend en charge cette angoisse, l'historicise, la théorise et l'étend à une échelle plus large. C'est alors à la fois la géographie de l'Égypte et le vocabulaire qui s'emploie en arabe égyptien pour désigner l'eau, tout particulièrement le fleuve Nil, qui se trouvent réinterprétés à l'aune de cette quête :

[...] وليست القاهرة إلا واحة كبيرة وسط الصحراوات المكددة بها. ويطيب لي أن أسميها "أم الواحات"، إذ ليست الواحة إلا نقطة صغيرة خصبة وسط الصحراء، وقد يكون بها جدول ماء نابع من بعض العيون. وهذه صورة مصغرة للقطر المصري بأكمله، فإن عيون الماء تعاظمت حتى تحولت إلى بحيرات، وتعاظمت جدولها حتى سماه العرب يما. ولا يزال المصريون القاهريون يسمون النيل بحرا إلى يومنا هذا⁶⁷.

Le Caire n'est rien d'autre qu'une grande oasis au milieu des déserts qui l'encerclent. J'aime à l'appeler « la Mère des Oasis », car une oasis n'est qu'un petit point fertile au milieu du désert où se forme un petit cours d'eau provenant de sources. Ceci est une image miniature de l'Égypte entière, où les sources se sont agrandies jusqu'à former des lacs, et leur cours d'eau au point que les Arabes l'ont nommé yamm, mer. Les Cairotes, nomment encore le Nil baħr, mer, de nos jours.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 69.

Le lexique employé dans ce passage n'est pas fortuit. L'expression Umm al-Waḥāt (mère des oasis), forgée par El Ouazzani pour désigner Le Caire est évidemment calquée sur celle d'Umm al-Qurā (mère des cités), très couramment employée en arabe pour évoquer La Mecque ainsi que sur Umm al-Dunyā (mère du monde), celle par laquelle les Égyptien·nes désignent volontiers leur propre pays. La *qibla* islamique ancienne, dont le centre est une pierre, la ka'ba, se trouve ainsi doublée d'une *qibla* moderne dont le centre est d'eau. On note également ici la présence de deux termes désignant un même objet, à savoir *yamm* et *baḥr* pour dire « mer ». C'est ici le premier terme qui nous intéresse. Guère employé en arabe moderne standard et presque identique à l'hébreu ancien *yam* (יָם), il évoque inmanquablement le Coran, où il figure à sept reprises, dans les sourates « *al-A'rāf*⁶⁸ », « *Taha* », « *al-Qaṣaṣ* » [« *Le récit* »] et « *al-Dārīyāt*⁶⁹ ».

Toutes les occurrences du terme dans le texte sacré de l'islam renvoient à un épisode égyptien de l'histoire de Moïse (Mūsā), et signalent en effet une polysémie entre fleuve et mer : le terme est employé lorsque la mère du prophète le confie au Nil, lorsque l'armée de Pharaon est précipitée dans la mer, et lorsqu'enfin il fend la mer Rouge, son peuple à sa suite. C'est probablement en songeant à ces textes qu'El Ouazzani a pu attribuer aux Arabes la dénomination de l'Égypte par « Yam ». Je n'ai, pour ma part, pas trouvé d'autres sources en renfort de ce postulat. Le mot semble en réalité bien plus ancien que l'Islam et que la langue arabe. Nous savons qu'il servait dès l'époque pharaonique à désigner un territoire extérieur à l'Égypte, la jouxtant au sud, et dont la délimitation fait débat⁷⁰.

Retenons pour ce qui nous concerne que cet imaginaire oasien, à en croire le lexique employé, s'adosse à un imaginaire coranique. El Ouazzani réactive ici une mythologie textuelle qu'il tente, bon gré mal gré, de faire coïncider avec ses sensations et son intuition de l'espace. Partie de l'expérience corporelle immédiate, étendue à la carte du Caire et de l'Égypte entière, cette rêverie liquide est, on le voit, fortement teintée de religiosité. À l'intérieur de l'espace cairote, c'est d'ailleurs la mosquée du quartier huppé de Zamalek, où il séjourne, qui fait office d'oasis dans l'oasis, dans un jeu de poupées gigognes métaphoriques : la gigantesque mégapole devient un désert, et le lieu de recueillement un espace de repos et de ressourcement sis en son centre⁷¹.

⁶⁸ Le traitement de ce titre varie selon les traductions du Coran. Jacques Berque le rend par « redants », Jean Grosjean par « franges ». D'autres comme Jean-Louis Michon ou Régis Blachère ne le traduisent pas.

⁶⁹ Même observation ici : Jacques Berque traduit par « Vanner », Grosjean par « Les disperseurs », Michon par « Ceux qui éparpillent » et Blachère par « Celles qui vont ».

⁷⁰ Certaines recherches récentes proposent de situer cette région en Basse-Nubie (actuellement égyptienne), au sud de l'actuelle Assouan. Voir Julien Cooper, « Reconsidering the Location of Yam », *Journal of the American Research Center in Egypt* n°48, 2012, p. 1-21.

⁷¹ *Al-Rihla al-ḥātifa*, p. 83.

Cette expérience sous le double signe contradictoire de l'eau et du désert trouve son acmé dans un moment particulier du séjour : la visite du mausolée de Hussein. L'expérience fusionnelle de la visite au lieu saint y est décrite à la fois comme un moment d'ébullition et de débordement. La description de l'appel à la prière est, de ce point de vue, particulièrement éloquente. L'eau y cède momentanément la place au lait et au sang, mis en mouvement par le contact d'un autre élément, le feu :

وأذن مؤذن الظهر فسرى ذكر الله من منائر المشهد الحسيني حتى خالط القلوب المطمئنة المؤمنة، وحرك بها من معاني غامضة متصلة بالرفيق الأعلى، ففاضت كما يفيض اللبن الحليب عند الغليان. وارتفع الغليان في الدماء الزكية إلى أن لم تبق شعرة ولا مضغة لحم ولا عرق ولا عصب إلا سبحت وكبرت وهللت، وامتدت الشعور من الأرجل والرؤوس والأطراف. فتبدلت الأرض غير الأرض، وانقلبت من أرض وسما إلى شهادتين وتمجيد. فما توسط المؤذنون في آذانهم حتى ارتعشت الجدران، وزمجر النيل، وبلبلت السيارات بأزيزها، والترامواي بطقطقاتها، وجلبة الضوضاء بزجلها تجيب المؤذن بالصدى والترجيع والخشوع، فإذا بالكون كله يؤذن ليقيم الصلاة [...] ⁷².

Un muezzin fit l'appel à la prière du midi, et le nom de Dieu s'écoula des minarets de l'esplanade de la mosquée al-Husayn, mêlant les cœurs pieux apaisés les uns aux autres, et les agitant de pensées impénétrables sur le Très-Haut. Ces cœurs débordèrent alors comme lait qui bout. L'ébullition se répandit dans le sang des vertueux jusqu'à ce que plus un poil, plus un morceau de chair, plus une veine, plus un nerf ne reste à l'écart de l'exaltation, de la proclamation de la grandeur de Dieu, de l'enthousiasme. Cette émotion s'étendit des pieds à la tête et aux membres. La terre alors ne fut plus la terre, elle-même et le ciel ne furent plus que témoignages envers Dieu et glorification. Nul malveillant ne s'interposa devant l'appel en faisant trembler les murs, parler les arbres, tonner le Nil, s'affoler le vrombissement des voitures et les pétarades du tramway. Le brouhaha grondant, en écho au muezzin, se retirait humblement, comme si l'univers entier appelait à la tenue de la prière.

Dans ce passage halluciné et visionnaire, la mention du nom de Dieu et l'appel à la prière se déversent littéralement, dans les corps et dans la ville de manière simultanée. Le cours ordinaire de la vie organique s'interrompt, en même temps que celui de la vie sociale, profane. Paradoxalement, le sang et le lait, liquides corporels, sont placés au centre d'un réseau métaphorique qui suggère le triomphe de l'esprit sur la matière, la possession du corps lui-même par la ferveur et le retrait du vacarme mondain cédant l'espace au chant harmonieux de la foi. Comme l'avait noté Gaston Bachelard, le lait contient en lui plusieurs des dimensions que l'imaginaire peut attribuer à l'eau et plus généralement à l'élément liquide : « l'eau est un lait dès qu'il est chanté avec ferveur », pour reprendre sa belle expression, et le lait est en lui-même porteur d'une symbolique nourricière qui invite au dégagement des contingences matérielles et à la rêverie, permettant de se laisser « flotter dans son bien-être⁷³ ». Chez El Ouazzani, néanmoins, le lait symbolique de la prière n'est pas la source

⁷² *Ibid.*, p. 51-52.

⁷³ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, p. 160.

d'un bien-être individuel, mais bien celle d'une communion où les croyant-es réuni-es flottent en Dieu.

Ce passage en témoigne exemplairement. Cherchant depuis le début de son séjour à se désaltérer et à s'hydrater, al-Wazzānī ressent l'appel à la prière comme le déversement sur Le Caire d'un lait nourricier, qui suspend l'ordre mondain. La terre, écrit-il, n'est soudain plus la terre. On pense ici encore au Coran, dans lequel le paradis se caractérise par ses « ruisseaux de lait au goût inaltérable⁷⁴ ». Transmuée par la mention du nom de Dieu (le *dīkr*, pratique dont la centralité dans la mystique musulmane est bien connue), l'oasis nilotique devient, pour un instant, promesse de cet au-delà où les fleuves sont de lait. L'ébullition n'est d'ailleurs qu'un premier moment : l'*adān* achevé, le feu se retire et l'intensité reflue, laissant les cœurs rassérénés, ainsi que le lait qui, une fois écarté des flammes, reflue.

À ce moment nourricier succède un moment purificateur, qui est évidemment celui de l'ablution (*wuḍūʿ*). La description de ce rituel comporte, dans le texte d'El Ouazzani, un parallélisme étonnant avec une sorte de pendant profane. La propreté et la blancheur éclatante étaient en effet signalés au troisième chapitre du voyage comme une caractéristique commune à maint endroit du Caire, et notamment aux boutiques et aux cafés où l'on trouve les précieuses boissons fraîches par lesquelles s'étanche la soif : blancheur des murs, du sol, du plafond, des costumes des serveurs⁷⁵. Se noue ainsi, dans l'imagerie de la quotidienneté cairote, une complicité de l'eau et de la blancheur qui forment ensemble une isotopie de la pureté. On ne peut s'empêcher de songer à ce passage annonciateur en lisant la description des ablutions au Caire :

فقصدت المتوضأ الكبير. وهو أحسن من متوضأتنا في المغرب، فليس مأوه في صهرج يغترف الناس منه، بل مياه جارية في أنابيب من حديد، برز منها، على مسافة كل متر تقريبا، حنفية يرسلها المتوضئ فتفرغ ماء نقيا، يلقيه المتوضئون أفواههم وأنوفهم وهم لا يجدون في نفوسهم كرازة خوف التدرن بالأمراض المعدية. [...] والطريق المؤدية من المتوضأ إلى المسجد مرصوفة بالبلاط الأبيض المصفر النقي [...] ⁷⁶.

Je me dirigeai vers la grande salle d'ablutions. Leurs salles sont bien meilleures que celles du Maroc. L'eau n'est pas dans une vasque où les gens viennent puiser. Elle coule de tuyaux métalliques, et tous les mètres à peu près, un robinet la délivre aux personnes qui se nettoient : elle coule ainsi toute propre, et les gens s'en remplissent la bouche et le nez sans répugnance ni crainte de s'infecter l'estomac. [...] Le chemin qui va de la salle d'ablutions à la mosquée est revêtu de dalles blanches tirant vers le jaune, propres.

⁷⁴ *Coran*, XLVII, « Muḥammad », verset 15. Traduction de Jacques Berque [1990], édition revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 1995, p. 551.

⁷⁵ *Al-Rihla al-hātifa*, p. 24.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

Ici encore, l'eau de la « mère des oasis » tend un miroir aux angoisses du pays natal : l'équipement moderne s'oppose à la vieille vasque, l'eau claire et courante à l'eau stagnante, l'hygiène à la menace de la contagion, la blancheur à l'obscurité. L'expérience du mausolée de Hussein est une expérience de purification. À cette même page, El Ouazzani dévoile un peu plus précisément sa condition : celle d'un homme malade qui espère de cette prière qu'elle apaise à la fois sa douleur physique et la crise que cette dernière engendre dans sa foi intime. Les conceptions exposées plus tôt sur l'art, la pensée et la civilisation comme dégagement de l'emprise de la matière et comme triomphe de l'esprit peuvent, à la lumière de ce passage, être comprises comme la protestation d'un corps en souffrance, d'une personne en situation de faiblesse physique.

Toujours dans la perspective de ce dégagement de la matière, la visite du lieu saint s'achève par la description d'une intense expérience mystique d'absentement de soi et du monde. El Ouazzani se décrit, au sortir de la prière, comme « inerte » (*šāhiṣ*), incapable de se souvenir du lieu où il se trouve. Dans le prolongement de l'appel à la prière, qui avait réussi à dompter un temps le tumulte du Caire et à river les corps vers leur créateur, le temps du recueillement lui-même parachève la purification par une sortie du corps, moment d'abolissement de la douleur et du doute et, plus généralement, de sortie de la réalité matérielle. Le séjour dans l'oasis est donc à la fois une sorte d'hydrothérapie et un triomphe provisoire de l'esprit sur la matière, de la foi sur la souffrance.

Au sortir de cette lecture, on comprend cette œuvre d'El Ouazzani comme une *riḥla* composite mêlant les éléments du mysticisme acquis à la *zāwiya* et de ce modernisme *ʿaṣrī* dont nous avons décliné maint avatar dans ces pages. Cette posture a aussi sa politique. Pour la résumer, partons de la manière dont l'orientaliste espagnol et indépendantiste andalou Gil Benumeña [1901-1975], acteur majeur de l'hispano-marroquisme colonial, décrit le nationalisme des élites urbaines de Tétouan qu'il fréquenta assidûment :

Le nationalisme, pour le dire simplement, est un parti politique, le seul à être organisé au Maroc. Il rassemble les jeunes gens ayant étudié en France, en Espagne ou en Égypte, et ne se résignant pas à la vie médiévale de leurs grands-parents. Il est inévitable que ces générations nouvelles, habituées aux avions, aux téléphones, à la radio et au cinéma, rejettent la léthargie, la superstition et l'illettrisme de leurs ancêtres. Leur aspiration à un avenir moderne pour leur pays est inévitable. Le « nationalisme » marocain est donc un parti progressiste et démocrate de centre-droit, analogue aux Jeunes Turcs et aux Jeunes Égyptiens d'aujourd'hui⁷⁷.

⁷⁷ Gil Benumeña, cité par Irene Gonzáles Gonzáles, *op. cit.*, p. 114.

Ami du bateau à vapeur devenu malgré lui passager d'un avion de ligne, féministe bigame, nassériste convaincu mais aux discrètes sympathies fréristes, anticolonialiste mais proche des autorités espagnoles sous la République comme sous le franquisme, El Ouazzani incarne à l'extrême les contradictions de ces figures intellectuelles de la bourgeoisie nationale⁷⁸, tentant de composer avec les différentes influences qui ont redéfini le paradigme politique et culturel du Maroc sous le protectorat franco-espagnol. El Ouazzani semble vouloir incarner une sorte de synthèse entre culture traditionnelle et référentiel *'aṣrī*, sans jamais dégager une véritable cohérence d'ensemble à sa démarche.

Quant à ce texte longtemps resté sous le boisseau, il procède d'une colligation de deux regards. Le premier, regard politique, prélève quantité de choses vues mais semble toujours mis en échec lorsqu'il s'agit de les décrire simplement et, à plus forte raison, de les interpréter. Il œuvre, de bout en bout, à réduire l'expérience du voyage à la simple illustration de thèses sur l'arabité, la centralité du Caire et de l'Égypte dans une Grande Nation en voie d'homogénéisation, la dynamique culturelle unitaire qui s'y réalise. Ce regard est, à bien des égards, similaire à celui qu'Ian Campbell, à propos du roman marocain des premiers temps de l'indépendance, a caractérisé comme celui du narrateur-maître (*master narrator*) : regard non-participant, statique et prescripteur, par lequel l'intellectuel nationaliste se réalise en se mettant en scène comme tel, au centre du jeu, au détriment de l'exercice d'un regard véritablement sensible à tout ce qui vient heurter son idée préalable des choses⁷⁹.

Comme dans les cas analysés par Campbell, le texte d'El Ouazzani fait montre d'une sorte de malaise vis-à-vis du dehors. Le monde autour de soi est tantôt rabattu sur des postulats théoriques par les coups de force que nous avons vus, tantôt perçu comme menaçant dès qu'il entre en contradiction trop nette avec les postulats en question. Seulement, *riḥla* oblige, ce n'est pas vers la maison, l'intérieur matériel familial et réconfortant que se replie El Ouazzani comme les romanciers qui lui ont succédé (Benjelloun, Ghallab). Le regard est plutôt replié sur l'intériorité. Plus intime, fortement mystique, ce dernier convoque un imaginaire religieux avec lequel l'auteur semble plus à l'aise, dont il maîtrise les codes, et qui lui permet d'exprimer un point de vue plus incarné sur son rapport au monde, au lieu, à la matière. Le rapport en question se révèle, finalement, conflictuel et marqué par la souffrance. Ce que l'ouvrage décrit le mieux est cette crise d'un intellectuel vieillissant,

⁷⁸ J'entends ici le terme au sens que lui donnait Frantz Fanon dans des pages restées célèbres des *Damnés de la terre* où il en critique, notamment, l'impréparation et la confusion, débouchant l'incapacité à faire fructifier leur capital intellectuel au profit réel de leurs sociétés. *Op. cit.*, p. 145-150.

⁷⁹ Ian Campbell, *op. cit.*, p. 107 sq.

malade et incommodément à cheval sur des mondes qu'il peine à conjuguer harmonieusement. Quant au Caire, il semble tout du long lui échapper comme eau courante.

Dans le même temps, l'imaginaire de la purification ne se limite pas à une simple expression de cette subjectivité pieuse et troublée. Elle parachève une vision de la ville que Reda Bensmaïa, dans une étude consacrée au roman maghrébin francophone, avait résumée à partir des travaux de Michel de Certeau selon trois paramètres : est moderne la ville propre qui élimine tout danger sanitaire, physique ou mental, pour sa population ; la ville où règne un temps neutre organisé autour de valeurs abstraites, opposables aux traditions dépassées ; la ville, enfin, qui engendre un sujet anonyme universel neutralisant la déviance et l'écart⁸⁰. Ce triptyque sur lequel Bensmaïa s'appuie pour analyser la relation conflictuelle d'auteurs maghrébins francophones aux anciennes médinas, et que reprend partiellement Ian Campbell au sujet d'Abdelmajid Benjelloun, s'applique parfaitement à la description qu'El Ouazzani donne du Caire.

Tout dans Le Caire qu'il décrit procède de cette aspiration à la cité moderne : l'hygiène des cafés et des mosquées aux eaux abondantes et claires et à la blancheur éclatante, les valeurs d'arabité, de liberté et de progrès social qui épuisent l'explication du lieu et de ses mœurs, de la dernière chanson à la mode aux bribes de la langue de la rue captées çà et là, et jusqu'à la légitimation de la persécution des mouvements étudiants par le régime militaire et l'éloge de son traitement radical de la mendicité. Tout ceci est opposable, pour El Ouazzani, à la ville marocaine, et tout particulièrement à cette haute médina de Tétouan et à son obscure prison souterraine qui furent son cadre de vie. La *rihla* d'El Ouazzani, en dernière instance, se présente comme une quête des signes de cette modernité-là. Ce qu'il s'applique à voir au Caire est d'abord un modèle de la métropole productrice d'ordre, de sécurité et de lisibilité.

⁸⁰ Reda Bensmaïa, *Experimental Nations. The Invention of the Maghreb*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2003, p. 27-32

4.2. *Le Caire de Mohamed Berrada : d'un jeune écrivain devenu personnage*⁸¹

4.2.1. *Un médiateur majeur*

Né en 1938 à Rabat, issu d'une famille originaire de Fès⁸², Mohamed Berrada est un fils modèle des écoles libres du mouvement national. Formé d'abord dans deux institutions de Rabat, les *Madāris muḥammadiya* et les *Madāris Muḥammad al-Ḥāmis*, puis en Égypte où il passe son baccalauréat puis suit un cursus de lettres à l'Université du Caire, complété sur le tard, bien après le début de sa carrière universitaire au Maroc dans les années 1960, par un doctorat obtenu en Sorbonne et consacré au critique littéraire égyptien Mohamed Mandour [Muḥammad Mandūr, 1907-1965]. Il a également été, dans les années 1960, le responsable des programmes culturels de la radio publique marocaine.

Comme nous le verrons dans la seconde partie de ce travail, Berrada a joué dans le Maroc des années 1960 à nos jours un rôle crucial de médiateur avec le Mashriq, notamment lors de ses deux mandats à la tête de l'Union des Écrivains du Maroc, de 1976 à 1983, mais également comme traducteur et, plus discrètement, comme intermédiaire entre certains auteurs marocains et l'édition libanaise ou égyptienne. Critique littéraire respecté, professeur de littérature à l'université Mohammed V de Rabat, il est également à partir des années 1960 un membre actif de l'Union Nationale des Forces Populaires (UNFP), rebaptisée Union Socialiste des Forces Populaires (USFP) en 1975, parti né d'une scission socialiste du parti de l'Istiqlal sous la houlette de Mehdi Ben Barka [1920-1965]⁸³.

Outre ces activités nombreuses, Berrada élabore une œuvre littéraire, d'abord relativement limitée avec quelques nouvelles parues en revue et réunies, pour certaines, dans un premier volume, *Salḥ al-ǧald* [« La Peau écorchée »], paru en 1979⁸⁴. Sa carrière d'écrivain prend néanmoins son véritable envol tardivement, avec la parution de *Lu'bat al-nisyān*, premier roman paru en 1987 et qui

⁸¹ Cette section reprend, sous une forme revue et augmentée, une communication donnée en langue anglaise, en 2021, à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme d'Aix-en-Provence, lors de journées d'études consacrées à l'Égypte autour de la poétesse Iman Mersal, et intitulée « Muḥammad Barrāda's Egypt ».

⁸² L'enfance de cet écrivain et sa relation à ces deux villes dans le contexte du protectorat sont amplement abordées, sur un mode fictionnalisé, dans son premier roman, *Lu'bat al-nisyān*, Rabat, Dār al-Amān, 1987. Traduction française : *Le Jeu de l'oubli*, traduit par Abdellatif Ghouirgate, en collaboration avec Yves Gonzales-Quijano, Paris, Actes Sud, 1993.

⁸³ Ces éléments biographiques sont mentionnés dans l'entretien en annexe, synthèse de deux conversations menées à Uzès en juillet 2020 et à Rabat en mai 2024.

⁸⁴ Beyrouth, Dār al-Ādāb, 1979.

initie une production régulière qui se poursuit encore aujourd'hui, avec la récente parution du recueil de nouvelles *Hal anā bnuka yā abī* [« Mon père, suis-je ton fils ? », 2024]⁸⁵. Ces nombreuses positions le dotent d'un capital symbolique particulièrement fort à la fois à l'intérieur du champ littéraire marocain contemporain et de l'aire arabophone.

Je ne m'étendrai pas plus avant sur la biographie de Mohamed Berrada, dans la mesure où la suite de cette recherche et les entretiens synthétisés en annexe en donneront une idée plus précise encore. Comme signalé en introduction du chapitre, les développements qui suivent seront principalement consacrés à une comparaison entre un texte de jeunesse et la première partie de l'ouvrage que Berrada a consacré à son expérience d'étudiant au Caire, *Mitl šayf lan yatakarrar* (1999). Le premier, brève nouvelle intitulée « Liqā' fi l-Qāhira »⁸⁶ est publié par l'éphémère revue littéraire dirigée par l'écrivain et militant de l'UNFP marrakchi Mohammed Al-Habib El Forkani, *Risālat al-Adīb*, active en 1958-1959.

Berrada est alors âgé de vingt ans, et se trouve encore au Caire où il poursuit ses études supérieures. Cette période étant l'objet même de la première partie de son autofiction de 1999, la comparaison de ces deux textes, jamais effectuée⁸⁷, vaut d'être tentée : l'aspirant-écrivain qu'est le jeune Berrada lorsqu'il publie ce tout premier texte devient, à quarante ans de distance, le personnage de la première partie de l'œuvre de maturité. Ces deux regards d'un même écrivain à deux âges différents sur un même lieu à une même époque, fictionnalisés de manière différente, nous renseigneront au passage sur l'évolution des possibilités ouvertes par la narration du voyage au Mashriq dans la littérature marocaine.

4.2.2. Dualités : qiblas, classes, masculinités

« Liqā' fi l-Qāhira » est un texte qui se distingue d'abord par la transparence de ses allégories, surtout pour qui s'est déjà familiarisé avec la période et connaît la *riḥla* d'El Ouazzani. La nouvelle raconte le voyage d'un couple qui, exactement comme l'écrivain tétouanais, est en route vers le Hijaz avec un groupe de pèlerin-es et décide de s'arrêter au Caire pour quelques jours. L'épouse, narratrice du récit, jamais nommée, a quarante ans de moins que son mari. Ce dernier porte le nom d'al-Makkī,

⁸⁵ Casablanca, Al-Fanak, 2024.

⁸⁶ Muḥammad Barrāda, « Liqā' fi l-Qāhira », réf. cit., p. 36-37.

⁸⁷ Mohamed Mechbal ne fait aucune mention de cette nouvelle dans les pages qu'il consacre à Berrada dans son étude sur les textes consacrés à l'Égypte. Voir *op. cit.*, p. 44-55.

prénom qui signifie en arabe le Mecquois. Ils sont les hôtes d'étudiants marocains, que la narratrice connaît depuis les études secondaires. Comme dans les mémoires d'Al-Jabri et chez El Ouazzani, c'est une attente qui prédomine chez cette narratrice : celle de la découverte d'un lieu mythique, déjà familier pour le petit groupe à travers ses actualités et ses événements politiques, qu'ils suivent depuis longtemps :

كنت في طريقي إلى الحجاز صحبة زوجي وبعض أصدقائه وزوجاتهم واخترنا في طريقنا أن نمر على مصر البلد الحبيب الذي تتلفه على أخباره وتوثباته كأننا تعيش فيه فكانت فرصة كي نزر القاهرة ونقتلى بسحرها ومفاتها⁸⁸.

Nous étions en route vers le Hijaz avec mon mari, certains de ses amis et leurs épouses, et nous avons choisi de faire passer notre itinéraire par l'Égypte, ce pays bien-aimé dont nous suivions avidement les nouvelles et les soubresauts comme si nous y vivions. C'était donc l'occasion de visiter Le Caire et de s'imprégner de sa magie et de ses charmes.

Le nœud problématique du récit intervient lorsque, de manière imprévue, la narratrice se retrouve nez à nez avec l'un de ces étudiants, 'Abd al-'Azīz, avec qui elle a entretenu une relation sentimentale avant son mariage. Ces retrouvailles engendrent chez elle une remise en question de la vie qu'elle mène, et notamment de cette union arrangée avec un riche commerçant casablancais, qu'elle a accepté pour le confort et la respectabilité qu'il garantissait, au détriment de ses ambitions personnelles et de ses sentiments.

Le *ḥāḡḡ* al-Makī se retrouve donc concurrencé par l'étudiant du Caire, chacun représentant d'évidence un archétype simplifié : la tradition et les lieux saints contre la modernité et l'Égypte. Guère de place dans ce récit d'à peine deux pages pour une description du Caire excédant la caractérisation sommaire : il est question comme on l'a vu de « sa magie et de ses charmes », qui engendrent un « ravissement extrême » (« *našwa bālīḡa* »). Les Cairotes sont pour leur part quasi-absent-es de la nouvelle, dont l'intrigue tout entière se joue entre des personnages marocain-es. L'unique détail mentionné à propos des habitant-es est, comme bien souvent décidément, d'ordre vestimentaire : le groupe de marocain-es habillé-es en jellaba, les hommes coiffés de tarbouches et les femmes voilant la partie inférieure de leur visage du litham, suscitent dans l'espace public une curiosité incrédule⁸⁹.

Suivant les développements du retour de flamme de l'héroïne pour son amour de jeunesse, un réseau d'images s'élabore dans le texte, qui oscille entre sentimentalisme et sensualité : son désir est

⁸⁸ « Liqā' fi l-Qāhira », p. 36. La nouvelle ne faisant que deux pages, il ne me paraît pas nécessaire dans les développements qui suivent de mentionner chaque fois à laquelle des deux appartient telle ou telle expression que j'y prélève.

⁸⁹ *Idem.*

suggéré par le « frisson » (« *raʿša* »), le rouge des joues et la contemplation admirative des « yeux rêveurs couleur de miel » du jeune homme (« *ʿaynayh al-ʿasalīyatayn al-ḥālimatayn* »). Le jeune Berrada recycle nombre de topoï de la description de l'amour-passion, de l'insomnie au cœur dont les battements s'accélèrent et qu'un feu rebelle consume. Ici, Le Caire ne se limite pas à un cadre géographique pour la nouvelle, ni même au symbole de la modernité arabe. L'auteur fait miel, à tous les sens du terme, d'un certain cadre esthétique. Ce cadre est celui du mélodrame et de la fiction sentimentaliste.

Ce genre, dont la généalogie égyptienne remonte à Manfaluti et à ses libres adaptations en langue arabe de Bernardin de Saint-Pierre et d'Alphonse Karr, et qui constitue dans Le Caire des années 1950 un pôle majeur de la littérature de divertissement, roman et nouvelle confondus, ainsi que du cinéma, à travers des films tantôt adaptés d'œuvres littéraires, tantôt directement écrits par des auteurs à succès. Des romanciers et scénaristes comme Ihsan Abdel Kouddous [Iḥsān ʿAbd al-Quddūs, 1919-1990] ou Yusuf al-Sibai [Yūsuf al-Sibāʿī, 1917-1978], bien qu'auteurs d'œuvres ne pouvant être réduites à ce seul genre, ont été des producteurs particulièrement prolifiques de mélodrames romanesques et cinématographiques à partir des années 1940, mettant en scène de nombreuses histoires d'amours contrariées, de mariages arrangés et de conflits générationnels⁹⁰, trois éléments que la nouvelle de Berrada condense en deux petites pages.

Rien de particulièrement surprenant à retrouver ces influences dans l'écrit de jeunesse d'un étudiant marocain du Caire. Pour reprendre une expression empruntée au beau livre que la poétesse égyptienne Iman Mersal [Imān Mīrsāl, n. 1966] a consacré à la romancière Enayat Zayyat [ʿInāyāt al-Zayyāt, 1936-1963], al-Sibai et Abdel Kouddous sont des figures de Grands Prêtres de la culture égyptienne d'État sous le régime de Nasser, le premier membre fondateur de l'Union des Écrivains Égyptiens et, plus tard ministre de la culture à partir de 1973, le rédacteur en chef du principal quotidien du pays, *al-Ahrām*, et auteur de pas moins de quarante-neuf scénarios ou œuvres adaptées au cinéma au cours de sa carrière. Ces positions leur permettent d'accéder à de nombreuses ressources, particulièrement par le cinéma, à un degré de diffusion à laquelle aucun produit littéraire, qu'elle soit institutionnelle et étatique ou qu'elle procède de ce que Pierre Bourdieu

⁹⁰ Je ne donnerai ici que deux exemples parmi tant d'autres, contemporains de la nouvelle de Berrada, en littérature au cinéma : un roman en trois volumes d'al-Sibai intitulé *Rudd qalbī* [« Rends-moi mon cœur »], publié en 1954 et adapté au cinéma par Ezz Eddine Zoufcar [ʿIzz al-Dīn Ḍū l-Fiḳār, 1919-1963] en 1957, et la nouvelle de Abdel Kouddous *Al-wisāda al-ḥālīya* [L'oreiller vide, 1955], adaptée en comédie musicale par le cinéaste Salah Abou Seif [Ṣalāḥ Abū Sayf, 1915-1996], en 1957 également.

nomme le sous-champ de production restreinte, ne peut prétendre à cette époque ni en Égypte ni dans le reste de l'aire arabophone.

À ces trois ingrédients de base du mélodrame égyptien, il faut ajouter celui, crucial ici, du conflit de classe, que l'on retrouve également chez les auteurs égyptiens dont il vient d'être question⁹¹. Berrada présente sa narratrice comme une transfuge, issue de la petite bourgeoisie ayant eu accès à l'enseignement moderne en langue arabe et y ayant acquis un capital culturel. Elle se présente ainsi comme une femme intellectuelle et instruite. La nouvelle utilise le groupe d'étudiants hôtes comme un petit échantillon synecdochique, figurant le groupe social particulier des étudiants marocains du Caire, appartenant pour la plupart à la petite bourgeoisie intellectuelle, et jugeant d'un sourire ironique le couple qu'elle forme avec son mari :

[...] كانت صورة الطلبة وهم يختلسون إلى النظر ثم إلى زوجي وقد ارتسمت على شفاهم ابتسامة ساخرة تتراءى لي وتشغل كل ذهني، فتساءلت عن سر هذه الابتسامة الساخرة، وسرعان ما تبينت ما كان يجب ألا يعزب عني فقط... هذه الهوة الساحقة التي تفصل بيني وبين زوجي الحاج المكّي نحو الستين وقد خطه المشيب وأنا؟ زهرة تفتتح، لم تتجاوز العشرين ربيعاً إلا قليلاً، لعل ابتسامتهم كانت استنكاراً للرباط الذي جمع بين الشتاء والربيع، لعلها تسخر بالفتاة المثقفة التي أقدمت على الزواج من كهل أبعد ما يكون عن ثقافة الجيل الجديد⁹².

L'image de ces étudiants nous regardant à la dérobade, moi puis mon mari, et du sourire sarcastique qui se dessinait sur leurs lèvres, m'habitait et m'occupait tout l'esprit. Je me demandais quel était son secret, et aussitôt m'apparaissait ce qui devait échapper à moi seule. Cet abîme accablant qui me séparait de mon époux le ḥāḡḡ al-Makkī, âgé d'environ soixante ans et marqué par la vieillesse. Et moi ? Une fleur qui s'ouvre, d'à peine plus de vingt printemps. Leur sourire exprimait peut-être leur désapprobation du lien qui unissait l'hiver au printemps. Peut-être moquait-il la jeune fille cultivée qui s'était donnée à un époux vieillissant, on ne peut plus éloigné de la culture de la jeune génération.

Le regard dont la jeune narratrice est l'objet cristallise la confrontation de deux bourgeoisies : l'une ancienne, commerçante et éloignée du savoir scolaire et universitaire ; l'autre nouvelle, moins dotée financièrement, mais se prévalant d'un capital culturel opposable à la richesse matérielle. Le passage de l'une à l'autre est présenté comme la traversée d'un abîme social, exposant le personnage à la réprobation et à la moquerie. Accéder à la bourgeoisie commerçante revient, dans le regard des étudiants, à renoncer à son prestige intellectuel et, en définitive, à se vendre.

⁹¹ *Rudd qalbī* d'al-Sibai exploite particulièrement cette thématique, mettant en scène l'amour d'un jeune homme pauvre pour une riche princesse, mis en échec par le père de cette dernière qui refuse catégoriquement la perspective d'un mariage.

⁹² « Liqā' fī l-Qāhira », p. 36.

Inversement, la description du jeune 'Abd al-'Azīz en fait l'incarnation d'une bourgeoisie sensible aux choses de l'esprit, cherchant à comprendre le monde et intéressée au débat. Surtout, il se distingue du vieil époux par sa qualité d'interlocuteur, plus précisément de compétiteur :

كان يميزه عن بقية اخوانه هدوء في الطبع، واستغراق في التفكير ومحاولة جادة لفهم الحياة الغامضة من حوله وكان هذا يظهر جليا في مناقشاته وحديثه وكنت أنا أحرص على الرتبة الأولى وابدل مجهودات جبارة للفوز بها فكنت غالبا ما أوفق، وهذا الفوز جعلني أشعر أنني فوق زملائي وزميلاتي ومن ثم ذلك المظهر الذي كنت أظهر به فكنت أسير منفردة ناظرة إلى فوق كالطاووس في مشيته وقد شعر الطلبة بترفعي فتولد في نفوسهم نفور مني ولم أكن أبالي بذلك همي الأول التفوق عليهم لأشعرهم بدونيتهم. ولقد كان هو الوحيد بين الطلبة الذي يحاول التحدث إليّ واقتناعي بخطأ ترفعاتي ولم أكن أجد غضاضة في الاستماع إليه، فقد كان يستهويني بصوته الهامس [...] ⁹³.

Il se distinguait de ses frères par son naturel calme, sa réflexion obstinée et le sérieux qu'il mettait à essayer de comprendre cette insaisissable vie qui l'entourait. Tout ceci se manifestait de manière limpide lorsqu'il parlait et débattait. Moi, je convoitais la première place, je faisais d'énormes efforts pour la conquérir et j'y parvenais généralement. Cela me faisait me sentir supérieure à mes camarades et ce sentiment façonnait mon apparence : j'allais seule, regardant les autres de haut, arrogante comme un paon. Les étudiants ressentaient cet orgueil et je leur devins antipathique. Je m'en moquais, me préoccupant d'abord de les dominer et de leur faire sentir leur infériorité.

Il était le seul d'entre eux à essayer de parler avec moi, de me convaincre que mon orgueil m'égarait. Je ne voyais pas malice à l'écouter, attirée que j'étais par sa voix murmurante [...].

La narratrice de la nouvelle ne semble donc pas idéaliser particulièrement ce milieu social d'origine : elle s'y présente comme une compétitrice, cherchant à dépasser des rivaux et à s'imposer. L'attrait qu'elle éprouve pour le jeune homme semble procéder d'une masculinité singulière, tranchant avec cet univers de débat conflictuel et de lutte pour la prédominance intellectuelle. Les qualités de 'Abd al-'Azīz, à savoir le calme, la réflexion, l'écoute sont des traits normativement associés à la féminité, de même que le murmure de la voix qui signale la discrétion et l'espace laissé à autrui. Inversement, l'esprit de compétition, l'arrogance, l'appétit de domination de la narratrice sont classiquement associées à une attitude masculine, symbolisée par l'image particulièrement caractéristique de la parade du paon.

Sur ce point-là au moins, cette courte nouvelle de jeunesse dépasse donc les dichotomies un peu attendues entre anciens et modernes, classe éduquée et classe négociante, vieux turbans et jeunes chapeaux. Cette relative inversion des rôles de genre singularise les deux personnages principaux au sein de leur groupe. Une lecture attentive et détaillée du texte nous permet ainsi de saisir que le personnage de la narratrice perd en acceptant d'être promue dans les cercles d'une élite économique marocaine conservatrice et ouvrant à des perspectives d'émancipation fort restreintes.

⁹³ *Ibid.*, p. 37.

Ce changement de classe n'implique pas seulement dans la nouvelle le renoncement au développement d'un capital symbolique et culturel, mais aussi, plus prosaïquement, l'abandon d'un interlocuteur satisfaisant, disponible et disposé à lui céder un espace d'agentivité plus large. 'Abd al-'Azīz constitue une figure non seulement plus attirante du masculin que le vieil époux, mais aussi un partenaire plus enviable, au-delà de la dimension romantique et passionnelle que j'ai commencé par mettre en exergue.

Berrada vit alors une vie fort similaire à celle du groupe d'étudiants du Caire partageant un appartement dont il est question ici, et qu'il évoquera plus longuement dans son autofiction. Nul doute qu'il cherche à promouvoir, par ce petit texte, une figure de jeune homme marocain moderne et cultivé qu'il façonne largement à sa ressemblance, et donc à son avantage. Le texte propose néanmoins une mise en scène intéressante du conflit entre une classe sachante, moderne et instruite, issue du système scolaire mis en place par le mouvement national et accédant au grand centre culturel aréal qu'est le Caire, et d'une classe négociante ancrée dans une culture commune dont l'héritage s'enracine dans une temporalité historique plus longue, dont la destination finale est le Hijaz et le pèlerinage religieux.

Ce conflit, objet de l'hésitation de la narratrice qui oscille entre la volonté de s'affirmer comme intellectuelle et l'attrait du confort matériel, préfigure certaines œuvres plus tardives de la littérature marocaine d'expression arabe, comme le roman *Ġīl al-ẓamā'* de Mohamed-Aziz Lahbabi, paru en 1967. Les questions de genre, de sexualité et de mariage sont également imbriquées de manière étroite à ce conflit de classe. Le protagoniste de ce roman est d'ailleurs lui-même un ancien étudiant de l'Université du Caire revenu au pays⁹⁴. Par l'intermédiaire du double autofictionnel de Ḥammād, la première partie de *Miṭl ṣayf lan yatakarrar* revient également sur toutes ces thématiques à quatre décennies de distance, pour les réinvestir d'un regard plus critique, qui s'adosse à de tout autres références littéraires que celles qui affleurent dans la nouvelle.

4.2.3. *Le référentiel culturel égyptien, de l'hégémonie aux affinités électives*

Nous l'avons vu, la ville du Caire en elle-même n'offre dans « Liqā' fi l-Qāhira » qu'un cadre abstrait, dont à peu près tout reste voilé si ce n'est la manière dont le groupe de Marocain-es qui y déambule y détonne et y surprend. À l'inverse, le cadre esthétique de la nouvelle est tout entier

⁹⁴ Réf. cit. *supra*. Voir le chapitre consacré à l'analyse détaillée de cette œuvre par Ian Campbell, *op. cit.*, p. 107-133.

tributaire de l'imaginaire du mélodrame littéraire et cinématographique égyptiens, qui lui fournissent sa coloration d'ensemble. Pourtant, l'appartement que le double autofictif créé par Berrada pour la première partie de l'ouvrage, Ḥammād, partage avec ses deux camarades marocains, 'Alā' et Barhūm, pourrait parfaitement être celui qui accueille la petite délégation en route pour le pèlerinage. Tout comme la narratrice de la nouvelle arrive au Caire avec la sensation d'y habiter déjà, Ḥammād est décrit comme un visiteur déjà pourvu d'un imaginaire préalable :

وإذا كان قد اختار القاهرة ولم يختار دمشق كما فعل آخرون، فلأن ذاكرته تخزن مشاهد كثيرة من أفلام "يحيا الحب"، و"ممنوع الحب"، "غرام وانتقام" ومن أغاني عبد الوهاب وفريد الأطرش وأسمهان وأم كلثوم، ثم أسماء بعد الكتاب: طه حسين، توفيق الحكيم، المنفلوطي، أحمد لطفي السيد، تسلت إلى نفسه من خلال المطالعات الحرة التي كان ينجزها في مكتبة باب شالة بالقرب من مدارس محمد الخامس⁹⁵...

S'il avait opté pour Le Caire et non pour Damas, à l'instar d'autres camarades, c'est parce qu'il avait la tête emplie de films comme Vive l'amour, Défense d'aimer, Passion et vengeance, de chansons de Mohamed Abdelwahab, Farid el-Atrache, Asmahane et Oum Kalsoum, de noms d'écrivains – Taha Hussein, Tewfik El Hakim, Manfaluti, Ahmed Lotfi el-Sayyed – qui s'étaient fait un chemin en lui au fil de ses lectures à la bibliothèque de Bâb Chellah, près des écoles Mohammed V...

Rien que de très courant, ici, dans les références cinématographiques et littéraires évoquées, que l'on retrouve chez El Ouazzani pour le cinéma et, pour les références fondamentales du canon littéraire, chez nombre d'écrivains de la même période, comme vu dans le cas de Kilito. Cependant, dans la deuxième partie de l'ouvrage, Berrada, qui parle désormais à la première personne, fait retour de manière plus distanciée et critique sur cette acculturation marocaine préalable au voyage, et sur la manière dont le séjour étudiant au Caire a redéfini son rapport à la culture égyptienne :

الأفلام الأولى التي شاهدها وأنا طفل بفاس، خلفت في نفسي وذاكرتي انطباعات مخملية لأنها كانت تتكى على الغناء (محمد عبد الوهاب، فريد الأطرش، إسمهان، أم كلثوم) وعلى ديكور وملابس وفضاءات تحاكي مناخات أوربية بطبيعتها رفاهية العيش. فكنت أنا أشاهد "الوردة البيضاء"، "يحيا الحب"، "غرام وانتقام"، "وداد"، "بنت الباشا المدير"... أرتاد عالما ورديا، رومانيا تزينه الأغاني والسهرات وضحكات النساء والغواني المرتديات لفساتين دكولتيه. وتكون قصص الحب وما يتخللها من دموع، أحيانا، إعلانا عن جنة موعودة تنتظرني في مطالع الشباب. شاهدت في القاهرة عند وصولي منتصف الخمسينيات، أفلاماً تستوحي الأسلوب الواقعي وتبتعد قليلا عن القوقعة المخملية لترتاد الكاميرا فضاءات شعبية في المدن والأرياف ("لك يوم يا ظالم"، ريا وسكينة، شباب امرأة، باب الحديد...) [...]⁹⁶.

Enfant, à Fès, les premiers films m'ont laissé des impressions veloutées, parce qu'ils reposent sur la chanson (Mohammed Abdelwahab, Farid el-Atrache, Asmahane, Oum Kalsoum) et sur des décors et des costumes imitant des ambiances européennes de vie facile. En regardant La Rose blanche, Vive l'amour, Amour et vengeance, Wedad, La Fille du directeur, etc., je découvrais un monde rose, romantique, embelli par les chansons, les soirées, les rires des femmes et des belles en robes décolletées. Ces histoires d'amour et les larmes qui les accompagnaient étaient l'annonce du paradis

⁹⁵ *Mitl sayf lan yatakarrar*, réf. cit., p. 8-9. Traduction française de Richard Jacquemond, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2001, p. 14.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 190, et p. 139 pour la traduction française.

qui m'attendaient à l'aube de la jeunesse ! À mon arrivée au Caire, au milieu des années cinquante, ce furent des films d'inspiration réaliste qui prennent quelque distance par rapport à ce doux cocon et où la caméra s'aventure dans les espaces populaires des villes et des campagnes (Ton jour viendra, Raya et Sakina, La Sangsue, Gare centrale)[...].

Précisément, ce sont ces deux esthétiques, l'une romantique ou, pour le dire plus justement, sentimentaliste, l'autre réaliste, qui semblent constituer les deux références de la nouvelle de jeunesse « Liqā' fi l-Qāhira » où leurs emprises respectives se superposent : la tonalité sentimentale des passages dédiés à la relation manquée entre la narratrice et le jeune 'Abd al-'Azīz, dont on a vu l'expression stéréotypée, est complétée par la mise en avant d'enjeux sociaux et symboliques liés au mariage arrangé, ces dernières se trouvant incarnées par des sociotypes construits à grands traits.

À quarante ans d'écart, *Miṭl ṣayf lan yatakarrar* révèle des différences plus profondes encore avec ce lointain texte de jeunesse, dont il semble constituer une critique rétrospective à certains égards. À l'influence non-déclarée mais envahissante de la culture égyptienne hégémonique dans « Liqā' fi l-Qāhira » succède un ouvrage génériquement hybride, que son auteur qualifie de *maḥkīyāt* (terme que l'on peut traduire approximativement par « narrations ») où se croisent l'autofictionnel et l'autobiographie plus classique dans une construction qui problématise le statut du récit et de ses narrateurs sur un mode typiquement postmoderne.

Dans cette œuvre, les références littéraires de l'auteur sont à la fois moins évidemment perceptibles et revendiquées dans le texte même : les noms du Soudanais Tayeb Salih [al-Ṭayyib Ṣāliḥ, 1929-2009], de l'Égyptien Sonallah Ibrahim [Sun'allāh Ibrāhīm, n. 1937], de Mohamed Choukri et de Leïla Baalbaki [Layla Ba'albakī, 1936-2023], forment l'intertexte assumé de l'ouvrage, où se brassent de manière équilibrée les marges marocaine et soudanaise de l'aire arabophone et son centre égypto-libanais⁹⁷. Le chapitre intitulé « 'Alā'iḳ multabisa » (« Liaisons ambiguës » dans la traduction française) revient en outre sur la question de la sexualité et de sa représentation dans la littérature arabe moderne, d'abord au détour de l'observation d'un café du quartier cairote d'Héliopolis, Ġarnāṭa, où se donnent rendez-vous des couples qui, faute d'espace dédié et d'acceptation de leurs relations informelles dans la société égyptienne, se retrouvent des heures pour se tenir simplement la main :

حكى حماد لصديق مصري ما لفت نظره في مقهى غرناطة فقال له صديق: " باين عليك، وأنت طالب، ما عرفتش إلا القاهرة اللي بيكتب عنها إحسان عبد القدوس ويوسف السباعي، والفئات داهية موجودة دي الوقت إنما هي "متقدمة" كتير في سلوكها عن المغامرات اللي كان إحسان والسباعي يرغوا بها، لكن العينة اللي شفتها في مقهى غرناطة دول ناس غالبانين يعلقوا أنفسهم

⁹⁷ *Ibid.*, p. 109 et p. 83-84 pour la traduction française.

بالأمل اللي ممكن يتحقق بعد عشر سنوات أو أكثر، وساعات بيكونوا بدأوا يدخلوا في الكهولة ولازم يستعينوا بالأفلام البورنوغرافية وبمجلات من نوع البلي بوي لعل وعسى.⁹⁸

« On dirait que quand tu étais étudiant, tu n'as connu que Le Caire des romans d'Ihsan Abdel-Qoddous et Youssef el-Sibaïe, lui dit un ami égyptien à qui il racontait la scène du café Gharnâta. Les types sociaux dont ils faisaient leurs choux gras existent toujours, mais ils ont fait beaucoup de progrès depuis ! Par contre, ceux que tu as vus au café Gharnâta sont des pauvres bougres qui s'accrochent à un espoir qui risque de se réaliser au bout de dix ans ou plus, au point que parfois ils se marient à un âge où ils doivent appeler à la rescousse les films pornos ou les revues du style Playboy...

L'interlocuteur égyptien reproche ici à Ḥammād sa vision réductrice de la sexualité dans cette société, à la fois plus diverse selon les espaces sociaux et évolutive à travers le temps que ce qu'il veut en comprendre. Ce sont précisément les deux figures tutélaires de la littérature égyptienne des années 1950 dont nous avons parlé qui sont convoquées pour suggérer cette réduction à des enjeux à la fois situés socialement (la quête de libération individuelle de la bourgeoisie égyptienne sous Nasser) et historiquement dépassée. Cette réflexion occasionne une digression sur la question de la sexualité dans la région tout entière, où le double autofictif déploie des souvenirs du Maroc comme d'Égypte avant de s'engager dans une sorte de bilan consacré au traitement de cette question dans la littérature arabe moderne :

تمتد التأمّلات داخل ذهن حماد لتلامس مجال الإبداع التخيلي ومساهمته في رسم ملاحم الصورة التي تتخيل لحما. قبل ظهور كتابات نسائية متمردة، كان الرجل العربي هو الذي يتولى التعبير مقدما صورة الرجل والمرأة ضمن أفق وعظي أو رومانسي متهافت أو من خلال رؤية تغلف تحررها بضرورة مراعاة المحرمات، قلما كانت هناك مواجهة لتلك المحرمات التي تجعل حياة المرأة والرجل جحيما وتمنعهما من الاستكشاف المتأني الموازي، لحقائق أخرى حاضرة في المتخيل الجمعي وفي أحلام الفرد ورغائبه، وفي ثنايا تبدلات الحياة.⁹⁹

Et la littérature de fiction ? Quel avait été son rôle dans la formation de ces représentations ? Avant l'émergence des écritures féminines révoltées, c'est l'homme arabe qui se chargeait de représenter les deux sexes, dans une perspective moralisatrice ou romantique plus ou moins cohérente, ou au travers d'une vision du « libéralisme » étroitement contenu par le nécessaire respect des tabous. On trouvait très rarement une confrontation avec ces tabous, qui font de la vie de l'homme et de la femme un enfer et les empêchent d'explorer, à leur rythme et de manière équilibrée, d'autres vérités présentes dans l'imaginaire collectif, dans les rêves et les désirs de l'individu ou dans les soucis du quotidien.

L'idée ici exposée d'une appropriation masculine de la thématique de la sexualité dans la fiction arabe définit parfaitement le moule littéraire selon lequel fut écrite la nouvelle de 1958 : la narratrice s'y trouvait mise face au choix entre deux vies, l'une lui paraissant certes plus enviable que

⁹⁸ *Ibid.*, p. 106 et p. 81-82 pour la traduction française.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 108, p. 94 pour la traduction française.

l'autre, mais dont la configuration tout entière reposait sur le seul choix entre deux hommes, le vieux et le jeune, le traditionnel et le moderne. Tout s'y passait comme si cette détermination seule comptait aux yeux du personnage féminin et comme si la totalité de ses désirs et de ses aspirations se résumaient à cette seule alternative.

On voit donc qu'à quarante ans de distance, l'œuvre de Berrada est passée de l'imitation appliquée du modèle que proposaient le roman et le cinéma égyptiens à une discussion critique de ce modèle et à sa mise en perspective. Ceci peut être interprété, outre la maturation d'une réflexion et d'un rapport personnels à la littérature, comme la marque du passage d'un régime d'hégémonie du modèle culturel du centre à un régime de participation à l'évolution de cette littérature. En créant le double autofictif Ḥammād, Berrada fait un choix narratif qui permet de bien distinguer le rapport du jeune étudiant marocain subjugué par la découverte de la grande capitale littéraire et culturelle de la région à celui, ultérieur, qu'a développé l'intellectuel et l'écrivain devenu un acteur de la vie culturelle régionale, doté d'une véritable agentivité et ayant, en dernière instance, voix au chapitre.

4.3. Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā (2000) : *un intellectuel nationaliste au centre du jeu arabe*

4.3.1. Des mémoires politiques

Suffisamment de pages ont déjà été consacrées à Abdelkrim Ghallab dans cette recherche, à son parcours aux côtés d'Abdelmajid Benjelloun et Abdelkarim Ben Thabet, de la Qarawiyyīn de Fès au Caire et du Caire aux institutions diplomatiques et au champ journalistique marocain des années 1950-1960, pour ne pas nous attarder ici trop longtemps sur sa biographie. Pour comprendre la nature des longs mémoires qu'il consacra au Caire en l'an 2000 sous le titre *al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā* [« Le Caire révèle ses secrets »]¹⁰⁰, il convient cependant de revenir pour commencer sur deux aspects particulier de sa biographie : le statut de la littérature dans son œuvre et son articulation avec ses autres activités d'une part, de l'autre sa politisation précoce dans la Fès des années 1930, qui contribue à expliquer les enjeux de son long séjour cairote de onze années, entre 1937 et 1948.

Comme cela a été souligné au chapitre précédent, Ghallab ne commence son activité littéraire qu'au milieu des années 1960, avec un premier volume autobiographique consacré à sa jeunesse,

¹⁰⁰ Le Caire, Dār al-Hilāl, 2000.

intitulé *Sab'at abwāb* [« Sept portes »], initiant une tétralogie autobiographique dans laquelle s'insère *al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*. En dépit d'un intérêt précoce pour la littérature dont nous avons vu la trace dans son article d'*Al-Risāla*, développé ensuite dans de nombreux articles critiques et historiques, Ghallab est venu tard à l'écriture littéraire proprement dite, à la fin de sa quarantaine, et sur la base d'une carrière déjà très longue de responsable politique, de journaliste et de diplomate. Ces multiples positions forment les strates les plus anciennes de sa sociabilité au Maroc comme dans la région. Son entrée en littérature se fait donc sur la base d'une surface sociale déjà très étendue, qui lui sert de levier pour disposer de relais nationaux et pour être édité au Mashriq. De ce point de vue, son itinéraire et sa position dominante dans le champ offrent une illustration parfaite du très fort degré de dépendance de ce champ vis-à-vis du politique vers le milieu du XX^e siècle.

Fils d'un riche commerçant de Fès¹⁰¹, élève de la Qarawiyīn, Ghallab est âgé de seulement onze ans lorsque le mouvement de protestation contre le dahir berbère l'attire précocement à la politique. Il s'implique dès lors sans discontinuer dans le mouvement national, ce qui lui vaut d'être emprisonné en 1936, à l'âge de dix-sept ans, pour ses activités d'organisateur de manifestations¹⁰². C'est donc un homme très jeune mais déjà pourvu de plusieurs années d'expérience militante qui part pour Le Caire en 1937, à sa sortie de prison et, pour ainsi dire, grâce à cette dernière :

كان السجن مفتاح الرشد بالنسبة إلي. أصبحت رجلاً في نظر والدي، وفي نظر العائلة، وفي نظر الذين كانوا يعتبرونني فتى، إذا استمع إليه فلا يؤخذ له برأي، وإذا تحدث لا يحمل كلامه محمل الجد، وإن تعجب فعجب للمدينة المتوقعة والعائلة المحافظة تغير نظرتها إلى السجن. كانت كلمة السجن نفسها جريمة. ولكنني ما أحسست بحرارة الاستقبال بين أحضان والدي يرحمه الله كما أحسست بها وأنا عائد من السجن. وتغيرت لهجة الخطاب ولغة الحديث، وقد رشدت¹⁰³.

La prison fut pour moi la clé de la maturité. Je suis devenu un homme aux yeux de mon père, aux yeux de la famille, aux yeux de ceux qui me considéraient comme un garçon dont ils entendaient le point de vue sans le prendre en compte, dont les propos n'avaient aucune valeur, et qui s'étonna donc du changement de perspective sur la prison dans cette ville isolée et cette famille conservatrice. Le mot même de prison y constituait un crime. Pourtant, je n'ai jamais senti feu mon père m'accueillir d'une étreinte plus chaleureuse que le jour où je revins de prison. Le ton et même la langue avaient changé : j'avais mûri.

Ce passage par la prison, rite initiatique de sortie de l'enfance, est celui qui donne au jeune Ghallab les moyens d'exprimer son désir de poursuivre ses études au Caire et de le voir accueilli

¹⁰¹ Hālid Lamnawrī, « 'Abd al-Karīm Ḡallāb... Al-saṭr al-aḥīr li-qalam ṣāḥib *Daḡannā l-Māḡī* » [« Abdelkrim Ghallab... dernier trait de plume pour l'auteur du *Passé enterré* »], *Al-Ṣaḡarā'*, 15 août 2017.

¹⁰² Voir la notice biographique proposée sur le site internet personnel de l'auteur. <https://www.ghallababdelkrim.info/biographie>, consulté le 14 juin 2024.

¹⁰³ *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 18.

favorablement par le père. La politisation et ses conséquences précipitent un changement de statut, une autonomisation qui forme le prélude du voyage et anticipe sa dimension militante.

Le critique Mohamed Mechbal relève dans les pages qu'il consacre au voyage de Ghallab sa dimension presque exclusivement politique et la très maigre part qu'y occupent l'intime et le personnel¹⁰⁴. Ceci tient à la fois au tour pris par son périple dès le démarrage et à des options esthétiques ultérieures très affirmées de la part de l'auteur. Dès l'escale française de l'itinéraire, Ghallab fausse compagnie à ses camarades Benjelloun et Ben Thabet, qui restent à Marseille, pour se rendre à Paris et y rencontrer deux importants militants maghrébins : Ahmed Balafrej, l'un des principaux cadres du mouvement national marocain, et le futur président tunisien Bourguiba. Les rencontres avec ces deux leaders des causes maghrébines montrent d'emblée l'insertion du jeune Ghallab dans des réseaux militants maghrébins internationaux dont Le Caire et Paris sont les deux plaques tournantes. Le récit met d'ailleurs en scène le dilemme entre ces deux lieux. Balafrej, qui a étudié à la fois à l'Université Fouad I^{er}, future Université du Caire, et à la Sorbonne, tente sans succès de convaincre son cadet de rester à Paris pour y acquérir des instruments précieux pour la lutte politique, à commencer par la maîtrise du français¹⁰⁵.

Quant à l'approche de l'écriture autobiographique chez Ghallab, elle est exprimée dans des termes très clairs au cours d'un entretien télévisé mené par le poète et journaliste Yāsīn 'Adnān [n. 1970] dans son émission littéraire *Mašārīf*:

السيرة الذاتية لا يكتبها الكاتب ليتحدث عن نفسه وعن ذاته بقدر ما يكتبها ليتحدث عن أشياء أخرى: يتحدث عن أفكار، يتحدث عن تقلبات الأحوال، يتحدث عن آخرين، يتحدث عن المستقبل، يتحدث عن الماضي. فالسيرة الذاتية ليست مرتبطة دائماً بالذات وبكينونة الذات، لكنها مرتبطة بأفكار متطورة، ربما تكون مستقبلية، ربما تكون نقدية للماضي، ربما تكون متجولة في الحاضر وتبحث عما هو منه جميل وعما هو غير جميل. إذن السيرة الذاتية ليست دائماً مرتبطة بالشخص، إنما الشخص أداة للتعبير عن أشياء أخرى. ولهذا حينما تقرأ مثلاً "سبعة أبواب" أو "القاهرة تبوح بأسرارها"، لا تقرأ شيئاً كثيراً عن شخصية ذات الكاتب، لكن تقرأ أشياء كثيرة عن غير الكاتب. في "القاهرة تبوح بأسرارها"، اتخذت شخصية الكاتب منطلقاً للحديث عن القاهرة وعن أشياء كثيرة في القاهرة ربما لا يعرفونها القاهريون لأن القاهرة تغيرت: الجامعة تغيرت والأساتذة تغيروا، الأفكار تغيرت، الطلبة تغيروا، والآمال والأهداف التي كانوا يسعون إليها تغيرت. [...] أعتقد أن السيرة الذاتية نوع من الرواية فيها التصاق بالذات، ولكنه ليس التصاقاً حميمياً بها¹⁰⁶.

L'écrivain ne pratique pas tant l'autobiographie pour parler de lui-même que pour parler d'autre chose : d'idées, de la transformation des choses, des autres, de l'avenir, du passé. L'autobiographie n'est pas toujours liée au « moi » et à son existence propre, elle a plutôt à voir avec des idées avancées sur l'avenir, ou critiques du passé, ou circulant dans le présent pour y distinguer le beau du laid. L'autobiographie n'est donc pas toujours arrimée à la personne : cette dernière n'est qu'un point de

¹⁰⁴ Muḥammad Mišbāl, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁵ *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 48-49.

¹⁰⁶ Entretien avec Yāsīn 'Adnān, *Mašārīf*, en ligne sur le site personnel de Ghallab, <https://www.ghallababdelkrim.info/televisions>, consulté le 19 juin 2024.

départ pour exprimer d'autres choses. Ainsi, en lisant Sab'at abwāb ou al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā, vous n'y trouverez pas grand-chose sur la personne de l'auteur, mais beaucoup sur d'autres sujets. Dans al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā, la personne de l'auteur est prise comme point de départ pour parler du Caire, de bien des choses sur Le Caire que les Cairetes eux-mêmes ignorent probablement car Le Caire a changé : l'Université a changé, les professeurs ont changé, les idées ont changé, les étudiants ont changé, les espoirs et les objectifs auxquels ils aspiraient ont changé. [...] Je tiens l'autobiographie pour un genre de roman, lié au « moi », mais pas de manière intime.

Ce postulat très affirmé de retrait du « moi » fonde la pratique autobiographique de Ghallab. Formellement, le dispositif qu'emploie l'ouvrage est pourtant celui que Philippe Lejeune, dans son *Pacte autobiographique*, signale comme celui de l'autobiographie classique : l'ouvrage repose sur l'identité d'un narrateur autodiégétique et de l'auteur de l'ouvrage¹⁰⁷. Néanmoins, l'auteur invite explicitement à une lecture de son œuvre comme un document sur la vie des idées, notamment universitaires, plutôt que sur son propre parcours. Son parcours personnel est pourtant l'axe central de l'ouvrage, d'une manière qui certes n'entre jamais dans la vie intime, mais relève bien d'une mise en scène de soi, non pas comme simple « point de départ » mais bien comme acteur central de la vie politique et intellectuelle d'un milieu.

L'ouvrage est néanmoins, pour plus d'une moitié, composé de longues digressions sur des thèmes comme celui du modèle de la monarchie constitutionnelle égyptienne et de sa vie politique, le détail du déroulement de la Seconde Guerre Mondiale ou l'évolution des réseaux de lutte pour l'indépendance des pays du Maghreb au cours de la décennie passée par Ghallab au Caire. Ces développements, impersonnels et analytiques, relèvent plus de l'essai politique et historique que de la littérature autobiographique. Je ne m'arrêterai donc pas sur cet aspect de l'ouvrage, qui se prête mieux à la discussion historique qu'au commentaire littéraire. Les pages qui suivent seront dédiés à la description du Caire et de l'Égypte dans le texte et au discours métalittéraire qui s'y développe.

4.3.2. Les trois ordres d'une Babel arabe

L'arrivée de Ghallab au Caire se fait par la gare centrale, communément appelée Bāb al-Ḥadīd (littéralement « porte du fer ») en arabe égyptien, par référence aux voies de chemin de fer. Ces premiers pas dans la ville sont l'occasion d'une des rares descriptions un peu détaillées de son espace, et plus précisément de sa composition sociale :

¹⁰⁷ Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique* [1975], Paris, Le Seuil, coll. Points, 1994, p. 18.

الساحة الفسيحة الكبيرة المتحركة، خيل أن كل سكان القاهرة تجمعوا فيها، يسعون منها إليها، يتحركون بحيوية تقرب من العنف. ترتفع أصواتهم وكأنهم في سوق عكاظ – ولا شعر – تختلط ثيابهم. منهم "الأفندي" الأنيق يلبس "بذلة" عصرية بربطة عنق، وعلى رأسه طربوش طويل، يميل فوق بعض الرؤوس إلى اليسار أو اليمين، وفي بعضها إلى الخلف. منهم "الشيخ" بقفطان الفضااض وتحت القفطان صدار من ثوب لماع مقلم بألوان زاهية تكشف عن عنق ممتلئة وصدر أكثر امتلاء. فوق رأس الشيخ طربوش قصير تحيط به، بإتقان، عمامة ناصعة البياض موشاة بهذب يشي بزينة أنثوية أو رجولية لا أدري لا تخفي حاشيته وإن أخفت ذوائبه، تؤكد تاج الشيخوخة ومهابة العلم يتكى على عصا أنيقة ولو لم تكن به شيخوخة تحمل مينا مسيحة أو ناشة ذباب، ولو لم يذكر الله مع كل حبة، ولا ذباب أو ناموس ينشه أو طارده. إذا أسرع الأفندي في سيره كان الشيخ يمنح العلم مهابته فيسير الهوينى بطيئا لا تسرع به الدنيا، ولا تزعجه مطالب الحياة. بين الأفندي والشيخ هنا عشرات من "أهل البلد" لعلهم قدموا توههم من صعيد مصر أو شمالها. كل منهم يلبس كما اتفق: قفطانا طويلا مفتوح الصدر أو لباسا قصيرا كان في يوم ما من ثوب مقلم بألوان لماعة زاهية، حال لمعانها وزهوها. على رأس كل منهم "لاسة" أو عمامة أو طاقة¹⁰⁸.

Cette place large, vaste et pleine de mouvement donnait l'impression que Le Caire tout entier s'y était réuni, allait et venait à partir d'elle, bougeant avec une vivacité qui confinait à la violence. Les voix y tonnaient comme au souk de 'Ukāz - poésie mise à part - et les vêtements s'y mêlaient. Il y avait là l'élégant effendi en costume moderne et en cravate, sur la tête un long tarbouche incliné sur certaines têtes vers la droite, sur d'autres vers gauche, vers l'arrière sur quelques-unes. Il y avait le cheikh, avec son ample robe recouvrant un sous-vêtement au tissu rayé de couleurs vives et claires qui laissent voir un cou replet et un torse plus replet encore. Sur la tête du cheikh, un tarbouche court ceint à la perfection par un turban d'une blancheur éclatante, orné un ourlet brodé dont je ne saurais dire s'il est masculin ou féminin, dont le bord restait apparent même lorsque les franges étaient dissimulées, comme pour couronner le cheikh et son sublime savoir. Le cheikh s'appuyait sur une canne élégante, même lorsqu'il n'était pas vieux, et portait dans sa main droite un chapelet ou un chasse-mouches, sans pour autant dire le nom de Dieu en égrenant chaque perle, et sans mouche ni moustique pour s'en prendre à lui. Tandis que l'effendi avait la démarche empressée, le cheikh auréolé de savoir allait à petits pas, d'une lenteur que rien en ce bas-monde ne savait exciter, jamais dérangé par les impératifs de la vie. Entre l'effendi et le cheikh, des dizaines de « gens du pays », débarquant peut-être de la Haute Égypte ou du Delta. Comme il se doit, ils portaient tous de longues robes aux cols évasés ou un habit court rayé aux couleurs jadis vives, à présent pâlies. Sur leur tête, on trouve un châle enroulé, un turban ou un bonnet.

Ce passage inscrit d'emblée le regard de Ghallab dans une tripartition sociologique caractéristique de l'Égypte urbaine de la première moitié du XX^e siècle, distinguant les figures de *ṣayḥ*, d'*ibn al-balad* (« fils du pays »), et d'*afandī*. Le *ṣayḥ* y incarne la figure du notable issu de la culture religieuse islamique, *ibn al-balad* le sociotype de l'urbain éduqué dans les quartiers populaires ou dans le monde rural et n'ayant pas accédé à la modernité (ou ne l'ayant pas correctement intégrée), tandis que l'*afandī*, comme sa vêtue l'indique, correspond au modèle d'une modernisation accomplie¹⁰⁹.

Dans la description faite ici par Ghallab, on note immédiatement la manière dont le *ṣayḥ* et l'*afandī* se distingue, l'un par le vif des couleurs du vêtement et la majesté de la coiffe, l'autre par l'élégance du costume, tandis qu'*ibn al-balad* est paré de couleurs passées et ternies. Dans la

¹⁰⁸ *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 57-58.

¹⁰⁹ Je résume ici de manière très succincte la distinction développée par Lucy Ryzova dans *The Age of the Effendiyya. Passages to Modernity in National-Colonial Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Voir en particulier les pages 14 à 18 qui décrivent avec précision les caractéristiques du sociotype d'*ibn al-balad* et ses déclinaisons, urbaine populaire d'une part, rurale de l'autre.

dialectique de la tradition et de la modernité, il fait ainsi figure de personnage à la fois proliférant (par dizaines) et secondaire, placé significativement *entre* les deux autres. Son origine géographique est aussi marquée du signe de l'exclusion. En effet, là où il pouvait aussi bien, dans la culture égyptienne, être issu de la *ḥāra* (quartier populaire) que des campagnes, Ghallab en fait un nouveau venu tout juste descendu du train, guère plus légitime dans le paysage du Caire, en somme, que le narrateur qui y fait ses premiers pas. Croqué dans la suite du passage portant sur la tête de la volaille en cage et égaré dans la grande ville, *ibn al-balad* est perçu comme un aspirant-citadin et non pas comme une composante de la société cairote.

Quant au *šayḥ*, son costume et en particulier sa coiffe nous font comprendre qu'il s'agit, d'abord, d'un diplômé de l'Université al-Azhar dans ce contexte. Il est traité avec un peu plus d'égard par Ghallab, mais aussi avec une ironie manifeste¹¹⁰ : sont brocardés son détachement vis-à-vis du monde, ses attributs d'ânesse (*šayḥ* désignant à la fois une personne pourvue d'une autorité en sciences religieuses et une personne âgée) qui ne correspondent pas nécessairement à son âge, ses accessoires de piété (le chapelet) ou de confort (le chasse-mouches) dont il n'a aucun usage, son embonpoint et l'ambiguïté de son costume. Le procès en androgynie fait à la coiffe ornée du *šayḥ* signale, en creux, que le véritable porteur d'une masculinité sans équivoque, est bien l'*afandī* en dépit des revendications d'aura désuète dont témoigne dans chaque détail la posture du premier.

Enfin, la mise en scène du conflit entre *šuyūḥ* et *afandīya* s'incarne dans l'hexis corporelle elle-même, et particulièrement dans le rythme de la marche qui exprime un rapport au présent et à la modernité. Comme les moyens de transport modernes, l'*afandī* est rapide, là où la lenteur du *šayḥ* exprime son imperméabilité à la vie telle qu'elle va, aux évolutions du monde, bref : son retard. Difficile de ne pas songer aux innombrables références à la vitesse des techniques modernes que nous avons vu se multiplier à partir de la préface de l'anthologie de Qabbaj, et de ne pas voir dans l'*afandī* égyptien comme un modèle dans lequel se projette le *muṭaqqaf 'aṣrī* marocain, dont la posture vis-à-vis des '*ulamā'* de la Qarawiyīn est aussi une posture de rejet.

Le commentaire sobre et laudatif que propose Ghallab de ce sociotype de l'*afandī* laisse accroire qu'il s'y identifie autant qu'il rejette les deux autres. Dans le Maroc des années 1930, l'image du *muṭaqqaf 'aṣrī* comme type social embrassant le rythme même du monde « moderne » et la façon de s'y déplacer existe d'ailleurs également. Abdallah Guennoun cite notamment un vers du poète

¹¹⁰ En Égypte, la dérision vis-à-vis de cette figure entre dans la construction de l'*ethos* de l'*effendi* lui-même, comme le souligne Ryzova à propos des mémoires d'Aḥmad Haykal [1922-2006]. *Ibid.*, p. 56.

Belhāšimī, de formation « traditionnelle », tournant en ridicule ces jeunes égyptianisés qui se promènent en ville cigarette à la bouche, et qui dit-il, « marchent à la fumée comme les paquebots » (« *yamšūn bi-l-duḥḥān miṭl al-bawāḥir* »)¹¹¹. Il se vérifie chez Ghallab que l'homologie entre ces deux figures, et leur identification commune à la modernité technique est assumée. L'arrivée au Caire s'accompagne d'ailleurs d'une adaptation vestimentaire : la ḡallāba marocaine, costume ordinaire du jeune étudiant fāsī, est remplacée par le costume moderne de l'*afandī*, acte évoqué comme un geste d'adaptation au nouveau milieu, permettant de se soustraire au regard de curiosité et de se fondre dans la ville¹¹².

Passé ce premier épisode, Ghallab se montre peu porté sur les aventures urbaines. Il délègue à ses deux compagnons Benjelloun et Ben Thabet la tâche d'identifier le lieu où ils doivent rencontrer leurs interlocuteurs marocains sur place, et ne propose qu'un récit de seconde main de leurs aventures, d'où ressort principalement la surprise de ne pas pouvoir se faire comprendre en s'exprimant en *fuṣṣḥā*. À la différence de *Miṭl ṣayf lan yatakarrar*, dont nous avons reproduit plus haut un passage au discours direct entièrement donné en arabe égyptien, le récit de Ghallab ne laisse presque aucune place à cette langue dans ses dialogues et n'accorde pas à sa découverte une place centrale. L'unique moment où elle est employée et évoquée concerne la longue promenade des deux acolytes dans Le Caire à la recherche de Dār al-'Ulūm [« Maison des Savoirs »], le lieu où doit se faire la prise de contact avec la communauté étudiante marocaine. Excédés de ne pas se faire comprendre, les deux marocains répètent encore et encore la question à un *afandī* de passage, qui rétorque à l'un d'entre eux : « Parle donc arabe, mon frère ! » (« *Mā titkallim 'arabī yā aḥī !* »)¹¹³.

Cette identification stéréotypée de la langue arabe en général à la langue égyptienne, caractéristique de l'Égypte et surtout du Caire où la population se perçoit comme centre de l'aire arabophone au point de ne pas distinguer la langue locale de la *koinè*, se heurte au stéréotype inversé des étudiants marocains, selon lequel le centre parle le véritable et l'unique arabe que serait la *fuṣṣḥā*, langue à travers laquelle ils ont eux-mêmes découvert l'Égypte par les livres et les revues. De lieu fantasmé comme celui, par excellence, de l'unité et de l'homogénéité, Le Caire devient alors un labyrinthe linguistique, comme cela se confirme dans la découverte du milieu étudiant où les trois voyageurs sont introduits par leur ami marocain al-'Alamī :

¹¹¹ Cité par Abdallah Guennoun, entretien avec Mohammed Bennis et Mohammed El Boukri, réf. cit., p. 27.

¹¹² *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 70.

¹¹³ *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 66.

بيت العلمي كان برج بابل جماعة من الطلبة يقطنون منزلاً مشتركاً. فيهم مصريون من الإسكندرية ومن الصعيد، وفيهم الأصدقاء الذين سبقونا إلى القاهرة، فيهم من كلية الآداب ومن دار العلوم ومن كلية الزراعة. كل يتحدث بلغته في الأدب والنحو والجغرافية ودودة القطن... تجمعهم حيوية الشباب وسماحة الروح المصرية الفكاهة والساخرة. لم يألف أحدهم لهجة الآخر، الصعيد يسخر من نعومة لهجة الاسكندري وكلماته، يحسبها لغة أنثوية، والاسكندري يضحك ملء فيه من خشونة كلمات ولهجة الصعيد، وهما معا يستغريان من كلمات مغربية مهاجرة من "سويقة بن صافي" أو "سويقة الذبان" في فاس، ويستعيد الاسكندري الكلمة من الأخ العربي بناني فيضحك حتى تدمع عيناه، ويضحك العربي معه دون عقدة ويعيد الكلمة مؤكداً أنها أكثر عربية من نظيرتها المصرية¹¹⁴.

La maison d'al-'Alamī était la tour de Babel d'un groupe d'étudiants qui y habitaient ensemble. Il y avait des Égyptiens d'Alexandrie et de Haute-Égypte, ainsi que ceux de nos amis qui nous avaient devancés au Caire, à la Faculté des Lettres, à Dār al-'Ulūm, à la Faculté d'Agriculture. Chacun parlait dans sa langue de littérature, de grammaire, de géographie ou du ver du cotonnier... Et tous étaient réunis par l'énergie de la jeunesse et cet esprit de bienveillance égyptien, plein d'humour et d'ironie. Aucun d'entre eux n'avait l'habitude du dialecte de l'autre : celui de Haute-Égypte se moquait de la douceur du dialecte alexandrin et de ses mots, la trouvant efféminée, et l'Alexandrin lui riait au nez en retour pour l'âpreté des siens. Tous deux de concert s'étonnaient de ces vocables marocains échappés des Swīqet ben Ṣāfī et Swīqet el-Debbān¹¹⁵ à Fès. Notre frère al-'Arabī Bannānī répétait le mot pour l'Alexandrin qui riait aux larmes, et al-'Arabī riait avec lui sans se formaliser, et le répétait encore pour bien établir qu'il était plus arabe que son équivalent égyptien.

Le microcosme étudiant ici décrit se fait lieu d'apprentissage de la diversité linguistique, y compris à l'intérieur de la société égyptienne, qui se révèle elle-même hétérogène. Néanmoins, le regard demeure structuré par deux dichotomies fondamentales qui servent à organiser la perception de l'altérité : d'une part le genre, qui marque une distinction entre des « dialectes efféminés » et des « dialectes âpres » ; d'autre part, le degré de proximité avec la *fuṣḥā*, source de légitimation potentielle du « dialecte » périphérique qu'est l'arabe marocain. Les langues parlées par les uns et les autres s'appréhendent et se distinguent donc selon qu'elles sont plus ou moins « masculines » et plus ou moins « arabes ».

4.3.3. Canon culturel et discours civilisationnel

Le premier chapitre du livre de Ghallab détaille avec une précision que n'atteignent pas les autres ouvrages, littéraires ou non, des étudiants du Caire, sur l'acculturation égyptienne des jeunes étudiant-es urbain-es du Maroc des années 1930. Se décrivant comme un disciple de Allal El Fassi, Ghallab évoque à six décennies et demi de distance des références qui recoupent exactement celles que nous avons rencontrées dans les actes de la Journée Ahmed Shawqi de 1934, comme les vers du prince des poètes sur le désastre de Damas, qu'il cite après Qabbaj. Al-Aqqad, al-Mazini, son futur

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 68-69.

¹¹⁵ Ces mots étant cités pour matérialiser une particularité locale, celle de l'arabe marocain, il m'a paru hors de propos de les standardiser en translittération.

professeur au Caire Taha Hussein, le poète Abdel Rahman Shokry et quelques autres, complètent une sorte de canon littéraire commun à toute l'aire arabophone, et structurant dans la formation intellectuelle du parfait *muṭaqqaf* 'aṣrī.

Quelques références musicales inévitables s'y ajoutent comme Oum Kalsoum [Fāṭima Ibrāhīm al-Sayyid al-Baltāḡī dite Umm Kulṭūm, 1898-1975] ou Mohammed Abdelwahab [Muḥammad 'Abd al-Wahhāb, 1902-1991] qui complètent cette constellation. Cependant, la posture de Ghallab se distingue de celle d'al-Wazzānī comme de celle de Berrada par le privilège marqué de la culture livresque moderne, abondamment évoquée, sur la chanson ou le cinéma dans son rapport à l'Égypte. Ce choix de références et cette approche presque exclusivement lectrice de la culture égyptienne signale un *ethos* plus élitare que celui des autres textes de ce corpus, où l'écrit se trouve surlégitimé par rapport aux produits culturels de masse.

L'imaginaire du Caire commun à l'univers social du mouvement national est également rendu par Ghallab dans sa dimension historique, les batailles de la campagne d'Égypte fixant une première géographie de la ville à partir de deux points de repère de part et d'autre du Nil, Imbāba et Būlāq, complétées par les références plus classiques à l'imaginaire pharaonique de Giza¹¹⁶. L'ancrage dans l'histoire islamique plus longue est absent ici, différence notable avec le texte d'El Ouazzani, et le choix des Pyramides de Giza et de la campagne d'Égypte comme points de référence de l'histoire longue au premier chapitre du livre pour situer un certain rapport au Caire signale un autre trait caractéristique de Ghallab.

Ce trait est un goût particulier pour la geste historique, la mise en avant du temps long et de ses persistances, qui fondent un discours et un imaginaire ressortissant de ce que Boris Kapustin nomme le « petit discours » civilisationnel, discours peu problématisé employant la notion de civilisation comme concept culturel normatif¹¹⁷. Lors du voyage vers l'Égypte, on trouve d'ailleurs une traduction plus concrète de cette dimension de son *ethos* discursif. Celle-ci s'exprime lorsque, pour la première fois, il se retrouve confronté directement à des Égyptiens :

بعد أربع وعشرين ساعة كنا على ظهر الباخرة "كوثر" جميلة نظيفة شامخة كسيده مصرية من عهد الفراعنة. ضباطها شباب ممشوقو القوام في ثيابهم البحرية الزرقاء المزركشة، عمالها تصفح وجوههم بالعافية وبالبشر، صدورهم منشحة كأفنا البحر منحهم من

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁷ Kapustin distingue, sans les dissocier radicalement, un « grand discours » sur la civilisation, essentiellement universitaire, descriptif et historicisé, où la notion de civilisation désigne un rapport particulier entre culture et institutions, d'un « petit discours » civilisationnel non-problématisé et exclusivement normatif, postulant l'existences de « valeurs essentielles » saisissables en dehors de l'évolution historique. Voir « Discours théorique et discours idéologique autour du concept de "civilisation" », *Diogenes* n°223, 2008, p. 91 à 114.

رحابته وعميق أسرارهِ. كنا في مدينة لا يتحدث سكانها بغير اللهجة العربية المصرية. لأول مرة نلتقي بوجوه مصرية صميّة.
السمر واستدارة الوجه والأنف الكبير والملامح المتنامية في رجولة واضحة:
– أبناء فرعون هؤلاء؟ هكذا همست في أذن زميلي¹¹⁸.

Vingt-quatre heures plus tard, nous étions à bord du paquebot Kawṭar, embarcation belle, propre et altière comme une femme égyptienne du temps des pharaons. Ses officiers étaient de jeunes hommes sveltes, en tenues de marins bleues chamarrées. Les visages des matelots étaient pleins de santé et d'allant, ils étaient épanouis comme si la mer leur avait ouvert son immensité et la profondeur de ses secrets. Nous étions là comme dans une ville égyptienne, dont les habitants ne parlaient que le dialecte arabe de ce pays. Pour la première fois, nous nous trouvions en présence de visages authentiquement égyptiens, visages bruns et ronds aux grands nez et aux traits empreints d'une virilité prononcée :

- Ces gens sont donc les fils de Pharaon ? murmurai-je à l'oreille de mon camarade.

La personnification directe ou indirecte de la nation égyptienne – comme de bien d'autres – dans une figure féminine n'est pas propre à ce texte. On retrouve le procédé aussi bien dans la poésie égyptienne, notamment dans le poème « Bahīya » d'Ahmed Fouad Negm [Aḥmad Fu'ād Nağm, 1929-2013]¹¹⁹, que dans d'autres textes marocains comme celui de Mohamed Berrada, dont un chapitre entier construit une représentation symbolique du pays en « sayyida taltahif al-kibriyā' » (« dame drapée d'orgueil »).

Ici, cependant, l'Égypte se trouve incarné dans une distribution genrée entre la femme-navire Kawṭar, microcosme contenant l'Égypte et l'incarnant sous une forme séduisante, et l'équipage masculin viril et puissant, se complétant pour former une première image du pays, anhistorique et inamovible. La référence à l'Antiquité se distribue équitablement de part et d'autre de cette frontière genrée, exprimant un imaginaire qui emprunte à la fois au registre du « type ethnique » hypostasié (les « visages authentiquement égyptiens » et leurs traits physiques prétendument caractéristiques)¹²⁰ et à la figure pharaonique tutélaire. Cet imaginaire informe la perception de l'auteur et produit une image de la « nation éternelle » dont les individus vivants ne sont qu'une actualisation.

Le même discours civilisationnel s'exprime d'ailleurs au sujet du Maroc. Ghallab, sans distance critique particulière, distingue deux discours sur le Maroc dans l'Égypte qui l'a connue, rigidement répartie sur le critère de la classe. L'imaginaire des « milieux populaires » (« awsāt ša'bīya ») du pays

¹¹⁸ *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 52.

¹¹⁹ Aḥmad Fu'ād Nağm, « Bahīya » [1969], repris dans *Al-a'māl al-šī'rīya al-kāmila*, Le Caire, Dār Mirīt, 2005, p. 23-26. Le poème, qui dépeint l'Égypte en femme populaire vêtue d'un voile et d'une *gallabīya*, a été popularisée par sa mise en musique par le chanteur Cheikh Imam [Imām Muḥammad Aḥmad 'Isa dit Šayḥ Imām, 1918-1995] et par son utilisation dans un célèbre film de Youssef Chahine, *Al-'Uṣfūr* [« Le Moineau »], en 1972.

¹²⁰ Le discours racialisé est courant chez les écrivains marocains de cette génération, à commencer par le leader de l'Istiqlāl, Allal El Fassi, dont Ghallab est proche. Voir à ce sujet l'étude de Brahim El Guabli, art. cit. *supra*.

d'accueil, caractérise selon lui « le Marocain » comme fourbe et sorcier, sur le modèle déjà développé par Saïd Hajji, tandis que les « intellectuels » (« mutaqqafin ») perçoivent ce pays comme celui grâce auquel l'Andalousie fut conquise, comme le berceau des grandes dynasties islamiques nord-africaines ayant fait la gloire de l'Islam dans cette région¹²¹. On serait bien en peine de jauger la réalité de la prégnance de ce discours civilisationnel dans les milieux intellectuels fréquentés par Ghallab au Caire. En revanche, comme on le verra ultérieurement à propos d'un autre de ses ouvrages, *Fī l-taqāfa wa-l-adab* [« Culture et littérature », 1964], cette vision est exactement celle que l'auteur lui-même a de son pays et de son rôle régional, passé et présent.

4.3.4. Figures de maîtres, ou le texte fait chaire

Enfin, la chronique du Caire dans *al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā* est marquée par une figure qui fait l'objet de longs développements, prenant la forme d'une galerie de portraits : celle du professeur universitaire. L'Université du Caire est en effet pour Ghallab le lieu où s'incarne une culture livresque déjà préalablement acquise, par la rencontre de certains de ses principaux auteurs et par l'accès à leur enseignement oral, pour ainsi dire ésotérique :

كان مما يروي عطشنا إلى المعرفة الجلوس إلى كبار أدباء مصر وعلمائها. الأسماء التي داعبت طموحنا ونحن نقرأ لها في الهلال أو الرسالة. ونحن نقرأ بعض ما وصل من كتبها إلى المغرب. كنا أكثر جرأة حينما نطلب موعداً مع العقاد أو المازني أو نطرق باب هذا أو ذاك ممن نحتفل بلقياههم ونستفيد من توجيهاتهم¹²².

Notre soif de savoir était notamment attisée par la perspective d'être en présence des grands hommes de lettres et savants égyptiens. Ces noms qui avaient aiguisé nos ambitions quand nous les lisions dans al-Hilāl ou dans al-Risāla, dont nous avons lu quelques-uns des livres parvenus jusqu'au Maroc. Ceci nous enhardissait au moment de demander un rendez-vous à al-Aqqad ou à al-Mazini, de frapper à la porte de tel ou tel que dont nous nous réjouissions de faire la connaissance et de bénéficier des conseils.

Le voyage d'étude se présente comme une possibilité d'intégrer concrètement un champ intellectuel et académique égyptien déjà exploré par la lecture, et de recevoir l'enseignement oral de maîtres déjà connus par leurs ouvrages.

Ceci est particulièrement vrai du domaine littéraire, que finit par choisir Ghallab après avoir d'abord entamé un cursus de droit. L'attrait des disciplines juridiques est présenté sans détour comme un attrait lié à la classe sociale : l'élégance des étudiant-es de droit, enfants de ministres, de

¹²¹ *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 200.

¹²² *Ibid.*, p. 73.

haut-es fonctionnaires ou de grandes familles d'exploitants agricoles, tranchent avec le profil-type de l'étudiant-e de lettres, pauvre, nécessiteux et mal vêtu¹²³. Le choix des Lettres se fait donc au détriment de l'intérêt matériel immédiat que revêtent les études juridiques, pour une série de raisons qui tiennent à la fois au capital symbolique et à une forme d'universalité.

Tout d'abord, les professeurs¹²⁴ de Lettres jouissent d'une réputation et d'un prestige à l'échelle arabe qui dépassent largement ceux de leurs collègues juristes¹²⁵. L'apprentissage le conduit en outre à suivre des enseignements en arabe égyptien, langue qu'il maîtrise mal au seuil de son séjour. Enfin, un enseignant lui signale que son choix l'amène à étudier dans un cursus essentiellement focalisé sur le droit national, et donc peu utile dans la perspective du retour au pays d'origine, tandis que la littérature arabe, elle, n'est qu'une et n'a qu'une langue, la *fuṣḥā*. L'étudier permet donc d'être « citoyen en (s)on pays, ici comme là-bas » (« *muwāṭin fī baladika hunā wa-hunāk* »)¹²⁶. Bref, il existe dans les représentations partagées dans ce champ l'idée d'une République arabe des Lettres, que figure bien l'expression de l'appartenance par la citoyenneté, là où le droit est le lieu où se concentrent les particularités de la petite nation égyptienne ou marocaine.

Ce sont donc principalement les professeurs de lettres que Ghallab fréquente, et dont il livre les portraits les plus détaillés. Parmi eux, se distingue tout particulièrement la figure de Taha Hussein, qu'il accueillera vingt ans plus tard dans le Maroc indépendant en tant que diplomate, et à l'enseignement duquel il consacre un chapitre entier de son ouvrage. Je n'entrerai néanmoins pas ici dans le détail de ce portrait ni des autres, au risque de les paraphraser trop longuement et inutilement. Il s'agira plutôt de dégager de cette galerie de portraits un profil-type de l'*ustād* (professeur) cairote, que l'auteur valorise tout particulièrement dans l'ouvrage sur le fondement d'une série de critères.

Le premier de ces critères est l'éloquence, dont la notion dépend entièrement chez une partie des enseignants d'une idéologie linguistique fondée sur la pureté. Le portrait de Taha Hussein valorise particulièrement cet aspect, soulignant par de nombreux exemples et anecdotes l'intransigeance de celui-ci en la matière. Le maître s'interdit et interdit à autrui formellement d'employer l'arabe égyptien, dans le cadre du cours comme dans les échanges informels avec les

¹²³ *Ibid.*, p. 77.

¹²⁴ Aucune enseignante n'est mentionnée dans le texte de Ghallab, à l'exception de Bint al-Shati [ʿĀʾiṣa ʿAbd al-Raḥmān dite Bint al-Šāṭiʿ, 1913-1998], encore étudiante de doctorat au moment dont il est question.

¹²⁵ Ghallab estime d'ailleurs que la place forte des études juridiques dans la région à cette époque n'était pas Le Caire mais Bagdad. *Ibid.*, p. 72.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 83.

étudiants. Plus encore, il fait de cette règle une condition *sine qua non* pour quiconque souhaite se réclamer de son enseignement, comme le montre cette anecdote :

لم يكن ليُسمح بأن يحدث أو يتحدث الطلبة إليه باللهجة الدارجة. وزاره مرة أحد الطلبة في منزله (نعمان عاشور) وكان يكتب مسرحياته الجيدة باللغة العامية. قال نعمان وهو يقدم نفسه:
– أنا أحد طبايك.
فأجابه طه حسين بصراحة الساخرة:
– لا.. لست من طلابي.
– لقد حضرت دروسك ولو أنني خريج القسم الإنجليزي.
– يا أستاذ، طلابي لا يكتبون بالعامية¹²⁷.

Il ne tolérât pas qu'un étudiant l'interpelle ou s'exprime en dialecte. Un jour, il reçut chez lui la visite d'un étudiant, Numan Ashur¹²⁸, qui écrivait ses pièces de qualité en 'ammiya. Nu'mān lui dit en se présentant :

*– Je suis l'un de vos étudiants.
Taha Hussein lui répondit avec sa franchise pleine d'ironie :
– Non, vous n'êtes pas de mes étudiants.
– Je suis diplômé d'anglais, mais j'ai bien suivi vos cours.
– Monsieur, mes étudiants n'écrivent pas en 'ammiya.*

L'inflexibilité du maître en matière de correction linguistique et d'emploi exclusif de l'arabe standard, dont nous n'avons là qu'un exemple paroxystique parmi maint autre, se retrouve également dans le portrait de Abdul Wahhab Azzam [ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām, 1894-1959]¹²⁹, et constitue le trait principal d'un rapport autoritaire à la posture professorale.

Cette attitude se trouve tempérée dans le portrait d'Ahmad Amin¹³⁰, qui illustre une relation plus flexible à la langue : passant de l'arabe égyptien à la *fushḥā* de manière fluide, il dispense un enseignement que le jeune Ghallab ressent comme banal, insuffisamment en surplomb du « discours de la rue » en dépit du caractère savant de ses contenus¹³¹. Son autorité, décrite comme

¹²⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹²⁸ Numan Ashur [Nu'mān ʿĀšūr, 1918-1987], dramaturge égyptien, chef de file du courant réaliste des années 1950-1960, est notamment connu pour sa pièce *In-Nās illi taht* [« Les Gens d'en bas », 1956], virulente satire sociale considérée comme un chef-d'œuvre du genre. Voir sa notice dans Robert Campbell, *ʿĀlām al-adab al-ʿarabī l-muʿāṣir. Siyar wa-siyar dātīya* [« Écrivains arabes contemporains célèbres. Biographies et autobiographies »], Beyrouth, Orient-Institut, Beiruter Texte und Studien vol. 62, 1996, t. II, p. 854-857.

¹²⁹ Écrivain et diplomate égyptien, exégète coranique et spécialiste des langues turque et persane, notamment des œuvres de Farīd al-Dīn al-ʿAṭṭār et Muḥammad Iqbāl. Il dirigea le département de langues arabes et orientales de l'Université du Caire avant de devenir, en 1945, le doyen de la Faculté des Lettres. Une biographie est disponible en langue arabe, Muḥammad al-Sibāʿī, *ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām, rāʾid wa-mufakkir* [« Abdul Wahhab Azzam, pionnier et penseur »], Le Caire, al-Dār al-Misrīya al-Lubnāniya, 2005.

¹³⁰ Comme cela a été mentionné précédemment, cet historien des idées a été à la fois l'un des promoteurs de l'égyptianisation de la littérature [*tamṣīr*], notamment dans la revue *Al-Risāla*, et l'un des animateurs de la Maison du Maroc (*Bayt al-Maḡrib*). Lorsque Ghallab le sollicite pour un entretien privé, il se souvient d'ailleurs de son article envoyé à la revue d'al-Zayyat depuis le Maroc et publié en 1936, commenté au chapitre 2. *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 93.

¹³¹ *Idem.*

naturelle et sans imposition dans la salle de cours, s'exerce en revanche de manière ferme en tant que doyen, usant tout particulièrement de ce statut au voilement des étudiantes au sein de l'université¹³².

L'unique professeur évoqué par Ghallab à ne pas adopter une posture fondée, d'une manière ou d'une autre, sur une affirmation d'autorité, est significativement celui qui dispense un enseignement sur le régionalisme (*iqīmīya*), à savoir Amin al-Khuli [Amīn al-Ḥulī, 1895-1966]. Cet écrivain, dont la trajectoire est proche de celle d'Ahmad Amin¹³³, présente un enseignement à contre-courant de la tendance unitariste et nationaliste dominante, qui tend à resituer à la littérature arabe classique sa dimension régionale et ses localismes, selon une cartographie qui correspond néanmoins au découpage colonial de l'espace arabe contemporain : « syrianité » de Ma'arrī et de Mutanabbi, « irakianité » d'Abū-Nuwās, etc. Cette attitude marginale se double d'une posture professorale différente : il est le seul à autoriser la discussion des thèses qu'il enseigne par ses étudiant-es, le seul également à ne pas exiger l'apprentissage par cœur de ses cours¹³⁴.

À cette exception près, la figure qui se dégage des scènes de la vie étudiante contenues dans *al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā* est donc celle d'un professeur maître absolu en sa chaire, dispensant dans une langue préférablement pure de tout localisme un enseignement sans la moindre ouverture à la discussion et dont l'orientation générale tend vers l'affirmation de l'unité arabe. Ghallab se décrit lui-même comme intégré au groupe d'étudiant-es « unitaristes », au double sens politique et culturel du monde, et comme cherchant à y imposer une voix marocaine dans ce moment charnière des années 1940 où la cause du nationalisme marocain commence à se faire véritablement entendre au Mashriq¹³⁵. L'Université du Caire aura donc, couronnant l'ensemble de son expérience égyptienne, été un lieu de fabrique de ce ministre plénipotentiaire des lettres marocaines qu'il deviendra dans les années 1960, et dont nous évoquerons à la fois le rôle et la doctrine.

¹³² *Ibid.*, p. 94.

¹³³ Il s'agit comme lui d'un *azharī* devenu une figure de l'Université moderne. Voir Richard Jacquemond, *Le champ littéraire égyptien depuis 1967*, réf. cit., p. 91.

¹³⁴ *Al-Qāhira tabūḥ bi-asrārihā*, p. 98.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 92.

Conclusion

Au sortir de ce premier parcours dans Le Caire des Marocains, qui va de la fin des années 1930 à la fin des années 1970, nous voyons donc se dessiner trois relations fondamentalement différentes à ce qui va bientôt cesser d'être le centre de l'aire culturelle et littéraire arabophone. Nous avons trouvé en Thami El Ouazzani une figure à cheval sur la culture marocaine précoloniale et sur la sensibilité *'aṣrīya* directement issue de l'acculturation égyptienne du mouvement nationale. Son bref voyage au Caire laisse finalement l'impression d'une tentative inaboutie (et peut-être restée longtemps inédite pour cette raison ?) de concilier la vieille *riḥla* des pèlerins et le monde des missions d'enseignement, de synthétiser dans un seul *ethos* une spiritualité en perte de vitesse et une posture moderne fondée sur un salafisme qui la rejetait profondément.

Le cas de Ghallab est au contraire l'illustration d'une pleine adhésion au modèle offert par le pôle institutionnel égyptien : sa catégorisation sociale, son idéologie linguistique et sa figure de l'intellectuel-maître seront des modèles, qu'il ne fera au Maroc que chercher à adapter à la donne locale. Quant à Mohamed Berrada, plus jeune et plus influencé par la culture populaire égyptienne (littérature comprise) à son arrivée dans la capitale culturelle arabe, son parcours semble bien plutôt opérer un déplacement depuis l'Égypte du cinéma grand public et du roman à grand tirage, couplé aux références les plus classiques partagées par tout le mouvement national marocain, vers le pôle autonome du champ égyptien, sa production critique et ses possibilités de décentrement.

Au cours des années 1960-1970, le profil qu'incarne El Ouazzani tend à se marginaliser progressivement et à disparaître du champ culturel marocain, tandis que les approches respectives de Ghallab et de Berrada reflètent deux attitudes qui vont rapidement entrer en confrontation, à la fois au sein de l'Université marocaine, de l'Union des Écrivains du Maroc à partir de sa création en 1960, et plus largement des espaces d'expression (journaux, revues, audiovisuel public...) où se fera la vie culturelle marocaine des premières décennies de l'indépendance. L'ère du « rattrapage » du modèle *nahḍawī* s'achève et fait place à une redéfinition des relations à un Mashriq dont le centre se déplace du Caire vers Beyrouth, et duquel émergent des modèles culturels et politiques concurrents.

Conclusion de la première partie

À la fin des années 1950, les transformations amorcées dans les années 1920 ont donc porté un certain nombre de fruits. Le paradigme littéraire diffusé par la presse du Mashriq est devenu dominant dans le sous-champ arabophone marocain. Il dispose désormais, notamment avec les anciens étudiants d'Égypte, de Palestine, de Syrie et d'Irak, de relais institutionnels solides et de médiateurs avec l'espace central. *Fi l-Tufūla* d'Abdelmajid Benjelloun, qui paraît à ce moment-là en volume, s'achève au moment du départ du narrateur autobiographique pour l'Égypte en 1937. Ici s'arrête pour lui l'enfance, et pour le Maroc l'antique culture poétique de cour, qui ne disparaît pas mais se trouve largement supplantée par la poésie nationaliste, panarabe et romantique, caractéristique des années de lutte du mouvement national, et placée sous le signe de l'imaginaire *nahḍawī*.

Les travaux de Qabbaj et de Guennoun ont été déterminants pour installer l'idée d'une littérature à la fois nationale et arabe, qu'on n'appelle pas encore littérature marocaine, mais qui dispose désormais d'un canon et dont l'ambition est désormais de s'inscrire dans la dynamique régionale. Les multiples voyages au Mashriq des étudiants et des intellectuels nationalistes, dont nous avons vu quelques exemples au chapitre 4, sont autant d'occasions de comparer le centre, ses mœurs, sa vie littéraire et intellectuelle, mais aussi les transformations politiques qui y sont à l'œuvre, avec le Maroc qui amorce sa transition vers l'indépendance politique. Le rapprochement qui s'esquissait au début du siècle par la diffusion de l'imprimé est réalisé : le petit groupe d'intellectuels qui va structurer les institutions culturelles marocaines à partir des années 1960 vivent à l'heure du Mashriq, siégeant dans ses académies savantes, écrivant dans la presse du Caire, de Damas ou de Bagdad.

Reste, comme nous l'avons vu, la situation propre au champ littéraire marocain. Sur le plan de l'édition, la faiblesse quantitative de la production à la période que nous venons de couvrir est le fait de plus saillant. Elle est dominée par les poèmes et les articles critiques qui paraissent dans la presse nationale ou au Mashriq, auxquels s'ajoutent quelques rares recueils de poésie ou de nouvelles et des romans qui se comptent sur le doigt d'une main, tous évoqués au chapitre 3 et dont une bonne partie paraît au Caire. Cette faible production est le fait d'écrivain-es aux origines sociales très homogènes, urbaines et bourgeoises dans l'ensemble, et se développe dans un climat de relatif unanimisme induit par le consensus politique que constitue après la Seconde Guerre Mondiale la réclamation de l'indépendance au sein du mouvement national.

Dans les années 1960, sans connaître un décollage significatif au niveau de la production, cet embryon de champ va être amené à se reconfigurer, à mesure que l'unanimisme des années de lutte contre le colonialisme vole en éclat et que la société marocaine se transforme. Pour la littérature, on le verra, c'est l'université marocaine moderne, qui ouvre ses portes à Rabat en décembre 1957 et multiplie ses antennes au cours des décennies suivantes, qui jouera un rôle déterminant dans la formation d'une génération d'écrivain-es recrutant au-delà de l'espace social restreint de la bourgeoisie des grandes villes. La politisation étudiante, décisive dans l'histoire politique des lendemains de l'indépendance, se fait dans un contexte où les pays du Mashriq ne constituent plus une simple référence politique anticoloniale et panarabe. L'orientation de l'État marocain vers l'économie de marché et son choix du champ occidental après l'indépendance coïncide avec les riches heures du socialisme arabe, d'abord en Égypte, puis en Syrie et en Irak, puis avec le revers considérable de la guerre de 1967 qui fait entrer le panarabisme sous toutes ses formes dans une crise durable. Ajoutons-y, sur un plan plus strictement littéraire, le développement à Beyrouth d'un foyer d'avant-garde accueillant un large spectre de voix dissensuelles issues de toute la région.

Dans ce paysage qui se refond peu à peu, la référence à un Mashriq uni porteur d'une renaissance culturelle et esthétique cède la place à des Mashriqs : celui de l'officialité et de la coopération institutionnelle qui se croise dans les officines culturelles de la Ligue Arabe, celui des avant-gardes regardant vers Beyrouth, celui enfin d'une littérature fortement politisée dont le modèle est la littérature palestinienne d'après la *nakba* de 1948 et dont les laboratoires sont divers : la revue dominante de l'aire arabophone des années 1950 et 1960, *al-Ādāb*, mais aussi les revues culturelles des nouveaux régimes baâthistes établis de manière stable à Damas à partir de 1963 et à Bagdad à partir de 1968. Dans un champ littéraire marocain qui entre lui-même dans une phase de forte polarisation, ces différents Mashriqs représentent autant d'options disponibles, dans une dynamique régionale qui, à partir de 1967, est de plus en plus marquée par l'éclatement et l'archipélisation. La deuxième partie de cette recherche montrera comment le champ marocain se structure en regard de ce passage des pôles à l'archipel.

PARTIE II :
DES PÔLES À L'ARCHIPEL
(1964-1987)

Introduction de la deuxième partie

Comme indiqué dans l'introduction générale de ce travail, j'ai choisi à la suite de bien des historien·nes de la littérature marocaine la date de 1964 comme point de bascule dans cette étude, dans la mesure où ce moment voit émerger nettement un pôle institutionnel et un pôle oppositionnel à l'intérieur du champ littéraire marocain, divergeant notamment dans leur rapport au Mashriq. Cependant, une autre date clé doit être évoquée en amont pour comprendre la structuration interne du champ : celle de 1960, où est fondée l'Union des écrivains du Maroc (*Ittihad kuttāb al-Mağrib*). Mohammed Berrada résume ainsi les enjeux de cette fondation :

L'initiative de l'Union revient à Mohammed Aziz Lahbabi, qui m'a contacté ainsi que Abdeljabbar S'himi, Ali Oumlil et Mohammed Sebbagh, pour nous proposer l'idée en 1960. Nous avons tenu le premier congrès cette même année. L'objectif était d'en faire une structure ouverte à tous les courants, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche, pour suivre la production et encourager des initiatives¹.

Initialement pensée comme une structure maghrébine, et associant de fait des écrivain·es d'Algérie, de Tunisie et de Libye, l'Union connaît en 1968 un repli national qui sera sans retour, du fait de désaccords politiques croissants. En 1963, l'Union lance sa revue, *Āfāq* [« Horizons »], dont la parution se poursuit jusqu'à nos jours. Il s'agit donc d'une première plateforme œcuménique, ouverte à toute une corporation qui se reconnaît comme telle et y trouvera désormais un espace de débat et de confrontation².

C'est l'un des objectifs des pages qui suivent que de montrer le rôle majeur de la relation au Mashriq dans ces débats et ces confrontations internes au champ marocain dont la virulence est nettement plus marquée qu'au cours de l'ère coloniale. Plus généralement, j'entreprends d'y montrer l'évolution de cette relation au fil d'un processus de structuration du champ littéraire, mais aussi éditorial, qui s'accélère et dont les enjeux sont multiples. Ils touchent à la fois à l'émergence d'une économie du livre au Maroc, et notamment du livre de littérature, aux équilibres internes entre les deux principaux sous-champs, le francophone et l'arabophone, et à la politisation de plus en plus marquée et diversifiée des écrivain·es, qui atteint un pic au début des années 1970 comme nous le

¹ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

² Gonzalo Fernández Parrilla en fait, au même titre que l'université, un espace d'expression crucial dans le développement de la littérature marocaine contemporaine. *Op. cit.*, p. 155. Ces lignes empruntent au tableau général qu'il donne de la fondation de l'Union aux pages 161-167.

verrons en détail en suivant la montée aux extrêmes des années de plomb par le prisme du rapport à la question palestinienne.

Le premier chapitre de cette partie (chapitre 5), resserré sur trois années, montre la manière dont se structure le champ marocain d'après l'indépendance entre un pôle institutionnel qui reste rivé au récit *salafī* d'un âge d'or à retrouver, à l'arabisme exclusif et plus généralement à une sensibilité conservatrice, et un pôle oppositionnel qui cherche quant à lui des contre-modèles dans la figure montante de l'écrivain engagé que promeut au Mashriq, sous l'influence de Jean-Paul Sartre notamment, la revue *al-Ādāb*. Une étude consacrée à *L'Idéologie arabe contemporaine* d'Abdallah Laroui complète ce tableau, en montrant comment apparaît avec ce texte une posture de critique radicale de l'héritage littéraire *nahḍawī*, dont la formulation en langue française fera paradoxalement la fortune arabe.

Au chapitre 6, je m'attacherai à montrer la manière dont la question palestinienne s'impose de manière centrale dans le champ marocain aux lendemains de la guerre de 1967, et y redistribue les cartes. La Palestine est un point de convergence qui permet notamment de rapprocher des francophones et des arabophones qui, dans l'ensemble, se tournent mutuellement le dos depuis les années 1950. La revue *Souffles/Anfās*, dont l'importance n'est plus à démontrer, y est étudiée comme l'espace privilégié de cette convergence, avec les conséquences que nous verrons sur l'introduction de la poésie palestinienne en France notamment. Pour nuancer cette idée d'unanimité palestinienne, je montrerai également dans ce chapitre une série d'exemples d'appropriation de la thématique palestinienne par des écrivain-es, du roman panarabe au pamphlet décolonial en passant par la mise en discussion du modèle que constitue la littérature de résistance (*adab al-muqāwama*) palestinienne.

Enfin, le chapitre consacré à la période 1974-1987 accompagne la littérature marocaine dans sa première phase de véritable essor. Il s'agit à la fois de l'époque où commence à se structurer un véritable réseau de maisons d'édition littéraires au Maroc, et de celle où, à travers deux romans, *Le Pain nu* de Mohamed Choukri (surtout reconnu à partir de sa traduction française en 1980) et *La Nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun (prix Goncourt 1987), la littérature marocaine acquiert une véritable visibilité internationale. À travers l'aventure éditoriale majeure de cette période, celle de la revue *al-Taqāfa al-Ġadīda* (1974-1983), j'entreprends de montrer comment se structure à cette période un pôle autonome (se déterminant d'abord par sa revendication d'autonomie artistique, et non par son positionnement politique comme ce que je nomme pour la phase antérieure le pôle oppositionnel)

qui ne considère plus son rapport au Mashriq comme un rapport au modèle mais comme un compagnonnage. L'étude des travaux universitaires de Mohammed Bennis, contemporains et postérieurs à cette revue, me permet de montrer que le rapport Maroc-Mashriq n'est pas seulement remis en cause mais bel et bien théorisé à ce moment décisif. J'analyse enfin différentes stratégies auctoriales, comme celles d'Abdelkébir Khatibi et d'Abdelfattah Kilito au cours d'une rencontre organisée par l'Union des Écrivains du Maroc à Fès en 1979, réunissant écrivain-es marocain-es et du Mashriq, qui témoignent là encore d'une contestation de la centralité des derniers avec une netteté qu'on ne trouvait guère jusqu'alors. Bref : ce chapitre qui conclut le récit historique élaboré dans ce travail montre comment, sans être abolie, la relation de centre à périphérie se trouve sérieusement questionnée dans ce moment particulier, qui est aussi celui d'un délitement politique régional au Mashriq avec l'amorce de la longue guerre du Liban (1975-1990), la guerre Iran-Irak (1980-1990) et l'enlisement de la situation coloniale palestinienne des lendemains de la guerre de 1973 au début de la première Intifada (1987).

Le tout dernier chapitre, tout comme le chapitre 4 en clôture de la première partie, sera exclusivement consacré à l'analyse de textes, et plus exactement d'un corpus de neuf œuvres poétiques et romanesques. À l'exception du dernier – le récent *Par Dieu, cette histoire est mon histoire* ! d'Abdelfattah Kilito, qui nous ramènera pour finir à la mémoire de l'Égypte au faite de son rayonnement dans les années 1930 – ces textes sont tous consacrés à la période que couvre cette partie. J'y montre dans un premier temps la manière dont trois poètes (Ahmed Mejjati, Abdellatif Laâbi et Mohammed Bennis) s'approprient la thématique du Mashriq dans ces années d'escalade de violence que sont les années 1970 et 1980. Je propose ensuite une étude de la deuxième partie de *Comme un été qui ne reviendra pas* de Mohammed Berrada, complétée par l'analyse des chroniques du Caire de Rachid Yahiaoui et d'un roman de Mohamed Anaqar. Ce triptyque cairote est envisagé sous l'angle d'une persistance de cet imaginaire marocain de l'Égypte travaillé en son temps par Mohamed Mechbal, notamment à travers l'étude de ces trois œuvres. J'aborde pour ma part cette partie du corpus sous l'angle d'une question que le chercheur marocain ne pose pas : que reste-t-il d'un imaginaire du centre au temps de son déclin ? Enfin, la dernière section sera consacrée à trois romans francophones très différents dans leur teneur, ceux de Zaghoul Morsy, Mohamed Leftah et Abdelfattah Kilito, qui offrent à mon sens d'utiles contrepoints à un corpus dominé par la langue arabe.

5. PREMIÈRE STRUCTURATION DU CHAMP DANS LE MAROC INDÉPENDANT (1964-1967)

Introduction

La fin des années 1950 et le début des années 1960 voient s'amorcer une recomposition du champ littéraire marocain en formation, dont les principaux linéaments ont été dessinés au troisième chapitre : les cadres du mouvement national, et notamment ceux formés au Caire et dans les autres centres intellectuels du Mashriq, investissent de nombreuses positions institutionnelles, notamment dans la nouvelle université marocaine qui voit le jour en 1957, dans la presse des partis politiques, au sein de la société nationale de radiodiffusion ou dans certains ministères. Avant la création d'un ministère entièrement dédié à la culture, en 1974, les affaires culturelles relèvent de la compétence du ministère de l'Information, puis brièvement de celui des Habous (biens de mainmorte) et des affaires islamiques entre 1972 et 1974¹. Ce dernier ministère, à partir de 1957, publie une revue culturelle d'État, nommée *Da'wat al-ḥaqq* et encore active à ce jour².

L'année 1964 est celle de l'émergence de lignes de conflictualité nouvelles à l'intérieur du champ littéraire marocain. D'un côté, le duopole formé par Abdallah Guennoun et Abdelkrim Ghallab, deux figures qui concentrent comme vu précédemment un très grand nombre de positions institutionnelles à l'intérieur du champ, définit sa doctrine culturelle et littéraire avec la parution simultanée de deux ouvrages. Le premier est une histoire de la littérature marocaine moderne, *Aḥādīṭ 'an adab al-Mağrib al-ḥadīṭ* [« Propos sur la littérature marocaine moderne »] de Guennoun, qui traite de la période allant du début du XX^e siècle à l'Indépendance. Le deuxième consiste en un recueil d'articles intitulé *Fī l-taqāfa wa-l-adab* [« Culture et littérature »], qui propose une vue d'ensemble du rôle de la littérature et de la culture dans le nouveau Maroc qui émerge, pensées notamment dans leur rapport avec le politique, avec l'histoire et avec la société. Je commencerai par

¹ Les différentes étapes de la mise en place de la politique culturelle de l'État marocain après l'Indépendance ont été étudiées dans le détail par Amina Touzani dans *Culture et politique culturelle au Maroc*, Casablanca, La Croisée des Chemins, 2003, p. 21-97.

² Une page dédiée sur le site du ministère des Habous en propose la totalité des archives et abrite sa version numérique. <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/>, consulté le 28 juin 2024.

étudier ces deux textes qui forment une synthèse du grand projet de « rattrapage » de la *nahḍa* par le mouvement national, et esquisse ses prolongements possibles.

Cette même année 1964 voit aussi apparaître deux revues littéraires où s'agrègent les premiers éléments d'un pôle revendiquant une forme d'autonomie, et se dégageant plus précisément de la tutelle de l'État et de celle du Parti de l'Istiqlal. La première, *Mağalla li-l-qīṣṣa wa-l-masrah* [« Revue de la nouvelle et du théâtre »], est lancée à l'initiative conjointe de Mohamed Berrada, qui a rejoint à son retour du Caire la scission de gauche de l'Istiqlal, l'UNFP (Union Nationale des Forces Populaires) de Mehdi Ben Barka, de l'historien istiqlalien Mohamed Larbi Messari [Muḥammad al-'Arabī al-Massārī, 1936-2015] et du journaliste et écrivain Abdeljabbar S'himi, militant de l'aile gauche de l'Istiqlal et responsable du supplément culturel du journal de l'Istiqlal *al-Ālam*, où il promeut et encourage des voix extérieures voire divergentes aux options culturelles du parti³. Je m'intéresserai particulièrement au manifeste de cette revue éphémère, qui disparaîtra peu de mois après son lancement, et à sa virulente attaque contre les intellectuels organiques de l'État marocain et contre leurs choix culturels.

La seconde, *Aqlām*, sera plus pérenne et continuera de paraître jusqu'en 1982. Son comité de rédaction est une pure émanation de l'Union Nationale des Forces Populaires, parti qui connaît en ce milieu des années 1960 une forte répression. Citons en particulier le philosophe Mohammed Abed Al-Jabri et le nouvelliste Mohammed Ibrahim Bouallou [Muḥammad Ibrāhīm Bū'alū, 1926-2024], membres actifs du parti qui prennent part à la création de la revue. La revue laisse voir, dans ses premières années d'activité, l'apparition de réseaux littéraires arabes nouveaux au Maroc, notamment avec la Syrie qui occupe une place prépondérante dans ses publications et ses influences.

Je compléterai l'analyse de ces deux revues par un examen de la situation du théâtre au Maroc au milieu des années 1960. Ce genre, que nous avons vu apparaître dans la société marocaine au contact des troupes de théâtre égyptiennes à partir des années 1920, connaît en effet un développement singulier à l'intérieur du champ. Les troupes marocaines qui se multiplient dans la première décennie qui suit l'indépendance proposent des orientations singulières dans le champ littéraire marocain, à la fois en raison de ce contact ancien et direct avec le modèle égyptien, et du

³ Voir à ce sujet le témoignage du journaliste et écrivain 'Abd al-Raḥīm al-Tūrānī dans « Ġiyāb al-qutb al-istiqlālī al-siyāsī wa-l-adīb wa-l-mufakkir: 'Abd al-Karīm Ġallāb ma bayn šūrat al-malik wa-sulaḥfāt Zafzāf wa-l-yad al-marfū'a li-l-Ḥūrī » [« Décès de la figure politique de l'Istiqlal, de l'homme de lettres et du penseur : Abdelkrim Ghallab entre la photographie du roi, la tortue de Zafzaf et la main levée d'El Khoury »], *Al-ḥiwār al-mutamaddin*, 15 août 2017. En ligne, <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=568807>, consulté le 14 juin 2024.

fait de la dimension moins centrale qu'occupent le texte écrit et la *fuṣḥā* dans cette pratique. Enfin, j'aborderai la création de la revue *Souffles*, qui acte la véritable naissance d'un sous-champ littéraire francophone au Maroc après les expériences isolées d'Abdelkader Chatt, Ahmed Sefrioui et Driss Chraïbi dans les années 1930 à 1950, toutes publiées en France.

Une dernière partie de ce chapitre sera dédiée au discours sur la littérature développé par un livre à l'écho retentissant : *L'Idéologie arabe contemporaine* d'Abdallah Laroui (1967), publié en langue française à Paris et très rapidement diffusé en traduction arabe dans toute la région. On y trouve pour la première fois, sous la plume d'un intellectuel marocain, un virulent réquisitoire consacré à l'état des lettres arabes modernes. Celui-ci passe à la fois par la critique des œuvres et par celle de la critique littéraire du Mashriq, auxquelles Laroui applique le même traitement décapant que l'ouvrage réserve au discours politique arabe dans ses diverses déclinaisons modernes et au cadre épistémologique de la pensée arabe en général.

5.1. Guennoun et Ghallab : histoire et programmatique des institutions naissantes

5.1.1. Aḥādīt 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīt : des leçons savantes pour le Mashriq

Plus manifestement encore que dans le cas d'*al-Nubūğ al-mağribī fī l-adab al-'arabī*, la genèse des *Aḥādīt* de 1964 doit être comprise comme le fruit d'une interaction entre Abdallah Guennoun et les institutions du Mashriq. L'ouvrage est en effet la synthèse d'une série de conférences données à l'Institut des Hautes Études Arabes de la Ligue Arabe au Caire⁴, organe de recherche scientifique actif depuis le début des années 1950. Guennoun, membre du Mağma' al-luğa al-'arabīya (Académie de langue arabe) du Caire à partir de 1961, est sollicité pour les leçons qui seront réunies dans cet ouvrage dans le cadre d'une entreprise plus large de production d'un état des lieux des différentes littératures modernes de l'aire arabophone, par pays ou par région⁵.

⁴ Ishāq Mūsa al-Ḥusaynī, « Bayna yaday al-kitāb: naḥḥāt zakīya min al-Mağrib al-'arabī », dans 'Abd Allāh Gannūn, *Aḥādīt 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīt*, réf. cit. p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 6. Citons à titre d'exemple *Arkān al-naḥḍa al-adabīya fī Tūnus* [« Pilliers de la Renaissance littéraire en Tunisie »] de Mohamed Fadhel Ben Achour [Muḥammad al-Fāḍil b. 'Āšūr 1909-1970], Tunis, Maktabat al-Nağāh, 1960. Le profil de l'auteur, *ʿālim* et militant nationaliste devenu l'un des cadres des institutions culturelles et religieuses de la Tunisie indépendante, comporte beaucoup de similarités avec celui de Guennoun.

L'introduction de Guennoun permet de saisir les longues tractations qui ont donné lieu à la réalisation de l'ouvrage : il est sollicité lors du Congrès des Écrivains Arabes du Caire fin 1957 par l'un des enseignants de l'Institut, le Palestinien Ishaq Musa al-Husseini [Ishāq Mūsā al-Ḥusaynī, 1904-1990], pour y présenter la littérature contemporaine du « Maghreb Arabe », et décline l'invitation en raison de son désintérêt avoué pour la matière en question. Nous sommes donc face à un texte dont l'auteur reconnaît lui-même la distance vis-à-vis de sa matière et son peu d'engouement pour elle, en dépit même du rôle majeur qu'il joue sur la scène littéraire et culturelle au Maroc depuis les années 1930.

Il faut donc l'insistance de trois directeurs de l'Institut, Muhammad Chafiq Ghurbal [Muḥammad Šafīq Ġurbāl, 1894-1961], puis ses successeurs Taha Hussein et Abd al-Rahman al-Bazzaz [ʿAbd al-Raḥmān al-Bazzāz, 1913-1973], pour que Guennoun accepte finalement de s'« acquitter de cette tâche » (« *al-qiyām bi-l-muhimma*⁶ ») pour le Maroc. Là où *al-Nubūḡ al-maġribī* se présentait comme une initiative personnelle, son auteur se mettant lui-même en scène comme le vigoureux redresseur d'un tort, le réparateur d'une injustice historiographique, les *Aḥādīt* sont, quant à eux, un effort auquel Guennoun consent presque à contre-cœur, dans le cadre du projet collectif d'érudition d'une institution savante. Bref, on ne peut manquer à la lecture de l'introduction de ressentir la marque d'un certain dédain, tant bien que mal dissimulé sous l'invocation du devoir.

Polymathe et savant avant tout, très secondairement poète et principalement reconnu dans les milieux littéraires pour sa contribution pionnière à la formation du corpus classique, Guennoun adopte donc dans les *Aḥādīt* une attitude de surplomb vis-à-vis du jeu en cours dans la formation du champ littéraire marocain, n'adhérant pas réellement à *l'illusio* propre à ce champ⁷ ou, à tout le moins, affirmant fortement l'extériorité de son point de vue. Les motivations qui président à la réalisation de l'ouvrage ressortissent de la dynamique d'un autre cadre, celui du champ académique arabe transnational auquel il participe. Il ne s'agit en rien d'une entreprise de promotion de cette littérature, à laquelle il avoue explicitement dans sa préface ne pas s'intéresser (« *lā u'nā bi-l-adab al-ḥadīt*⁸ »).

Ces éléments expliquent peut-être en partie la parfaite homologie d'approche avec *al-Nubūḡ al-maġribī*. La méthodologie développée dans l'ouvrage, mi-chronologique mi-thématique, procède

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ Pierre Bourdieu nomme ainsi « l'intérêt pour le jeu et les enjeux » d'un champ et l'investissement qui découle de la valorisation de ce jeu et de ses enjeux. *Les Règles de l'art*, réf. cit., p. 373.

⁸ *Aḥādīt*, p. 13.

de l'établissement d'un corpus et de sa lecture uniquement, malgré la contemporanéité de l'objet.

Guenoun justifie ainsi son choix de ne pas interroger les acteur-ices vivant-es :

ولا أخفى أنني من أول وهلة اعتزمت ألا أتصل بأحد لا بالكتابة ولا بالشخص، تخففا من المتاعب وتجنباً لضياح الوقت الذي غالباً ما يكون بغير طائل، وأن أكتفي بما عندي من مواد ومراجع أكثرها من الجرائد والمجلات التي صدرت في المغرب منذ بداية هذا القرن⁹.

Je ne cacherai pas que j'ai d'emblée décidé de n'entrer en contact avec personne, ni par écrit ni en personne, m'allégeant ainsi de problèmes et évitant de gâcher du temps le plus souvent inutilement. Je me suis contenté de la matière dont je disposais, et de références surtout prises aux journaux et aux revues publiées au Maroc depuis le début de ce siècle.

Nous sommes donc face à une œuvre de critique-philologue plutôt que d'historien de la période contemporaine. L'auteur s'en tient à la mise en ordre et au commentaire des seuls textes, comme il l'avait fait de son corpus classique, en dépit de la fraîcheur de cette histoire dont la plupart des protagonistes étaient encore vivant-es voire en activité au début des années 1960, à commencer par lui-même. Ce passage montre que l'idée même d'ouvrir l'écriture de cette histoire à une discussion avec les personnes concernées lui semble une source de tracas plutôt qu'une richesse. La posture retenue est donc celle du savant, de l'archiviste se maintenant à bonne distance de sa matière plutôt qu'un praticien inséré dans un espace public et tirant la légitimité de son propos de son interaction avec ce dernier.

La première partie des *Aḥādīṭ* consiste en un récit historique reprenant dans un cadre historiographique caractéristique du discours *nahḍawī* les différentes étapes historiques que nous avons déjà examinées jusqu'ici. Il part ainsi de l'isolement et de la marginalité du Maroc de la fin du XIX^e siècle, dont il explique les causes internes et externes, pour suivre les développements contigus de l'imprimerie et de la presse, la diffusion du discours réformiste. Il analyse enfin l'émergence, à partir des années 1930, d'une littérature marocaine moderne, qui suit la classification européenne des genres importée du Mashriq, emboîte le pas aux formes et aux contenus de la poésie néoclassique égyptienne (Shawqi, Hafiz) et s'inscrit dans l'horizon des luttes du mouvement national. Il évoque également le développement du théâtre et des nouveaux genres narratifs, l'article de presse et la nouvelle en particulier. Ces différents genres sont ensuite traités à part dans une série de courts chapitres thématiques qui forment la seconde partie du livre.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

Gardons à l'esprit, avant d'analyser dans le contenu de l'ouvrage et dans ses thèses, le fait qu'il s'agit là de la première histoire de la littérature moderne au Maroc jamais écrite par un auteur marocain, et que le public auquel il se destine est celui d'une institution savante du Caire. C'est là que sera d'abord publié l'ouvrage, édité par l'Institut lui-même, la première édition marocaine datant quant à elle de 1978 seulement¹⁰. Cette histoire à destination du Mashriq s'ancre donc, sans surprise, dans un postulat unitaire ferme. Guennoun admet un décalage d'un peu plus d'un demi-siècle entre le début de la *nahḍa* du Mashriq, qu'il situe au cours du règne de Muḥammad 'Alī Bāṣā en Égypte (1805-1848), et son amorce au Maroc, datée quant à elle de la veille de la Première Guerre Mondiale¹¹.

En revanche, il fonde son discours sur le double postulat d'une littérature arabe et d'une *nahḍa* uniques, traversant toute la région :

وحرصنا على تلاقي المغرب والمشرق العربيين، لأيماننا بأن الاتجاه واحد، وأن نهضة الأدب الحديث ساهم فيها جميع الأقطار العربية، فهي منطلق الفكر العربي لا يقيد كونه شرقيا أو مغربيا. ومن الخطأ أن نميز عمل أي بلد عربي في هذا الصدد، سواء كان سابقا أو لاحقا، لأن طابع الإقليمية في الأدب العربي مدلول خارجي، برغم ما قيل في توجيهها والتنويه بآثارها. والذي يتحقق يوميا هو أن الأدب العربي يتلاقى على صعيد الفكرة الجامعة والاتجاه الموحد، وأن أنصار الإقليمية ينهزمون دائما في ميدان السياسة وميدان الأدب على السواء. لأن أمر العرب إلى الوحدة وكلمتهم إلى جمع. والفوارق الطفيفة التي توجد بين مجتمعاتهم المحلية لا تبلغ من القوة ما يجعلها تغير وجه الأدب في أي قطر عربي عما هو عليه في قطر آخر شقيق، كما أن الحدود المصطنعة التي فرضت على بلاد العرب لم تستطع أن تحول بين الشعوب العربية الاتجاه نحو الوحدة السياسية الكاملة. إن الأدب العربي وحدة لا تتجزأ، وإن ما يجد فيها من مذاهب واتجاهات هي في نظرنا وليدة تفاعل أفكار الأدباء العرب، والتيارات الفكرية الحديثة التي طرأت على الأدب العربي بواسطة الترجمة عن الآداب العالمية والاطلاع على الثقافات الأجنبية المختلفة. وليس شيء منها متوالدا عن طبيعة الإقليم والسكان وخصائص الجنس والوراثة كما يحلو لبعضهم أن يعلل ذلك¹².

Nous avons veillé à faire se croiser le Maroc et le Mashriq arabes, car nous croyons qu'ils suivent une seule direction, que toutes les contrées arabes ont participé à la nahḍa de la littérature moderne, véritable point de départ d'une pensée arabe que ne limite pas son origine orientale ou maghrébine. Les Arabes visent l'unité et leur parole le rassemblement. Les légères différences entre nos sociétés locales ne sont pas suffisamment fortes pour transformer la littérature de chaque contrée et la distinguer de celle d'une contrée sœur, de même que les frontières artificielles imposées aux pays arabes n'ont pu faire dévier les peuples de leur orientation vers l'unité politique totale. La littérature arabe est une et indivisible, et les écoles et les tendances qu'on y trouve sont, à notre sens, nées de l'interaction entre la pensée des littérateurs arabes et les courants intellectuels modernes auxquels la littérature arabe a été confrontée par le moyen de la traduction des littératures du monde et par la connaissance des différentes cultures étrangères. Rien de ces écoles et de ces tendances ne provient de la nature des régions, des populations, des particularismes ethniques et d'héritage, comme il a plu à certains de le prétendre.

On peut voir dans ce discours à la tonalité extrêmement tranchée un prolongement, plus affirmé encore, des commentaires de Mohammed Hassar sur le *tamṣīr* dans les années 1930. Une figure

¹⁰ Publiée par la maison casablancaise Dār al-Ṭaqāfa. C'est une réédition de cette version que nous utilisons ici.

¹¹ *Aḥādīt*, p. 17.

¹² *Aḥādīt*, p. 87.

intellectuelle issu d'une périphérie de l'aire arabophone, présentant au centre la littérature de son pays, insiste fortement sur l'arabité de cette littérature et sur son inscription dans l'histoire collective de la *nahḍa*, sans réellement donner de contenu à l'une ou à l'autre de ces notions, pour la légitimer.

Comme toujours chez Guennoun, les tendances culturelles et politiques sont décrites comme entièrement solidaires l'une de l'autre : les clivages internes à l'aire arabophone sont comparés aux frontières coloniales pour affirmer leur caractère exogène, et le projet d'une culture unifiée se comprend dans son inscription dans un cadre politique plus large. Les courants régionalistes émanant du centre de l'aire, dont nous avons vu un exemple avec la figure d'Amin al-Khuli chez Ghallab¹³, sont quant à eux implicitement désignés ici comme des menaces à l'unité culturelle arabe. Cette dernière n'est d'ailleurs pas démontrée, mais bien plutôt posée comme une profession de foi. Guennoun, qui représente le Maroc dans ces institutions savantes, en Égypte comme ailleurs au Mashriq, tient ici un discours de défense et d'illustration de l'arabité du Maroc où transparaît une protestation de la périphérie contre un localisme émergeant au centre, menaçant la périphérie d'une marginalisation symbolique accrue.

5.1.2. *Par-delà taqlīdī et 'aṣrī*

Exactement comme dans *al-Nubūḡ al-maḡribī fī l-adab al-'arabī*, le discours sur la littérature marocaine moderne de Guennoun ne dissocie pas les productions écrites produites dans les champs littéraire, journalistique et politique. Les articles de presse produits au sein du mouvement national pour défendre la réforme du protectorat puis son abolition, ou ceux qui y promouvaient des pratiques sociales et culturelles diverses dans la presse généraliste, comme celle de l'éducation physique, se trouvent inclus dans le corpus littéraire. On y retrouve les discours de figures politiques ne s'étant jamais définies elles-mêmes comme *udabā'* et *adībāt* (littérateur-ices), à commencer par le sultan Mohammed Ben Youssef (désormais Mohammed V), inclus dans son corpus littéraire en bonne place, et longuement cité et commenté¹⁴.

Guennoun n'est cependant pas entièrement indifférent aux ébauches d'autonomisation du champ. Il observe par exemple qu'un mouvement de spécialisation dans l'écriture littéraire, incarné

¹³ Pour se faire une idée plus précise de la théorie du régionalisme littéraire chez al-Khuli, voir *Fī l-adab al-miṣrī* [*De la littérature égyptienne*], Le Caire, Maṭba'at al-i'timād, 1943, et tout particulièrement la première section du livre, « Ḥawl al-iqlīmīya » [« À propos du régionalisme »], p. 19-84.

¹⁴ *Aḥādīt*, p.98-101.

par Abdelmajid Benjelloun, Abdelkarim Ben Thabet et Abdelkrim Ghallab, commence à se faire jour à la fin de la période du protectorat¹⁵. Un autre élément relevé par Guennoun dans le même sens est la multiplication des thématiques de la poésie. Le passage des figures imposées de dithyrambe ou d'élégie à des espaces plus diversifiés est, comme un lointain écho aux vœux de Qabbaj, souligné comme un facteur de transformation majeur. Guennoun se singularise aussi par les exemples qu'il choisit pour signifier cette évolution.

L'un d'entre eux mérite particulièrement d'être mentionné. Il s'agit de Mohamed Ben Brahim (« Šā'ir al-Ḥamrā' »), le poète de Marrakech dont nous avons vu les démêlés avec le théâtre d'Ahmed Shawqi dans les années 1930. Guennoun s'y réfère comme à un jalon important de l'évolution de la poésie marocaine, mais ne le réduit pas à la part de son corpus poétique qui coïncide avec le canon esthétique de la période. Il appelle notamment en renfort de sa démonstration un poème satirique décrivant un hôtel-restaurant populaire (*baladī*) tangérois :

إن كان في كل أرض ما تشان به * فان طنجة فيها المطعم البلدي
أخلاق أبنائها كالمسك في أرج * بعكس أخلاق رب المطعم البلدي
يأتيك بالأكل والذباب يتبعه * كالضباب ذباب المطعم البلدي
ما بالبراغيث إن تشاءت عجب * لما ترى حجمها بالمطعم البلدي
تلقاك راقصة بالباب قائلة * يا مرحبا بضيوف المطعم البلدي
والبق كالقول حجما إن جهلت به * فعشه في سرير المطعم البلدي¹⁶

*Si chaque terre au monde porte en elle sa souillure
Celle de Tanger, c'est le restaurant baladī
Tanger aux mœurs exquises comme parfum de musc :
Le contraire du patron du restaurant baladī
Qui t'apporte des plats escortés par des mouches
En nuées bourdonnantes au restaurant baladī
Tu resteras bouche bée devant les puces
Quand tu verras leur taille au restaurant baladī
À la porte, en dansant, elles t'accueilleront :
Bienvenue aux hôtes du restaurant baladī
Ces punaises grosses comme des fèves, les connais-tu ?
Leurs nids sont dans les lits du restaurant baladī*

Les traits que relève Guennoun à propos de ce poème nous interpellent. D'abord, il y voit la trace de l'apparition d'une figure nouvelle : celle du poète bohème¹⁷, dont la vie d'errance et la fréquentation de milieux interlopes introduisent des éléments tenus à l'écart par la poésie marocaine

¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶ Cité par Gannūn, *Ibid.*, p. 79.

¹⁷ Guennoun parle en arabe de « ḥayāt buhīmīya » à propos de Ben Brahim. *Ibid.*, p. 80.

traditionnelle, mais aussi par les poètes nationalistes comme Abdallah Qabbaj. Loin de disqualifier ce prosaïsme quelque peu truculent, Guennoun cherche à les légitimer par des références classiques. Il renvoie notamment à un poète du début de l'ère abbasside, Abū Dulāma [m. vers 777], pour replacer ces topiques dans l'histoire longue de la littérature arabe¹⁸. Abū Dulāma sert aussi de référence pour justifier la présence du comique dans ce poème, lors même que cette composante était, pour le moins, discrète chez les poètes traditionnels du début du siècle comme chez les romantiques.

Ce n'est pas le moindre des mérites de l'historien de la littérature que fut Guennoun, figure décidément complexe, que d'avoir perçu et valorisé dans la figure du « Šā'ir al-Ḥamrā' » l'émergence d'un type d'écrivain-e nouveau dans le champ littéraire marocain moderne, y introduisant à la fois le sarcasme et l'univers des bas-fonds. La bohème littéraire telle que l'a décrite Pierre Bourdieu dans le cas de la France¹⁹, inventant un style de vie singulier, une écriture réaliste et une forte revendication d'autonomisation de la littérature, tient dans ce poète son unique précurseur marocain dans la première moitié du XX^e siècle. Cette figure de l'écrivain bohème ne prendra véritablement sa place à l'intérieur du champ qu'à partir de la deuxième moitié des années 1960, avec la première émergence des romanciers et nouvellistes Mohamed Choukri, Driss El Khoury [Idrīs al-Ḥūrī, 1939-2022] et Mohamed Zafzaf, figures du pôle autonome du champ littéraire marocain de la seconde moitié du XX^e siècle²⁰.

La distance du polymathe à son objet lui aura, en fin de compte, permis de percevoir les linéaments d'un dépassement de la dichotomie *taqlīdī/ʿaṣrī* au cœur même de son âge d'or, et de la prendre en considération. Les *Aḥādīt* font transparaître le paradoxe qui parcourt toute l'œuvre de Guennoun, à savoir le mélange entre l'assertivité doctrinaire avec laquelle il fonde généralement son propos et, dans le même temps, un souci d'exhaustivité et de précision qui lui permet de percevoir avec beaucoup de finesse des tendances dont la gestation est encore très loin d'être achevée dans le

¹⁸ *Idem*. On peut d'ailleurs se demander si le choix de ce poète noir, esclave qui jouait à la cour abbasside un rôle semblable à celui d'un bouffon, n'a pas été choisi à dessein par Guennoun pour parfaire le parallèle avec Ben Brahim, dont les origines méridionales sont rares dans un champ encore sous domination écrasante de la bourgeoisie urbaine du quart nord-ouest du Maroc, et lui-même secrétaire d'un potentat local, El Glaoui, entièrement discrédité au Maroc pour son rôle politique dans les années 1950 et en particulier dans le renversement du Sultan en 1953, était en effet le protecteur de son secrétaire de poète. Voir la notice bio-bibliographie d'Abū Dulāma dans Julie Scott Meisami et Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, Londres, Routledge, 1998, vol. 1, p. 30.

¹⁹ *Les Règles de l'art*, p. 84-89.

²⁰ L'étude d'Anouk Cohen sur le Café de la Presse à Casablanca, sans inscrire l'émergence de cette figure dans l'éventail historique des postures d'écrivain au Maroc ni en décrire les conditions, donne un aperçu de ce qu'a été la réalité sociologique de ces écrivains, gravitant pour la plupart dans l'orbite de la presse nationale et choisissant les bars et les lieux de vie nocturne comme lieux par excellence de socialisation littéraire. Cf. art. cit. *supra*.

champ. Cette histoire de la littérature marocaine à l'usage du centre, à défaut d'être enthousiasmée par son objet, aura au moins permis de saisir tôt des tendances profondes qui ne cesseront de s'affirmer.

5.1.3. *Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab : un projet civilisationnel*

Le recueil d'articles de Abdelkrim Ghallab, *Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab*²¹, se présente quant à lui comme une sorte d'ouvrage de synthèse des orientations culturelles élaborées au sein du parti nationaliste et conservateur de l'Istiqlāl, dont l'auteur est resté membre actif jusqu'à son décès en 2017, et dont il dirige à l'époque le quotidien, *al-ʿĀlam*. Fortement ancré dans le nationalisme arabe, le propos de Ghallab se fonde sur la primauté de l'ancrage dans l'arabité dans l'identité culturelle du Maroc. Dans un article intitulé « Ittiḡāhunā al-ḥaḍārī » [« Notre orientation civilisationnelle »], il développe d'abord une théorie sur le rôle que joue le Maroc dans cet ensemble culturel. Par sa position géographique de verrou de la Méditerranée occidentale, sur le détroit de Gibraltar, et de porte de l'Afrique de l'Ouest par son extension saharienne (rappelons que l'Istiqlāl, comme l'État marocain, revendique à l'époque la Mauritanie comme une partie du territoire national), le pays joue, écrit-il, un double rôle de propagation et de défense de la civilisation arabo-islamique.

La fonction de propagation s'est d'abord illustrée dans la conquête de l'Andalousie et dans le rôle joué par les dynasties marocaines dans le maintien de l'arabité et de l'islamité de ce territoire, et s'est poursuivie par la diffusion de l'Islam et de la langue arabe en Afrique subsaharienne occidentale (espace qu'il continue pour sa part à nommer al-Sūdān). Quant à la fonction défensive, elle est initiée par la résistance de l'Afrique du Nord aux croisades, puis par la continuité du royaume chérifien face aux diverses tentatives de pénétration portugaise, espagnole et britannique. La colonisation, survenue tardivement par comparaison avec l'Algérie et avec la Tunisie, ne s'est quant à elle maintenue que quatre décennies. Cette double fonction propagatrice et défensive au sein de la nation arabe et islamique est, selon lui, le cadre dans lequel doit s'inscrire la future orientation civilisationnelle (« al-ittiḡāh al-ḥaḍārī ») du Maroc indépendant.

Pour ce faire, il convient de saisir les avantages dont dispose le pays. Je n'entrerai pas ici dans le détail de la théorisation d'ensemble qu'il fait de la culture marocaine, et me focaliserai seulement sur ce qui concerne la langue et la littérature. À l'évidence, le Maroc n'est pas le moteur de la *nahḍa*

²¹ Casablanca, Maṭbaʿat al-Aṭlas, 1964.

arabe, phénomène culturel tardivement importé du Mashriq où se situe son véritable foyer. Plus encore, si l'on s'intéresse à la littérature, le Maroc a pâti plus tardivement que le reste de la région d'un système scolaire traditionnel qui, non seulement, ne faisait pas la promotion de l'*adab*, mais contrariait même les vocations des étudiants et les encourageait à se détourner de ce registre de l'expression et du savoir au profit des seules sciences religieuses. Ce qu'a en revanche à proposer le pays tient dans un certain rapport à la langue arabe, hérité d'une histoire distincte de celle du reste de l'aire :

اللغة العربية في المغرب ظلت سليمة على الأقل في جوهرها، فلم تدخلها عجمة اللفظ، ولم تحط من قيمتها ركائز في الأسلوب، وإنما ظلت – على رغم تخلف في التعليم وانصراف عن الأدب – سليمة نقية كأحسن ما يكون من النقاء في ظروفها وبيئتها وحياتها وما يتيح التعليم من غناء أو نصاعة²².

La langue au Maroc est demeurée saine, au moins pour l'essentiel, et n'a pas été pénétrée par des xénismes, ni dévaluée par la défaillance du style. Elle est demeurée, malgré le retard de l'enseignement et le renoncement à l'adab, aussi saine et pure qu'elle pouvait le demeurer dans sa situation, son environnement et sa vie propres, avec ce que l'enseignement proposait de riche et de clair.

Ce propos doit être compris dans le cadre historiographique partagé du discours *nahḍawī*, postulant, comme on l'a déjà vu en maint endroit, une décadence de la civilisation arabo-islamique entre la sortie de l'Andalousie à la fin du XV^e siècle et la campagne française en Égypte à partir de 1798, supposée avoir mis la région tout entière face à son infériorité technique et culturelle et avoir suscité le réveil de la conscience arabe. À l'intérieur de ce récit, le Maroc ne peut ni revendiquer le leadership culturel ni se prévaloir d'un quelconque rôle de précurseur. Il peut en revanche se présenter comme un sanctuaire, un lieu qui, ayant été épargné par la présence turque et n'ayant connu que quatre décennies d'occupation européenne, a maintenu intact le vieux trésor linguistique.

Passons sur le contenu de ce discours et retenons seulement que l'un des principaux cadres de la politique culturelle du Maroc nouvellement indépendant fonde sa vision du rôle du pays dans la culture arabe sur une idéologie linguistique conservatrice, se déclinant dans le lexique organiciste de la santé, de la pureté et de la préservation. Ghallab suggère que ce que son pays peut offrir à la grande nation est son statut de conservatoire d'une langue intacte. Selon lui, c'est grâce à cette pérennité d'une langue parfaitement figée dans sa forme classique (sans qu'on sache bien entendu à quel état de cette langue correspond cette forme idéale) que le Maroc a rapidement rattrapé une

²² *Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab*, p. 51.

bonne partie de son « retard » littéraire et culturel sur le Mashriq dans la première moitié du XX^e siècle. Lorsque les ouvrages classiques réédités et glosés par les érudits du Levant ou d'Égypte parviennent au Maroc, dit Ghallab, ils y trouvent un lectorat encore parfaitement familier de cette langue que les premiers avaient dû, quant à eux, réapprendre entièrement.

Le discours ici développé est de toute évidence un discours de conviction. Son argumentation, cependant, me semble aussi procéder de l'objectif qu'il se fixe : inciter le champ littéraire marocain à produire une littérature à destination du reste du monde arabe, et en particulier acceptable par son centre. L'idéologie linguistique puriste qui se manifeste dans ces pages devient alors la marque d'une des stratégies caractéristiques des périphéries littéraires, qu'avait relevée Pascale Casanova dans sa *République mondiale des Lettres*, à savoir l'hypercorrection, employée comme un instrument de légitimation par les littératures dominées²³. Les institutions culturelles de la périphérie marocaine jouent à travers lui, et à travers bien d'autres auteurs académiques de moindre importance, la carte de l'antique Qarawiyyīn et de sa fréquentation tardive des vieilles grammaires classiques, d'un Maroc qui se présente et se vit comme un espace insulaire où perdure la grande culture andalouse pieusement conservée et entretenue.

Ces brevets d'arabité intacte et résolument préservée sont, pour ce qui est alors une toute petite nation littéraire, tout juste indépendante politiquement et dont la production est quantitativement faible et largement ignorée, un moyen d'exister sur la carte, là où les grands centres régionaux comme Le Caire et Beyrouth, dont la littérature commence à être traduite dans les langues européennes et qui dominent l'économie régionale du livre, peuvent se permettre de faire valoir leurs spécificités. L'ouvrage de Ghallab postule, en se référant comme son devancier istiqlalien Allal El Fassi au XVIII^e siècle français comme exemple paradigmatique, que la fonction de la littérature est d'anticiper les mouvements de la société et d'y infuser les idées qui seront matérialisées par l'action dans un second temps²⁴. Le texte prolonge donc une lecture préexistante et même dominante au sein du mouvement national marocain, fondée sur des postulats philosophiques idéalistes : l'écrivain est d'abord un producteur d'idées qui emploie le langage de manière à favoriser leur infusion dans un milieu et à rendre possible leur matérialisation.

Cependant, la tâche qui singularise l'écriture littéraire et la distingue des autres activités intellectuelles, qu'il s'agisse de la philosophie ou du travail journalistique, est la capacité à exprimer

²³ *Op. cit.*, p. 361.

²⁴ *Fi l-taqāfa wa-l-adab*, p. 85.

les idées dans un langage d'affects, qui touche à la sensibilité commune et qui doit, pour cela, s'inscrire résolument dans un imaginaire collectif déterminé. Pour illustrer cette condition, Ghallab recourt à un contre-exemple à nouveau tiré de la littérature française, mais cette fois contemporaine : celui de Jean-Paul Sartre. Se référant aux textes produits par le philosophe existentialiste à la suite de son séjour à Cuba, et réunis sous le titre d'*Ouragan sur le sucre*²⁵, il note que l'auteur des *Mots* n'a pas pu réaliser à propos de cette matière trop éloignée des réalités qui lui étaient familières une œuvre littéraire, mais seulement un reportage journalistique étayé par une analyse historico-politique²⁶. Il en conclut que seule la lutte nationale de son propre pays peut engendrer un texte littéraire : ce dernier, pour être crédible, doit se fonder sur un réalisme que seule permet l'expérience approfondie de son propre milieu.

Fort de cette conclusion, Ghallab s'évertue ensuite à relire toute l'histoire de la littérature arabe en tant qu'expression du lent éveil de la conscience nationale. La poésie antéislamique est ainsi décrite comme un moment fondateur où se révèle une figure du poète comme héraut de la tribu, première réalité collective proto-nationale de la civilisation arabe²⁷. Toute l'histoire de l'*adab* arabe de l'ère classique est ensuite envisagée sous le prisme du développement d'une conscience collective de l'appartenance à la *umma* arabo-islamique, avec une cassure finale qui correspond, sans surprise, à la perte d'al-Andalus²⁸. Le propos enjambe ensuite, de la façon la plus attendue qui soit, les quatre siècles suivants, pour reprendre son fil avec Hafiz Ibrahim et le néoclassicisme égyptien. On retrouve ici en condensé la vision de la culture et de la littérature adoptée par le mouvement national, dans laquelle le réveil du Mashriq constitue une référence dans la mesure où il reprend le fil interrompu par la chute de Grenade dans l'histoire glorieuse de la civilisation commune, demeurée comme figée ou suspendue dans l'intervalle.

²⁵ Publiés par le quotidien *France-Soir*, du 28 juin au 15 juillet 1960. ²⁶ Publiés par le quotidien *France-Soir*, du 28 juin au 15 juillet 1960. À aucun moment Ghallab n'envisage l'hypothèse que Sartre ait *souhaité* écrire et publier un reportage sur Cuba plutôt qu'une œuvre littéraire, et ceci pour des raisons très éloignées de ses propres considérations, fort peu sartriennes au demeurant, sur l'ancrage dans la nation comme condition de possibilité du réalisme. On peut légitimement se demander ici ce qui, du contresens et de la mauvaise foi, l'emporte dans l'élaboration du raisonnement.

²⁶ *Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab*, p. 89.

²⁷ *Ibid.*, p. 90. On se demande en lisant cette page comment Ghallab se débrouille de la poésie des *ṣaʿālīk* (poètes-brigands), et de leur fâcheuse habitude de congédier la tribu en l'agonissant d'injures pour d'exalter les bienfaits de la vie sauvage et de la compagnie des animaux. Voir par exemple la « *Lāmīyat al-ʿarab* » [« Poème en lam des Arabes »] de Chanfara [al-Šanfarā, m. 525], traduit en français par Mohammed Oudaimah et Stefano Mangano sous le titre *Chant des Arabes*, Paris, Arfuyen, coll. Les Cahiers d'Arfuyen, 1985.

²⁸ Il n'est pas ici pertinent de trop détailler le propos de Ghallab sur ce sujet trop éloigné du nôtre. Cependant, les développements et spéculations sur la rareté de la « littérature de combat » dans le corpus andalou méritent d'être lues. *Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab*, p. 95 sq.

Cette histoire esquissée à grands traits construit ainsi un deuxième fil pour la littérature marocaine, placée dans le sillage d'une littérature arabe et mondiale conçue à la fois comme moteur et comme produit d'une conscience nationale en lente maturation. Très disert sur l'histoire longue de la civilisation arabo-musulmane, la mission historique du Maroc à l'intérieur de celle-ci ou l'insertion de la littérature dans le cadre de la lutte pour la libération nationale, Ghallab se révèle en revanche peu prolixe et assez catégorique lorsqu'il s'agit, dans cet ouvrage, d'envisager la littérature marocaine au présent. La plus brève section du livre, intitulée « Adab mā ba'd al-tawra » [« La littérature postrévolutionnaire »], laisse transparaître sa perception des développements les plus contemporains du champ. Le titre lui-même nous en donne un indice majeur, en construisant une périodisation fondée sur l'histoire politique récente : la révolution dont il est question étant bien entendu l'indépendance du Maroc, il convient pour Ghallab de distinguer un avant et un après 1956 en littérature.

La littérature ne remplit pas dans ces premières années d'indépendance les fonctions qui devraient, selon lui, être les siennes : exprimer la joie du peuple, dessiner les traits d'une vie émancipée de la tutelle coloniale, faire l'inventaire des séquelles laissées par la bataille et des blessures à panser. Le constat est sans appel :

ليس من الجحود في شيء أن أقول إنني لم أجد شيئا من ذلك فلا الشعر قام بالعبء ولا القصة ظهرت في الميدان ولا الرواية أطلت بقرنها في عالم الأدب الضحل بالمغرب وهكذا تستطيع أن تزعم أن الثورة وقد استطاعت أن تقلب الأوضاع وتطيح بعهد الاستعمار وتسير بالحياة سيرا جديدا لم تستطع أن تترك ظلا أو خيالا من ظل في نفوس الأدباء ومن ينصبون أنفسهم للأدب. وتفصيل القول – والمجال لا يتطلب تفصيلا واسعا – أن الشعر خفت صوته وحتى المحاولات التي كانت تبدو من حين لآخر من شعراء اكتسبوا تقديرا في الوسط الأدبي بالمغرب أصبحت لا وجود لها. وباستثناء بعض المحاولات التي كتبها شبان يجربون حظهم في الشعر، والشعر المنثور بخاصة تعبر عن نفوس تحس الحاجة إلى التحرر الكامل وإلى تجسيد الحرية الحقيقية في حياة الشعب، باستثناء هذه المحاولات التي أعتقد أنها لم تبلغ حد النضج، فالشعر لم يؤد رسالته في أدب ما بعد الثورة، وقل مثل ذلك في القصة والرواية والمسرحية²⁹.

Ce n'est pas par ingratitude que j'affirme ne rien trouver de tout cela : la poésie n'a pas pris sa part, la nouvelle n'a pas émergé, le roman n'a pas encore montré le bout de son nez dans le monde littéraire superficiel du Maroc. On peut donc dire que la révolution, si elle est parvenue à renverser la situation, à mettre fin à l'ère coloniale et à donner un nouveau cours à l'existence, n'a en revanche pas su imprimer sa marque sur les littérateurs ou ceux qui se revendiquent tels. Plus précisément – il n'est guère besoin de s'étendre sur cette affaire – la voix de la poésie ne porte plus, et les tentatives sporadiques de poètes ayant gagné l'estime du milieu littéraire au Maroc sont à présent comme anéanties. Exception faite de quelques tentatives dues à des jeunes qui tentent leur chance en poésie, particulièrement dans le domaine de la poésie en prose où certains expriment le besoin de libération totale et d'incarnation de la liberté véritable dans la vie du peuple, tentatives qui ne me

²⁹ *Ibid.*, p. 131-132.

semblent pas parvenues à maturité, la poésie ne transmet pas son message dans la littérature postrévolutionnaire, pas plus que la nouvelle, que le roman ou que le théâtre.

Pour expliquer cette absence supposée de dynamisme dans la littérature marocaine et d'adaptation aux exigences du temps, Ghallab réemploie ni plus ni moins les arguments qui étaient les siens en 1937 : d'une part l'« arriération » (« taḥalluf ») et l'« ineptie » (« tafāha ») des intellectuel·les, incapables d'interagir avec leur temps sur un autre mode que celui de la passivité, la faiblesse du système éditorial d'autre part, qui ne donne pas de débouché national à la création. Cette répétition d'arguments ressassés au sein du mouvement national depuis les années 1930 dissimule mal la pauvreté des objectifs assignés à cette littérature nationale : célébration de la bonne nouvelle et critique vague de l'héritage du colonialisme.

Ghallab semble en vérité éprouver toutes les difficultés du monde à penser ce champ littéraire national en formation comme un espace potentiellement hétérogène. Son analyse ne part pas d'un examen précis des contenus des œuvres produites depuis le milieu des années 1950, et notamment de celles qu'il évoque brièvement pour la poésie, où il n'est pas difficile de reconnaître les premières productions de poètes comme Mohammed Sebbagh, Abdelkrim Tabbal [ʿAbd al-Karīm al-Ṭabbāl, n. 1931] ou Mohamed Serghini, qui publient dans les colonnes du quotidien qu'il dirige lui-même, *al-ʿAlam*. Sa démarche se borne à fixer *a priori* un cap général correspondant à sa doctrine littéraire, et à constater avec amertume que ce cap ne se trouve pas réalisé. On peut voir dans ces pages la marque d'une idéologie littéraire tournant à vide, et peinant à penser un rôle différent pour la littérature dans cette période dont il occulte par ailleurs entièrement les forts remous politiques. La posture est d'autant plus étonnante que Ghallab, qui pratique alors la critique depuis plus de vingt-cinq ans, n'a toujours rien publié lui-même à ce stade en dehors de la presse et de l'essai militant, et s'institue donc juge depuis une position consolidée en dehors du champ, trahissant son peu de prise avec ce qui y a cours, en particulier au sein du pôle oppositionnel.

À ces éléments de répétition s'ajoute néanmoins une donnée nouvelle dans son élaboration théorique, à savoir l'État et son rôle culturel. Une autre section de l'ouvrage est consacrée à cette question, où s'énonce cette fois un véritable programme, détaillé en plusieurs points. Le premier est la participation de l'État à la dynamisation du champ littéraire par un investissement dans l'économie de l'édition et de l'imprimerie, d'une administration de la culture faisant soit l'objet d'un ministère autonome, soit d'un rattachement au ministère de l'éducation nationale. S'y ajoutent la création de prix littéraires d'État, d'Académies des Arts et Lettres, et la mise en place d'une société nationale de diffusion des imprimés.

Dans ce programme, c'est le modèle des États du Mashriq que Ghallab prend pour exemple :

وأغلب ما نشر من عيون الأدب العربي وذخائره قد ساهمت دول الشرق في مصر وسوريا ولبنان والعراق في نشره وإنقاذه. واستغلت المكتبات العامة والمطابع الرسمية وموظفي الدولة في الكشف عنه وتحقيقه وإخراجه بطريقة يرضى عنها البحث العلمي³⁰.

La plupart des éditions des chefs-d'œuvres et autres classiques de la littérature arabe sont subventionnées par les États d'Orient, en Égypte, en Syrie, au Liban et en Irak, pour les sauver de l'oubli. Les bibliothèques publiques, les imprimeries officielles et les fonctionnaires de l'État ont bénéficié de ces découvertes, de ces textes établis, de ces publications faites de manière à seoir à la recherche scientifique.

Une chose frappe à la lecture de ce programme prenant pour modèle les États du Mashriq. Dans son ouvrage, Ghallab ne convoque pas de références littéraires récentes venues du centre aréal. S'il se réfère sporadiquement à la *nahḍa* et aux œuvres déjà consacrées depuis les années 1930, il ne semble plus guère considérer ce qui a cours au Mashriq comme une référence. En revanche, habitué depuis l'époque du Bureau du Maghreb Arabe à représenter le Maroc dans des rencontres avec des responsables étatiques, il fait des institutions des États de la région des exemples à suivre pour le Maroc. Bref, il semble que Ghallab ait déjà, dans cet ouvrage, figé son canon littéraire d'étudiant et que les institutions du Mashriq contemporain soit devenues pour lui la référence indépassable en matière de politique culturelle.

5.2. Entre dissensions internes et nouveaux réseaux au Mashriq

5.2.1. Mağalla li-l-qīṣṣa wa-l-masraḥ : un nouveau paradigme générationnel

Cette même année 1964 où Ghallab publie les textes que je viens de commenter, apparaissent les deux premières revues culturelles marocaines indépendantes à la fois de l'État et du Parti de l'Istiqlāl. L'une, exclusivement littéraire et éphémère, ne donnera que quelques numéros, sous le titre de *Mağalla li-l-qīṣṣa wa-l-masraḥ* [« Revue de la nouvelle et du théâtre »]. L'autre, revue culturelle et intellectuelle généraliste plus pérenne, paraîtra jusqu'au début des années 1980, et s'intitulait *Aqlām*. En dépit de leur autonomie et de leur ouverture, ces deux revues ne sont pas sans ancrage dans le champ politique marocain : *Mağalla li-l-qīṣṣa wa-l-masraḥ*, comme indiqué précédemment, est une revue transpartisane, tandis qu'*Aqlām* émane de l'Union Nationale des Forces Populaires. D'un côté comme de l'autre, l'orientation éditoriale s'ancre dans un discours marqué à gauche, créant une polarisation d'ordre politique à l'intérieur du champ littéraire en formation, où les différends

³⁰ *Ibid.*, p. 142.

idéologiques, comme on a pu le voir notamment à travers le cas de Qabbaj, restaient jusque là implicites en raison du contexte particulier du protectorat franco-espagnol. Avec un temps de latence, le champ culturel dévoile ses fractures au lieu même où le consensus nationaliste des élites urbaines s'était brisé à la fin des années 1950.

Le manifeste de *Mağalla li-l-qışsa wa-l-masrah* peut être lu comme une réponse à la doctrine culturelle officielle telle qu'Abdelkrim Ghallab en donne une image fidèle. Le titre de ce texte, « Kilāb al-ḥirāsa wa-ṣāni'ū l-qiyam » (« Les chiens de garde et les producteurs de valeurs »), constitue un clin d'œil à l'écrivain communiste français Paul Nizan et à son pamphlet contre la philosophie universitaire de la première moitié du XX^e siècle, *Les Chiens de garde*. En ce début des années 1960, Nizan, mort au combat en 1940, connaît un moment de regain d'intérêt posthume avec la réédition de son roman *Aden Arabie*, assortie d'une préface de son ancien camarade de l'École Normale Supérieure, Jean-Paul Sartre. La présence de ce dernier est d'ailleurs particulièrement marquée dans ce manifeste, preuve supplémentaire de sa position centrale dans la réflexion qui s'élabore à propos de littérature dans le Maroc de cette époque³¹.

Le texte, qui n'est pas signé par ses auteurs mais porte la simple mention « Le comité de rédaction », s'ouvre sur le constat d'une fracture idéologique dans le champ intellectuel marocain, exprimée une fois encore sous la forme d'un conflit générationnel :

والشباب الذين عاشوا معركة الاستقلال وأطلوا بعدها على سديم فارغ يضيح باللفظية والشعارات المتجاوزة، أحسوا – منذ الوهلة الأولى – ثقل الأزمة، واحتضنوها باعتبارها بديهية يحتم وعيها وتخطيها.... وأنذاك، اتضحت المعالم الفارقة بين جيلين: جيل "مطمئن" ممتلئ بحقيقة، يشع رضى عما بذله في معركة التحرير، ويفيض تفاؤلا بالناس، وبالقناعة، وبالحياة (ما لا يدرك كله، لا يترك جله)، وجيل "قلق" متمزق متوثب.. فقد الركيزة، وضاع وسط متاهات من الأسئلة والوقائع. وسرعان ما اكتشف أنه ليس متفردا في قلقه وضياعه، وأنه أصبح مشدودا إلى "الدوامة" التي تلف العالم أجمع، وتطبعه بميسم مشترك، هو البحث عن الخلاص من تهديدات العوز وانحرافات الترف³².

Les jeunes qui ont vécu la bataille de l'indépendance et ont ensuite vu apparaître une brume insignifiante agitée de verbiage et de slogans excessifs, ont senti, dès les premiers instants, l'ampleur de la crise et l'ont acceptée comme une évidence dont il fallait prendre conscience pour la dépasser. À ce moment-là, les points de divergence sont devenus clairs entre deux générations : une génération sereine, imbue de sa propre vérité, rayonnante d'autosatisfaction pour ses efforts dans la bataille de la libération, débordante de foi en les gens, de conviction et de vie (« un tien vaut mieux que deux tu l'auras ») ; et une génération angoissée, déchirée et trépignante, qui a perdu son appui et s'est égarée dans un labyrinthe de questions et de faits. Cette génération a aussitôt découvert

³¹ Ce point est regrettamment ignoré dans l'étude consacrée à la question des lectures de Sartre dans la région et de l'« existentialisme arabe » par Yoav Di-Capua. Réf. cit. *supra*.

³² Muḥammad Barrāda, « Kilāb al-ḥirāsa wa-ṣāni'ū l-qiyam », *Mağalla li-l-qışsa wa-l-masrah*, n°1, 1964. Repris dans *Al-Rabī* n°10, 2020, p. 203.

qu'elle n'était pas seule dans son angoisse et son aliénation, qu'elle était maintenant prise dans le tourbillon qui s'est emparé du monde entier et lui a apposé une seule et même marque : celle du danger de l'indigence et des scandales du luxe dont il faut se délivrer.

Le topos classique du conflit des générations sert ici une fois de plus ici à mettre en scène une confrontation d'un tout autre ordre. Celle-ci oppose les bénéficiaires objectifs des premières années de l'Indépendance du Maroc dans le domaine culturel que sont les *ʿaṣrīyīn* des années 1930 devenus les nouveaux clercs de l'état marocain, à une classe d'étudiants, de jeunes professeurs et de journalistes qui se singularise par un souci marqué de la question sociale, et se trouve systématiquement marginalisée dans l'espace public.

Nous sommes moins d'un an avant la féroce répression des révoltes lycéennes et étudiantes de 1965 à Casablanca, et au moment où il écrit ce texte, Mohamed Berrada, qui est son véritable auteur, vient d'être écarté de la société nationale de radiodiffusion marocaine où il officiait comme programmeur culturel par le général Oufkir, en raison de la place trop importante qu'il accordait à des artistes critiques voire contestataires³³. Il vient également de démissionner de l'Union des Écrivains du Maroc, en même temps que l'autre animateur de la revue, Abdeljabbar S'himi, pour protester contre l'intrusion du palais royal dans les affaires de cet organe dont l'autonomie vis-à-vis du politique avait été le principe fondateur.

Ce manifeste se distingue entièrement du discours métaculturel et métalittéraire produit jusqu'ici dans les journaux et revues marocaines, et ce au moins sous deux aspects. D'abord, il n'y est plus nulle part question de *nahḍa*. Berrada, récemment rentré du Caire où il a effectué ses études supérieures, ne semble pas souffrir du même complexe que ses prédécesseurs des années 1930-1940. Il présente ainsi la situation des écrivains arabes comme identique au Maroc, dans le reste du Maghreb et au Mashriq : une situation de dépendance économique totale vis-à-vis de la fonction publique qui place toute activité littéraire sous l'emprise de l'État et ramène les écrivains à leur statut de scribes officiels. C'est ce phénomène que l'expression « chiens de garde » décrit dans le texte.

Le lexique qui s'y déploie est inédit au Maroc. Fait notable, les auteur-ices des revues hispano-marocaines des années 1950, déjà sous l'influence de la théorie sartrienne de l'engagement par le truchement des existentialistes libanais-es, n'en usaient pas. Le manifeste est écrit au nom d'une « avant-garde consciente » (« *ṭalī'a wā'iyā* ») dont le désir est de proposer avec cette revue une

³³ Voir l'entretien accordé par Berrada à Kenza Sefrioui dans *Souffles (1966-1973), espoirs de révolution culturelle au Maroc*, Casablanca, Le Sirocco, 2013, p. 307.

plateforme de dialogue et d'élaboration d'un concept nouveau de la littérature. Ce qui distingue ce concept de celui qui s'était formé au sein du mouvement national est d'abord son a-nationalisme : le mot *waṭan*, fait assez rare jusqu'ici pour être remarquable, n'est pas employé une seule fois dans le texte. Il ne s'agit plus de se regrouper pour participer à l'élaboration d'une conscience nationale, mais pour produire une littérature à destination d'un lectorat marocain nouveau, celui des étudiants et de la jeunesse urbaine éduquée, qui arrache les pratiques littéraires à la cour et souhaite les employer contre ce qu'il nomme « *iqāmat 'aqīdat al-malakīya al-muṭlaqa*³⁴ » (« l'établissement d'une doctrine de la monarchie absolue »).

Le cadre esthétique de la littérature qui est appelée des vœux de l'auteur reste assez flou. Le texte reprend au *Qu'est-ce que la littérature ?* de Jean-Paul Sartre quelques grandes lignes directrices, en particulier l'idée de la littérature comme propagatrice de mauvaise conscience dans la société, opposable aux forces conservatrices. Le choix même du théâtre et de la nouvelle au détriment de la poésie, s'il n'est pas réellement justifié dans le texte, ne peut lui-même pas manquer de faire songer à ce texte où Sartre caractérise la poésie par son refus d'utiliser le langage et par sa conception des mots comme choses et non comme signes. À bien des égards, ce texte peut donc se lire comme une tentative d'application de la doctrine sartrienne de la littérature au contexte marocain.

Par ailleurs, il est marqué par une perspective qui était largement absente dans la littérature et le métadiscours produits par le mouvement national marocain sous le protectorat, et par celui des institutions nouvelles. Cette perspective est internationaliste : l'auteur invite à la fois à développer le roman au Maroc sous l'influence des littératures dominantes : états-unienne, européennes et russe, et à prêter attention aux productions littéraires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. Cette proposition, dans le contexte du Maroc de l'époque, constitue un décentrement inédit, faisant sortir la réflexion sur la littérature de la triangulation entre champ marocain en formation, modèle européen et modèle *mashriqi*. Elle restera largement lettre morte, la revue en question n'ayant pu se maintenir plus d'une année, mais elle mérite néanmoins d'être signalée comme un précédent.

5.2.2. *Aqlām : littérature révolutionnaire et ouverture syrienne*

La revue *Aqlām*, quant à elle, ne propose pas de manifeste fondateur édictant une vision de la littérature, fût-elle sommaire, abstraite et de seconde main comme dans le texte de Mohamed

³⁴ Art. cit., p. 206.

Berrada. L'affiliation partisane de son comité de rédaction, proche de l'UNFP, est palpable dans la ligne éditoriale, bien que non-revendiquée de manière explicite. Du reste, comme le souligne Berrada, l'influence du parti sur la jeunesse urbaine marocaine de cette période déborde largement les cercles militants proprement dits :

Tous les écrivains qui sympathisaient avec l'UNFP puis l'USFP, ou même y adhéraient, n'étaient pas pour autant des militants actifs. Il y avait un poids symbolique du parti. C'était le parti de la gauche, où se posait la question postcoloniale, le parti de Ben Barka aussi bien évidemment. Pour tous les jeunes qui se révoltaient contre leur famille, contre l'ordre établi, il constituait un refuge et un lieu de socialisation. La plupart des écrivains qui l'ont fréquenté de près ou de loin étaient des écrivains réalistes, un peu directs dans leur approche, mais bien ancrés dans la réalité de la société marocaine et aussi bien au fait des évolutions récentes dans la littérature arabe. Tous ces éléments ont été positifs dans le processus de maturation de notre littérature, surtout dans un contexte aussi difficile. Le régime, à l'époque, était vraiment une sorte de Père Fouettard : il faisait peur, il menaçait la jeunesse, et le parti recueillait naturellement cette jeunesse empêchée³⁵.

Tout à fait dans la droite ligne de ce propos, on lira les productions de la revue *Aqlām* non pas comme l'expression d'une ligne culturelle partisane proprement dite mais comme l'émanation de groupes d'intellectuels participant ou adhérant à divers degrés à sa dynamique politique, et influencés à ce titre par sa ligne socialiste et révolutionnaire.

Les différents textes de présentation du projet de la revue ou de réflexion théorique ont généralement pour objet le champ entier de la culture et questionnent principalement, dans un vocabulaire plus ou moins marxisant, sa fonction dans la lutte révolutionnaire. L'éditorial du premier numéro annonce ainsi la couleur :

تصدر هذه المجلة لتعبر عن إحساس عميق يشعر به جل المثقفين، وهو أن الفكر متخلف عن العمل، وأنه يتوغل في صميم المجتمع وفي أعماق الإنسان المغربي، فالمثقف إنما يعيش على الهامش مكتفيا بالتحديق في آفاق بعيدة هاربا من الواقع، ملتصقا لنفسه العزاء في طرق مواضيع أبعد ما تكون من اهتمام مواطنيه. [...] إن المثقف الذي يستطيع أن يؤثر في الناس هو المثقف الصادق الذي يضع نفسه في مستوى تفكيره، ولا يتنازل أمام أي طمع أو خوف. فالصمت الذي يلوذ به المثقفون، وجنوح بعضهم نحو طرق الانتهاز يكاد يحمل على أن تنفض يدها منهم. غير أن القيام بدور طليعي ليس أمرا سهلا، إذ يقتضي جهودا متواصلة يمكن، من الآن، الشروع في بذلها. فلا بد، إذن، من أن يتفتح المثقفون على بعضهم البعض، وأن يدور بينهم حوار قوامه انشاء رابطة فكرية موحدة هادفة إلى استجلاء الواقع وتحليله وتركيبه طبقا لمقومات شخصيتنا ولقيم التطور الحديث³⁶.

Cette revue paraît pour exprimer un sentiment profond que partagent la plupart des intellectuels : la pensée est en retard sur la pratique. Elle pénètre au cœur de la société, dans les profondeurs de l'humanité marocaine. L'intellectuel vit soit à la marge, se contentant de survoler de lointains horizons, fuyant le réel, cherchant sa propre consolation en abordant des sujets aussi éloignés que possible des préoccupations de ses concitoyens. [...] Le véritable intellectuel est celui qui peut influencer sur les gens, qui se met au niveau de sa pensée et ne s'incline pas par ambition ou par peur. Le silence dans lequel se réfugient les intellectuels, le penchant de certains pour l'opportunisme, pourrait

³⁵ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

³⁶ Aḥmad al-Saṭṭāṭi, « Ḥaḍiḥi l-maḡalla » [« Cette revue »], *Aqlām* n°1, janvier 1964, p. 1-2.

bientôt inciter les masses à se détourner d'eux. Du reste, jouer un rôle d'avant-garde n'est pas chose aisée : cela réclame des efforts continus, qu'il faut commencer de fournir dès à présent. Il faut donc que les intellectuels s'ouvrent les uns aux autres et engagent un dialogue dont la base est la mise en place d'une union des intellectuels, pour élucider le réel, l'analyser et le synthétiser conformément aux composantes de notre personnalité et aux valeurs du progrès moderne.

Au choix de se situer dans une perspective d'avant-garde culturelle, partagé avec *Mağalla li-l-qışsa wa-l-masrah*, s'ajoute ici une articulation entre pensée et pratique qui situe la revue dans une perspective ouvertement militante. De manière plus limpide encore, Mohammed Abed Al-Jabri ancre la revue dans la théorie marxiste, en développant une idée de l'intellectuel comme un éclaireur de consciences dont le rôle est de rendre visibles les rapports de classe dans la société, de dessiner les lignes de fracture qui la traversent pour briser l'unanimité nationaliste qui prévalait dans la lutte pour l'indépendance et n'a désormais plus lieu d'être. Il pourrait à cette condition diffuser le plus largement possible la conscience de classe, qui seule permettrait de sortir les « pays retardataires » de leur « arriération »³⁷.

Sur le plan de la littérature, un texte théorique du poète Ahmed Mejjati vient confirmer cette orientation en tentant d'articuler une réflexion sur l'écriture littéraire à une analyse du moment historique. Pour Mejjati, la période est au prolongement et à l'élargissement de la bataille anticoloniale en vue d'une révolution totale. Cette dernière passe par la mise en valeur du combat culturel, marginalisé selon lui au cours de la période du protectorat. Il s'agit donc de faire de l'écriture littéraire un outil d'élucidation de la réalité en vue de sa transformation. À la lecture de l'article de Mejjati, on est frappé par son fort niveau d'abstraction : aucune œuvre littéraire marocaine ou étrangère n'y est citée, ni en exemple ni en repoussoir, et le lexique employé est particulièrement marqué par la rhétorique militante qui prévaut à l'époque dans les milieux de gauche radicale : protestations contre le spontanéisme, invitation à la planification révolutionnaire³⁸.

Un élément surnage néanmoins dans cette réflexion spéculative : la littérature ici imaginée est implicitement ancrée dans le champ arabophone. Son « essor » nouveau doit reposer sur deux modalités principales : un rapport à l'étranger qui ne soit plus marqué par le suivisme mais par l'affirmation d'une spécificité nationale, d'une part, et d'autre part un ancrage dans le long cours de la production en langue arabe :

³⁷ « Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, Mas'ūliyat al-muṭaqqafīn fī l-buldān al-mutaḥallifa » [« Responsabilité des intellectuels dans les pays retardataires »], *Aqlām* n°2, avril 1964, p. 3-10.

³⁸ Aḥmad al-Mağğāṭī, « Naḥwa inṭilāqa adabiya ṣaḥiḥa » [« Vers un véritable essor littéraire »], *Aqlām* n°3, juillet 1964, p. 13.

إن على الشاعر أن يعرف كيف يؤلف بين جموح الثورة وبين أصالة الكيان القومي، أن من حق الشعر – وهو يتجه نحو تحقيق اللحظة الحضارية – أن يثور على اللغة باعتبارها ضحية من ضحايا المنطق، ولكن ليس من حقه أن يقطع بين الخيط الرابط بين هذه اللغة وبين الوجدان القومي على غرار ما نفعل اليوم حين نرفض أن نكتب شعرا إلا ونحن متحللون من كل مكتسبات القصيدة العربية التي تعتمد على طبيعة لغوية حدسية تتأبى على تحليل بمقدار ما تطاع الإيجاز والرمز، فكل جديد لا ينطلق من هذه الحقيقة يظل لغوا لا يلبث الزمن أن يذهب جفاء³⁹.

Le poète doit concilier dans sa création l'élan révolutionnaire avec l'identité nationale authentique. Il a le droit – dans son effort pour parachever le moment civilisationnel – de se rebeller contre la langue en tant qu'elle est une victime de parmi d'autres de la logique, mais il n'a pas le droit de rompre le lien entre cette langue et la conscience nationale, comme nous le faisons aujourd'hui en posant pour préalable à notre écriture de nous débarrasser de tous les acquis de la poésie arabe, laquelle repose sur une nature linguistique intuitive qui résiste à l'analyse et commande aux ellipses et aux symboles. Toute nouveauté qui n'émerge pas de cette vérité n'est que bavardage et finira, avec le temps, par disparaître.

La conscience nationale ici évoquée est *qawmīya* et non *waṭanīya*, ce qui laisse entendre dans le vocabulaire de l'époque qu'elle est plutôt arabe que marocaine. On peut y voir l'empreinte qu'a laissé sur Mejjati son séjour étudiant à Damas, dont il est revenu peu avant la publication de ce texte, fortement marqué par le panarabisme⁴⁰. Le texte plaide pour une évolution radicale de la poésie arabe tout en reconduisant l'idée que la langue arabe elle-même est pourvue d'une nature (« ṭabī'a ») qui sert de substrat à une conscience collective, cette dernière devant être préservée.

Ce postulat, ainsi que certaines expressions employées dans le texte, portent à croire qu'un dialogue implicite lie cet article à un texte théorique du poète syrien Adonis, publié deux ans plus tôt dans la revue libanaise *Šīr* sous le titre « al-Šīr al-ʿarabī wa-muškilat al-taġdīd » (« La poésie arabe et le problème de l'innovation »)⁴¹. Adonis y formule certaines des thèses qui seront plus tard développées dans *al-Ṭābit wa-l-mutaḥawwil* [« Le Fixe et le Mouvant »]⁴², en particulier celle d'une culture arabe vouée par une supposée essence religieuse à la clôture et à la fixité⁴³. On y lit notamment ce qui suit :

³⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁰ Voir le témoignage de Mohamed Serghini, qui s'est lié avec lui à cette époque. « Aḥmad al-Maġġāṭī fī marāyā l-šāʿir Muḥammad al-Sarġinī » [Ahmed Mejjati dans le miroir du poète Mohamed Serghini], entretien avec Rasīd al-Mūmnī dans Aḥmad al-Madīnī (dir.), *Šāʿir fī l-samāʾ: fī l-dākira al-ʿīrīn li-raḥīl Aḥmad al-Maġġāṭī* [Un poète au ciel. Commémoration des vingt ans du décès d'Ahmed Mejjati], Rabat, Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, 2016, p. 132.

⁴¹ *Šīr* n°21, janvier 1962, p. 90-106. Il s'agit en fait de l'intervention d'Adonis au Congrès de Littérature Arabe Contemporaine de Rome en novembre 1961.

⁴² 3 vol., Beyrouth, Dār al-ʿawda, 1974.

⁴³ Les thèses fixistes d'Adonis ont été amplement critiquées, jusque dans ses travaux les plus récents, publiés en langue française dans les années 2010. Voir par exemple Suleiman Mourad, « His Own Prophet : Adonis's misguided polemic against Islam », *The Baffler* [en ligne], septembre 2021, <https://thebaffler.com/latest/his-own-prophet-mourad>, consulté le 5 juillet 2024.

لا بد للشاعر العربي المعاصر [...] من أن يتخطى قيم الثبات في تراثه الشعري القديم وفي تراثه الثقافي، على الجملة، لكي يقدر أن يبدع شعرا في مستوى اللحظة الحضارية التي يعيشها. وكما هو طبيعي ألا يعتبر أن في تراثه الشعري قيما نهائية، كذلك طبيعي أن ينظر إلى تراثه الحضاري من هذه الزاوية. هكذا يصبح التراث العربي، شعرا وثقافة، جزءا من الحضارة الإنسانية المتراكمة، المستمرة ولا معنى لهذا التراث إلى يقدر ما يندرج في هذه الحضارة الإنسانية، ويقدر ما هو إنساني، ويقدر ما قوامه الحرية والعقل ولا يلتمس الشاعر العربي المعاصر ينايجه في تراثه فقط، وإنما يلتمسها في هذا الكل الحضاري الشامل⁴⁴.

La poésie arabe contemporaine doit [...] dépasser les valeurs de fixité présentes dans son patrimoine poétique ancien et dans son héritage culturel en général, pour pouvoir créer une poésie à la hauteur du moment civilisationnel [je souligne] qu'il vit. Naturellement, il ne doit pas considérer que son patrimoine poétique contient des valeurs définitives, et tout aussi naturellement il doit considérer son patrimoine civilisationnel sous cet angle. Ainsi, le patrimoine poétique et culturel arabe devient une partie de la civilisation humaine, accumulée et qui se poursuit, et n'a de sens qu'en tant qu'il s'insère dans cette civilisation humaine, en tant qu'il est humain et fondé sur la liberté et la raison. Le poète arabe ne puise pas à ce seul patrimoine, mais bien à cet ensemble civilisationnel total.

Les similitudes lexicales sont nombreuses entre les deux textes. Celui de Mejjati radicalise voire caricature cette désacralisation du patrimoine arabe, *naturellement* voué à se réinscrire dans une perspective universaliste, pour lui opposer une *nature* de la langue arabe qui s'impose à qui pratique la poésie dans cette langue. Sans jamais le nommer, Mejjati s'emploie à amender le texte d'Adonis pour articuler nationalisme et ouverture à l'universel, le tout dans une perspective qui se présente comme révolutionnaire.

On cerne donc ici de manière nette que la défense de l'ancrage arabe en littérature est transversale au sous-champ arabophone du champ littéraire marocain, transcendant notamment les clivages politiques. La périphérie marocaine produit, dans son pôle le plus institutionnel comme dans son pôle le plus autonome, des discours de défense de l'appartenance à la Grande Nation dans la mesure où les auteur·ices de ce champ périphérique cherchent à s'y légitimer et à y être reconnu·es. Du débat des années 1930 sur l'autonomisation de la littérature égyptienne à ce moment théorique des années 1960, le curseur seul s'est déplacé. Là où la discussion était formulée en termes d'enjeux exclusivement aréaux (le centre littéraire égyptien va-t-il se défaire de sa périphérie ?) dans les années 1930, elle est prise dans les années 1960 à partir du pourtour et, implicitement, de la relation au centre européen-américain de la République mondiale des Lettres. Le positionnement cosmopolite d'Adonis, qui invite les poètes arabes à percevoir leur culture comme une province d'une civilisation perçue comme une et totale, suscite au Maroc la critique d'écrivains moins bien

⁴⁴ « Al-šī'r al-'arabī wa-muškilat al-taǧdīd », p. 97-98.

dotés qui, à l'inverse, mettent en avant leur arabité pour s'affirmer dans un ensemble où leur place est pour le moment celle d'hôtes du bout de la table⁴⁵.

Les relations avec d'*Aqlām* avec le Mashriq ne se réduisent pas à ce dialogue dissimulé. La sensibilité esthétique et politique que nous venons d'esquisser à grands traits se rapproche tout d'abord fortement de celle de la revue *al-Ādāb* : large ouverture au spectre culturel et au politique, adhésion à la théorie sartrienne de l'engagement, nationalisme arabe et place faite à la jeune création⁴⁶. S'il n'est pas exagéré de la considérer, du point de vue de l'aire arabophone, comme une sorte de satellite marocain de la revue de Souheil Idriss, *Aqlām* disposait cependant d'autres réseaux aux Mashriq, syriens tout particulièrement. Elle fut à ce titre, en 1964-1965, l'introductrice de la littérature syrienne contemporaine au Maroc. On peut supposer que les liens avec la Syrie ont été facilités par deux de ses rédacteurs, Al-Jabri et Mejjati, fraîchement diplômés de l'Université de Damas, ainsi que par la sensibilité particulière des militant-es de la gauche marocaine en général et de l'UNFP en particulier pour la doctrine bâathiste⁴⁷. L'effet le plus superficiellement constatable, mais pas le moindre, est la présence de nombreuses écrivaines : Ghada Samman [Ġāda al-Sammān, n. 1942], qui commence à peine sa carrière littéraire en Syrie, est publiée dans *Aqlām* dès le premier numéro, suivie par les poétesses Khadija Jarrah [Ḥadiġa al-Ġarrāḥ, 1923-2000], Sania Saleh [Saniya Ṣāliḥ, 1935-1985] et Amal Jarrah [Amal Ġarrāḥ, 1945-2004]. Les autrices du Mashriq étaient, jusqu'ici, largement ignorées par les revues marocaines, le champ littéraire marocain commençant lui-même à peine sa féminisation dans les années 1960 avec la visibilité dont ont bénéficié les premières œuvres de Khnata Bennouna⁴⁸ ou, dans une moindre mesure, de Fatima al-Raoui.

Sur le plan plus général des relations éditoriales, la première équipe de la revue *Aqlām* travaille en étroite collaboration avec la revue *al-Ma'rifa*, créée deux années plus tôt dans le giron du ministère syrien de la Culture. Ses animateurs, comme le nouvelliste Zakaria Tamer [Zakariyā Tāmir, n. 1931] ou le dramaturge et critique d'art Salman Qataya [Salmān Qaṭāyā, 1930-2004], sont régulièrement publiés par *Aqlām*. En retour, *al-Ma'rifa* met en avant les jeunes auteurs arabophones marocains du groupe, notamment Ahmed Mejjati, mais aussi le jeune nouvelliste et romancier

⁴⁵ J'emprunte cette expression à Jean-Luc Godard, qui évoquait ainsi la position qu'il ressentait en tant que cinéaste vis-à-vis des grandes figures des arts « aînés » qu'étaient la peinture, la sculpture ou la littérature, exprimant ainsi l'incorporation d'une hiérarchie. Entretien à la Radio Télévision Suisse, 10 mai 2018. En ligne, <https://www.rts.ch/info/culture/cinema/9559781-jeanluc-godard-et-le-festival-de-cannes-une-longue-histoire.html>, consulté le 10 juillet 2024.

⁴⁶ Voir la description détaillée de l'orientation éditoriale de cette revue par Monica Ruocco, *op. cit.*, p. 20-35.

⁴⁷ À l'inverse, l'Istiqlal conservateur tenait en suspicion cette doctrine jugée trop laïciste et lui préférerait, de loin, le nassérisme. Voir Maāti Monjib, *op. cit.*, p. 182.

⁴⁸ Il sera plus longuement question de cette autrice au chapitre qui suit.

Mohamed Zafzaf qui y publie, en 1968, ses premiers articles critiques et y noue des réseaux qui aboutissent à la publication de son premier volume de nouvelles, *Ḥiwār fī layl muta'ahhir* [« Discussion tard dans la nuit »] à Damas, en 1970, par les presses du ministère de l'Enseignement. Le groupe d'écrivains de la nébuleuse de l'UNFP semble donc trouver dans la revue institutionnelle du régime du Baath syrien un interlocuteur alternatif au Mashriq, plus en phase avec sa vision politique de la littérature que les vieux réseaux égyptiens de l'Istiqlāl.

Enfin, signalons qu'*Aqlām* donne la première la parole à des figures du champ poétique irakien, non seulement en publiant leurs œuvres comme le faisaient déjà *Al-Motamid* et *Ketama* au début des années 1950, mais par des entretiens comme celui accordé à Mohamed Berrada par le poète Abdelwahab Al Bayati⁴⁹. Dans cet entretien, Al Bayati prend les questions de son interlocuteur à rebours pour affirmer que l'Irak est, avec le Liban, le véritable berceau de la modernisation de la poésie arabe, et refuse de partager cette primeur avec l'Égypte. Al Bayati se fait dans cet entretien le prescripteur d'une doctrine poétique complète, comprenant à la fois un cadre idéologique (révolutionnaire et panarabe), une revendication de l'autonomie des pratiques poétiques (et notamment de la distance nécessaire entre les écrivain-es et les partis politiques), et une série de partis-pris esthétiques et formels (réalisme, investissement de l'imaginaire populaire, écriture elliptique et concise tranchant avec la phrase de prose)⁵⁰. Ceci n'est qu'un indice anecdotique de la diversification des réseaux au Mashriq qui se produit au Maroc dans ces années, et de la perte manifeste de centralité du Caire pour les jeunes écrivain-es des années 1960.

5.2.3. Le « premier » groupe Souffles et la guerre marocaine des langues

Les années 1960 voient également se constituer pour la première fois au Maroc un groupe d'écrivain-es marocain-es francophones constituant un embryon de sous-champ et redynamisant une pratique jusqu'ici sporadique et plutôt destinée à l'ancienne métropole coloniale. Les membres fondateurs de la revue, Abdellatif Laâbi, Mohammed Khaïr-Eddine [1941-1995] et Mostafa Nissabouri [n. 1943], oeuvrent dans le sillage de premières tentatives des deux derniers, avec l'éphémère revue *Eau vive* en 1964⁵¹. Khaïr-Eddine commence par ailleurs à nouer, de son côté, des relations avec le

⁴⁹ « Muqābala ma'a l-šā'ir al-'irāqī 'Abd al-Wahhāb al-Bayātī », *Aqlām* n°6, novembre 1964, p. 1-5. Il est possible que Berrada ait obtenu cet entretien grâce à un autre contributeur d'*Aqlām*, le poète Mohamed Serghini, qui a fréquenté Al Bayati au cours de ses années d'études à Bagdad. Voir l'entretien avec Mohamed Berrada en annexe.

⁵⁰ Art. cit., p.3-4.

⁵¹ Voir Toni Maraini, « Mohammed Khaïr-Eddine : orpailleur des ténèbres », *Horizons Maghrébins* n°30, 1996, p. 131.

pôle de production restreinte du champ poétique française : ce sont les figures de l'avant-garde Claude Royet-Journoud [n. 1941], Anne-Marie Albiach [1937-2012] et Michel Couturier [1932-1985] qui accueillent en 1964 sa première œuvre poétique, *Nausée noire*, aux éditions londoniennes de leur petite revue *Siècle à mains*⁵².

Il ressort de l'analyse très précise des trajectoires sociales des membres du groupe *Souffles* établi par Kenza Sefrioui dans sa thèse que la plupart des écrivains qui y participent sont issus des classes moyennes et de la petite bourgeoisie commerçante, groupe social très restreint à l'époque du protectorat parmi lequel se recrutent les élèves des écoles franco-musulmanes, moins élitaires alors que les écoles libres. Ils rejoignent ensuite pour la plupart les départements de sciences humaines de l'université marocaine après 1957, où ils suivent des cursus en langue française (notamment ceux de philosophie, de sociologie ou d'économie), poursuivis le plus souvent à l'étranger par la suite, en France le plus souvent, plus rarement dans les pays du bloc soviétique. De retour au Maroc, ils sont rapidement intégrés dans les institutions culturelles et l'université en manque de cadres. Il s'agit donc d'un groupe au capital économique limité, mais à fort capital culturel, dont le gros du contingent travaille dans l'enseignement⁵³.

Le lancement de *Souffles* au début de l'année 1966 se fait sur une proposition inclusive dans sa formulation, mais dont il convient de saisir l'implicite. Le prologue du premier numéro annonce ainsi :

*"SOUFFLES" ne se réclame d'aucune niche ni d'aucun minaret et ne reconnaît aucune frontière. Nos amis écrivains maghrébins, africains, européens ou autres sont invités fraternellement à participer à notre modeste entreprise*⁵⁴.

On comprend de la tripartition entre Maghreb, Afrique et Europe que la revue se destine, ne serait-ce que par défaut, à la seule francophonie, pour son lectorat mais également en ce qui concerne les potentiel-les contributeur-ices. Ce point est confirmé par l'examen des relations maghrébines de *Souffles* en 1966-1967, auxquelles la priorité est donnée : le groupe publie au cours de sa première année et demie d'activité exclusivement des poètes de langue française comme l'Algérien Malek

⁵² Le texte est ensuite intégré à *Soleil arachnide*, Paris, Le Seuil, 1969.

⁵³ Kenza Sefrioui, *op. cit.*, p. 59-65.

⁵⁴ "Prologue" dans *Souffles* n°1, premier trimestre 1966, p. 6.

Alloula. La littérature marocaine de langue arabe est elle-même tout juste présente avec deux poèmes traduits de Hamid El Houadri⁵⁵.

Abdellatif Laâbi, qui devient dès son lancement le principal animateur de la revue, postule dans ce premier numéro le caractère secondaire de la langue d'expression. Sa perspective se voulant à la fois anticoloniale et antinationnaliste, il exhorte à « entretenir au départ une méfiance vis-à-vis de la langue d'expression qu'on emploie, que cette langue soit le français, l'arabe ou n'importe quelle autre⁵⁶. » La conflictualité avec le sous-champ arabophone ne tarde pourtant pas à poindre à la lecture des travaux critiques du jeune Laâbi, et tout particulièrement s'agissant de la production littéraire marocaine de langue arabe qui « illustre parfaitement (à quelques rares exceptions) le prototype d'une littérature retardataire, en marge des secousses de l'histoire. [...] La langue arabe au Maroc, estime-t-il alors, n'a pas encore trouvé d'écrivains qui puissent l'exécuter, s'en servir d'une manière singulière⁵⁷. »

Cette fin de non-recevoir qui s'exprime ici vertement n'est pas, loin s'en faut, unilatérale. Du côté arabophone, l'hostilité à la francophonie est aussi présente que transversale au sous-champ. Dans les revues de gauche comme *Aqlām*, elle se manifeste par le silence total qui accueille les productions francophones marocaines passées ou présentes. Au sein du pôle institutionnel, en revanche, elle est explicite. Dans un article intitulé « al-Adab wa-l-ġazw al-fikrī » (« La littérature et l'invasion intellectuelle »), publié dans *al-Ādāb*, Abdelkrim Ghallab présente la langue coloniale comme un véritable danger civilisationnel, un vecteur naturel d'aliénation qui coupe la « personnalité marocaine » de sa « culture authentique ». Ghallab pose ainsi les termes de cette aliénation, qu'il estime fondée sur un complexe :

نتيجة هذا المركب الخطير أنه ينصرف عن التفكير والكتابة ليخلد إلى السكينة في ركن مجهول من إدارة ما، وهو المصير الذي انتهى إليه كثير من أصحاب المواهب الأدبية عندنا، أو أنه يعيش عمليا – كما يعيش فكريا ونفسيا – في بلد اللغة الغازية ليفكر لها وبها كما حدث للكثير من أدباء المغرب العربي وخاصة الجزائر قبل استقلالها وثورتها المظفرة. والنتيجة أن اللغة العربية كانت في الغالب أضعف من أن تسعف الحاسة الأدبية عند أغلبية المتعلمين في المغرب العربي، وكانت اللغة الأجنبية تشعرهم بهذا المركب الخطير فينصرفون عن الأدب، وذلك سبب من أسباب الضعف الذي تعانيه الحركة الأدبية في المغرب العربي⁵⁸.

Le résultat de ce terrible complexe [créé par la politique linguistique coloniale] est que [l'individu francisé ou hispanisé] renonce à la réflexion et à l'écriture et se repose paisiblement dans tel ou tel

⁵⁵ Je n'ai trouvé d'informations à propos de cet auteur ni dans la thèse de Kenza Sefrioui, ni dans les revues littéraires marocaines consultées au cours de mes recherches. La personne ayant traduit ses poèmes pour *Souffles* n'est pas mentionnée dans la revue.

⁵⁶ Abdellatif Laâbi, « Réalités et dilemmes de la culture nationale », *Souffles* n° 4, quatrième trimestre 1966, p. 12.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ 'Abd al-Karīm Ġallāb, « Al-adab wa-l-ġazw al-fikrī », *Al-Ādāb* n° 3 (13), mars 1965, p. 37.

*placard de l'administration*⁵⁹. Ce fut le destin de beaucoup de gens doués pour la littérature chez nous. Autre cas : cet individu vit en pratique (comme il vit intellectuellement et mentalement) dans le pays de la langue conquérante, pensant pour elle et par elle, comme beaucoup de gens de lettres du Maghreb arabe et surtout de l'Algérie avant son indépendance et sa triomphale révolution. En conséquence de cela, l'arabe est trop faible pour nourrir le sens littéraire chez la majorité des gens instruits du Maghreb arabe. La langue étrangère leur fait ressentir ce terrible complexe et ils renoncent à la littérature, ce qui est l'une des raisons de la faiblesse du mouvement littéraire dans le Maghreb arabe.

Le plurilinguisme⁶⁰ est considéré comme un facteur de marginalisation de la classe intellectuelle, coupée de sa société. Plus encore, la diffusion des langues coloniales est présentée comme l'instrument d'une cassure des continuités entre les régions amazighophones et le monde urbain arabophone, marginalisant les premières⁶¹.

Enfin, les situations créées par le colonialisme européen et son importation des « nationalismes étroits » (« waṭanīyāt ḍayyīqa ») aurait contaminé culturellement la région, de sorte que la littérature de langue arabe devient l'instrument d'un dépassement de cet héritage de discorde pour recouvrer une unité perdue⁶². La division des deux sous-champs est donc, en ce milieu des années 1960, inscrite dans le cadre d'une violente opposition idéologique qui dépasse, de très loin, les seules questions esthétiques liées à la langue d'expression et s'inscrivent dans un contexte politique où la prévalence d'une langue sur une autre constitue un véritable enjeu de société. Comme on le verra ultérieurement, le groupe *Souffles* redéfinira, à partir de 1967, sa relation à la langue arabe et au sous-champ arabophone marocain de manière très profonde, et servira de premier laboratoire au rapprochement des écrivains des deux langues sur fond de solidarité avec la Palestine et de politisation accrue du champ littéraire entier.

5.2.4. Situation du théâtre

Nous avons laissé de côté l'évolution du théâtre depuis les années 1920-1930, où s'étaient créées les premières troupes de langue arabe au Maroc et où à la suite de leurs tournées régionales au Maghreb, certains acteurs s'étaient établis plus durablement dans le pays pour participer à la

⁵⁹ Les administrations, en ce début des années 1960, n'ont pas encore été arabisées. Cet état de choses explique en partie le caractère extrêmement tranché des positions qui circulent dans le champ à ce moment-là : l'organisation de l'État lui-même est encore lourdement marquée par les politiques linguistiques coloniales.

⁶⁰ Il faudrait plutôt dire la cohabitation de plusieurs langues dans la nation, tant la possibilité du plurilinguisme est perçue comme impensable ici, quel qu'en soit le degré.

⁶¹ *Idem.* Ghallab, qui s'adresse ici à un lectorat *mashriqī*, compare cette situation linguistique à celle qu'auraient pu connaître des régions comme le Kurdistan irakien ou la Nubie égyptienne si elles avaient été anglicisées.

⁶² *Ibid.*, p. 38.

formation de nouveaux collectifs. Le rôle du théâtre a cependant été majeur au cours des décennies suivantes, notamment par le relais des écoles libres où le théâtre scolaire a fortement contribué à l'acculturation de la jeunesse urbaine à ces pratiques. Mohamed Berrada témoigne ainsi de sa propre expérience à Rabat, comme élève d'une école libre dans les années 1940 et 1950 :

*À côté de la politisation, ces écoles encourageaient la pratique du théâtre, créaient des petites troupes qui montaient des pièces en arabe standard ou en arabe marocain, qui se jouaient à certaines occasions, les mariages par exemples. Tout ceci donnait une certaine présence à la littérature arabe dans la vie scolaire, au-delà même des cours*⁶³.

Du fait même du contact direct et précoce (dès les années 1920) avec les troupes venues du Mashriq, le théâtre a rapidement été perçu au sein du mouvement national comme « un moyen de lutte contre le colonisateur, d'affirmation de l'arabité et de mobilisation de la population contre l'occupant, plus que comme un simple moyen d'expression artistique », ainsi que le résume Abdelouahed Ouzri [‘Abd al-Wāḥid ‘Ūzrī, n. 1955]⁶⁴. La première pièce de théâtre imprimée au Maroc est d'ailleurs une œuvre du leader nationaliste tétouanais Abdelkhalek Torres, *Intiṣār al-ḥaqq bi-l-bāṭil* [« Triomphe du juste sur l'injuste »]⁶⁵.

Sévèrement censuré par les autorités coloniales en raison de cette politisation accrue, le théâtre nationaliste s'est progressivement réfugié au cours des années 1930 et 1940 dans l'enceinte scolaire où il avait éclos⁶⁶. Parallèlement, c'est l'antenne de Radio Maroc, lancée en 1928, qui sert de nouveau cadre au développement de l'activité théâtrale, sous une forme plus contrôlée et moins politisée : des extraits traduits en arabe standard de pièces de Molière, Shakespeare ou Beaumarchais y sont diffusées à partir de 1945, un concours d'écriture dramatique en langue arabe est lancé en 1947 et progressivement, une troupe se constitue, qui va rapidement opter pour la création et la diffusion de pièces radiophoniques en arabe marocain⁶⁷.

Cette expérience crée un précédent faisant du théâtre, dès la fin des années 1940, l'un des rares espaces institutionnels où la création littéraire dans cette langue est légitimée, dans le fort contexte d'égypto-centrisme et de panarabisme que nous avons décrit. Deux dramaturges, Abdallah

⁶³ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 27. Je traduis.

⁶⁵ Tétouan, Al-Maṭba‘a al-Mahdiyya, 1933. Réédition critique: Riḍwān Aḥdādū, *Masraḥ ‘Abd al-Ḥālīq Ṭurrīs: Dirāsa, ma‘a l-naṣṣ al-kāmil li-l-masraḥīya al-rā‘ida Intiṣār al-ḥaqq bi-l-bāṭil* [« Le théâtre d'Abdelkhalek Torres: étude, avec le texte complet de la pièce pionnière *Triomphe du vrai par le faux* »], Tétouan, Dār al-Šuwayyih li-l-ṭibā‘a wa-l-naṣr, 1988.

⁶⁶ La troupe des élèves du lycée Moulay Idriss de Fès, dont nous avons suivi les aventures à Marrakech, est consensuellement considérée comme la première véritable troupe théâtrale marocaine.

⁶⁷ ‘Abd al-Wāḥid ‘Ūzrī, *op. cit.*, p. 29.

Chakroun [Abd Allāh Šaqrūn, 1926-2017] et Ahmed Tayeb Laâlej [Aḥmad al-Ṭayyib al-‘Alġ, 1928-2012], tirent leur épingle du jeu au cours de cette expérience du théâtre radiophonique et occuperont par la suite une place centrale dans le champ théâtral marocain tout au long de la seconde moitié du XX^e siècle, Laâlej tout particulièrement⁶⁸.

À côté de cette pratique encadrée du théâtre radiophonique, les autorités du protectorat français lancent au début des années 1950 plusieurs initiatives de dynamisation du théâtre marocain. La première est la mise en place d'une troupe de théâtre populaire, la Maâmora, issue de formations dispensées par le dramaturge André Voisin [1923-1991]. La troupe montée par cet émule de Charles Dullin et Antonin Artaud donne elle aussi des adaptations du répertoire classique français et européen, mais également des pièces originales en arabe marocain et quelques œuvres issues du jeune répertoire moderne du Mashriq, en particulier *Ahl al-Kahf* [« Les Gens de la caverne », 1933] de Tewfik El Hakim⁶⁹, montée en 1953⁷⁰. Les formations d'André Voisin trouveront également un prolongement plus savant avec la création, toujours en 1953, du Centre Marocain de Recherche Dramatique, espace dédié à la recherche esthétique et historique sur le théâtre.

En dépit de la relative brièveté de ces expériences, interrompues en 1956 par l'Indépendance du Maroc, les acquis de la « période Voisin » sont réels, qu'il s'agisse de la formation aux métiers de la scène dans leur diversité ou de l'émergence de figures marquantes, dont on citera seulement les deux plus célèbres : Abdessamad Kenfaoui [‘Abd al-Šamad al-Kanfāwī, 1928-1976], autre dramaturge majeur de la période, et Tayeb Saddiki [al-Ṭayyib al-Šaddīqī, 1939-2016], homme de théâtre total, à la fois dramaturge, metteur en scène et comédien, tous deux issus de ces formations. Quant au modèle du Mashriq, dont l'influence fut si prégnante dans les années 1920-1930, il semble au moment de l'Indépendance du Maroc être devenu une référence secondaire et s'être effacé derrière l'importation du théâtre à l'européenne et la valorisation d'œuvres certes très dépolitisées, mais marquées par l'usage accru de l'arabe marocain, spécifique à ce domaine.

Le parcours de Tayeb Saddiki dans les années 1960, à la suite de sa nomination à la tête du Théâtre Municipal de Casablanca en 1960 et de la création de sa troupe en 1963, donne un bon exemple du recul de cette référence. Ses multiples adaptations d'œuvres européennes anciennes ou

⁶⁸ Amina Touzani, *La Culture et la politique culturelle au Maroc*, réf. cit., p. 166.

⁶⁹ Traduction française : *La Caverne des songes*, traduit par A. Khedry, préface de Gaston Wiet, Paris, Éditions de la Revue du Caire, 1940.

⁷⁰ Voir Omar Fertat, « André Voisin. L'initiateur oublié du théâtre marocain » dans Yamna Abdelkader, Sandrine Bazile et Omar Fertat (dir.), *Pour un Théâtre-Monde. Plurilinguisme, interculturalité, transmission*, Pessac, Presses de l'Université de Bordeaux, 2013, p. 347.

modernes (d'Aristophane à Beckett en passant par Molière) et de chefs-d'œuvre de la littérature arabe classique se fait généralement dans un habile mélange d'arabe standard et d'arabe marocain. C'est le cas par exemple dans son adaptation des *Séances* (*maqāmāt*) de Hamadhani [Badi' al-Zaman al-Hamaḍānī, X^e siècle de l'ère courante], montée en 1971. La technique scénique est européenne, les références à la littérature arabe empruntées au patrimoine classique et la langue au croisement de la *fuṣḥā* et de la *dāriġa*. La médiation du Mashriq moderne, si omniprésente dans le discours critique et métalittéraire et si prégnante dans d'autres genres, semble totalement absente de son horizon de préoccupation.

Signalons néanmoins la survivance du modèle du Mashriq et des expériences théâtrales du mouvement national chez certaines formations indépendantes. La troupe de théâtre populaire montée en 1952 par Abdelkader El Badaoui [ʿAbd al-Qādir al-Badawī, 1934-2022] et professionnalisée à partir de 1954, conjugue le théâtre engagé, nationaliste avant 1956 puis ouvrier et syndical après l'indépendance, avec l'exploitation du répertoire égyptien, et particulièrement des pièces de Tewfik El Hakim⁷¹. Il ressort de manière générale que, dans la scène théâtrale des années 1960, le référentiel mashriqi reste largement associé au théâtre militant conçu comme outil de conscientisation, et que ce qu'Amina Touzani nomme le « théâtre d'art » et qu'on qualifiera plus sobrement de pôle d'expérimentation esthétique se détourne largement, dès ce moment-là, du « grand frère oriental » qui avait importé au Maroc le théâtre moderne de langue arabe.

5.3. *L'Idéologie arabe contemporaine : procès de la littérature arabe moderne*

5.3.1. *Abdallah Laroui : un historien bilingue à l'assaut du centre arabe*

Pour achever ce tableau de la situation du champ littéraire marocain au milieu des années 1960 et de la redéfinition du rapport au Mashriq qui s'y opère, un temps doit être consacré à un texte de critique particulièrement acerbe sur la création littéraire arabe de l'époque, qui critique avec une virulence sans équivalent jusqu'ici le modèle du Mashriq : *L'Idéologie arabe contemporaine*⁷². Historien de réputation internationale et intellectuel influent au Maroc, Abdallah Laroui est aussi

⁷¹ ʿAbd al-Wāḥid ʿŪzrī, *op. cit.*, p. 179.

⁷² Paris, Maspero, 1967. Traduction arabe : *al-Aydiyūlūġyā l-ʿarabiya al-muʿaṣirā*, traduit par Muḥammad ʿĪtānī, Beyrouth, Dār al-ḥaqīqa, 1970.

l'auteur de six romans, tous écrits en langue arabe⁷³. Son œuvre historique, quant à elle, est principalement rédigée en langue française, de même que l'essai dont il sera ici question. Ceci en fait, aux côtés d'Abdelfattah Kilito, l'une des très rares figures intellectuelles du Maroc du XX^e siècle à avoir produit une œuvre substantielle dans les deux langues, œuvre de surcroît pluridisciplinaire, à cheval sur l'histoire, l'historiographie, la critique idéologique et la littérature. Cette œuvre atypique est le fruit d'un itinéraire intellectuel qui ne l'est pas moins, et dont il convient de restituer pour commencer quelques lignes de force.

Né au début des années 1930 dans la petite ville d'Azemmour, au sud de Casablanca, d'un père petit fonctionnaire puis commerçant, il la quitte dès le collège pour Marrakech puis pour le lycée Moulay Youssef de Rabat où ses bons résultats scolaires lui permettent d'être accueilli comme interne. Il quitte ensuite le Maroc pour Paris en 1953, où il commence des études de sciences politiques, se destinant initialement à l'École Nationale d'Administration. En 1956, l'Indépendance du Maroc ferme les portes de cette institution aux étudiant-es marocain-es. Laroui se réoriente alors vers l'étude de l'histoire arabe, est reçu au concours de l'agrégation en 1963 puis soutient, sous la direction de Raymond Aron, une thèse de doctorat, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, auquel nous nous sommes référés plus d'une fois dans les premiers chapitres de ce travail⁷⁴. Les interventions sur le Mashriq de Laroui sont donc celles d'un intellectuel formé par les « collèges musulmans » bilingues du protectorat et par l'Université française, cursus qui le distingue de l'ensemble des acteurs étudiés au cours de ce chapitre.

Tout au long de cette période estudiantine et au-delà, Laroui noue d'étroites relations avec les grandes figures de l'UNFP, Mehdi Ben Barka et Abderrahim Bouabid en particulier, et se situe dans un rapport de compagnonnage avec ce parti, poursuivies à son retour au Maroc en 1963, où il commence à enseigner à l'université Mohammed V de Rabat⁷⁵. On trouve d'ailleurs la trace de ses premières tentatives littéraires dans la revue *Aqlām*, et plus précisément dans son premier numéro où il publie, sous le pseudonyme de 'Abdallāh al-Rāfiḍī (probablement formé en référence au verbe *rafaḍa*, *yarfuḍū*, « s'opposer ») une pièce de théâtre intitulée *Raḡul al-dikrā* [« L'Homme du

⁷³ Citons le premier et sans doute le plus commenté, *Al-Ġurba*, Casablanca, Dār al-naṣr al-maġribīya, 1971. Traduction française : *L'Exil*, traduit par Catherine Charruau, Arles, Actes Sud/Sindbad, 1999.

⁷⁴ Je reprends ces éléments à Abdelmajid Kaddouri, *Abdallah Laroui, le penseur marocain contemporain*, Paris, Beyrouth et Casablanca, Institut du Monde Arabe et Centre Culturel Arabe, 2019, p. 14-20.

⁷⁵ Certains épisodes de ces relations sont narrés dans *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*, réf. cit., p. 5-50. On y trouve notamment le récit et l'analyse, très controversée, des émeutes du 23 mars 1965.

souvenir »]⁷⁶. Après le retour de la majorité du parti dans le jeu institutionnel, Laroui se présente même à la députation sous les couleurs de la nouvelle USFP à Casablanca, en 1977⁷⁷.

Parallèlement à ses études en France, Laroui occupe divers postes diplomatiques, essentiellement à l'ambassade du Maroc à Paris, mais aussi au Caire où il est, en 1961, attaché culturel pendant quelques mois. Le projet de *L'Idéologie arabe contemporaine* germe durant ce séjour, d'où il retire le sentiment d'un échec de l'expérience politique nassérienne, mais aussi et surtout d'une déception eu égard au prestige culturel régional de l'Égypte, qui ne correspond pas ou plus selon lui à ce qu'il découvre sur place. Laroui résume ainsi la genèse de son livre dans un entretien à la revue de l'Union des Écrivains du Maroc, *Āfāq*, dans les années 1990 :

السؤال الذي طرحته في الإيديولوجيا العربية المعاصرة ناتج عن أمرين: الأول هو اطلاعي على ما كُتب، في مصر خاصة، بين 1930 و1950 عن المسألة الاجتماعية، إذ كنت أنوي تحرير رسالة دكتوراه في هذا الموضوع، والثاني هو ما لاحظته في مصر من تدهور ثقافي سنة 1961 عندما كنت مستشاراً ثقافياً في سفارة المغرب في القاهرة. وهذا الانحطاط كان يعترف به كبار المثقفين المصريين من طه حسين إلى محمد مندور إلى نعمان عاشور. كنت تشبعت وأنا طالب في معهد العلوم السياسية بباريس بالتحليلات الاقتصادية والاجتماعية حول مشكلة التخلف، وعندما عاينت المسألة في بلد كنا نعتبره متقدماً نسبياً اتضح لي أن المسألة هي ثقافية في الأساس، خاصة وأن السلطة كانت آنذاك في مصر بيد عناصر وطنية تقدمية. لاحظت عن كثب أنه لا يكفي أن تكون السلطة بيد جماعة تريد الإصلاح والإصلاح، تحارب الاستغلال وتستهدف التقدم والرفق، إذا كانت ذات ثقافة ضعيفة، غير مستوعبة للأفكار المؤسسة للمجتمع العصري. من هنا جاءت الدعوة إلى الانفتاح على العالم العصري الممثل في العالم الغربي⁷⁸.

La question que j'ai posée dans L'Idéologie arabe contemporaine a deux sources : d'abord mes lectures sur la question sociale, en Égypte tout particulièrement, entre 1930 et 1950, dont j'avais alors l'intention de faire une thèse de doctorat ; ensuite le recul culturel que j'ai observé en Égypte en 1961 quand j'étais attaché culturel à l'ambassade du Maroc au Caire. Cette déchéance était admise par les plus grands intellectuels Égyptiens, de Taha Hussein à Mohamed Mandour en passant par Numan Ashur. Étudiant à l'Institut d'Études Politiques de Paris, j'avais lu jusqu'à satiété des analyses économiques et sociales sur la question du retard. En examinant la question dans un pays que nous considérons comme relativement avancé, il m'a paru clair qu'elle était fondamentalement culturelle, surtout en Égypte où des éléments nationalistes et progressistes détenaient le pouvoir. J'ai pu m'apercevoir de près qu'il ne suffisait pas que gouverne un groupe bien intentionné et réformiste, luttant contre l'exploitation et visant le développement et le progrès, si sa culture était faible faute d'assimilation des idées fondamentales de la société moderne. C'est de là qu'est venu l'appel à l'ouverture au monde contemporain, représenté par le monde occidental.

En bref, c'est sa brève expérience directe de l'Égypte qui conduit Laroui à appliquer au champ de la culture, et à recentrer sur celui-ci, une grille de lecture acquise, dans le domaine des sciences

⁷⁶ *Aqlām* n°1, janvier 1964, p. 40-89. La pièce fut rééditée, sans pseudonyme, par le Centre Culturel Arabe à Casablanca en 2014.

⁷⁷ Abdelmajid Kaddouri, *op. cit.*, p. 22

⁷⁸ « Al-taḥdī wa-l-dimuqrāṭiyya » [« Modernisation et démocratie »], entretien avec 'Abd al-Ḥamīd 'Aqqār, 'Abd Allāh Sa'āf, 'Abd al-Qādir al-Šawī, *Āfāq* n°3-4 [29], avril 1992, p. 157.

politiques, par la lecture en France de travaux axés sur les questions socio-économiques et traitant du « retard historique » et du sous-développement de la région.

L'ouvrage postule d'ailleurs, dans son versant d'analyse politique, une analogie fondamentale entre l'expérience politique, tout particulièrement parlementaire, du Maroc des années 1960, où une constitution vient pour la première fois d'être adoptée par référendum en 1962, et la situation égyptienne des années 1920-1930⁷⁹. Toute la lecture de l'histoire moderne de la région depuis la *nahḍa* est donc sous-tendue par l'idée de configurations historiques similaires, réalisant, en léger décalage d'un pays à l'autre, des trajectoires parallèles et pouvant dès lors faire l'objet d'une ressaisie d'ensemble. La fameuse tripartition que propose l'ouvrage entre le clerc traditionnel, le politicien libéral et le cadre technophile structure cette analogie historique en dégagant trois figures de la réaction des sociétés face à l'impérialisme européen : le premier n'y voit que la continuité d'une confrontation religieuse millénaire, le second attribue sa mise sous tutelle aux dysfonctionnements de l'organisation politique préexistante et tente de la réformer sur le modèle de la métropole impériale, le dernier attribuant la perte de souveraineté au « retard » technologique seul et appelle au renouveau par les sciences et la raison⁸⁰.

Je ne pousserai pas plus avant le commentaire sur les grandes thèses de cet ouvrage qui fit la réputation de son auteur, tant dans le monde francophone que dans le monde arabophone. Comme indiqué précédemment, la traduction en arabe est intervenue assez rapidement après sa parution, en 1970. Le rayonnement international des éditions Maspero, place forte de la gauche radicale dans le champ éditorial français de l'époque, et éditeur particulièrement versé dans les questions coloniales et du Tiers-Monde⁸¹, a sans nul doute contribué à l'attention portée au texte dans l'aire arabophone, de même que la préface de l'orientaliste marxiste Maxime Rodinson [1915-2004]. L'interdiction quasi-immédiate du livre au Maroc ne fut sans doute pas non plus pour rien dans la curiosité qu'il suscita⁸². Un trait particulièrement original de l'exposé d'ensemble doit cependant retenir notre attention avant de nous diriger vers l'analyse du versant proprement littéraire du texte,

⁷⁹ Par suite de la révolution de 1919, qui a débouché sur une indépendance formelle vis-à-vis de l'empire britannique et sur la promulgation d'une monarchie parlementaire fondée sur une constitution adoptée en 1923.

⁸⁰ Ce postulat de l'homogénéité idéologique du monde arabe a été, en son temps, critiqué par certains commentateurs. Voir par exemple le compte-rendu de l'ouvrage par Raymond Jamous dans *L'homme et la société* n°5, 1967, p. 220.

⁸¹ Sur ce point, voir Luc Pinhas, « François Maspero : le passeur engagé », *Érudit* n°4 [56], octobre-décembre 2010, p. 187-194.

⁸² Selon Laroui lui-même, cette censure est due à une note de bas de page qualifiant Mehdi Ben Barka de « l'un des purs héros du peuple marocain ». Le livre est en effet paru moins de deux ans après son assassinat à Paris en octobre 1965. Voir *Le Maroc et Hassan II*, p. 45.

versant par ailleurs éclipsé par son propos socio-historique sur lequel s'est focalisé l'essentiel du débat sur l'ouvrage⁸³.

Laroui est en effet, à ma connaissance, le premier intellectuel marocain à lire l'influence du Mashriq au Maroc, qu'elle soit culturelle ou politique, non pas comme le ferment d'une modernité alternative, « authentiquement » arabe et, à ce titre, plus valable, comme nous l'avons vu dans maint cas depuis les années 1930, mais comme une simple médiation à l'intérieur d'un phénomène mondial :

Nous avons dit que l'Orient s'est fait archéologue pour se comprendre et comprendre l'Occident, disons alors que le Maroc est doublement archéologue. Les acteurs de notre drame : Raison, Liberté, Action, nous les avons aperçus jeunes en Occident, un peu fatigués en Orient arabe, nous les retrouvons dans l'ensemble, pâles et exténués, au Maroc et la pièce jouée nous rappelle dans tous ses détails de vieux souvenirs toujours présents à nos mémoires. Ce n'est pas par manque d'imagination, ni que la vérité vienne toujours de l'Orient, mais plutôt parce que l'histoire se renouvelle avec lenteur et que plus une nation arrive au monde moderne en retard, plus elle vit dans un paysage décoloré⁸⁴.

Laroui conçoit donc la modernisation comme un processus unique, la *nahḍa* du Mashriq constituant une première réplique de l'avènement de la modernité occidentale, et la structuration du nationalisme marocain d'inspiration panarabe et panislamique sous le protectorat comme une réplique de la réplique. La crise culturelle et politique du Maroc des années 1960, l'un des objets de l'ouvrage bien qu'il ne s'y dessine qu'en filigrane, se caractériserait donc par la répétition d'un processus historique qui, dans ce pays, survient sur un double socle ou, pour employer une métaphore géologique, par-dessus deux strates d'expérience historique, toutes deux allogènes. Cette double charge historique provoquerait une forme d'usure, dont l'ouvrage cherche à retracer les généalogies idéologiques et culturelles, et notamment les généalogies littéraires dans la longue section intitulée « Les Arabes et l'expression », qui clôt le livre.

5.3.2. La littérature arabe moderne au crible

On peut s'étonner, à la lecture des discussions nombreuses dont *L'Idéologie arabe contemporaine* a fait l'objet au cours de la désormais longue histoire de sa réception, que si peu de gens en aient relevé la véhémence et le caractère éminemment polémique, ne serait-ce que sur le

⁸³ En particulier sur deux points : la critique de la notion d'authenticité et la réflexion sur le marxisme.

⁸⁴ Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, Paris, François Maspero, coll. Textes à l'appui, 1967, p.49.

plan formel. L'indiscutable et foisonnante érudition du travail de Laroui, sa rigueur conceptuelle même, ne suffisent pourtant pas à dissimuler cette dimension. Nous avons vu assez d'exemples de style polémique voire franchement pamphlétaire depuis les années 1930 pour sentir que cette violence imprègne une partie du discours critique marocain de longue date. Cependant, Laroui est le premier à prendre pour cible de sa verve acerbe le centre de l'aire arabophone, et cette littérature même que trois décennies de construction d'un imaginaire littéraire au sein du mouvement national marocain avaient consacrée voire sacralisée. La dernière partie du livre fourmille ainsi de sentences d'une grande dureté pour les grandes figures du canon littéraire arabe moderne.

Qualifiant la production littéraire arabe dans son ensemble, depuis le XIX^e siècle, de « généralement faible⁸⁵ », Laroui entreprend d'en traverser l'histoire en un long réquisitoire, aussi sévère qu'étayé. Aucune divinité du panthéon de la culture littéraire légitime n'en sort indemne. Taha Hussein est ainsi qualifié de « personnalité envahissante⁸⁶ », dont le style « sentimental, confus et imprécis, [...] rappelle le bavardage intarissable des vieillards en retraite⁸⁷. » « Maintenant porté aux nues », le style du doyen des lettres arabes « sera très vite illisible⁸⁸ ». Al-Aqqad n'est guère mieux logé : Laroui l'accuse d'être un mégalomane qui « fait immanquablement penser à la grenouille qui fait le bœuf⁸⁹ ». L'œuvre de Tewfik El Hakim, quant à elle, est accablée de tares : « narcissisme, abstraction, fatuité⁹⁰ ». On pourrait multiplier les exemples de ce type. Cette dimension polémique, à l'évidence, ne dit pas tout de la démarche de Laroui. Elle mérite néanmoins d'être soulignée d'emblée tant elle tranche avec le ton de déférence dont nous avons pris l'habitude, les coups étant généralement réservés aux compatriotes et administrés, pour ainsi dire, à proportion égale des éloges de la grande littérature orientale.

La partie « littéraire » de *L'Idéologie arabe contemporaine* s'ouvre sur une réflexion aussi courte que définitive, portant sur la question du folklore. Lecteur attentif de Frantz Fanon⁹¹, Laroui tient à en distinguer un usage légitime dans la culture de ceux qu'il nomme significativement « les Africains », à savoir les subsahariens, dont l'enjeu serait de se confronter à la culture écrite comme manifestation de la rationalité. Par une de ces ellipses dont il a le secret, Laroui pose que l'objectif

⁸⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 186.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 196.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁹¹ Il en a enseigné les thèses aux jeunes étudiantes de l'UNFP à la même période. Voir *Le Maroc et Hassan II*, p. 26.

culturel des « Arabes » serait bien plutôt d'« élargir la signification sociale⁹² » de cette culture écrite, par rapport à son rôle restreint dans les sociétés précoloniales. En contexte arabe, donc, le « folklore » (qui en vérité désigne l'ensemble des pratiques artistiques et culturelles populaires héritées de la période précoloniale) n'équivaldrait pas au maintien de traditions qu'il estime déjà caduques et vidées de leur contenu social originaire. Dans ce cadre signifierait seulement leur transposition dans un ordre où seul le regard occidental dicte la valeur et où la bourgeoisie nationale partage avec le touriste européen la même délectation d'une authenticité factice.

Laroui précise encore sa définition extrêmement extensive du folklore comme suit :

Toute manifestation culturelle, écrite ou non, élaborée ou non, qui revendique le particulier en face de l'universel, qui assume la naïveté, l'intuition directe, la vie naturelle en face de la réflexion et de la sophistication réservées à d'autres, tombe nécessairement dans le folklore et participe de sa valeur dégradée. Tout au plus, peut-elle être un indice, un témoignage qu'il revient à la conscience réflexive d'interpréter et de sauver du non-sens.

Deux traits se dessinent ici. D'abord une valorisation radicale de l'universel conçu comme entrée dans la culture savante (réflexion et sophistication), si appuyée qu'elle ne peut échapper à première lecture. La hiérarchisation des produits culturels en fonction de leur degré de rupture avec la nature relève d'une anthropologie propre à la modernité européenne dont Laroui, qui se révèle au passage un élève appliqué de la Sorbonne des années 1950, reprend ici l'axiomatique sans jamais la questionner⁹³.

L' autre élément, plus implicite, doit néanmoins attirer notre attention. Conformément aux échelles en vigueur dans le reste des analyses de l'ouvrage, Laroui fonde son discours sur la littérature sur une perception de toute l'aire arabophone comme périphérie par rapport à un centre européen, là où, depuis les écrits de Qabbaj, se formait un discours distinguant soigneusement le Mashriq du Maroc, que ce soit pour en valoriser le modèle ou pour le critiquer, et construisant de ce fait une triangulation. Laroui, quant à lui, inclut la littérature marocaine⁹⁴ dans cette littérature arabe

⁹² *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 179.

⁹³ Philippe Descola a apporté une contribution importante à la réflexion sur ce sujet, en localisant ce type de classement dans le contexte européen de sa production et en le comparant à d'autres articulations entre l'humain et son environnement, développées dans les sociétés que l'anthropologie européenne avait prises pour objets. Voir son désormais classique *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 2005.

⁹⁴ Et l'inclut à peine : une seule note de bas de page lui est consacrée dans toute cette section de l'ouvrage. *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 207, note 14. Un autre court développement est consacré au personnalisme arabe de Mohamed-Aziz Lahbabi. Laroui ne nomme pas l'auteur de la théorie qu'il critique, et lui réserve les plus vertes semonces, lui reprochant précisément un usage folklorique de la pensée islamique. *Ibid.*, p. 177.

moderne et n'intègre à aucun moment à son raisonnement l'idée d'une aire arabophone inégalement dotée, elle-même organisée en centre et en périphérie.

Laroui promeut en vérité pour l'aire entière l'abandon du localisme pour accéder à l'universel artistique, idée résumée en un axiome : « Toute œuvre qui tourne le dos au folklore abandonne son cadre local⁹⁵. » *L'Idéologie arabe contemporaine* est, de ce fait, la première œuvre marocaine notable à formuler une critique d'ensemble de la littérature arabe moderne en s'y incluant. Celle-ci se formule en langue française, dans un ouvrage publié en France, et sur le fondement d'une invite à rompre avec la tentation du localisme pour s'affranchir d'un faux dilemme. La formation de Laroui à Paris et le capital symbolique et culturel qu'il s'est ainsi constitué au centre même de la République mondiale des Lettres le légitiment donc en tant qu'« intellectuel arabe » à parler de l'ensemble de la région au nom de tous-tes, là où les écrivain-es de sa génération ne pouvaient, au Mashriq, que présenter leur littérature locale en tâchant d'apporter des preuves suffisantes de sa valeur selon la norme propre à cette aire. À ce titre, et sans surprise, il vise particulièrement les expériences de théâtre populaire en cours au Maghreb à ce moment-là, réduites à la seule dimension du théâtre de farce. Le recours à l'arabe marocain y est qualifié de subterfuge qui, bien loin de réancrer le théâtre dans une culture locale authentique, est un simple ressort comique qui sert à se moquer du « dialecte de l'autre », c'est-à-dire des disparités spatiales et sociologiques internes à la société marocaine⁹⁶.

Le champ de son investigation ainsi restreint et l'échelle sur laquelle porte le raisonnement implicitement définie, Laroui structure son discours sur la littérature arabe moderne à partir du schéma tripartite clerc-libéral-technophile, qu'il commence par plaquer sur son objet sous la forme d'une succession générationnelle : le néoclassicisme de Shawqi et Mutran correspond à la conscience du clerc, le roman sentimental qui trouve sa meilleure expression chez Taha Hussein (avec *Du'ā' al-Karawān* [« L'Appel du courlis », 1934] ou avec *Adīb* [1935]) représente le stade libéral, tandis que l'œuvre de Naguib Mahfouz, où l'influence de l'intellectuel rationaliste Salama Moussa [Salāma Mūsa, 1887-1958] se fait ressentir, synthétise au mieux l'expression de la technophilie. On ne peut manquer une fois de plus, malgré le gouffre qui sépare Laroui de Qabbaj, de constater le retour ici de l'entéléchie générationnelle, véritable schème structurant le discours sur la formation des littératures nationales dans le Maroc du XX^e siècle.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 177.

Ayant ainsi relié son propos sur la littérature au cadre général de son ouvrage, Laroui s'attelle ensuite à un démontage systématique de tout le discours critique du Mashriq sur la littérature moderne et des tendances historiographiques dominantes. Celui-ci vise tout particulièrement l'Égypte, dont provient l'écrasante majorité des références mobilisées. Si la visite de Taha Hussein au Maroc en 1958 nous était apparue comme un triomphe en trompe-l'œil de l'égyptianisme culturel du mouvement national marocain, actant son institutionnalisation dans un baroud d'honneur consensuel, ce n'est alors pas trop dire que ces pages de Laroui l'enterrent en grande pompe. Production dans les différents genres littéraires, critique universitaire et critique idéologique constituent le programme de déconstruction du jeune historien.

Laroui s'attaque d'abord à la critique universitaire égyptienne, et notamment à Abdel Mohsen Taha Badr [‘Abd al-Muḥsin Ṭaha Badr, 1932-1990], qui avait fait paraître en 1963 une thèse pionnière sur l'histoire du roman égyptien⁹⁷. L'ouvrage, qualifié de « particulièrement insipide⁹⁸ », est convoqué en exemple des thèses venant expliquer la faiblesse structurelle de la littérature arabe moderne : « retard » social, hétérogénéité radicale des canons littéraires arabe classique et moderne occidental nécessitant un long apprentissage formel du nouveau modèle, incapacité supposée de la langue arabe à exprimer la modernité. Pour Laroui, ces différents points possèdent la même cause : le développement inachevé de la société bourgeoise dans la région. À ce titre, leur pertinence est nulle car elles ne permettent pas de saisir, par exemple, ce qui différencie la littérature arabe moderne de la russe à la même époque, dans une configuration de classes analogue au moins de ce point de vue⁹⁹.

Quant à la critique idéologique¹⁰⁰, Laroui en retrace à nouveau le cheminement en s'appuyant de nouveau sur une tripartition générationnelle. La critique d'al-Aqqad et al-Mazini représente selon

⁹⁷ *Ṭaṭawwur al-riwāya al-‘arabīya al-ḥadīṭa fī Miṣr 1870-1938* [« Évolution du roman arabe moderne en Égypte de 1870 à 1938 »], Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1963. Voir la brève présentation qu'en fait Richard Jacquemond dans *Le Champ littéraire égyptien depuis 1967*, réf. cit., p. 217.

⁹⁸ *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 183 note 4. Laroui, en dépit de son agressivité tous azimuts, est plus imprégné des travaux qu'il cible qu'il ne le croit ou ne veut le faire croire, à commencer par ceux de Badr sur lesquels il s'appuie pour certaines analyses sans les citer. Ainsi, lorsqu'il commente le théâtre d'Ahmed Shawqi pour expliquer son absence de conscience tragique par sa croyance en l'au-delà et à son incapacité à problématiser la foi et l'histoire ou à envisager le mal au-delà de la contingence. Il recourt à la notion de *qāṣṣ* (conteur), associée au registre du merveilleux. Celle-ci est certes aussi vieille que la littérature arabe classique, mais Badr avait justement compris sa persistance dans le roman *naḥḍawī*. Cf. *Ṭaṭawwur al-riwāya...*, cité par Richard Jacquemond, *Ibid.*, p. 22, note 45. Que l'omission soit ou non volontaire, elle questionne la posture de briseur d'idoles qui est l'une des composantes de l'*ethos* discursif du Laroui de *L'Idéologie...* Celle-ci, heuristiquement féconde par moments, lasse à d'autres par sa gratuite véhémence.

⁹⁹ Laroui parle, par un euphémisme qui ne cache rien de son jugement, de « différence de valeur indéniable » entre Pouchkine et Shawqi. *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 185.

¹⁰⁰ Laroui entend par-là toute la production critique sur la littérature qui ne repose pas sur une méthodologie universitaire, y compris lorsqu'elle est produite par des auteur·ices insérés dans le champ académique, comme Taha Hussein.

lui un stade subjectiviste et individualiste enfermé « dans le cadre général d'une conscience libérale, assujettie à l'influence occidentale et sous-estimant globalement la littérature classique¹⁰¹ ». Vient ensuite le stade qu'il nomme « petit-bourgeois », et qui correspond aux modèles critiques que nous avons évoqués dans le sillage des revues libanaises *al-Adīb* et *al-Ādāb*, fondées sur la théorie sartrienne de l'engagement et reprochant à la littérature arabe son langage abstrait et élitaire, son absence de prise de position politique et son esthétisme. Pour Laroui, cette critique, qui a promu le modèle réaliste en littérature jusqu'à l'installer comme modèle central dans la littérature arabe moderne, manque néanmoins sa cible en oscillant constamment entre une description objective de la littérature qu'elle critique comme reflet d'un stade de l'évolution sociale et l'appel à la responsabilité individuelle des auteur·ices.

Le dernier stade est celui du « positivisme marxiste », dont l'ouvrage phare est pour Laroui *Fī l-ṭaqāfa al-miṣrīya* [« De la culture égyptienne »] de Abd al-Azim Anīs [ʿAbd al-ʿAzīm Anīs, 1923-2009] et Mahmoud Amin El Alem [Maḥmūd Amīn al-ʿĀlim, 1922-2009]¹⁰². Cette école critique brocarde, dans la phase « réaliste » antérieure, l'enfermement du roman dans le cadre étroit de la petite-bourgeoisie qui l'a produite. L'exemple paradigmatique de cet enfermement est l'œuvre de Naguib Mahfouz, ressassant sur un mode pessimiste les limites de l'ascension sociale de cette classe du Caire contemporain et se condamnant par-là même à la répétition sous diverses figures d'un seul et même échec jusqu'à la nausée. Le roman *al-Ard* [« La Terre », 1954], constitue un modèle pour cette critique marxiste dans la mesure où sa rupture affirmée avec la langue classique (et notamment son emploi de l'arabe égyptien dans les dialogues) représente pour elle la garantie d'une juste représentation des classes ouvrières et paysannes, et à ce titre parachève la mission jusqu'ici demeurée inaccomplie d'un réalisme digne de ce nom.

Pour Laroui, les limites de cette production critique dans son ensemble sont à chercher du côté du rapport qu'elle entretient à ses modèles successifs, qui sont tous anglais, français, russes voire américains. Aux différents stades de développement de cette « conscience littéraire », la littérature arabe moderne n'aurait fait selon lui que se déplacer d'un modèle occidental à un autre, et n'aurait jamais questionné ce qu'est son rapport singulier aux formes d'expression dans les différents genres qu'elle a importé. Le verdict est, une fois de plus, cinglant :

L'expression authentique est toujours au-delà d'une mise en question radicale des formes. Le pragmatisme petit-bourgeois qui domine l'État national, voulant produire des écrivains comme il

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰² Le Caire, Dār al-Fikr al-Ġadīd, 1955.

*produit des métallurgistes, recule devant une telle mise en question. À défaut d'elle, le problème de l'expression restera embrouillé et la création littéraire se traînera toujours vainement à vouloir s'épanouir dans des formes dépassées*¹⁰³.

Le reproche ici formulé est méthodologique et structurel : la production littéraire et critique arabe moderne, dans son ensemble, s'est référée à différents secteurs des littératures centrales, les opposant au besoin les uns aux autres, pour trouver son cap dans la création littéraire, sans poser la question de l'adéquation des formes importées au contexte social dans lequel elle se trouvait, à la langue dont elle usait et à la réalité qu'elle souhaitait exprimer.

À ce titre, la littérature arabe moderne demeure pour Laroui une littérature de seconde main, qui reproduit les modèles en question de manière sérielle (c'est le sens de la comparaison proposée avec la production industrielle) sans parvenir à engendrer ses propres formes à l'intérieur de la nouvelle configuration générique qu'elle a adoptée en s'appropriant le théâtre, le roman et la nouvelle. La dernière partie de la réflexion de Laroui porte donc précisément sur les impasses rencontrées par cette littérature dans ces trois genres, afin d'esquisser les linéaments d'un dépassement.

5.3.3. La critique des formes comme voie de dépassement

Laroui appelle de ses vœux, et tente d'ébaucher, ce qu'il nomme une « sociologie des formes », palliant les insuffisances de la sociologie des contenus élaborée par la critique marxiste du Mashriq, à l'en croire trop focalisés sur la représentation et ses objets au détriment de la relation au genre même qu'adopte l'écrivain·e. Commençons par en résumer les grandes lignes.

Pour Laroui, le théâtre arabe ne parvient pas à produire des œuvres convaincantes dans la mesure où, notamment sous l'effet de l'unanimisme nationaliste, il ne parvient pas à envisager l'opposition de deux systèmes éthiques cohérents et inconciliables, représentant plus ou moins fidèlement deux classes. Sa conception univoque de l'éthique et son idée du mal comme rupture contingente de ladite éthique, l'empêche de se projeter réellement dans les oppositions fines qui sont le propre de la conscience tragique. Tant qu'une des deux parties opposées par l'écriture dramaturgique incarne la conscience humaine au singulier, et l'autre une aberration et un repoussoir

¹⁰³ *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 194.

pour celle-ci, le théâtre ne peut selon lui que produire des « exercices scolaires » et des décalques d'œuvres étrangères, sans accéder à la véritable fonction heuristique de cet art.

Dans le cas du roman, Laroui situe l'impasse du genre dans la différence entre les sociétés ayant engendré le roman de formation ou d'éducation, autrement dit le XIX^e siècle européen, sa bourgeoisie urbaine triomphante et sa grande ville rendant possible la mobilité sociale, et les sociétés arabes où le modèle bourgeois aurait fait l'objet d'une importation soudaine et brutale, créant une classe à la fois réduite, étanche aux autres classes et, dans une large mesure, prise dans le système de valeur de ses « aînées » des métropoles coloniales dont elle imite le mode de vie. La mobilité sociale limitée des sociétés arabes, leurs bourgeoisies « étrangères à elles-mêmes » et leur urbanisation inachevée ne permettent donc pas l'émergence d'un roman bourgeois à l'occidentale, où les rencontres de hasard sur les axes centraux de la grande ville modifient les destinées comme dans le *Bel-Ami* de Guy de Maupassant. Contrairement à celles d'autres espaces périphériques (Europe de l'Est, Italie), la littérature arabe moderne n'a pas su, selon Laroui, tirer de son inadéquation à ces prérequis la matière d'inventions formelles singulières, adaptées à sa situation propre. La traversée de la société depuis ses marges vers le centre pour dévoiler les mécanismes du pouvoir de ce dernier, visée caractéristique du roman européen, ne serait pas un objectif réalisable dans des sociétés dont le véritable centre n'est pas interne, mais externe (impérial), et ne fait par conséquent que projeter une ombre sur ces sociétés¹⁰⁴.

Cette inadéquation du modèle romanesque central à la réalité arabe explique, pour Laroui, le peu de maturité de ce genre à l'échelle de la région et la prédilection de l'aire arabophone pour la nouvelle. Ici, le reproche fait à la littérature arabe moderne et à sa critique est de ne pas avoir saisi la singularité de ce genre et d'en avoir fait un simple exercice de formation pour le romancier en germe, une sorte de passage obligé dans l'apprentissage de l'art du récit, exigé y compris au niveau éditorial¹⁰⁵. Selon lui, la nouvelle se distingue du roman dans la mesure où celui-ci, foncièrement réaliste par nature, cherche à décrire le cœur même de la dynamique sociale là où la nouvelle, encline au symbolisme, condense ses résultats en un instantané, à partir duquel la lectrice ou le lecteur doit produire les conclusions qui s'imposent par induction.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 201-203.

¹⁰⁵ « Actuellement, un romancier arabe ne peut se faire publier que s'il a d'abord fait ses preuves dans le domaine de la nouvelle. Aussi, commence-t-il à se familiariser avec ce genre de récit dans les œuvres de tous les maîtres reconnus, sans aucun principe de sélection, sans aucune référence historique ou sociologique. » *Ibid.*, p. 206.

Cette absence de réflexion sur la singularité du genre (à gros traits : le symbolisme foncier et la délégation de la conclusion au lectorat) condamne la nouvelle arabe, pour Laroui, à demeurer une répétition de tableaux stéréotypés confirmant les idées reçues du centre impérial sur les sociétés arabes, mais aussi de ces dernières sur elles-mêmes : « fatalisme, misérabilisme, inconscience et pessimisme¹⁰⁶ » dominant le genre d'une manière qu'aucun apprentissage prolongé et appliqué ne saurait conjurer. Ceci vaut d'autant plus pour le Maroc où, explique-t-il, la médiation égyptienne dans l'approche du genre a constitué un écran supplémentaire barrant l'accès à sa compréhension : là encore, la littérature marocaine n'est en définitive pour Laroui que simulacre de simulacre, que reflet de reflet¹⁰⁷.

L'examen méthodique de ces trois genres laisse en suspens plusieurs questions. La première est celle de ce que ce processus d'alignement sur le canon littéraire occidental a produit sur la poésie, genre qui semble avoir été écarté de sa réflexion dans la mesure où son existence, pour ne pas dire son hégémonie, dans la littérature arabe est antérieure à l'implantation des impérialismes européens dans la région. Il s'agit pourtant d'un terrain sur lequel le discours visant à faire de la littérature arabe classique une forme imparfaite et incomplète des nouveaux genres adoptés n'a pas prise, et où la relation au canon ancien et à ses ressources, que Laroui reproche aux modernes d'avoir insuffisamment méditée, ne peut en toute logique pas être éludée de la même manière. Ce genre, que Laroui lui-même n'a significativement jamais pratiqué comme écrivain, est le grand absent de la réflexion littéraire dans *L'Idéologie arabe contemporaine*, alors même que la vitalité et la centralité de la poésie dans l'aire arabophone ne se sont démenties à aucun moment du procès historique qu'il tente de décrire.

Par ailleurs, Laroui, qui fait à Naguib Mahfouz dans les longs développements qu'il consacre à son œuvre et à sa réception critique le reproche récurrent de ressasser un échec qui correspond aux limites d'une trajectoire sociale, reproduit lui-même en boucle une posture de pessimisme fondamental que toute sa verve et son inventivité critique ne parviennent jamais tout à fait à contenir. La section consacrée à la littérature s'achève ainsi sur cette assertion désespérée : « [La flamme du génie] ne couve nulle part, puisque, depuis bien longtemps déjà, le génie naïf a déserté nos rivages¹⁰⁸. » Cette réflexion littéraire s'avère en définitive constamment tiraillée entre deux registres de discours : l'un, méthodique, érudit et référencé, élucide en dépit de son degré excessif de

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 207.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 207, note 14.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 209.

généralisation bien des points d'historiographie de la littérature arabe moderne d'une manière, sinon définitivement convaincante, du moins stimulante ; l'autre, polémique et crispée sur ses conclusions, ramène toujours imperceptiblement le propos vers cet austère pessimisme que Laroui, par conséquent, a beau jeu de reprocher à d'autres. Mi-savant mi-pamphlétaire, l'*ethos* discursif de Laroui semble, en bref, osciller constamment entre la critique soucieuse de l'administration de la preuve et de l'approfondissement théorique, et le règlement de compte par assertions péremptoires.

Cette oscillation n'est contradictoire qu'en apparence. Ce qu'effectue en fait Laroui dans ces pages est un retournement des outils critiques acquis dans le centre international parisien contre un centre aréal égyptien qui, depuis quatre décennies, constitue une référence unique encombrante pour le sous-champ littéraire marocain de langue arabe. De plus, la publication de cet ouvrage chez un éditeur à la fois central et doté par son orientation éditoriale particulière d'un véritable écho dans les périphéries en général et dans la périphérie arabe en particulier, en tant que laboratoire théorique du tiers-mondisme, garantit à l'ouvrage un retentissement qu'aucune tentative de publication directe en langue arabe, à Beyrouth ou au Caire, ne lui aurait assuré.

J'ai tâché ici de rendre compte du propos de Laroui avec précision et sans complaisance. Il n'en demeure pas moins que le contenu de cette réflexion comme les circonstances de sa diffusion sur le marché des biens symboliques en font un véritable coup de force. Laroui utilise sa francophonie et le capital culturel cumulatif de sa formation marocaine et française pour renverser le rapport de force en vigueur en ce milieu des années 1960, qui condamnait l'essentiel de la production théorique et critique marocaine à un accompagnement suiviste, plus ou moins mâtiné de protestations marginales, de la dynamique du centre aréal égypto-levantin. Cette manière de jouer la carte de la francophonie contre l'hégémonie culturelle du Mashriq, qui se trouve ici remise en question avec violence et parfois de manière injuste, jouera un rôle séminal pour les stratégies auctoriales de certain-es auteur-ices marocain-es des décennies suivantes. La « jurisprudence Laroui » doit être gardée à l'esprit pour comprendre le relatif rattrapage du champ marocain en termes de poids symbolique dans l'aire arabophone au cours des années 1970 et 1980, dont il sera question dans la suite de ce travail.

Conclusion

La courte période qui va de 1964 à la veille de la guerre israélo-arabe de juin 1967 est donc celle d'une forte polarisation du champ littéraire marocain en formation. Le duopole Guennoun-Ghallab pose les bases historiques et programmatiques d'un pôle institutionnel en synthétisant l'expérience des années 1930 à 1950 tout en s'insérant dans les institutions et réseaux académiques de la région. Dans le même temps, un pôle qui, à défaut de pouvoir encore être réellement être qualifié d'autonome, peut au moins être nommé pôle oppositionnel, se défait du cadre référentiel *nahḍāwī* hérité des luttes contre le protectorat en même temps qu'il brise l'unanimité nationaliste, et s'ouvre à de nouvelles approches de la littérature, fondées en particulier sur l'existentialisme et le tiers-mondisme, en s'insérant du même coup dans les réseaux intellectuels arabes et en particulier syro-libanais qui promeuvent ces nouvelles tendances au centre de l'aire.

Le champ connaît également, avec le lancement de la revue *Souffles*, mais aussi de titres plus généralistes comme *Lamalif*, également créée en 1966, la première véritable émergence d'un sous-champ francophone réellement local, qui constitue une évolution qualitative par rapport aux expériences à la fois isolées et centripètes de Chatt, Sefrioui et Chraïbi. Enfin, avec *L'Idéologie arabe contemporaine*, une première voix critique marocaine affirme fortement sa légitimité à l'échelle de l'aire arabophone tout entière, légitimant son droit à produire une critique systémique de la production du centre par sa double formation intellectuelle et l'agilité que celle-ci lui a procuré en termes de circulation fluide entre deux systèmes référentiels et symboliques également maîtrisés. Ces quelques années sont donc, pour le champ littéraire marocain en formation, un véritable moment de redéploiement à la fois interne et externe, sur fond de crise politique permanente. Pour le dire d'une métaphore un peu éculée, l'orage couve dans le Maroc du milieu des années 1960, et la forte résurgence de la question palestinienne, en 1967, sera l'entame d'une radicalisation et d'une politisation encore plus marquée du champ littéraire, que je vais à présent aborder.

6. LA PALESTINE COMME MÉTAPHORE

MAROCAINE (1967-1973)¹

Introduction

Nombreuses sont les études sur la vie littéraire et intellectuelle arabe à avoir souligné et analysé l'importance de l'année 1967, et en particulier de la guerre israélo-arabe de juin², dans l'évolution de la vie intellectuelle et littéraire dans l'aire arabophone. Pour le cas de l'Égypte, Richard Jacquemond avait retenu cette date comme une borne chronologique pertinente dans la mesure où les enjeux et préoccupations d'une nouvelle génération littéraire en gestation avaient soudainement « explosé » à la faveur de la guerre³. Dans un ouvrage, récent⁴, Zeina G. Halabi développe de manière très convaincante l'idée d'une téléologie formée à partir du symbole de la défaite de 1967, pris comme marqueur d'une crise générale de la culture et d'une remise en question du statut des intellectuel·les et de leur rôle social, fondant une rupture à la fois tragique et féconde. Les travaux de Samira Aghacy sur le roman au Mashriq ont également fait ressortir ce moment comme celui d'une crise du genre dans la littérature arabe, engendrant une série de représentations problématisées de la masculinité dans le roman arabe⁵.

Dans le cours de ce travail, la question de la pertinence du choix de cette date comme moment charnière peut se poser à deux titres au moins : la *naksa* est un événement politique et militaire, et il est exogène. Le Maroc n'a pas pris part à la coalition arabe ayant affronté l'État d'Israël en 1967. Sur le plan interne, la date la plus couramment retenue pour situer le début de la crise politique est celle

¹ Ce chapitre reprend, en l'amendant et en l'augmentant amplement, mon article du même nom paru dans *Maydan* n°2, janvier 2023, p. 37-54. Le titre est évidemment un clin d'œil au recueil d'entretiens de Mahmoud Darwich paru en France sous le titre *La Palestine comme métaphore*, réunis et traduits par Elias Sanbar et Simone Bitton, Arles, Actes Sud/Sindbad, 1997.

² Communément appelée Guerre des Six Jours en Français, et à laquelle on se réfère généralement en langue arabe *naksa* ou *naksat sab'a wa-sittin* [rechute de 1967], par référence à la *nakba* [catastrophe] que représente la création de l'État d'Israël, les déplacements massifs et les massacres au sein de la population palestinienne, et les défaites militaires des armées arabes qui s'en sont suivies.

³ Richard Jacquemond, *op. cit.*, p. 34.

⁴ *The Unmaking of the Arab Intellectual. Prophecy, Exile and The Nation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017. Voir en particulier l'introduction, p. 1-37.

⁵ *Masculine Identity in The Fiction of The Arab East since 1967*, préface d'Evelyne Accad, Syracuse, Syracuse University Press, 2009.

de 1965, avec la répression des révoltes lycéennes et étudiantes de Casablanca le 23 mars, suivies de la déclaration de l'état d'exception en juin et de l'assassinat du leader de l'UNFP Mehdi Ben Barka en octobre. Dans l'historiographie politique, cette date marque le début de la période violemment répressive de l'histoire contemporaine du Maroc connue sous le nom de *sanawāt al-raṣās* (« années de plomb »)⁶.

Le caractère essentiellement lycéen et étudiantin des révoltes de 1965 a par ailleurs conduit le chef de l'État marocain à cibler directement les intellectuel·les comme responsables, dans un discours resté célèbre où il déclarait notamment : « Permettez-moi de vous dire qu'il n'y a pas de danger plus grand pour l'État que celui d'un prétendu intellectuel. Il aurait mieux valu que vous soyez tous illettrés⁷. » Cette situation de tension entre le sommet de l'État et le monde intellectuel, notamment l'université où se recrute une large partie des écrivain·es ayant commencé leur activité en ce milieu des années 1960, est donc un paramètre qu'on ne peut se permettre d'ignorer, et dont la radicalisation des discours évoquée au chapitre précédent est largement tributaire.

Néanmoins, la date de juin 1967 nous semble également marquer une rupture pour ce qui concerne notre sujet, et ceci moins au niveau des relations proprement dites avec le Mashriq (qu'il s'agisse de circulations, de réseaux éditoriaux ou de médiations) que d'un point de vue interne au champ lui-même. Pour la saisir, il convient d'abord de situer la Palestine des années 1960 dans le paysage d'ensemble du Mashriq. De toute évidence, la position qu'occupait ce pays dans les années 1920 et 1930 dans l'aire arabophone, à l'époque où les nationalistes tétouanais envoyaient leurs enfants étudier à Naplouse, s'est trouvée radicalement transformée au milieu du siècle.

Comme le note Sbeih Sbeih, la Palestine perd avec l'occupation israélienne à partir de 1948 la souveraineté sur certains de ses centres urbains les plus dynamiques au point de vue culturel, en particulier les villes de Jaffa et de Haïfa. Elle se trouve ainsi privée de voies d'accès à la production en langue arabe. Pauvre en imprimeries, amputée de la majeure partie de son territoire et mise sous tutelle égypto-jordanienne dans les cas de Gaza et de la Cisjordanie, la Palestine d'après 1948 se trouve ainsi isolée dans le champ littéraire arabe, et ses écrivain·es demeuré·es sur place subissent un strict contrôle voire une sévère répression de la part des autorités d'occupation. De ce fait, le pays

⁶ Voir l'ouvrage de synthèse de Zakya Daoud, *Maroc : les années de plomb. Chroniques d'une résistance*. Paris, Manucius, 2007.

⁷ Hassan II, discours à la nation du 30 mars 1965, cité par Marguerite Rollinde, *Le Mouvement marocain pour les Droits de l'Homme. Entre consensus national et engagement citoyen*, préface de Abderrahim Berrada, Paris et Saint-Denis, Karthala et Institut Maghreb-Europe, 2002, p. 123.

ne dispose pas des ressources fonctionnelles et politiques qui étaient celles de l'Égypte et du Liban pour asseoir leur centralité dans l'aire arabophone, ni de l'autonomie de centres secondaires comme la Syrie ou l'Irak⁸.

Dans le même temps, l'écho politique de la cause palestinienne est aussi fort au Maroc que dans le reste de la région, et les diasporas palestiniennes, notamment au Liban, produisent dès les années 1950 une littérature fortement légitimée dans l'aire arabophone, puis dans le système littéraire mondial à partir des années 1970 où s'amorce un mouvement de traduction conséquent. On peut donc dire que la Palestine est à la fois de plus en plus centrale dans les imaginaires culturels et littéraires de l'aire arabophone à partir de 1948, et perçue différemment de ses voisins libanais et égyptien dont l'hégémonie culturelle commence à faire l'objet d'une timide contestation à la même époque.

Enfin, notons que les poètes du mouvement national marocain avaient dès les années 1930 introduit la cause palestinienne parmi leurs thématiques de prédilection, dans la veine de poésie patriotique et panarabe dont nous avons vu quelques exemples. Une étude de Abbès Jirari [1937-2024], l'un des premiers historiens de la littérature marocaine de langue arabe, en recense des dizaines sous des plumes bien connues (Allal El Fassi et Abdallah Guennoun notamment)⁹, qui cadrent parfaitement avec les dimensions à la fois didactiques (exposition de telle cause de la région) et d'exaltation du nationalisme arabe qui dominaient cette poésie. On peut citer en exemple quelques vers d'un poème de Driss Jay [Idrīs al-Ġāy, 1920-1977], composé à l'occasion d'un gala de soutien à la Palestine à la suite de l'échec de la révolution de 1936-1939 et intitulé « Mā li-Balfūr fi Filasṭīn ḥaqq » [« Balfur n'a aucun droit sur la Palestine »]

لا ترعك الدماء والأشلاء يا فلسطين فالفداء بقاء
لا تهابي وإن تكاثر صراعاك وإن أرجفت بك الأعداء
لا يشيطك عن جهادك يؤس وعذاب ومحنة وشقاء
لا تهابي وإن غدوت أتوننا تترامى بجوفه الأشلاء¹⁰

*N'aie crainte du sang et des chairs en charpie,
Palestine
Car le sacrifice est survie, existence
N'aie crainte, même si tes morts se multiplient
Et que tes ennemis te calomnient
Que misère, souffrance, épreuves et douleurs
Ne se mettent pas en travers de ton jihad
N'aie crainte, même devenue fournaise
Dans laquelle s'entassent les corps en charpie*

⁸ Sbeih Sbeih, « Une nouvelle condition littéraire : le retour des écrivains palestiniens à Ramallah » dans Abdelfettah Benchenna et Dominique Marchetti (dir.), *La Culture et ses dépendances*, Beyrouth et Rabat, Presses de l'IFPO et Centre Jacques-Berque, 2022, p. 215.

⁹ Abbās al-Ġirārī, « Qaḍīyat Filasṭīn fi l-šī'r al-maġribī ḥattā ḥarb Ramaḍān », *al-Manāhil* n°4, novembre 1975, p. 16-73.

¹⁰ Cité par 'Abbās al-Ġirārī, *Ibid.*, p. 30.

La thématique n'est donc pas nouvelle dans la littérature marocaine moderne, et les vers pour la Palestine ou à son sujet demeureront monnaie courante après la *nakba* de 1948 et au cours des deux décennies suivantes.

Le traitement du motif se diversifie d'ailleurs progressivement, se détachant de la simple réaction à tel événement ponctuant l'histoire de la cause palestinienne, sous la forme typique de l'hymne nationaliste, pour aborder d'autres aspects de la question. On en trouve l'exemple le plus abouti dans un poème d'Ahmed Mejjati, « *Ikzūdis fi l-Dār al-Bayḍā'* » (« Exodus à Casablanca »), que publie *Al-Ādāb* en 1964 dans un numéro entièrement consacré à la Palestine, sur lequel je reviendrai en détail au dernier chapitre de ce travail¹¹. Le titre du poème fait évidemment référence au bateau parti du port de Sète vers les côtes palestiniennes en 1947 et dont l'arraisonnement par la marine britannique fut l'objet d'un scandale international. Mejjati croise dans ce poème des éléments religieux empruntés aux trois textes sacrés, sa propre expérience de discussion avec un couple de sionistes et la toponymie palestinienne pour élaborer un poème à la symbolique complexe, allant et venant entre la perception du poète, celle du couple à bord du bateau et la charge mythique de Jérusalem et de la Palestine¹².

On constate donc bien, entre les années 1930 et 1960, la constitution d'un véritable topos littéraire palestinien dans la littérature marocaine moderne, particulièrement en poésie, qui ne cesse de croître et de se diversifier au cours du temps. Cependant, à l'image du reste de la région, le Maroc connaît une véritable rupture culturelle après la *naksa* de juin 1967. Sur son versant littéraire, celle-ci peut à bon droit être qualifiée de crise au sens où l'entend le politiste Boris Gobille dans ses analyses sur le mai 1968 littéraire français :

« Rupture d'intelligibilité », l'événement est un « moment critique », c'est-à-dire aussi un moment de la critique, où les doxas et la perception du monde comme allant de soi sont remises en cause dans des proportions inédites. « L'arbitraire des conventions implicites » est mis au jour, et les agents sociaux sont contraints à un travail de reconstruction symbolique du monde social. Conjonctures de défatalisation du monde et de production de nouveaux schèmes de vision du monde, les crises apparaissent souvent comme un temps où tout semble possible et pensable, où l'avenir probable, même le plus immédiat, paraît ne plus être inscrit dans la trame du passé¹³.

Cette crise littéraire de la *naksa* prend, au Maroc, trois formes principales que ce chapitre examinera successivement. La première est le rapprochement qui s'opère à la faveur d'un impératif

¹¹ N°3 [12], mars 1964, p. 84.

¹² Voir pour plus de détails l'analyse de 'Abbās al-Ġirārī, art. cit. p. 36-37.

¹³ Boris Gobille, « Les mobilisations de l'avant-garde littéraire française en mai 1968. Capital politique, capital littéraire et conjoncture de crise », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°158, 2005, p. 31.

commun de solidarité transcoloniale¹⁴ avec la Palestine entre les sous-champ arabophone et francophone. Celui-ci s'effectue principalement autour de la revue *Souffles*, dont la ligne éditoriale évolue fortement à partir de 1967, s'ouvrant d'une part aux arabophones marocain-es et à la littérature arabe moderne, se politisant progressivement d'autre part au détriment des questions littéraires et culturelles. Je reviendrai sur les différentes étapes de ce rapprochement et sur ses conséquences au Maroc, mais aussi en France en termes de diffusion de la littérature palestinienne.

La littérature critique de la période voit en outre émerger un discours portant sur la nécessaire réorientation des pratiques esthétiques et littéraires au lendemain de la défaite arabe. Se forme alors une topique critique récurrente, instituant ce moment d'effondrement militaire, en apparence si lointain pour le Maroc, comme une véritable épiphanie du mal culturel national et arabe. Sont ainsi passées au crible de la défaite, non seulement la production poétique marocaine au sujet de la guerre de juin 1967, qui fut particulièrement abondante, mais aussi l'ensemble des valeurs esthétiques, des théories et des postures auctoriales qui se déploient dans le champ national et dans l'aire arabophone. Bref, la *naksa* de juin 1967 est investie d'une fonction heuristique dont j'analyserai les principales modalités.

Enfin, deux romans dédiés à la question palestinienne, l'un portant sur l'après-1967 (*al-Nār wa-l-iḥtīyār* [« Le Feu et le choix »] de Khnata Bennouna, publié en 1969) et l'autre sur la participation marocaine à la guerre de 1973 (*Rufqat al-silāḥ wa-l-qamar* [« Compagnie des armes et de la lune »] de Moubarek Rabii¹⁵, publié en 1975), introduisent ces guerres et leurs conséquences sur la société marocaine dans les thématiques du roman national. Pour le critique Ahmed El Yabouri [Aḥmad al-Yabūrī, n. 1935], ces deux œuvres constituent à ce titre une branche nouvelle du roman marocain, le roman *qawmī* (nationaliste arabe), qui « dépasse [...] le domaine des problèmes locaux et nationaux pour embrasser des questions plus générales et englobantes, ayant trait au destin d'amples groupes

¹⁴ Selon l'expression d'Olivia C. Harrison, « "Nous sommes tous des réfugiés palestiniens" : Palestine et décolonisation culturelle dans la revue *Souffles/Anfas* », dans *Une saison ardente. Souffles 50 ans après* (collectif), Casablanca, Éditions du Sirocco, 2017, p. 227. La question de la colonialité d'Israël demeurant à ce jour débattue dans le monde universitaire français, on se reportera utilement, pour en comprendre l'historicité et la pertinence, à un article de Michaël Séguin, « Conceptualiser la colonialité d'Israël : retour sur la trajectoire d'une analyse polémique », *Cahiers d'Histoire* n° 131, 2016, p. 135-154.

¹⁵ Aucune œuvre intégrale de cet auteur n'a fait l'objet d'une traduction française en un volume complet, mais certaines de ses nouvelles existent en version française, disséminées dans divers recueils ou revues. Je retiens la graphie de son nom donnée dans la revue *Europe* pour la traduction de sa nouvelle « Muḥammad: unšūdat al-baḥr », voir « Mohammed. L'ode à la mer », traduction de Rachid Benhaddou, *Europe* n°602-603, juin-juillet 1979, p. 72-76. Salim Jay reprend cette orthographe dans son *Dictionnaire des écrivains marocains*, Casablanca, EDDIF et Paris, Paris-Méditerranée, 2005, p. 307-308.

humains luttant pour leur survie¹⁶ ». Je proposerai donc pour finir une analyse de ces deux textes, des représentations du Mashriq qui s'y font jour et de leur réception dans le champ marocain et dans l'aire arabophone.

6.1. La question palestinienne comme point de convergence des sous-champs

6.1.1. De la guerre des langues au front commun d'expression : un déplacement des lignes de conflit

Comme nous l'avons vu, la situation qui prévaut dans la vie littéraire marocaine à la veille de la guerre israélo-arabe de 1967 est celle d'une cohabitation de deux sous-champs aux polarisations différentes, entretenant une guerre des langues¹⁷ d'intensité variable. L'« avant-dire » qui ouvre le 6ème numéro de *Souffles*, au 2e trimestre de l'année 1967, proclame le moment que vit le monde arabe comme historique. Le principal animateur de la revue, le poète Abdellatif Laâbi, déclare ainsi : « La guerre du Moyen-Orient vient de nous distordre¹⁸. » Dans un entretien avec Kenza Sefrioui, Mostafa Nissabouri, autre membre actif du comité de rédaction à cette période cruciale, précise :

Puis il y a eu le choc de la guerre israélo-arabe de 1967... Le traumatisme fut terrible. Nous avons consacré un numéro à la Palestine, en concernant d'autres intellectuels. C'est ça qui a remis en cause un certain nombre de choses : la vision de la question de la culture arabe, la vision de l'appartenance, la vision de l'identité. On a commencé à réagir autrement. Certains ont pensé qu'il fallait s'engager politiquement¹⁹.

Cette onde de choc de juin 1967 ne se manifeste pas pour autant de manière immédiate : le numéro double des deux derniers trimestres de l'année 1967, en effet, est consacré aux arts plastiques au Maroc. Il n'y est nulle part fait mention des événements récents.

C'est au numéro 9, publié au premier trimestre 1968, que la revue commence à la fois à donner de la visibilité à la question palestinienne et à nouer des rapports avec des écrivain-es du reste de

¹⁶ *Fī l-rīwāya al-'arabīya: al-takawwun wa-l-iṣṭigāl*, Casablanca, al-Madāris, 2000, p. 142.

¹⁷ Selon l'expression de Tristan Leperlier à propos de l'Algérie de la décennie noire. Voir *Algérie. Les écrivains de la décennie noire*, Paris, CNRS Éditions, 2018. Les enjeux de ce qu'il nomme « guerre des langues » sont brièvement résumés dans « Plurilingual literary spaces », *Francosphères*, 10(2), 2021, p. 193-195.

¹⁸ « Avant-dire », *Souffles* n° 6, deuxième trimestre 1967, p. 3.

¹⁹ Repris dans Kenza Sefrioui, *op. cit.*, p. 300.

l'aire arabophone²⁰. *Souffles* y fait paraître en traduction le manifeste « Bayān Ḥāmis Ḥuzayrān 1967 » (« Manifeste du 5 juin 1967 ») que le poète syrien Adonis avait donné, immédiatement après la défaite des armées arabes, à la revue *al-Ādāb*²¹ à Beyrouth. Le texte qui introduit le manifeste indique le motif de sa publication en traduction française, et permet de saisir la nature des premières interactions de *Souffles* avec le Mashriq :

*Nous tenons à remercier notre amie Etel Adnan de nous avoir communiqué ce manifeste par lequel nous comptons inaugurer une série d'approches des réalités culturelles et idéologiques du monde arabe d'aujourd'hui, et ceci en corrélation avec les situations proprement maghrébines qu'il est devenu caduc de séparer de leur contexte collectif arabe*²².

C'est donc par une médiation francophone, celle de l'écrivaine libano-américaine de langues française et anglaise Etel Adnan [1925-2021], que parvient à *Souffles* ce premier texte venu du Mashriq²³. L'appartenance au monde arabe, mise de côté lors du lancement de la revue en 1966, sera désormais revendiquée par le groupe *Souffles*. La revue ne renie pas explicitement sa ligne antérieure, mais justifie son évolution par les événements rendant « caduc » le rejet de cette appartenance. Ce geste sera prolongé par une redéfinition de la notion même de littérature arabe, dans laquelle les auteurs francophones s'incluent à égalité avec les arabophones, indépendamment du critère linguistique. La littérature marocaine, désormais, « quelle que soit sa langue d'expression, et dans cette phase précise de la décolonisation, fait partie intégrante de la littérature arabe, avec laquelle son destin est de toute manière lié²⁴ ».

Dès le numéro 10-11, au troisième trimestre 1968, *Souffles/Anfās* entame sa formule bilingue par un dossier consacré à la littérature maghrébine, intégrant plusieurs des animateurs de la revue *Aqlām* et d'autres jeunes auteurs²⁵. Sont présentées des œuvres de Mohamed Berrada, Ahmed

²⁰ L'internationalisme de *Souffles*, au-delà du strict cadre maghrébin, s'était en revanche déjà manifesté par un intérêt pour les littératures des Caraïbes et d'Afrique subsaharienne, d'abord avec la publication d'une violente charge du poète français André Laude contre le mouvement de la négritude au numéro 3 (troisième trimestre 1966), puis avec celle de l'*Orphée nègre* de Daniel Boukman au numéro 6 (deuxième trimestre 1967).

²¹ N°7-8 [15], juillet-août 1967, p. 7-12. Traduction française, non-signée, dans *Souffles* n° 9, premier trimestre 1968, p. 1-11.

²² *Ibid.*, p. 1.

²³ Etel Adnan, qui avait fait un premier voyage au Maroc en 1966, y avait rencontré Abdellatif Laâbi. Tout porte à croire que cette rencontre s'est faite par l'entremise de l'orientaliste Gabriel Bounoure [1886-1969], qui fut le professeur de l'une à Beyrouth et de l'autre à Rabat, et auquel chacun-e conserva une grande estime et rendit hommage. Voir Etel Adnan, *Le Maître venu de l'ouest. Gabriel Bounoure*, Paris, L'Échoppe, 2021, et Abdellatif Laâbi, « Gabriel Bounoure, un juste parmi les poètes » et « Gabriel Bounoure et la poétique orientale » dans *Petites Lumières. Écrits 1982-2016*, Paris, La Différence, 2017, p. 98-109.

²⁴ Abdellatif Laâbi et al., « Appel aux écrivains maghrébins », *Souffles* n° 15, troisième trimestre 1969, p. 100.

²⁵ Pas plus d'écrivaines marocaines arabophones dans la formule bilingue ou dans les numéros uniquement en arabe d'*Anfās* que de marocaines francophones dans ses numéros de langue française. La revue n'a accueilli en tout et pour tout que trois signatures de femmes au cours de ses années d'activité, toutes étrangères : Etel Adnan, la critique d'art italienne Toni Maraini [n. 1941] et Jeanne-Paul Fabre, sur laquelle je n'ai trouvée aucune donnée.

Mejjati, Abderrafi Jouahri [‘Abd al-Raḥī‘al-Ġawāhirī, n. 1944], Driss El Khoury, Mohamed Zafzaf ou Bensalem Himmich, directement en langue arabe²⁶. C’est dans ce numéro que sont publiés deux premiers poèmes traitant de la question palestinienne. Le premier, écrit en français par Laâbi lui-même, s’intitule « Œil Juin 67²⁷ ». D’une violence hallucinée tout à fait caractéristique des premiers recueils de Laâbi²⁸, il est traversé par une image récurrente, celle d’un hymne en marche, métaphore de l’écho de la bataille qui sonne comme un signe de reconnaissance pour les « justes », « peuples somnolents à la périphérie de la colère²⁹ ».

Plus avant dans le texte, Laâbi exprime dans un réseau métaphorique des motifs présents à la fois dans son élaboration théorique de l’époque et dans les textes arabophones contemporains comme le manifeste d’Adonis, à propos de l’« échec culturel » arabe et marocain contemporain, de l’autoritarisme et du culte du passé comme ferments de la défaite :

Cela fait des siècles que nous sommes tombés en panne. Que nous tournons en rond, à l’abord d’un carrefour, rosace flanquée de fausses pistes. Les heures stériles dans la bouche du vagabond. La rumeur des fraternités de plomb. La sauvage course pour la possession et l’orgueil. Et nos peuples publics de complots, de frasques militariennes, de paris sur chevaux et femmes. Nos peuples, grandes hordes à la bride du premier charlatan en livrée tirant sur les tripes sensibles. Nos peuples sevrés. Vasques d’or noir. Tout ce gâchis. Pour oublier. Pour sommer la planète de ralentir, changer le sens de son tournoiement. Pour sommer les ruines de retrouver une impossible splendeur. Pour sommer la nuit de redevenir monumentale, transhumante de hennissements conquérants³⁰.

À ce texte francophone³¹ répond un texte de langue arabe, celui de Hamid El Houadri [Ḥāmid al-Huwāḍrī selon l’orthographe de ce numéro, plus couramment Ḥamīd], unique contributeur arabophone régulier à publier dans *Souffles* depuis 1966. Peu d’informations sont à notre disposition

²⁶ Dans un entretien avec le journaliste Soulaïmane Raïssouni [Sulaymān al-Raysūnī, n. 1972], Driss El Khoury donne quelques détails sur les débats de sélection des écrivains arabophones pour ce numéro, indiquant notamment le refus de Laâbi d’y inclure le nouvelliste Abdeljabbar S’himi, considéré par lui comme « réactionnaire » (« *raqṭ* ») en raison de son emploi au supplément culturel du journal *Al-‘Alam* et de son appartenance à l’Istiqlāl. Exacte ou non, cette anecdote permet de situer le niveau de politisation des discussions d’alors. Voir « Al-Ḥūrī: “Ši’r Ḥimmiš rakīk lā šā’irīya lah” » [« La poésie de Himmich est mauvaise et sans valeur poétique »], *al-Masā’,* 22 novembre 2013. Repris en ligne sur le site *Magris* : <https://www.maghrress.com/almassae/200887> consulté le 15 juillet 2024. Comme l’indique le titre de l’entretien, il s’agit d’un règlement de compte par voie de presse comme les affectionnait El Khoury, et la violence polémique de son propos donne parfois matière à douter de la véracité de ses anecdotes.

²⁷ *Souffles/Anfās* n° 10-11, troisième trimestre 1968, cahier francophone, p. 31-33.

²⁸ Voir les caractéristiques générales de sa poétique dans les années 1960-1970 dans Marc Gontard, *La Violence du texte. Essais sur la littérature marocaine de langue française*, Paris, L’Harmattan, 1981, p. 27-41.

²⁹ « Œil Juin 67 », p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 32-33.

³¹ Un autre poème de Laâbi dédié à la Palestine, « Nous sommes tous des réfugiés palestiniens », est paru dans le numéro 15 de *Souffles*, p. 80-81. Je renvoie à l’analyse très convaincante d’Olivia C. Harrison à propos de ce poème dans *Transcolonial Maghreb. Imagining Palestine in the Era of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2016, p. 18-19.

sur cet auteur : casablancais, ami de Nissabouri, Driss El Khoury l'évoque comme un poète écrivant en arabe « dialectalisé » (*šā'ir yaktubu bi-ʿarabīya mudarraġa*³²). Auteur d'un unique recueil publié bien après l'expérience de *Souffles, al-Muʿallaqa al-tāmina* [« La Huitième Muʿallaqa »]³³, on le retrouve au cinéma, dans un petit rôle du film *À Casablanca, les anges ne volent pas* de Mohamed Asli, en 2004. Sobrement intitulé « Filasṭīn » (« Palestine »), le texte de Houadri est d'une facture plus classique, en vers libres mais sans ruptures syntaxiques ni scansion de phrases nominales hachées, et d'une tonalité moins véhémence que le poème de Laâbi.

Contrairement à ce dernier, Houadri s'exprime à la première personne du singulier, à partir d'une position explicitée négativement dès l'amorce du poème comme celle d'un individu dénué de pouvoir politique et ne tirant aucune légitimité de sa généalogie (on ne peut manquer d'entendre, dans cette double référence aux ancêtres et au pouvoir, une allusion au mode de légitimation particulier des régimes monarchiques, et notamment de celui du Maroc) :

أقول	<i>Je dis</i>
أنا لست رئيس ولايات	<i>Je ne suis président d'aucun pays</i>
ولا ملك دولة	<i>roi d'aucun État</i>
ولن أحدثكم عن أجدادي	<i>Je ne vous parlerai pas de mes ancêtres</i>
لأنني أرفض رخصة الوهم	<i>car je récus le permis d'illusion</i>
وهل صنعوا النهاية	<i>et mes ancêtres</i>
أجدادي؟ ³⁴	<i>ont-ils fabriqué la fin ?</i>

Le poème est truffé d'allusions aux rébellions contre la monarchie marocaine dans l'histoire contemporaine du pays, de la rébellion du Rougui Bouhmara en 1902³⁵ au napalm utilisé par les Forces Armées Royales dans la répression des révoltes du Rif en 1959³⁶, qui établissent sans jamais l'expliciter le lien entre la lutte politique nationale et la cause palestinienne. Le texte se clôt sur un appel à la terre et à sa régénération cyclique comme ressources ultimes et comme dernier lieu d'espoir :

³² *Art. cit.*

³³ Casablanca, al-Manšūrāt al-ḥurra EDIMAR, 1983.

³⁴ Ḥāmid al-Huwādri, « Filasṭīn », *Souffles/Anfās* n° 10-11, cahier arabophone, p. 33.

³⁵ Ġilālī b. Idrīs Zarhūnī al-Yūsufī [1860-1909], instigateur d'une rébellion contre le sultan Moulay Abdelaziz en 1902. Proclamé sultan avec l'appui de nombreuses tribus du nord-est du Maroc. Au terme d'un très long conflit, il est capturé en 1909 et supplicié à mort à Fès avec sa suite. Voir Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ḥallūfī, *Bū Ḥmāra, min al-ġihād ilā l-taʾāmur. Al-Maġrib al-šarqī wa-l-Rif min 1900 ilā 1909*, Rabat, Dār al-Maʾrifa, 1993. Traduction française : *Bouhmara, du jihad à la compromission*, traduction de l'auteur revue par Zaki M'barek, même éditeur, 1993.

³⁶ Voir sur ce point la brève synthèse proposée par Hisham Aidi dans « Les blessures ouvertes du Rif », *Multitudes* n° 68, troisième trimestre 2017, p. 14.

خريف يصطاد الانتظار	<i>Un automne qui chasse l'attente</i>
لا بينادق أمريكا وانكلترا	<i>sans fusils d'Amérique ou d'Angleterre</i>
ولكن بالخنجر والحبال	<i>au poignard et à la corde</i>
لا لأجل الذكرى والمواسيم (كذا)	<i>non pour la mémoire et les moussems³⁷</i>
فجدوري أقوى مني	<i>car mes racines sont plus fortes que moi,</i>
ومن الذكرى والمواسيم	<i>que la mémoire, que les moussems</i>
وحين أشتّم طيب العنب والبطيخ	<i>Quand je sens le raisin et le melon</i>
أحنّ إلى الدعوة	<i>je me languis de l'appel</i>
إلى الطوفان الذي يعصمني من الانتحار	<i>à la tempête qui me retient de me suicider :</i>
لأنني أريد أرجوحة لحفيدي	<i>Je veux une balançoire pour mon petit-fils</i>
وشعيرا للبهائم والقطيع	<i>de l'orge pour les bêtes et le troupeau</i>
ولكي أوفى بعهدي	<i>et pour tenir ma promesse</i>
حفرت قبري في كل الأصقاع	<i>je creuse ma tombe en tous pays</i>
يا فلسطين ³⁸ ..	<i>ô Palestine...</i>

La publication symétrique de ces deux poèmes en arabe et en français montre bien la manière dont la question palestinienne fait converger ces deux groupes d'écrivains (tous hommes en l'espèce), les poussant pour ainsi dire à s'associer dans un front commun d'expression. Cet alignement esthétique autour du thème palestinien précède donc la politisation radicale de *Souffles*, elle aussi tributaire du « moment 1967 » à bien des titres.

6.1.2. Palestine, ouverture au Mashriq et politisation dans *Souffles* et *Anfās*

La centralité de la question palestinienne ne se démentira plus après 1968. Un numéro entier de *Souffles* y est consacré au troisième trimestre 1969³⁹. On y lit notamment un « appel aux écrivains maghrébins » sur la Palestine, signé par les principaux membres du comité de rédaction et par certains collaborateurs arabophones du numéro Maghreb de 1968 (Himmich, Mejjati), qui exhorte à « une réorientation géoculturelle radicale dans le sens du développement du dialogue et de la confrontation avec les créateurs du Machreq. » Le groupe *Souffles* entreprend donc d'user de son écho au Maghreb pour créer, à cette échelle, un front commun d'écrivains.

Le cahier littéraire du numéro est entièrement dédié à la Palestine. On y trouve pour la première fois un poète palestinien, Samih al-Qassim [Samih al-Qāsim, 1939-2014], dont le « Fī Ḥāmis

³⁷ Je traduis ainsi *mawāsim*, que l'auteur orthographie avec un *ya* long contrairement à l'usage en *fuṣḥā*, comme pour faire signe par un écart graphique vers ces pèlerinages saisonniers, centraux dans la vie et dans la mémoire longue des communautés rurales marocaines.

³⁸ « Filastīn », p. 35.

³⁹ Voir l'analyse détaillée de ce numéro par Kenza Sefrioui, *op. cit.*, p. 90-101.

Ḥuzayrān⁴⁰ » [« Le cinq juin »] est publié dans la traduction d'Abdellatif Laâbi⁴¹. Parmi les auteur·ices de poèmes consacrés à cause palestinienne, on retrouve Etel Adnan, Tahar Ben Jelloun, le futur cinéaste Abdelkader Lagtaa [n. 1948] et surtout Driss Chraïbi, parrain de la littérature marocaine d'expression française, qui signe un vibrant hommage au leader de l'OLP Yasser Arafat [1929-2004] :

*voici le monde où tu te bats, Arafat, seul :
voitures sur les routes, publicité pour les poudres à laver
le cerveau, opinion mondiale indifférente à l'événement,
angoisse étendue sur toute la terre, et cette civilisation
de la raison qui affirme que Dieu est mort
dans les églises, dans les cités et dans les âmes,
la loi précédée d'un fusil, le tort ayant droit de cité,
l'homme devenu simple agent économique,
et l'écrivain ou prétendu tel vendant et vendu
à qui le pain, à qui lui donne à manger...
voilà le monde où tu te bats, Arafat, seul.
le monde contre lequel tu te bats, Arafat, seul⁴².*

Le numéro ne comprend, en revanche, pas de cahier en langue arabe, ni pour les textes littéraires ni pour les travaux théoriques et critiques. Il propose néanmoins d'autres traductions, et notamment celle d'un communiqué de l'OLP, en langue française⁴³.

De l'avis général, quoi qu'il ne puisse à lui seul résumer ni expliquer un processus lent et complexe, ce numéro a eu une incidence majeure sur l'évolution politique de la revue. Il est l'un des vecteurs par lequel s'opère la politisation d'une revue dans un premier temps orientée vers l'affirmation de l'autonomie de l'art et de la littérature et plus particulièrement vers les questions de la culture nationale marocaine. Kenza Sefrioui résume ainsi cette mutation :

La réflexion sur la culture nationale ne sera plus la préoccupation exclusive de la revue : elle devient un chantier parmi d'autres, ceux-là ouvertement politiques [...] ce qui a fait dire par la suite à certains auteurs que c'est par le biais de la Palestine que la revue a glissé vers le politique⁴⁴.

Pour préciser le contexte de ce glissement, rappelons quelques éléments qui reviennent de manière fréquente dans l'analyse de Sefrioui et dans les témoignages de ses interviewé·e·s : forte politisation étudiante, notamment à partir des révoltes de mars 1965 à Casablanca et par la voie syndicale, scissions au sein du mouvement national engendrant de nouvelles pratiques politiques et

⁴⁰ Publié en arabe dans la revue fondée à Beyrouth par Adonis, *Šīr*, n° 42, avril 1969, p. 30.

⁴¹ « Le 5 juin », *Souffles* n° 15, troisième trimestre 1969, p. 3.

⁴² Driss Chraïbi, « Pour la Palestine », *Ibid*, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, p. 111-112.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 93.

culturelles inspirées par les différentes tendances du marxisme⁴⁵. Dans le sillage des révoltes de mars et de leur répression, en effet, deux groupes font scission d'avec les deux principales organisations politiques de la gauche marocaine.

De l'UNFP émerge ainsi en 1970 le Mouvement du 23 mars, dirigé par le militant Mohammed Bensaïd Aït Idder [Muḥammad b. Sa'īd Ayt Yiddar, 1925-2024]. De son côté, le Parti Communiste Marocain, mainte fois dissout depuis sa création en 1943 et brièvement recréé en 1968 sous le nom de Parti de la Liberté et du Socialisme (PLS), forme le noyau dont sortira le mouvement Ilā l-Amām (« En avant »), officiellement lancé en janvier 1972 et dont Abdellatif Laâbi est l'un des membres fondateurs, aux côtés du militant et intellectuel de gauche radicale Abraham Serfaty [1926-2010], qui collabore à *Souffles* à partir du numéro 12, paru fin 1968. Ces deux nouveaux groupes marxistes-léninistes se distinguent des deux partis dont ils sont issus par la nature même de leur programme politique : tous deux prônent la rupture du dialogue avec les institutions politiques marocaines et privilégient l'option révolutionnaire. Selon les termes de Laâbi lui-même, *Souffles/Anfās* tendra progressivement à devenir leur « vitrine intellectuelle⁴⁶ », notamment dans la mesure où son existence légale leur permet de ne pas être entièrement réduits à la clandestinité dans laquelle leur ligne les tient dans le contexte ultra-répressif du moment.

En 1969, cette réorientation de *Souffles/Anfās* comme tribune politique officielle des mouvements marxistes-léninistes et la mise au second plan de la littérature qui s'en est suivie n'est pas encore de rigueur, de sorte qu'on peut dire que l'ouverture à la littérature marocaine de langue arabe et aux autres littératures de l'aire arabophone est antérieure à la radicalisation. Le moment que constitue le numéro dédié à la Palestine est même une sorte de moment d'équilibre entre les deux phases de la revue : on y retrouve à la fois les principaux animateurs du premier groupe (Mostafa Nissabouri, mais aussi le peintre Mohamed Melehi) qui le quitteront au moment du tournant politique, les « parrains » de la revue que sont Driss Chraïbi et l'Algérien Malek Alloula, et les futures figures du moment marxiste-léninistes (Serfaty, Jamal Bellakhdar). La question palestinienne semble donc avoir été porteuse d'un large consensus au sein du groupe, brisé ensuite par des questions relevant de la politique nationale et du rapport entre activité culturelle et militantisme.

⁴⁵ Voir sur ce point l'entretien avec Mostafa Nissabouri, *Ibid.*, p. 309.

⁴⁶ Abdellatif Laâbi, entretien avec Kenza Sefrioui, op. cit., p. 293.

À partir de mai 1971, la version arabophone de la revue, *Anfās*, paraîtra séparément. De manière notable, cette nouvelle revue rédigée exclusivement en arabe n'aura plus grand-chose de littéraire, qu'il s'agisse d'œuvres marocaines ou du Mashriq. Dans la version francophone, il en demeurera en revanche quelques traces, notamment à travers l'accueil fait à Abdelwahab Al Bayati au tout dernier numéro, sur lequel je reviendrai. Les causes arabes du moment, du marxisme égyptien au mouvement de libération du Dhofar, sont quant à elles abordées à de nombreuses reprises dans les deux langues, signe que l'horizon du Mashriq a été définitivement pris en compte dans la politique éditoriale de la revue.

L'arrestation d'Abdellatif Laâbi et d'Abraham Serfaty, qui assument conjointement la direction de la nouvelle formule de la revue, en janvier 1972, et leur condamnation à des peines de prisons à la fin de l'été de la même année mettront un terme définitif à son activité au Maroc, que quelques militants exilés en France tenteront ensuite sans succès de poursuivre. En l'espace d'à peine six ans et demi, *Souffles* sera donc passé de l'avant-garde esthétique francophone à la gauche radicale tiers-mondiste par l'entremise de la *naksa* de 1967. Dans l'intervalle, Abdellatif Laâbi aura renoncé à sa mise à distance initiale de la production arabophone de son pays pour collaborer avec ses pairs, et aura, toujours par le truchement de la Palestine, découvert la littérature arabe contemporaine dont il deviendra l'un des principaux traducteurs en France. Je finirai ce propos sur *Souffles* par quelques remarques sur les questions de l'édition et de la traduction, aussi cruciales à mon sens que celles qui ont trait à l'évolution de la revue.

6.1.3. Édition et traduction : les conséquences du « moment palestinien » de *Souffles*

Il convient en effet, dans un dernier temps de mesurer l'impact de cette ouverture de *Souffles/Anfās* au Mashriq au-delà de sa dynamique interne. La traduction par Abdellatif Laâbi du poème de Samih al-Qassim sur la *naksa*, en 1969, est la première à porter la signature de ce poète qui eut par la suite un long et fécond parcours de traducteur qui dure jusqu'à nos jours. Dans la foulée de cet exercice, une série de textes palestiniens sélectionnés par Laâbi, comprenant également des œuvres de Mahmoud Darwich [Maḥmūd Darwīš, 1941-2008], Tawfiq Zayyad [Tawfīq Zayyād, 1929-1994] et Fadwa Touqan, sont réunis dans une anthologie, parue en France en 1970 sous le titre *Poésie palestinienne de combat*. Cette anthologie est publiée conjointement par Pierre-Jean Oswald [1931-2000] à Honfleur et simultanément par Laâbi lui-même aux éditions Atlantes à Casablanca.

Oswald, qui se spécialisera dans les années 1980 dans le roman policier et le fantastique avec ses Nouvelles Éditions Oswald, publiant notamment la série policière *Harry Dickson* du Belge Jean Ray [1887-1964], est au moment où il prend langue avec Laâbi un éditeur actif de poésie engagée, et en particulier d'auteur·ices extra-européen·nes. À la même époque que l'anthologie de poésie palestinienne, il publie d'autres anthologies comme *Poètes du peuple chinois*⁴⁷, ou *La Poésie africaine d'expression portugaise*⁴⁸, mais aussi des œuvres du Péruvien César Vallejo⁴⁹, poète communiste et compagnon de route du républicanisme espagnol dans les années 1930. Cette sensibilité internationaliste et tiers-mondiste, et peut-être l'entremise du poète français Bernard Jakobiak [n. 1932], membre actif du premier groupe *Souffles*, qui fait l'éloge du travail d'Oswald dans la revue en 1969⁵⁰, permettent de comprendre l'association entre l'éditeur normand et Abdellatif Laâbi.

L'anthologie de Laâbi est la première entièrement consacrée à la poésie palestinienne à paraître en langue française. On y retrouve certain·es des auteur·ices que Laâbi traduira à partir des années 1980, comme Samih al-Qassim et Mahmoud Darwich encore. Surtout, retenons que c'est ici la double périphérie marocaine qui sert de pont entre les centres respectifs de ses deux sous-champs. L'introduction de la poésie palestinienne traduite dans l'aire francophone est, pour partie au moins⁵¹, la conséquence indirecte des transformations internes au champ littéraire marocain au tournant des années 1960 et 1970.

D'autres projets semblent d'ailleurs avoir été interrompus par la vague d'arrestations de 1972, qui devaient faire suite à cette première publication. L'ultime numéro de *Souffles* (version française), paru à la fin de l'année 1971, comprend en effet un long poème de l'Irakien Abdelwahab Al Bayati, dédié à la Commune de Paris. Laâbi le traduit en collaboration avec un tout jeune poète, Mohammed Bennis, dont le premier recueil, *Mā qabl al-kalām* [« Avant la parole »], est paru deux ans plus tôt⁵² et qui fondera en 1974 la nouvelle revue phare de l'avant-garde marocaine, *al-Taḳāfa al-Ġadīda* [« La Nouvelle Culture »]. Le chapeau présentant ces traductions indique qu'elles font partie d'un projet plus large de traduction d'Al Bayati, qui doit paraître dans la collection « Poètes des pays arabes » de

⁴⁷ Traduction de Michelle Loi, Honfleur, Oswald, 1969.

⁴⁸ Réunie et présentée par Mario de Andrade, traduction du portugais et adaptation par Jean Todrani et André Joucla-Ruau, Honfleur, Oswald, 1969.

⁴⁹ *Un Homme passe, un pain sur l'épaule*, traduction de Claire Céra, Honfleur, Oswald, 1968.

⁵⁰ « À propos de l'édition en France et de l'éditeur P. J. Oswald », *Souffles* n° 13-14, deuxième trimestre 1969, p. 47-49.

⁵¹ Cette même année paraît une première traduction de Mahmoud Darwich par Olivier Carré, à l'écho modeste : *Les Fleurs du sang*, Paris, Le Cerf, coll. Terres de feu, 1970.

⁵² Fès, Maṭba'at al-nahḍa, 1969.

Pierre-Jean Oswald⁵³. La collection, en vérité intitulée « Poésie des pays arabes », avait été lancée avec *Poésie palestinienne de combat* et restera sans suite. Laâbi fera finalement paraître dans les années 1980, après sa sortie de prison, une anthologie d'Al Bayati traduite par lui seul⁵⁴. Une partie de son itinéraire ultérieur de traducteur semble donc déjà en gestation dans ces courtes années d'ouverture de *Souffles* au Mashriq.

Au cours de ces mêmes années, Laâbi et le groupe *Souffles* lancent les éditions Atlantes. D'abord pensées comme une collection de plaquettes de poésie en 1967⁵⁵, leur création est annoncée dans le numéro spécial dédié à la Palestine en 1969⁵⁶. Initiées en pleine ouverture à l'arabophonie marocaine et au Mashriq, elles se présentent comme ouvertes à « tous les producteurs maghrébins et même ceux des autres pays arabes et du Tiers-Monde », et présentées avec un logotype bilingue français-arabe. L'objectif premier de cette entreprise est, pour le chercheur Hisham Aidi, de « contrer le monopole séculaire des éditeurs français en Afrique du Nord⁵⁷ ». Néanmoins, l'ouverture post-1967 va permettre à ce projet, d'abord pensé pour les poètes francophones du premier groupe, de s'ouvrir à la production locale arabophone, en publiant notamment un recueil de nouvelles, *Al-'Unf fî l-dimāġ* [« La Violence dans le cerveau », 1971], d'Ahmed Madini [Aḥmad al-Madīnī, n. 1947], mais aussi de diffuser au Maroc l'anthologie palestinienne de Laâbi.

Pour Kenza Sefrioui, cette expérience d'Atlantes est cruciale dans l'histoire de l'édition marocaine :

Souffles a été pionnière dans le domaine de l'édition en lançant Atlantes. Malgré ses réalisations totalement artisanales et son fonctionnement bénévole, elle a inspiré d'autres revues culturelles, comme Intégral, Pro-Culture, Al-Taḳāfa al-jadīda, Al-Zamān al-Maghribī, Al-Badīl, etc., au point d'être le modèle de fonctionnement du paysage éditorial jusqu'au début des années 1980⁵⁸.

Il faut ajouter à cela un élément : à côté de ces innovations, le projet d'une maison d'édition bilingue, même imparfaitement réalisé, est une idée parfaitement neuve dans le Maroc de la fin des années 1960, et que peu d'éditeurs sont d'ailleurs parvenus à mettre en œuvre par la suite à l'exception

⁵³ Abdelwahab Al Bayati, « Écrits de quelques condamnés à mort après la chute de la Commune de Paris », *Souffles* n° 22, novembre-décembre 1971, p. 53.

⁵⁴ *Autobiographie du voleur de feu*, Arles, Actes Sud, 1987.

⁵⁵ *Souffles* n° 5, premier trimestre 1967, p. 45.

⁵⁶ Réf. cit., p. 136.

⁵⁷ « Souffles, cinquante ans après », *Souffles Monde* n° 1, « 50 Years : Culture and Difference in Morocco, 2023. En ligne : <https://www.soufflesmonde.com/posts/souffles-cinquante-ans-apres>, consulté le 21 juillet 2024.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 265.

notable du Fennec, maison fondée à Casablanca en 1987, et qui parvient à jouer de manière relativement équilibrée sur les deux tableaux.

On voit donc la richesse de l'expérience *Souffles/Anfās*. Pour ce qui nous concerne dans cette recherche, il faut souligner l'importante participation de la revue dans une redéfinition temporaire des clivages structurant le champ littéraire marocain, linguistiques en particulier. Par ailleurs, comme le note Olivia C. Harrison, « c'est (...) à travers les engagements transcoloniaux de la revue, notamment auprès des Palestiniens, qu'il faut aborder l'entreprise de "décolonisation culturelle" amorcée dans *Souffles/Anfās*⁵⁹ » : la question palestinienne sert en effet d'abcès de fixation symbolique à tout le passif non-résolu de la colonisation française. Rien d'étrange, par conséquent, à ce qu'elle ait été l'instrument d'un dépassement temporaire du clivage linguistique et de l'ouverture d'un dialogue entre les deux sous-champs.

La revue dirigée par Abdellatif Laâbi, dont l'objectif initial était de dépasser l'« immense lettre ouverte à l'Occident⁶⁰ » qu'avait été, selon lui, la littérature maghrébine d'expression française dans sa première génération (Sefrioui, Chraïbi ou, pour l'Algérie, le Kateb Yacine [1929-1989] de *Nedjma* ou Malek Haddad [1927-1978], ou encore l'œuvre d'Albert Memmi [1920-2020] en Tunisie), trouve en effet dans ce moment palestinien matière à un redéploiement de ses réseaux, de ses contributeur·ice·s et de son imaginaire même. Cet imaginaire palestinien, nous allons le voir à présent, a largement irrigué la littérature marocaine de cette période, au-delà du cas que je viens d'étudier. Il a nourri des débats cruciaux pour le sous-champ arabophone, et servi de point d'appui à un redéploiement décisif de ses différents pôles.

6.2. Des esthétiques post-naksa

6.2.1. Quel poème après la naksa ?

Jusqu'à la guerre de 1967, il est à noter que les écrivain·es de la jeune littérature marocaine moderne s'essayaient rarement à la représentation du Mashriq ou à la discussion de la relation qu'ils entretiennent avec lui, domaine critique excepté : nous en avons vu la plupart des exemples avec l'article de presse de Hajji, la rêverie romantique de Benjelloun sur le Nil, le pastiche de littérature sentimentale égyptienne qu'est la nouvelle du jeune Mohamed Berrada. On peut y ajouter encore

⁵⁹ Art. cit., p. 228.

⁶⁰ Abdellatif Laâbi, "Prologue", *Souffles* n° 1, premier trimestre 1966, p. 4.

des récits de voyages officiels, comme celui de Ghallab à Bagdad⁶¹. L'après-1967 voit apparaître au Maroc comme dans le reste de l'aire arabophone, et particulièrement en poésie, une topique de la *naksa* qui conduit à une démultiplication de ces représentations directes ou indirectes. Cette topique, transversale au sous-champ de langue arabe, permet de comparer différents regards et différentes pratiques sur des questions politiques et esthétiques cruciales.

Celles-ci sont abordées dans un article paru en 1969 dans la revue de l'Union des Écrivains du Maroc, *Āfāq*, où sont examinées les principales productions poétiques suivant la *naksa* au Maroc, de la poésie la plus traditionaliste représentée par Mehdi Oudghiri [al-Mahdī b. Idrīs al-Wadgīrī, 1917-1987], aux jeunes poètes modernistes d'alors comme Ahmed Mejjati ou Abderrafi Jouahri⁶². Notre sous-titre s'autorise ici une référence au « poncif d'Adorno⁶³ » sur la poésie après Auschwitz dans la mesure où, sans mettre en question le principe même de l'écriture poétique avec la radicalité du théoricien allemand, le texte que je me propose d'étudier considère l'évènement historique de la *naksa* comme un point de bascule pour la littérature en général et la poésie en particulier. La crise de 1967, comme dans le reste du monde arabe, fait immédiatement l'objet d'une appropriation très large dans le champ culturel et intellectuel pour devenir le « moment de rupture engendrant de nouveaux paradigmes critiques et de nouvelles sensibilités esthétique⁶⁴ ». Ceci est explicité par le recours, dès le titre, à l'expression *šī'r mā ba'd al-naksa* (poésie post-*naksa*).

Les deux jeunes critiques qui signent cette étude, Mohammed Souлами [Muḥammad al-Sūlāmī, n. 1945] et Mohamed Anaqar, exposent d'abord leur lecture de la situation de la poésie marocaine en 1969. Les termes de cette lecture recourent en partie les antagonismes précédemment exposés entre arabophonie et francophonie, étendus au-delà de la seule question linguistique pour caractériser une tension esthétique : d'un côté l'influence de « l'école poétique orientale », de l'autre l'emprunt aux formes du modernisme occidental. De ce tiraillement peinerait à émerger une « personnalité marocaine » originale en littérature. C'est donc bien, dans des espaces distincts, les uns liant les différentes langues d'expression, les autres se limitant à la littérature de langue arabe, un même débat qui se mène.

⁶¹ « Zalamtuki yā Baġdād » [« J'ai été injuste envers toi, Bagdad »], *al-Aqlām* n° 10, 1965, p. 3-8.

⁶² Muḥammad Anaqqār et Muḥammad al-Sūlāmī, « al-Adab al-maġribī wa-šī'r mā ba'd al-naksa », *Āfāq* n° 2 [7], 1969, 48-59.

⁶³ Selon l'expression de Youssef Ishaghpour. Voir *Le Poncif d'Adorno. Le poème après Auschwitz*, Bourg-sur-Gironde, Éditions du Canoë, 2018.

⁶⁴ Zeina G. Halabi, *op. cit.*, p. 27.

Examinant les textes consacrés à la cause palestinienne dans les deux années qui suivirent la *naksa*, les deux critiques commencent par opérer l'incontournable dichotomie générationnelle que nous connaissons désormais par cœur, opposant un *ǧīl al-šuyūh* (« génération des anciens ») correspondant en vérité, comme dans le manifeste de *Maǧalla li-l-qīṣṣa wa-l-masraḥ* aux intellectuels issus du courant nationaliste et devenus cadres des institutions du Maroc indépendant, constituant le pôle le plus conservateur du champ et le plus lié au pouvoir politique, à un *ǧīl al-šabāb* (« génération des jeunes ») plus autonome, en recherche de transformations et de voies nouvelles. À l'intérieur de cette lutte pour la légitimité entre deux groupes antagonistes, l'évocation poétique de la *naksa* est choisie comme révélateur esthétique et politique fondamental.

L'attaque contre les *šuyūh* s'appuie sur deux textes, l'un anonyme et l'autre de Mehdi Oudghiri. Les données biographiques dont je dispose à son sujet permettent de dégager chez ce dernier les traits caractéristiques des acteurs des institutions culturelles mises en place par le nouveau régime : études à la Qarawiyine de Fès, participation au mouvement nationaliste dans les années 1940-1950, œuvre fortement teintée par la rhétorique patriotique, références littéraires du Mashriq empruntées au corpus le plus légitimé de la *nahḍa* (Ahmed Shawqi). Son œuvre, restée essentiellement manuscrite, est pour l'essentiel composée de poésie patriotique⁶⁵. Bref, tout porte à en faire l'exemple paradigmatique de la reproduction du paradigme poétique des années 1930 et 1940 après terme.

Dans l'article de Souлами et Anaqar, sont reprochées à Oudghiri et à son acolyte anonyme deux dimensions de leur approche poétique de la *naksa*. D'abord, le traitement distancié par lequel ces poètes abordent l'évènement, qui tendrait à en faire une « question historique sans relation avec leur destin ni leur avenir propres⁶⁶ ». D'autre part, la question palestinienne y fait l'objet d'une lecture exclusivement religieuse, qui en dépolitise totalement les enjeux : le poème de Oudghiri est en effet structuré autour de l'imploration du croyant qui s'est détourné de Dieu et s'en remet à lui. Le poète lui demande réparation par une victoire future, en promettant, de son côté, de réformer sa conduite.

L'autre groupe mis en avant, *ǧīl al-šabāb*, est présenté comme hétéroclite, et marqué par différentes tendances. Deux poèmes représentent le poème engagé le plus explicite et obvie : citons seulement celui de Mohamed Bendaḥ [Muḥammad Bin Daf'a, n. 1934], « Mukālamāt šahyūniyya » [« Conversations sionistes »]. Deux procédés le caractérisent : l'apostrophe récurrente à la femme politique israélienne Golda Meir et la répétition de l'expression *šamt al-ʿarab* (« le silence des Arabes

⁶⁵ Selon la notice consacrée au poète dans le répertoire biographie de la Fondation ʿAbd al-ʿAzīz Saʿūd al-Bābiṭīn pour la culture. <https://almoajam.org/lists/inner/1281> consulté le 15 juillet 2024.

⁶⁶ Art. cit., p. 51.

»), renversant *ṣawt al-ʿarāb* (« la voix des Arabes »), radio égyptienne à vocation régionale servant de relais au régime de Nasser. Une autre tendance, qualifiée de symboliste par les critiques, est développée par Abdelkrim Tabbal, Ahmed Mejjati et Mohamed Abou Assal [Muḥammad Abū ʿAsal, 1936-2010]. Le premier cherche à donner corps à la cause palestinienne à partir d'images tirées de sa réalité humaine et de sa quotidienneté, largement influencées par la poésie de Darwich, et, partant, susceptibles de la rendre sensible au lecteur marocain. Les deux autres représentent la *naksa* au miroir de l'effondrement intérieur qu'elle suscite chez le poète.

Enfin, l'orientation la plus radicale trouve à s'incarner dans un poème de Mohamed Zafzaf, « al-Ra's wa-l-qubba'a » [« La tête et le chapeau »], dont les deux critiques citent l'extrait suivant :

يا أصحاب القصائد المقفاة	<i>Auteurs de poèmes rimés</i>
يا تماثيل من التبن	<i>Statues de paille</i>
أتحداكم جميعا	<i>Je vous défie tous</i>
وأكتب قصائد	<i>Et j'écris des poèmes</i>
محترقات من البلاستيك	<i>Faits de brûlures de plastique</i>
من الميكا ومن جذوع الأشجار	<i>De mica et de troncs d'arbres</i>
أهشم القوافي	<i>Je fracasse les rimes</i>
أدوس الخواطر المصبوغة	<i>Je piétine les pensées fardées</i>
بدما مفتعلة ⁶⁷	<i>De larmes factices</i>

Zafzaf, qui se fera mieux connaître à partir du début des années 1970 comme l'un des principaux novateurs de la fiction marocaine de langue arabe, n'a pas encore publié de livre en 1969. Il fait en revanche paraître des textes dans des revues marocaines et arabes depuis 1964, notamment *al-Ādāb* à qui il donne des nouvelles, mais aussi une traduction de littérature latino-américaine⁶⁸. Il collabore aussi à *Al-Ma'rifa* et surtout à *Ši'r*, dont il est l'une des rares plumes marocaines avec Driss El Khoury. Zafzaf associe ici une critique formelle, portant sur la structure du poème classique rimé, à une dénonciation de l'artificialité et du pathos dans la posture du poète. Selon les deux critiques, Zafzaf est celui qui pousse le plus loin les conclusions à tirer de la crise globale de la *naksa*. Refusant tout compromis avec les positionnements littéraires dominants sur la question, pour s'attaquer à des

⁶⁷ Cité par Anaqqār et al-Sūlāmī, art. cit., p.56-57.

⁶⁸ Il s'agit d'une nouvelle du cubain César Leante [1928-2013] intitulée « El traidor » [« Le traître »]. « “Al-Hā'in”, qīṣṣa kūbīya. Tarġamat Muḥammad Zafzāf », *al-Ādāb* n° 10 [15], octobre 1967, p. 61-63. Ce travail de traduction est d'autant plus surprenant que Zafzaf, originaire de la région de Kénitra, n'est pas issu de l'ancien protectorat espagnol ni de la zone internationale de Tanger d'où proviennent, pour des raisons évidentes, la plupart des traducteurs marocains de l'espagnol vers l'arabe à partir de Mohammed Sebbagh. On peut se demander si la traduction s'est faite à partir du texte source ou d'une traduction française préalable. Zafzaf a également traduit, pour des revues et des journaux marocains, des œuvres d'Eugène Ionesco, mais aussi d'auteurs américains (William Saroyan ou l'écrivain de nouvelles Edward D. Hoch alias Stephen Dentinger). Ces traductions sont toutes reprises dans l'anthologie *Min aršif Muḥammad Zafzāf*, réf. cit. *supra*.

fondements à la fois esthétiques et politiques de la culture arabe, et tirer des leçons radicales de la situation.

6.2.2. Mohamed Zafzaf, la Palestine et la figure de l'écrivain « de défense »

Pour mieux comprendre le contenu de cette critique, qu'à raison Souлами et Anaqar ont perçue comme la plus profonde en dépit du relatif anonymat qui était celui du jeune Zafzaf en cette fin des années 1960, il convient de se reporter à deux autres de ses textes. Notons pour commencer que le profil de Zafzaf est emblématique de la transformation de la sociologie des écrivain·es au Maroc en cette fin des années 1960. Né en 1945 à Souk Larbâa du Gharb, marché agricole de la région de Kénitra, il est orphelin de père à l'âge de cinq ans et poursuit sa scolarité à Kénitra, dans une école du mouvement national où il fréquente la notabilité locale tout en vivant dans un bidonville et en vendant des journaux pour participer à la subsistance de sa famille⁶⁹. Élève brillant, il poursuit son cursus jusqu'à la licence de philosophie, puis devient professeur d'arabe dans le secondaire à Casablanca.

Bien que moins connue internationalement que celle de son ami Mohamed Choukri, son œuvre est probablement la plus aboutie du trio qu'il constitua avec ce dernier et avec le Casablancais Driss El Khoury. Ce petit groupe d'écrivains issus des classes populaires opère au tournant des années 1960 et 1970 une petite révolution dans l'histoire de la littérature du Maroc moderne, décrivant de l'intérieur leurs milieux d'origine dans un style épuré et direct et abordant frontalement les thématiques de la violence sociale, de la sexualité et de cette vie de bohème faite d'excès divers qu'ils menèrent dans leurs villes d'adoption respectives, Tanger pour Choukri, Casablanca pour les deux autres. Mohamed Berrada évoque ainsi ce groupe avec une certaine affection :

Choukri était très lié avec El Khoury et Zafzaf, ils avaient une intense relation dans laquelle il entrait de l'amour comme de la haine d'ailleurs... Zafzaf était allé à l'université, où je l'avais d'ailleurs rencontré, mais les deux autres étaient vraiment autodidactes et représentaient quelque chose de tout à fait nouveau. On les appelait à l'époque, avec un peu d'ironie, « les écrivains universels », dans le milieu⁷⁰.

Seul diplômé du supérieur au sein de ce trio, Zafzaf se trouve donc à l'interface des milieux populaires largement invisibles dans l'histoire littéraire marocaine de la première moitié du XX^e

⁶⁹ Voir la notice autobiographique qu'il donne dans Robert Campbell, *op. cit.*, p. 585.

⁷⁰ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

siècle⁷¹, du système scolaire colonial puis de celui du mouvement national que, contrairement à Choukri, scolarisé seulement à l'âge adulte, il a tous deux fréquentés à la toute fin du protectorat, et enfin de la nouvelle université marocaine dont, à partir du milieu des années 1960, sortent la plupart des jeunes écrivain-es de cette génération.

Cette trajectoire sociale particulière est très bien résumée par l'intéressé lui-même dans le petit texte qu'il livre au dictionnaire biographique des écrivains arabes contemporains de Robert Campbell :

لم أكمل دراستي في هذه المدرسة الاستعمارية. فقد التحقت بمدرسة حرة أسسها الوطنيون رداً على التعليم الاستعماري. وعانيت الشيء الكثير في هذه المدرسة لأنني كنت أدرس مع أبناء الأعيان، وأنا أسكن في مدن الصفيح وقد حاولت أن أتغلب على تلك المعاناة، وكنت الأول في الصف دائماً، وفي جميع المواد الدراسية، حتى أعطيتني على فقري. وكل رفاقي في ذلك الحي ماتوا مقتولين أو ذهبوا إلى السجن أو أصبحوا جنوداً من الدرجة الثانية. لكن شيئاً أقوى مني جعل مني كاتباً. اشتغلت بحرف متعددة في أوقات الفراغ لكي أعول أخواتي وأمي [...] ولعل المهنة التي استفدت منها هي بيع الصحف، والتي جعلتني أعرف على شرائح كثيرة من المجتمع⁷².

Je n'ai pas continué mes études dans cette école coloniale. J'ai rejoint une école libre fondée par les nationalistes en réaction à l'enseignement colonial. J'ai beaucoup souffert dans cette école car j'étudiais avec les enfants des notables, tandis que je vivais dans les bidonvilles. J'ai donc essayé de vaincre cette souffrance. J'étais toujours premier de la classe, dans toutes les matières, jusqu'à en faire oublier ma pauvreté. Tous mes camarades du quartier ont été tués, emprisonnés ou sont devenus des soldats de deuxième classe. Quant à moi, quelque chose de plus fort que moi a fait de moi un écrivain. J'ai fait de nombreux petits métiers dans mon temps libre pour nourrir mes frères et ma mère [...]. Celui qui m'a été le plus utile a sans doute été celui de vendeur de journaux, qui m'a permis de connaître de nombreuses couches de la société.

Parmi les textes du jeune Zafzaf, on trouve un autre poème, intitulé « Nikrūlūğyā » [« Nécrologie »], et que la revue d'avant-garde libanaise *Ši'r* publie en mars 1970. Dans la continuité d'« al-Ra's wa-l-qubba'a », Zafzaf y achève son réquisitoire contre la figure décredibilisée de l'écrivain avec moins de véhémence et plus de réflexivité, mais sur une modalité qui s'avère en fin de compte plus décapante encore :

الجريدة اليومية،	<i>Journal quotidien,</i>
في السادس من يونيو	<i>le 6 juin</i>
أو السابع من يونيو	<i>ou bien le 7 juin</i>
في باب نيكروولوجيا	<i>à la rubrique nécrologique</i>
أنا الذي مت صباح السادس من يونيو	<i>C'est moi qui suis mort le 6 juin au matin</i>
عمري أربعة عشر قرناً أو يزيد	<i>À l'âge de quatorze siècles ou plus</i>
المهنة: خطيب	<i>Profession : orateur</i>

⁷¹ Et analphabètes dans leur écrasante majorité au moment de l'Indépendance. Le taux d'analphabétisme s'élève en 1959 à 89% de la population, 98% pour les femmes selon C.R. Pennell, *Morocco Since 1830. A History*, New York, New York University Press, 2000, p. 205.

⁷² *Idem.*

في الجريدة اليومية	<i>Dans le journal quotidien</i>
على باب نيكولوجيا	<i>à la rubrique nécrologie</i>
خطيب مات	<i>un orateur est mort</i>
كثير الكلام والتحدي لكنه مات ⁷³ .	<i>bavard et provocateur, mais mort</i>

Dans un style lapidaire et presque télégraphique, ce poème de Zafzaf associe au lendemain de la déroute du 5 juin 1967 l'acte de décès d'une figure littéraire transhistorique, couvrant la totalité des quatorze siècles de civilisation islamique, et qui serait celle du *ḥaṭīb* (« orateur »). Lui-même s'identifie à cette figure, de sorte qu'un geste banal, celui de la lecture du journal, concentre à la fois un anéantissement individuel et un chapitre tourné dans l'histoire de la littérature arabe. Comme le précise la suite du poème, le *ḥaṭīb* est aussi bien poète (« *šā'ir* »), et l'on peut sans peine, rétrospectivement, lire ce texte comme un adieu à la poésie, que Zafzaf ne pratiquera plus à partir de la publication de son premier roman en 1970⁷⁴.

Comme promis dans le manifeste poétique miniature d'« al-Ra's wa-l-qubba'a », le poème est sans rime et sans larmes factices. Bien loin du lyrisme halluciné de Laâbi ou de la méditation historique d'El Houadri, Zafzaf choisit de traiter l'événement, ou plutôt la conséquence littéraire de l'événement puisqu'il n'est jamais question de la *naksa*, de la manière la plus plate et banale possible, sous la forme d'un jeu stylistique avec la forme journalistique du faire-part de décès. Il semble même s'amuser à accumuler tout au fil du poème des détails de nature à rendre toujours plus insignifiante et dérisoire la destitution du poète-orateur. À plusieurs endroits du poème, il s'identifie à cette figure, situant la scène dans sa propre ville d'adoption, Casablanca :

على الصفحة ٢ أو الصفحة ٣	<i>À la page 2 à la page 3</i>
أو	<i>ou bien</i>
الصفحة المليون،	<i>à la page un million,</i>
في باب النيكولوجيا	<i>à la rubrique nécrologique</i>
رجل مات	<i>un homme est mort</i>
على الساعة السادسة في مرحاض	<i>à six heures, dans les toilettes</i>
أو في صفحة من رواية بوليسية	<i>ou sur une page de roman policier</i>
أو في رسوم للإعلانات	<i>ou sur les images publicitaires</i>
على جدران الدار البيضاء ⁷⁵ .	<i>des murs de Casablanca</i>

⁷³ « Nīkrūlūğyā » [« Nécrologie »], poème, *Šī'r* n° 44, mars 1970, p. 53.

⁷⁴ *Ḥīwār fī layl muta'ahhir*, Damas, Ministère de la Culture, 1970.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 54. La répétition de chiffres est un autre élément récurrent du poème, qui tend également à la banalisation et à la mise en dérision de cette crise de la conscience poétique.

Zafzaf achève par ce poème le procès de la posture de l'écrivain comme rhéteur et comme porte-parole en imaginant sa disparition tour à tour dans le moins noble des lieux (les toilettes), la littérature la moins légitime (le roman policier) et la forme d'écriture disponible dans l'espace public la moins consacrée littérairement (la publicité). Le texte se clôt par une citation de la notice nécrologique qu'il imite tout du long, enfonçant une dernière fois le clou de la banalité :

قرأت الصحف، *J'ai lu la presse*
 رأيت نفسي ميتا *je me suis vu mort*
 في باب نيكولوجيا، *à la rubrique nécrologique*
 "كان خطيباً ماهراً" *« C'était un orateur de talent »*
 - تعازينا⁷⁶ - *Nos condoléances*

Pour comprendre la signification de cette révocation du poète-orateur et l'*ethos* anti-lyrique qui se déploie dans ce texte, il est utile de le mettre en regard avec la réflexion que mène Zafzaf à la même époque à propos du statut de l'écrivain dans des textes critiques. Cette lecture croisée permet de se prémunir contre des contresens que pourraient suggérer la lecture de ses seuls poèmes.

Fin 1968, dans la revue syrienne *al-Ma'rifa*, Zafzaf avait longuement analysé la question de l'engagement de l'écrivain et de la fonction politique de la littérature, proposant une réflexion située qui, plutôt que de partir de considérations générales, prenait la situation palestinienne pour point de départ⁷⁷. Dans cet article, il commence par citer en exemple un article du critique littéraire irakien Muhiy al-Din Ismail [Muḥīy al-Dīn Ismā'īl, 1925- ?] dans *al-Ādāb*⁷⁸, qu'il prend comme exemple paradigmatique d'un esprit de mise en accusation généralisante de la culture arabe, ancienne et moderne, à laquelle est imputée la responsabilité de la *naksa*. Zafzaf cite les premières lignes de l'article d'Ismā'īl :

المطلوب من المثقف العربي اليوم أن يتجاوز انسحاقه وهزيمته أمام الآخرين. المطلوب منه أن يحس ويستشعر بإيجابية وبقوة رصيد الذات. المطلوب منه بكل إيجابية وبكل قوة أن يقدم نفسه، لا ليمسح عار هزيمة واحدة، بل هزائم قرون متطاولة. المطلوب منه أن ينفذ عنه جميع أحوال القرون.

Il incombe à l'intellectuel arabe aujourd'hui de dépasser son écrasement et sa défaite devant les autres. Il doit sentir et prendre conscience de la positivité et de la force qui sont à son actif. Il doit donc se présenter, avec toute cette positivité et cette force, non pas pour laver l'affront d'une seule

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁷ « Al-Adab al-mudāfi' wa-l-qaḍīya al-filasṭīniya » [« La littérature de défense et la cause palestinienne »], *al-Ma'rifa* n° 84, décembre 1968, p. 3-12.

⁷⁸ « Naqḍ wa-taqwīm... fī l-ṭaqāfa al-'arabiya ayḍan ! » [« La culture arabe... à réfuter et à redresser aussi ! »], *al-Ādāb* n° 11 [16], novembre 1968, p. 18-21.

*défaite, mais celui des défaites accumulées au cours de longs siècles. Il lui incombe de se débarrasser de toute la boue des siècles*⁷⁹.

Pour Zafzaf, cette rhétorique représente un repoussoir absolu : par la généralisation qu'elle opère, elle aggrave ce qu'elle prétend dénoncer, en faisant porter un poids excessif (celui de toute une culture, sans nulle délimitation historique ni spécification d'aucune sorte) aux intellectuel·les et en les culpabilisant dans leur ensemble, mort-es comme vivant-es. Il analyse ainsi cette posture :

إن سطوراً أخرى من هذا النوع كافية لأن تجعلنا نتقهقر بانهازم تام قرننا آخر، ولا يمكن للمرء إلا أن يعلن بدون تحفظ، إزاء سلبية من هذا النوع، اتهامه وتشكيكه في النية الحسنة التي كتبت بها تلك السطور. فالهزيمة هي هزيمة الأجيال العربية، والفشل هو فشل الثقافة العربية بأسرها. ثم إن المثقف العربي منسحق ومنهزم بمرارة. هذا التعميم الذي ليس سوى انفعال مريب طبع أغلب المناقشات الفكرية التي جاءت بعد النكسة. ثم إن الخطابية والسطحية والسرعة، كل ذلك جعل سير المناقشة منحرفاً، وجعل ما قيل مجرد تفاهات واجترار. ومحاولة التوفيق والمقارنة جاءت هي الأخرى سطحية، وفي غير محلها. بل إن البعض من (المفكرين) العرب سقطوا بصفة مباشرة في ذلك النواح القديم، وراثاً الأمجاد المنهارة⁸⁰.

Encore quelques lignes de ce genre et nous serons bons pour un autre siècle de défaite totale. Une telle négativité ne peut qu'être mise en accusation, et les intentions qui ont présidé à l'écriture de ces lignes ne peuvent qu'être mises en doute. La défaite serait donc celle de toutes les générations arabes, l'échec serait l'échec de la culture arabe tout entière. En outre, l'intellectuel arabe serait écrasé et amèrement défait. Cette généralisation, qui n'est rien qu'aigre agitation, marque la plupart des débats intellectuels d'après la naksa. L'enflure rhétorique, la superficialité et l'empressement les ont faussés, et n'ont donné que des propos idiots et du ressassement. Les tentatives de conciliation, de comparaison, étaient elles-mêmes superficielles et hors de propos. Plus encore, certains « penseurs » arabes sont tombés à pieds joints dans les vieilles lamentations, dans les thrènes pour les gloires effondrées.

Pour achever de dénoncer cette attitude, le jeune écrivain propose une comparaison qui sert de réfutation par l'absurde. Il invite le lectorat à imaginer que l'échec du printemps de Prague, écrasé par les troupes du pacte de Varsovie en août 1968, soit attribué à l'influence des textes de Franz Kafka sur la jeunesse⁸¹. Ce type de raisonnement doit, dit-il, être proscrit et remplacé par une réflexion étayée, « scientifique et académique », des réalités culturelles et notamment des réalisations effectives qui peuvent être constatées à l'intérieur du champ.

Pour Zafzaf, il convient donc d'évaluer la production littéraire elle-même, telle qu'elle s'est déployée depuis juin 1967, plutôt que de se concentrer sur des débats marqués par l'idéalisme, le vague conceptuel et le ressentiment sans issue. Selon lui, le rôle de la littérature est de répondre aux « besoins psychologiques » (« ihtiyāğāt nafsīya ») de la société, autrement dit de restaurer une forme de dignité aux sociétés durement frappées symboliquement par la défaite, et de contribuer à

⁷⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁰ Muḥammad Zafzāf, art. cit., p. 6.

⁸¹ *Ibid.*, p. 7.

l'analyse de la situation dans toutes ses dimensions⁸². Au niveau poétique, le tableau qu'il propose est plutôt négatif :

القصائد التي أعطيت كانت كلها غارقة في الرمز والغموض. وواضح أنه لم يعد مكان اليوم للغموض، خصوصا وأن الأمر يتعلق بأدب المقاومة، أدب يفترض المباشرة والوضوح في غير اسفاف. فمذ النكسة وحتى قبلها كنا ننتظر تلك المارسييز التي ستطير من شفة إلى أخرى، وتتغنى بها الجماهير، وتردها النساء والأطفال والعمال والفلاحون. ولكن المارسييز ظلت غائبة طوال هذه المدة. لقد قتلها الغموض، وقتلها الرمز، وقتلها الحكمة الخاطئة. إن صر فشل الشعر، هو في ذلك التصميم المسبق للقصائد، في ذلك الاتهام المجاني، وتلك الإدانة التي جاءت هكذا سطحية، بسبق إصرار. كان على الرجل الشعبي العربي أن يرفض ذلك الشعر وأن يتجاوزه، وينظر إلى الشاعر على أنه شخص غير مرغوب فيه، أنه واحد من الكماليات فالضروريات اليوم إلى جانب الخبز هي الحرية والكرامة التي نلخصها في استعادة الثقة بالنفس، وبالوحدة وبالعروبة⁸³.

Les poèmes qui nous ont été donnés étaient tous noyés dans le symbolisme et l'hermétisme. Il n'y a pourtant clairement plus de place aujourd'hui pour l'obscurité, surtout lorsqu'il s'agit de littérature de résistance. Celle-ci doit être directe et explicite, quoique sans grossièreté. Depuis la défaite, et même avant elle, nous attendions une Marseillaise qui volerait de lèvres en lèvres, serait chantée par les foules, répétée par les femmes, les enfants, les travailleurs et les paysans. Mais la Marseillaise nous a fait défaut tout ce temps, tuée par l'obscurité, le symbolisme, et la fausse sagesse. Le véritable échec de la poésie tient dans ces idées préconçues sur les poèmes, dans les accusations gratuites, dans les condamnations superficielles et préméditées. L'homme du peuple arabe devait rejeter cette poésie, la dépasser, regarder le poète comme un indésirable, un être superflu. Les nécessités du jour, en plus du pain quotidien, sont la liberté et la dignité, qui se résument dans la restauration de la confiance en soi, dans l'unité et dans l'arabité.

La perspective de Zafzaf se fait plus claire ici : il appelle de ses vœux une littérature révolutionnaire, panarabe et anti-impérialiste, qu'il résume dans la notion d'« adab mudāfi » (littérature de défense). En effet, il ne s'agit pas simplement d'y produire une lyrique de l'instant, qu'il soit de victoire ou de défaite, mais de s'installer dans une économie symbolique de guerre au long cours. L'invocation de *La Marseillaise* de Rouget de Lisle (1792), chant de l'armée du Rhin face aux monarchies européennes, comme œuvre introuvable, donne clairement à la poésie une fonction d'entraînement et de galvanisation des masses dans la lutte, justifiant le choix formel de l'obvie contre l'obtus, de l'énoncé clair contre le symbolisme.

Ne sauvant que les poèmes du Syrien Nizar Kabbani [Nizār Qabbānī, 1923-1998] de son constat d'échec, Zafzaf substitue au lamento sur la culpabilité de la culture arabe en général une dure charge contre la manière dont la poésie contemporaine, et elle seule, se l'approprie. Il est ainsi possible de relire le poème « Nīkrūlūḡyā », publié deux ans plus tard, à la fois comme la satire d'une forme de défaitisme intellectuel dont les clés sont données par la polémique avec Muhiy al-Din Ismail, et, en creux, comme l'aveu personnel de sa propre incapacité à produire lui-même cette poésie « de défense » qu'il avait théorisée. De fait, Zafzaf ne reviendra plus à l'écriture poétique après 1970. Cette

⁸² *Ibid.*, p. 9.

⁸³ *Ibid.*, p. 9-10.

même année paraît son premier recueil de nouvelles, qui marque ses véritables débuts d'auteur reconnu.

Précisément, dans l'article qui nous occupe, c'est du côté de la nouvelle que Zafzaf avait repéré les formes les plus convaincantes à son sens, à tout le moins les plus proches de son effort de théorisation. L'écrivain palestinien Ghassan Kanafani [Ġassān Kanafānī, 1936-1972] lui semble réaliser le parfait point d'équilibre entre exigence esthétique et engagement politique, se différenciant nettement de l'écriture journalistique sur chacun de ces deux points :

[...] الشيء الذي يسترعي الانتباه هو أن هناك قصاصين استطاعوا أن يفرضوا ذواتهم ككتاب جادين، واستطاعوا أيضاً أن يوفقوا بين القيمة الفنية للعمل الأدبي وبين المضمون القصصي. وأشار هنا بكل وضوح إلى غسان كنفاني صاحب "رجال في الشمس" و"عن الرجال والبنادق". لقد أعطى للمسألة الفلسطينية أهمية كبرى، ولقد حقق مع ذلك تطوراً ملموساً في تناول الموضوع، واحتفظ بالنزعة التجديدية في المعالجة الفنية. لقد تناولت قصصه القضية الفلسطينية، وعبرت عن تاريخها منذ ١٩٤٨ حتى الآن. كل ذلك جاء بعيداً عن الخطابية وعن الإسفاف والتحقيقات الصحافية. إذ أن أغلب القصص التي كتبت من هذا النوع كانت تسقط في الوثائقية، وكانت تتحول إلى ريبورتاجات تستدر عطف الرأي العام أو تنوه بالبطولة العربية، في افتعال تام. أعتقد أنه إذا كان من الرائع حقاً أن يلتفت أدباؤنا اليوم، وبكل إلحاح إلى هذه الانتفاضة التي أشتد أوارها، فإن عليهم قبل كل شيء التخلص من الإنفعال الجريح، والنظر بعين ثابتة على الأمور، إن الأديب الحق، هو من يستطيع أن يجعل الرجل الشعبي واثقاً به، مكلفاً بإياه الدفاع عن قضيته⁸⁴.

Il est remarquable de voir que certains nouvellistes ont pu s'imposer comme des écrivains sérieux, et à joindre la valeur artistique du travail littéraire au contenu du récit. Je me réfère ici très clairement à Ghassan Kanafani, l'auteur des Hommes dans le soleil et des Hommes et des fusils. Il a donné à la question palestinienne toute son importance, tout en réussissant un progrès notable dans le traitement du sujet, et en préservant sa tendance à l'innovation dans l'approche artistique. Ses nouvelles traitent de la cause palestinienne et expriment son histoire de 1948 à nos jours. Il fait tout ceci hors de toute enflure rhétorique, de toute vulgarité, loin des enquêtes journalistiques. La plupart des nouvelles de ce genre tombaient dans le piège documentaire, se transformaient en reportages pour attirer la sympathie de l'opinion publique ou vanter l'héroïsme arabe avec une extrême affectation. Selon moi, s'il est excellent que nos littérateurs se tournent instamment vers ce soulèvement qui prend de l'ampleur, il leur faut avant tout se débarrasser de cette émotion doloriste et porter sur la situation un regard lucide. Le véritable homme de lettres est celui qui gagne la confiance de l'homme du peuple, qui lui confie la défense de sa cause.

Au-delà de la reconnaissance exprimée à l'endroit du talent littéraire de Kanafani, présenté comme le modèle même de la juste articulation du littéraire et du politique, il est difficile de ne pas sentir dans le texte de Mohamed Zafzaf l'influence de l'élaboration théorique de l'auteur de *ʿĀ'id ilā Ḥayfā* [Retour à Haïfa⁸⁵]. Lui-même collaborateur occasionnel d'*Al-Maʿrifa*⁸⁶, Kanafani avait notamment développé une théorie de la littérature de résistance (*adab al-muqāwama*) dans un long

⁸⁴ *Ibid.*, p. 10-11.

⁸⁵ Beyrouth, Dār al-ʿAwda, 1969. Traduction française par Abdellatif et Jocelyne Laàbi, Arles, Actes Sud/Sindbad, 1997.

⁸⁶ Il y a publié quatre textes en 1962, auxquels un cinquième s'ajoutera en 1970.

article en deux parties, paru en 1966 dans *al-Ādāb*⁸⁷, que Zafzaf semble ne pas ignorer dans cet article quoi qu'il ne le cite jamais, et dont il est en tous cas très proche par la pensée. Son évocation de la *Marseillaise* absente, par exemple, rappelle immanquablement ce qu'écrivait Kanafani des poèmes en arabe palestinien scandés ou chantés au cours des différents épisodes de l'histoire de l'occupation depuis 1948, et même des soirées poétiques clandestines dans les villages palestiniens s'achevant généralement en manifestations politiques⁸⁸.

Ce modèle de la poésie populaire de l'intérieur du territoire pré-1948 est présenté par Kanafani comme le véritable modèle de la poésie de résistance, par opposition à la production des diasporas, présentée comme larmoyante et sans réels effets sur le lectorat⁸⁹. L'appel au passage de l'agitation irréfléchie à la lucidité critique résonne lui aussi fortement avec la description du passage de la poésie d'exaltation de la première génération post-*nakba* au travail de distanciation et à la critique de ladite poésie comme falsification de la catastrophe palestinienne⁹⁰. Enfin, la critique du langage ésotérique symboliste et l'éloge d'une écriture claire et intelligible est très proche de la manière dont Kanafani saluait l'apport de la poésie du jeune Mahmoud Darwich dont il évoque la « vision claire » [« al-ru'yā l-wāḍiḥa »] et les qualités de simplicité et d'intelligibilité, tranchant avec le symbolisme qui dominait précédemment la poésie palestinienne en *fushḥā*⁹¹.

Il y a donc de la part de Zafzaf plus qu'un hommage, et sans nul doute une part de mimétisme dans ces pages. Son texte n'est cependant pas réductible à un pastiche de Kanafani. Il offre une sorte de prolongement, étendu à la littérature arabe en général, à la réflexion initiée par le nouvelliste palestinien sur le rôle politique de la littérature. Ce dialogue discret se trouve parachevé dans la métaphore finale de Zafzaf, qui déclare que le temps est au « poème-balle » et à la « nouvelle-balle » (*al-qaṣīda al-raṣāṣa aw al-qīṣṣa al-raṣāṣa*⁹²), image qui n'aurait pas détonné dans la rhétorique très martiale de Kanafani. Ce dernier mêlait volontiers le lexique littéraire à celui des armes, parlant de

⁸⁷ « Adab al-muqāwama fī Filasṭīn » [« La littérature de résistance en Palestine »] et « Adab al-muqāwama ba'd al-kāriṭa » [« La littérature de résistance après la catastrophe », *Al-Ādāb* n° 7 [14], juillet 1966, p. 1-3 et 67-69.

⁸⁸ « Adab al-muqāwama fī Filasṭīn », p. 3.

⁸⁹ « Adab al-muqāwama ba'd al-kāriṭa », p. 66.

⁹⁰ Outre ces articles eux-mêmes, on peut lire avec fruit l'excellente mise en contexte sociohistorique des théories littéraires de Kanafani dans Elizabeth Holt, « Resistance Literature and Occupied Palestine in Cold War Beirut », *Journal of Palestine Studies*, 2021, en ligne. <https://www.palestine-studies.org/en/node/1650961>, consulté le 27 juillet 2024.

⁹¹ « Adab al-muqāwama ba'd al-kāriṭa », p. 67.

⁹² Muḥammad Zafzāf, art. cit., p. 12.

tağnīd (conscription) des affects collectifs dans la littérature de résistance⁹³ et concevant plus généralement la littérature comme une arme⁹⁴.

Dans les années 1970, tout en développant sa propre œuvre de fiction, Zafzaf continuera en tant que critique littéraire à développer dans le sillage de Kanafani une approche marxiste et révolutionnaire de la littérature, étudiant notamment la production marocaine par ce prisme⁹⁵. Faisant retour sur cette période dans les années 1980, pour constater la rapide disparition de bon nombre de plumes qui avaient émergé dans le sillage de la *naksa*, Zafzaf use de sa verve habituelle pour ironiser sur la production purement militante de cette période et réaffirmer, à l'intérieur même d'une vision politisée de la littérature, la nécessité d'une autonomie du champ :

إلا أن عندما مرت سنوات على يونيو ٦٧ اختفت أغلب تلك الأسماء، لم يعد لها أي صدى على الساحة الأدبية العربية الراهنة، مما يفسر أن الأدباء الطحالب يموتون في المهد. وأن الأدب الرفيع يخلد وهو فوق كل الأحداث السياسية، بل يظل حاملاً معه ذلك الحدث السياسي قروناً وقروناً إذا كان أدباً رفيعاً حقاً. مروراً بحسان بن ثابت ودعبل الخزاعي وأبي فارس ويفغيني يفتوشنكو وبابلو نيرودا إلى محمود درويش ومحمد الأشعري وصلاح الوديع وعبد اللطيف اللعبي.

Mais à mesure que les années passaient après juin 1967, la plupart de ces noms ont disparu, et n'ont plus eu le moindre écho sur la scène littéraire arabe contemporaine, de quoi l'on comprend que les algues littéraires meurent à peine nées. La haute littérature se pérennise en se plaçant au-dessus des événements politiques, ou plutôt en portant tel événement politique à travers les siècles si elle est vraiment haute. De Ḥassān b. Tābit à Di'bil al-Ḥuzā'ī en passant par Abū Fāris, Ievgueni Ievtouchenko et Pablo Neruda, et jusqu'à Mahmoud Darwish, Mohammed Achaari, Salah El Ouadie et Abdellatif Laâbi⁹⁶.

On voit ici que la réflexion de Zafzaf continue, au long cours, de méditer la conciliation entre valeur esthétique et fonction politique dans la littérature arabe. Se référant cette fois à un article de Mahmoud Darwish, resté célèbre, exhortant les écrivain-es arabes à cesser de sanctifier la littérature palestinienne dans une attitude de déférence conduisant à une lecture exclusivement idéologique de leurs œuvres⁹⁷, Zafzaf fait un pas de plus vers l'autonomisation en se distanciant de sa vision purement militante de la fin des années 1960, dénonçant le suivisme partisan et défendant, à l'inverse, la production de prisonniers politiques marocains comme Laâbi et Salah El Ouadie [Ṣalāḥ

⁹³ « Adab al-muqāwama ba'd al-kāriṭa », p. 65.

⁹⁴ Ḡassān Kanafānī, *Fī l-adab al-ṣahyūnī* [De la littérature sioniste], 1967, cité par Elizabeth Holt, art. cit., p. 4.

⁹⁵ Voir par exemple « Namūdağān fī l-qīṣṣa al-irāqīya » [« Deux modèles dans la nouvelle irakienne »], *al-Ālam al-Uṣbū'ī* n° 145, 12 mai 1972. Repris dans *Min arṣif Zafzāf*, réf. cit., p. 82-86.

⁹⁶ « 'An al-adab wa-l-siyāsa » [« Littérature et politique »], *al-Ittiḥād al-iṣtirākī* n° 29, 3 janvier 1984, p. 5. Repris dans *Min arṣif Zafzāf*, p. 87.

⁹⁷ Maḥmūd Darwīṣ, « Anqīdūnā min ḥadā l-ḥubb al-qāṣī » [« Sauvez-nous de cet amour cruel »], *al-Ādāb* n° 8 [17], août 1969, p. 5-6.

al-Wadī, n. 1952] qui, dans l'expérience carcérale, ont redéfini leur approche de l'écriture sans renoncer à leurs causes.

Pour Zafzaf, la question palestinienne aura donc été un fil rouge dans une réflexion de longue haleine sur la fonction politique de l'écrivain, inscrite dans un lignage intellectuel et esthétique palestinien et dans les problématiques de la littérature de résistance (*adab al-muqāwama*) à partir de 1967. On peut à bon droit considérer que les prémices kanafaniennes que nous avons relevées sont à la fois le point de départ d'une réflexion constante à ce propos dans son œuvre critique et fictionnelle et la marque de l'influence d'une nouvelle sensibilité littéraire dans le sous-champ arabophone de la littérature marocaine, plus radicalement marquée par le marxisme et par l'anti-impérialisme que par le national-libéralisme et le salafisme des générations précédentes, sous l'influence de la littérature palestinienne post-1967.

6.2.3. *Vomito blanco d'Abdelkébir Khatibi : pamphlet décolonial et portraits en miroir*

Dans le sous-champ francophone, les retombées immédiates de la *naksa* sont également profondes. Elles débordent en l'occurrence le cadre du groupe *Souffles*. On en trouve un exemple particulièrement fort dans l'œuvre du romancier et sociologue Abdelkébir Khatibi, actif dans les premières années de *Souffles* mais qui s'en distancie dès 1969. Né à El Jadida en 1938, d'un père à la fois *fqih* et commerçant et d'une mère au foyer, il suit dans cette ville puis à Marrakech le cursus bilingue des écoles franco-musulmanes du protectorat, avant de poursuivre des études supérieures à Paris. Enseignant-chercheur à l'université Mohammed V de Rabat à partir de 1964, il soutient en 1965 une thèse sur le roman maghrébin en Sorbonne, et co-dirige à partir de 1966 l'Institut de Sociologie de Rabat avec le chercheur français Paul Pascon [1932-1985]. Cet institut est fermé sur décision royale en 1970⁹⁸. La publication de sa thèse par les éditions Maspero en 1968⁹⁹ et ses travaux scientifiques lui confèrent un capital symbolique particulièrement fort au sein du champ et qui, à l'image des auteur·ices les mieux reconnu·es du sous-champ arabophone, est accumulé à l'extérieur du champ littéraire, et pour partie à l'extérieur du Maroc.

⁹⁸ Bilāl Musḡid, « Hakaḏā qaḏā al-Ḥasan al-Ṭānī ‘alā l-falsafa » (« Comment Hassan II s'est débarrassé de la philosophie »), *Tel Quel* (édition arabe), 22 juillet 2018. En ligne : <https://tinyurl.com/4uvjaxvj>, consulté le 26 juillet 2024.

⁹⁹ Réf. cit. *supra*.

C'est depuis cette position particulièrement avantageuse à l'intérieur du champ intellectuel marocain que Khatibi publie coup sur coup, en France, un récit autobiographique¹⁰⁰ et un essai sur le sionisme et la question palestinienne¹⁰¹. La part importante de réflexion historique et philosophique de ce dernier ouvrage, intitulé *Vomito blanco*, ne doit pas nous empêcher d'en approcher la dimension littéraire et métalittéraire¹⁰². L'œuvre de Khatibi est en effet rétive aux cloisonnements, et il n'est pas insignifiant de trouver, en clôture de ce qui se présente comme une démonstration rigoureuse de l'impasse idéologique du sionisme, un poème, du reste relativement plat et qui ne fait que récapituler sous forme versifiée les thèses de Khatibi sur l'abrahamisme, développées au dernier chapitre. Inversement, qui a lu les pages autobiographiques de *La Mémoire tatouée* se rappellera qu'elles sont striées de toutes parts de passages spéculatifs sur la relation à l'Occident, de digressions critiques sur l'œuvre de Kateb Yacine ou de dialogues mi-spéculatifs mi-poétiques. Cette proposition hybride, neuve dans le sous-champ littéraire marocain francophone à peine naissant, est placée sous le signe explicite de la décolonisation, comme l'indique le sous-titre de cette autobiographie précoce publiée à trente-trois ans : « autobiographie d'un décolonisé ».

L'hybridité générique est donc la marque de ce premier temps de l'œuvre de Khatibi, et *Vomito blanco* ne fait pas exception, développant en même temps qu'une critique idéologique un travail littéraire et métalittéraire. Celui-ci se manifeste non seulement par le recours à la poésie, mais par une réflexion sur les mythes monothéistes, en particulier celui d'Abraham, envisagé comme fonds commun des cultures juive et islamique et convoqué à ce titre pour un passage au crible des imaginaires des deux religions. On peut emprunter à l'anthropologue Gilbert Durand le terme de mythocritique pour désigner la tentative que produit Khatibi dans ce texte, étant bien entendu qu'un monde sépare la réflexion du premier, adossée à l'anthropologie lévi-straussienne du mythe et conçue comme un dépassement de la psychocritique de Charles Mauron¹⁰³, de celle de Khatibi, proche de la déconstruction derridienne et d'inspiration essentiellement philosophique.

Pour Khatibi, Abraham, préférant sa foi à sa terre et à sa descendance (sacrifice d'Isaac et exil d'Ismaël), représente la figure même de la conscience malheureuse, que le sionisme traduirait en

¹⁰⁰ *La Mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé*, Paris, Denoël, 1971. Les informations biographiques données ici sont prises dans cet ouvrage.

¹⁰¹ *Vomito blanco. Sionisme et conscience malheureuse*, Paris, UGE 10/18, 1974.

¹⁰² C'est précisément à cette lecture prenant en compte la porosité de l'œuvre de Khatibi que nous invite Dominique Combe dans son « Khatibi and Derrida : A Franco-Maghrebian Dialogue », dans Jane Hiddlestone et Khalid Lyamlahy (dir.), *Abdelkébir Khatibi. Postcolonialism, Transcolonialism and Culture in the Maghreb and Beyond*, Liverpool, Liverpool University Press, 2023, p. 197.

¹⁰³ Voir son travail sur l'œuvre de Xavier De Maistre, où il introduit cette notion : « Le voyage et la chambre dans l'œuvre de Xavier de Maistre », *Romantisme* n° 4, 1972, p. 76-89, et particulièrement les pages 83-84.

faisant valoir l'élection et la promesse de la terre d'une part, et la souffrance endurée d'autre part. Quant aux Palestinien·nes, leur figure identificatoire par excellence, à l'intérieur de l'appropriation par l'Islam du mythe biblique, serait Agar, esclave et mère d'Ismaël qui verse les premières larmes de la Genèse lorsque son fils est banni. Suivent de longs développements sur les différences induites entre judaïsme et islam, qui constitue le gros du chapitre¹⁰⁴. Chacun·e jugera de l'opportunité de déplacer sur le terrain théologico-mystique un théâtre politique comme celui de la question palestinienne en distribuant à chacun un rôle correspondant à une figure biblique ou coranique...

Khatibi présente tantôt son ouvrage comme un « pamphlet¹⁰⁵ », tantôt comme un « essai libre sur la morale contaminant les positions politiques¹⁰⁶ ». Le texte est en réalité difficile à réduire à un genre, naviguant constamment entre plusieurs niveaux de discours et de lecture. Une large partie est consacrée à la critique de l'idéologie sioniste elle-même, une autre à l'examen de positions intellectuelles françaises et européennes pro-israéliennes ou neutres, une autre encore à la relation du marxisme au sionisme et une dernière, enfin, à l'exégèse croisée de la charge symbolique de la figure d'Abraham dans les trois monothéismes. Multidirectionnelle et, il faut bien le dire, souvent absconse ou déroutante, cette œuvre paraît en fait surtout naviguer entre deux registres d'analyse difficilement compatibles, l'un ressortissant du matérialisme dialectique¹⁰⁷, l'autre, mythocritique, tendant bien plus vers le culturalisme en dépit des nombreuses protestations dont Khatibi émaille son texte sur ce point¹⁰⁸.

La première chose qui frappe à propos de *Vomito blanco* est sa logique d'adresse d'ensemble et l'horizon référentiel qu'elle implique : à la différence des écrivain·es marocain·es de langue arabe et au groupe *Souffles* qui investissent la question palestinienne comme cause arabe mobilisable nationalement et comme porte d'entrée vers l'univers culturel palestinien, Khatibi choisit d'abord de nouer un dialogue critique avec la gauche intellectuelle française, en particulier avec la figure de Sartre, ne se référant à aucun moment à ce que produit le champ culturel palestinien à l'exception

¹⁰⁴ *Vomito blanco*, p. 127-152.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁷ La notion même de conscience malheureuse est empruntée à la théorie de l'aliénation développée par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* à propos de la religion, et réélaborée par Marx dans une perspective matérialiste appliquée au capitalisme.

¹⁰⁸ Cette ambiguïté a été analysée avec beaucoup de justesse par Olivia C. Harrison, *op. cit.*, p. 103.

de deux textes politiques, l'un dû au Front Démocratique de Libération de la Palestine (FDLP, scission maoïste du FPLP), l'autre au Fatah, sans même en désigner la provenance¹⁰⁹.

Plus encore, les références littéraires mobilisées tout au long du pamphlet sont exclusivement celles du modernisme européen (Kafka, Joyce, Bataille), avec une récurrence toute particulière d'Henri Michaux (cité pas moins de huit fois), auteur peu suspect de militantisme exacerbé et dont la présence surprend d'autant plus. En dépit de l'élaboration théorique de Khatibi (qui n'est d'ailleurs parvenue qu'ultérieurement à maturité¹¹⁰) sur la double critique des épistémès coloniale et arabe, son traitement de la question palestinienne est, sur le plan théorique, entièrement élaborée dans un cadre référentiel européen, et dans un dialogue presque exclusif¹¹¹ avec la production intellectuelle occidentale à ce propos, qui est son véritable objet.

Un procédé rhétorique, qui revient à deux reprises dans le texte, nous permet de mieux situer l'*ethos* discursif de Khatibi. Commentant longuement des textes du philosophe sartrien Robert Mizrahi [1926-2023] sur Marx et la question juive et sur l'État d'Israël, et après avoir exposé un point de la démonstration de ce dernier, il l'interpelle dans des termes bien raides : « Et moi, moi, qu'est-ce que je fous dans ça¹¹² ? » Dans les deux cas, Khatibi se sert de ce leitmotiv pour se positionner comme une figure hors champ, un impensé du discours. Ceci est bien explicité à la première occurrence de l'interpellation : « Où classer les progressistes antisionistes du monde entier ? Où classer les Arabes non-racistes et pourtant antisionistes¹¹³ ? » La stratégie discursive de Khatibi est de produire un discours dans les coordonnées strictes de ceux qu'il critique pour en surgir ponctuellement comme tiers exclu au titre de son « arabité », au nom de laquelle il prétend à un certain point de vue sur la question palestinienne, ni marquée par la culpabilité européenne qu'il décrit à partir de Sartre, ni par la dogmatique de l'idéologie politique qu'il cherche à déconstruire.

À rebours en quelque sorte de Laroui qui, juste avant la *naksa*, utilisait la langue française et l'édition parisienne pour attirer l'attention du Mashriq sur la critique d'ensemble de la culture arabe qu'il avait à lui proposer, Khatibi s'institue dans *Vomito blanco* comme intellectuel arabe en pleine maîtrise des codes intellectuels européens et pouvant, dès lors, s'adresser directement à un lectorat

¹⁰⁹ Olivia C. Harrison, là encore, a identifié chacun des deux textes dans « Khatibi and the Transcolonial Turn », dans Hiddlestone et Lyamlahy (dir.), *op. cit.*, p. 162.

¹¹⁰ Voir en particulier « Double critique » dans *Maghreb pluriel*, Rabat et Paris, SMER et Denoël, 1983, p. 45-111.

¹¹¹ On note quelques exceptions, notamment un bref commentaire des analyses du prêtre grec-orthodoxe libanais George Khodr sur le rapport entre Abraham et Jésus Christ dans la foi chrétienne, voir *Vomito blanco*, p. 143.

¹¹² *Ibid.*, p. 87.

¹¹³ *Ibid.*, p. 79.

français. Le sujet de la lointaine et proche Palestine, est abordée sous l'angle du sort qui lui était faite à ce moment-là dans les cercles qui, peu de temps auparavant, avaient été les plus favorables aux causes des décolonisations du Maghreb, Jean-Paul Sartre en tête¹¹⁴. Dans un contexte de rupture quasi-générale des intellectuels arabes avec Sartre¹¹⁵, Khatibi entreprend avec ce texte d'intervenir directement dans le champ éditorial français à l'appui d'une demi-décennie de critique arabe de l'attitude de l'auteur des *Mots* depuis 1967.

Une sorte de ruse formelle apparaît dans la forme du libelle de Khatibi. Deux figures particulièrement importantes de sa propre formation, Jean-Paul Sartre donc, et le Tunisien Albert Memmi, auteur du *Portrait du colonisé*, y sont convoquées. Khatibi avait collaboré avec Memmi au cours de ses études¹¹⁶, et ce dernier avait édité sa thèse dans sa collection « Domaine maghrébin » aux éditions Maspero. Le sous-titre de *La Mémoire tatouée*, « autobiographie d'un décolonisé », achevait de placer le travail du premier Khatibi dans le sillage des travaux du maître. Or, Sartre et Memmi sont tous les deux violemment pris à partie dans *Vomito blanco*. En écrivant cet ouvrage et en le publiant en France, Khatibi pose donc un acte de rupture fort avec celui qui l'a introduit dans le champ éditorial français, Memmi, et avec le propre maître de celui-ci, Jean-Paul Sartre¹¹⁷, en retournant contre eux leurs propres armes rhétoriques.

En effet, Memmi, admirateur de Sartre qui avait donné une préface restée célèbre à son *Portrait...*, avait sans nul doute pour commencer pris pour modèle dans son entreprise de description de la condition du colonisé et du colonisateur les *Réflexions sur la question juive* (1946), qui s'ouvraient sur un texte à la tonalité très proche de ce qu'il allait écrire quelques années plus tard, et qui fut publié dans *Les Temps Modernes* sous le titre « Portrait de l'antisémite¹¹⁸ ». Il existe bien une

¹¹⁴ Voir à ce propos les articles bien connus réunis dans *Situations, V: colonialisme et néocolonialisme*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1964.

¹¹⁵ Voir sur ce point Yoav Di-Capua, *No Exit*, réf. cit., p. 227-249. Il est regrettable que les interventions des intellectuel·les du Maghreb au cours de cette période soient si marginalement et si peu sérieusement prises en compte dans cet ouvrage comme dans tant d'autres, qui prétendent pourtant prendre pour champ d'étude le « monde arabe » entier. L'auteur donne qui plus est une interprétation tout à fait erronée de l'analyse khatibienne de la position de Sartre, indiquant qu'elle conclurait à une permanence du sionisme de Sartre avant et après 1967 (*Ibid.*, p. 28). Khatibi développe au contraire, et longuement, la thèse d'une impasse de la neutralité sartrienne, entrant en contradiction avec la philosophie de l'auteur elle-même, et l'érigeant en symptôme.

¹¹⁶ Abdesslam Benabdelali, *Abdelkébir Khatibi : l'étranger professionnel*, Casablanca et Paris, Centre Culturel du Livre et Institut du Monde Arabe, 2019, p. 11.

¹¹⁷ Sans que ce geste ne consomme de rupture définitive avec Jean-Paul Sartre, puisque Khatibi dirigera quelques années plus tard avec l'Algérien Noureddine Abdi et le Tunisien Abdelwahab Meddeb un numéro spécial de sa revue, consacré au Maghreb. Voir *Les Temps Modernes* n° 375 bis, « Du Maghreb », octobre 1977.

¹¹⁸ *Les Temps Modernes* n° 3 [1], décembre 1945, p. 442-470. Repris dans *Réflexions sur la question juive* [1946], Paris, Gallimard, coll. Folio/Essais, 1998, p. 7-64. Le penchant sartrien pour le portrait est aussi marqué dans sa philosophie d'inspiration phénoménologique (le garçon de café de *L'Être et le Néant*) que dans son travail littéraire et critique. On se

sorte de continuum formel entre ces deux textes, dans leur création commune d'un sociotype décrit au présent aoristique avec une forte ironie, Memmi se distinguant de Sartre par la moindre intervention de l'outillage philosophique. À plusieurs endroits du texte, Khatibi semble jouer de ce double intertexte, comme pour pasticher ses devanciers au moment même où il les écorne.

On trouve ainsi, par fragments disséminés au fil du texte, les éléments d'une sorte de « portrait du sioniste » usant de procédés communs à Sartre et à Memmi comme la question rhétorique et la mise en dialogue ironique, classiques de l'argumentation qui nous laissent bien saisir que le portrait a surtout vocation à démontrer et à dramatiser la pensée dans cette approche. On lit ainsi chez Sartre :

[...] Il y a trop d'avocats juifs, nous dit-on. Mais se plaint-on qu'il y ait trop d'avocats normands ? Quand bien même tous les Bretons seraient médecins, ne se bornerait-on pas à dire que « la Bretagne fournit de médecins la France entière ? » Ah ! Répliquera-t-on, ce n'est pas du tout la même chose. Sans doute, mais c'est que, précisément, nous considérons les Normands comme des Normands et les Juifs comme des Juifs. Ainsi, de quelque côté que nous nous retournions, c'est l'idée de Juif qui paraît l'essentiel¹¹⁹.

Chez Memmi :

De même pour l'absence de besoins du colonisé, son étonnante inaptitude au confort, à la technique, au progrès, son étonnante familiarité avec la misère : pourquoi le colonisateur se préoccuperait-il se de ce qui n'inquiète guère l'intéressé ? Ce serait, ajoute-t-il avec une sombre et audacieuse philosophie, lui rendre un mauvais service que de l'obliger aux servitudes de la civilisation¹²⁰.

Chez Khatibi enfin :

Le sioniste nous dit [...] : ou bien vous êtes d'accord avec moi, et dans ce cas vous êtes absous de tout soupçon, ou bien vous n'êtes pas d'accord, et dans ce deuxième cas, vous êtes soit un antisémite manifeste soit un antisémite latent ; vous sentez alors un « relent d'antisémitisme » quelque part dans votre conscience. Bref, pour le sioniste, l'État d'Israël ne peut être analysé que par le sionisme¹²¹.

On pourrait multiplier les parallèles ici, tant les affinités rhétoriques entre les trois textes sont manifestes. Pour bien la signaler lui-même, Khatibi insère un bref appendice sarcastique à la fin de l'ouvrage qui souligne son usage conscient du procédé :

souvent de *Qu'est-ce que la littérature* : « Originellement la poésie crée le *mythe* de l'homme, quand le prosateur trace son *portrait* », réf. cit., p. 45 note 4.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 19.

¹²⁰ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur dans Portrait du colonisé* [1957], Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot n° 212, 1973, p. 112.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 19.

*Avis intéressant : ceux qui croiront se reconnaître dans quelques-uns de ces différents portraits, en se présentant aux libraires et en justifiant de la ressemblance, auront sur le prix de chaque exemplaire une remise honnête et proportionnée à la conformité qui se trouvera entre la copie et l'original*¹²².

Ainsi, s'il y a jeu littéraire dans *Vomito blanco*, c'est dans cette multitude de références à Memmi et à Sartre, assumées alors même que Khatibi manifeste à l'égard de l'un comme de l'autre une violente opposition. Tout se passe comme s'il voulait souligner qu'il en continue en toute rigueur la démarche de critique du racisme et du colonialisme là où l'un et l'autre l'interrompent en chemin.

Plus généralement, la contribution de Khatibi à ce moment post-*naksa* aura été de réinvestir le champ intellectuel et littéraire français avec une sorte de diptyque littéraire et critique : *La Mémoire tatouée* et *Vomito blanco* participent d'une même tentative de positionnement comme écrivain marocain critique dans le centre parisien de l'aire francophone, avec un déploiement de références littéraires, philosophiques et poétiques européennes aussi riche que la critique est virulente. Dans cette position, Khatibi s'institue comme l'émissaire érudit de la cause palestinienne, là où le geste de Laroui quelques années plus tôt avait consisté à s'instituer procureur de la « culture arabe » contemporaine avec une maîtrise des codes centraux tout à fait comparable, quoique deux sensibilités intellectuelles déjà fort différentes, la méthodologie historiciste et la rigueur magistrale de Laroui et l'hybridation formelle et l'éclectisme philosophique de Khatibi faisant fort mauvais ménage. Dans le cas de Khatibi, on le verra, cette stratégie de positionnement dans l'aire francophone sera tout aussi profitable à la diffusion de son œuvre au Mashriq que dans le cas de Laroui¹²³.

6.3. Le pôle institutionnel et l'émergence du roman qawmī

La transversalité de la topique palestinienne à ce tournant des années 1960 et 1970 dans le champ littéraire marocain est aussi nettement perceptible au niveau de son pôle institutionnel. En 1969 et 1975 paraissent deux romans développant, chacun à sa manière, un tableau de la relation de la société marocaine aux guerres de 1967 et 1973, fortement empreint de nationalisme arabe.

¹²² *Ibid.*, p. 179.

¹²³ Qui déjà n'était pas nulle avant la publication de *Vomito Blanco*. Voir l'entretien avec Mohamed Berrada (qui opère une fois de plus la médiation) à propos de *La Mémoire tatouée*, publié dans la revue d'Adonis *Mawāqif*, n° 15, mai 1971. La prééminence du Liban, qui fait partie de l'aire littéraire francophone et dispose d'un lectorat dans cette langue, a grandement facilité la diffusion des écrivain-es et intellectuel-les francophones marocains au Mashriq à cette période.

J'évoquerai brièvement la trajectoire sociale des deux auteur·ices avant d'analyser chacun de ces deux textes.

6.3.1. *Khната Bennouna, fondatrice de la presse culturelle féminine et écrivaine istiqlalienne*

Née en 1940 à Fès, Khната Bennouna indique descendre d'une famille riche de commerçants de l'ancienne capitale, ayant de longue date et pendant plusieurs générations consécutives commercé avec Le Caire et avec l'Angleterre¹²⁴. Dans une notice autobiographique, elle insiste particulièrement sur la participation de sa famille au mouvement national, et au nombre de victimes de la répression de celui-ci par la France parmi ses parents proches. Elle se présente quant à elle, dans ce texte paru en 1996, comme une militante de l'aile gauche du parti de l'Istiqlal¹²⁵. Bennouna revendique, dès les années 1960 et ses premiers écrits, un positionnement plus conservateur que beaucoup d'écrivain·es de sa génération sur l'échiquier politique, et une forme de solidarité intergénérationnelle parfaitement à rebours du conflit de génération dont on a pu voir bien des exemples...

Ce conservatisme politique, néanmoins, est tout sauf synonyme d'esthétisme détaché ou de désengagement dans le cas qui nous occupe, qu'il s'agisse du contenu des œuvres ou du positionnement à l'intérieur du champ. Khната Bennouna commence par lancer en 1965 une revue, *Šurūq* [« Lever de soleil »], dont la publication ne durera que quatre numéros, mais qui constitue la première tentative de création d'une revue culturelle féminine au Maroc. Se remémorant cette tentative éditoriale éphémère, Bennouna livre ce témoignage qui en définit l'intention première :

كنت أراهن وجيلي على بناء قاعدة للأدب الحديث بالمغرب، وحرقت المسافات لتأسيس، ولو ذاتاً أدبية، لنقول للمشرق أن لنا قامة وأدبنا. ولما كانت الساحة الثقافية آنذاك فارغة فكرت في إصدار مجلة ثقافية نسائية وهي مجلة (شروق)، فهي مجلة دورية كانت تضم مواد ثقافية واجتماعية وتغطيات متنوعة. وأهم ما في هذه المجلة هو أنها استقطبت مجموعة من المثقفين المغاربة، فأغلب الأدباء المعروفين الآن كتبوا في تلك المجلة ومنهم: (محمد بركة، محمد السريغيني، عبد الجبار السحيمي، التهامي الراجي

¹²⁴ Voir à ce propos son entretien avec 'Atiq b. Šigar dans le programme télévisé *Qhwa wlla atāy*, Chada TV, 8 novembre 2023. Disponible en ligne, [https://youtu.be/D33PaqLiy_Q?si=ss\[tqQY5UqZxo\]P-](https://youtu.be/D33PaqLiy_Q?si=ss[tqQY5UqZxo]P-), consulté le 1^{er} août 2024. Cet entretien fait hélas voir le visage le plus sombre de l'autrice, naufragée dans un antijudaïsme théologique, essentialiste et paranoïaque fondé sur les *Protocoles des Sages de Sion*, présentés comme un document authentique contre toute évidence, et dans un nationalisme extravagant niant l'existence d'une culture amazighe au motif d'une improbable origine sudarabique des populations autochtones du Maghreb, antérieure à l'Islam. Aucun de ces deux aspects n'apparaissait dans l'œuvre que nous analyserons ici. Sur les fortunes des *Protocoles des Sages de Sion* dans l'aire arabophone, des années 1920 à nos jours, on se reportera utilement à l'ouvrage de Gilbert Achcar, *Les Arabes et la Shoah*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2009.

¹²⁵ Dans Robert Campbell, *op. cit.*, p. 239-242.

والراحل أحمد المجاطي). وللأسف لم تستمر المجلة وتوقفت بعد أربعة أعداد، ولا أود الخوض في أسباب توقفها، لأنها تحتاج إلى جلسة خاصة. وأذكر هنا ما قاله لي الراحل (علال الفاسي) حينما طلب مني أن أتوقف عن إصدار المجلة: (كان يجب أن تتأخر ولادتك بالمغرب إلى ما بعد 100 سنة، حتى يتطور المغرب ويتقدم ويصل إلى المرحلة التي تناسبك)، ومع ذلك فقد كنت آمل في أن تحييها الأجيال التي أتت بعدي، ولكن للأسف لم أتلق هذا العرض سوى من المشاركة وبالخصوص من الكاتبة حميدة نعنن، التي كانت ترغب في إحيائها لتصبح مجلة عربية¹²⁶.

Je faisais le pari, avec ma génération, de donner une assise à la littérature moderne au Maroc, d'abolir les distances pour bâtir, ne serait-ce que notre identité littéraire, et pour dire au Mashriq que nous avons notre propre stature et notre propre littérature. Alors que la scène culturelle était vide, j'ai eu l'idée de publier une revue culturelle féminine, la revue Šurūq [...], périodique, et qui incluait des contenus culturels, sociaux, couvrait différents domaines. Le plus important, c'est que cette revue a attiré un groupe d'intellectuels marocains. La plupart des gens connus aujourd'hui y ont publié, dont Mohamed Berrada, Mohamed Serghini, Abdeljabbar S'himi, al-Tuhāmī al-Rāḡī et le regretté Ahmed Mejjati. Malheureusement, la revue s'est arrêtée après quatre numéros, pour des raisons que je ne veux pas évoquer car il y faudrait une séance complète. Je cite ce que m'a dit le regretté Allal El Fassi lorsqu'il m'a demandé d'en arrêter la publication : « Il aurait fallu que ta naissance au Maroc advienne dans cent ans, le temps que le pays se développe et progresse jusqu'à une étape qui te convienne. » J'espérais pourtant que les générations suivantes la reprendraient, mais hélas personne ne me l'a proposé, sauf des gens du Mashriq, en particulier l'écrivaine syrienne Hamida Na'na, qui m'a proposé d'en faire une revue arabe.

On voit ici que dès ses premiers projets éditoriaux, Bennouna s'inscrit dans un objectif d'échange inégal avec le Mashriq et conçoit son travail comme une participation à la mise en valeur du Maroc et de sa culture dans l'aire arabophone. Elle semble d'ailleurs avoir parfaitement réussi à ancrer son initiative dans ce cadre, au point de rencontrer, en dernière instance, un meilleur accueil au Mashriq qu'au Maroc même. Son témoignage laisse entendre que l'entreprise fut reçue avec, pour le moins, de la froideur, dans le champ littéraire et culturel marocain.

L'évocation des échanges de l'écrivaine Hamida Na'na [Ḥamīda Na'na', n. 1946] permet en outre de commencer à situer Bennouna dans un groupe d'écrivaines de langue arabe fortement politisées autour de la question palestinienne et du panarabisme : cette romancière et journaliste syrienne, qui vit en exil à Paris depuis de nombreuses années, s'était en effet engagée dans la lutte armée en 1967¹²⁷, et a elle-même publié un roman nationaliste post-*naksa*, *al-Waṭan fī l-'aynayn* [« La Patrie dans les yeux »]¹²⁸, dont les problématiques d'agentivité de la femme dans le contexte de la guerre ne sont pas sans rappeler ce qu'entreprend Bennouna, avant elle, dans *al-Nār wa-l-iḥtiyār*¹²⁹.

¹²⁶ Propos recueillis par Maryam al-Aḥmad dans « Ḥanāṭa Bannūna, "naḥla maḡribīya" sabaqat 'aṣrahā » [« Khnata Bennouna, "palmier du Maroc" en avance sur son temps »], *Madar21* [en ligne], 15 septembre 2021. <https://madar21.com/21801.html>, consulté le 2 août 2024.

¹²⁷ Voir les éléments biographiques recueillis par Hamadi al-Samman dans *Anxiety of Erasure: Trauma, Authorship, and the Diaspora in Arab Women's Writings*, Syracuse, Syracuse University Press, 2015, p. 39.

¹²⁸ Beyrouth, Dār al-Ādāb, 1979.

¹²⁹ Voir l'analyse du roman par Hamadi al-Samman, intitulée « Transforming Nationhood Within the Minefield », *op. cit.*, p. 142-165.

Un autre élément qui ressort particulièrement à propos de Bennouna est son introduction dans le champ littéraire marocain par un double adoubement, reçu de deux des figures les mieux dotées du champ. Son premier recueil de nouvelles, *Li-yasquṭ al-ṣamt* [« À bas le silence »]¹³⁰, paru en 1967, fait l'objet d'un article élogieux de la part de Abdallah Guennoun¹³¹. Le polymathe met quelques accents de paternalisme dans sa description de la fougue juvénile de la jeune écrivaine, et compare son style à celui de May Ziadé, poétesse et journaliste levantine installée au Caire au début du XX^e siècle, également militante féministe et salonnière de renom. Guennoun en profite pour dresser une comparaison entre la situation des écrivaines au Maroc et au Mashriq :

ظاهرة غريبة في أدبنا الحديث، يلاحظها القارئ والناقد معا، وهي عدم مساهمة العنصر النسوي في إنتاجه، بالرغم من تفتح آفاق المعرفة أمام المرأة المغربية، ومشاركتها للرجال في بناء المجتمع الجديد منذ فجر النهضة. هل ذلك لأن الأعمال الأدبية لا تستهوي المرأة عندنا؟ هذه فتاة رائدة جندت نفسها لخدمة الكلمة، ولم تعرف انقطاعا ولا فتورا، فلم تلبث أن تردد اسمها في الأوساط الأدبية، وهي اليوم تقدم لنا كتابا من براعتها يحمل اسم ليسقط الصمت. إنه اسم معبر، أرادت به الآنسة خاتمة بنونة أن تخرق حجاب الصمت الذي يلف المرأة المغربية ولتبرهن على إمكانيتها في معركة الحرف¹³².

Un étrange phénomène dans notre littérature moderne, qu'aura remarqué le lecteur comme le critique, est l'absence de participation de l'élément féminin dans sa production, bien que les horizons du savoir se soient ouverts devant la femme marocaine, et qu'elle collabore avec l'homme dans la construction de la nouvelle société depuis l'aube de la nahḍa. Les œuvres littéraires n'attirent-elles donc guère les femmes par chez nous ? Cette jeune fille pionnière s'est mise sur le pied de guerre pour servir la parole, sans relâche et sans flancher, et bien vite son nom s'est mis à résonner dans les milieux littéraires. La voici aujourd'hui qui présente un livre de son cru intitulé À bas le silence. Titre évocateur, par lequel Mademoiselle Khnata Bennouna a voulu déchirer le voile de silence qui entoure la femme marocaine et montrer ce dont elle est capable dans la bataille du verbe.

Guennoun, qui a pourtant collaboré avec au moins l'une des premières écrivaines marocaines, Amina Allouh, au cours de l'expérience des revues *Almoatamid* et *Ketama*, ne fait aucune mention ici des devancières, et passe avec une certaine légèreté sur les horizons intellectuels ouverts aux femmes marocaines dans la période récente¹³³. Il conçoit l'œuvre naissante de Khnata Bennouna selon deux critères : l'expression de la condition féminine, implicitement définie comme la thématique nécessairement centrale d'un ouvrage écrit par une femme, et la démonstration d'aptitudes qui restent à prouver... En dépit du paternalisme patelin de la préface, celle-ci participe

¹³⁰ Casablanca, Dār al-Kitāb al-Maḡribī, 1967.

¹³¹ « Kitāb Li-yasquṭ al-ṣamt » [1967], repris dans *Hanāta Bannūna fī l-marāyā l-mun'akisa* [« Khnata Bennouna dans le reflet du miroir »] (collectif), Mascate, Bayt Ḡaṣām li-l-naṣr wa-l-tarjama, p. 14-16.

¹³² *Ibid.*, p. 14.

¹³³ Alphabétisées à seulement 2% à la fin des années 1950, cf. *supra*.

d'un réel souci chez Guennoun de visibiliser les écrivaines, et qui s'exprime ailleurs dans son travail¹³⁴.

Al-Nār wa-l-iḥtiyār, paru deux ans plus tard, reçoit cette fois la bénédiction et l'appui de Allal El Fassi. Rappelons qu'à la fin des années 1960, le parti de l'Istiqlal étant passé dans l'opposition, Allal est sans doute dans des dispositions particulièrement favorables pour promouvoir une voix critique issue de sa propre tendance politique, et qui plus est celle d'une femme d'une famille historiquement proche de son mouvement. Le *zaʿīm* aide, en tout cas, à la publication et signe une très élogieuse préface. Il y valorise à la fois le propos politique de l'œuvre, en tant qu'elle responsabilise les Marocains sur la question des causes arabes, et ses qualités esthétiques qu'il compare sans hésiter à celles des œuvres d'André Gide et de Dostoïevski – comparaison rare et bien lourde à porter s'agissant d'un premier roman¹³⁵.

Une évidence s'impose ici : Bennouna a fait l'objet d'une véritable campagne de promotion de la part de son parti et de son plus éminent littérateur, et a bénéficié de la caution d'un leader politique puissant doublé d'une figure du mouvement national pour l'Indépendance. Elle se retrouve ainsi propulsée d'emblée dans le pôle institutionnel du champ, bénéficiant, en plus du capital politique et symbolique de Allal El Fassi, du relai encore très légitimant du supplément culturel du quotidien *al-ʿAlam*. Si l'on ajoute à ces éléments la nouveauté que représente encore la figure de l'écrivaine au Maroc et à l'actualité de son thème, on comprend que l'ouvrage ait constitué un petit événement littéraire dans une époque à la production quantitativement bien maigre, notamment en matière de romans.

6.3.2. *Al-Nār wa-l-iḥtiyār* : les poupées gigognes de l'autorité

Le roman de Bennouna narre l'errance d'un personnage, Laylā, qui abandonne après la *naksa* ses responsabilités professionnelles auprès d'une institution nommée « Centre du Redressement » (*Markaz al-Inbiʿāt*), et suspend au même moment son choix d'épouser un fiancé fortuné. La condition de ce mariage était l'abandon par Laylā de sa vie professionnelle, sacrifice auquel le personnage ne se résout pas. Ses pensées sont tournées vers la défaite arabe de juin 1967, cause

¹³⁴ Voir notamment ses révisions du corpus d'*al-Nubūj al-maḡribī fī l-adab al-ʿarabī*, motivées entre autres par la volonté de mettre en lumière l'apport des femmes. « Muqaddimat al-ṭabʿa al-tānya », *op. cit.*, p. 61.

¹³⁵ « Muqaddima bi-qalam ʿAllāl al-Fāsī » [« Introduction par Allal El Fassi »] dans *al-Nār wa-l-iḥtiyār* [Rabat, Maṭbaʿat al-Risāla, 1969], dans *al-ʿMāl al-kāmila*, t. I, Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2006, p. 7-12.

directe de son « effondrement intérieur » (*inhiyār dāhili*). Le texte alterne des dialogues typiques du roman à thèse, dans lesquels Laylā défend sa critique de la société arabe devant plusieurs interlocuteurs diversement hostiles, et des séquences d'errance urbaine où s'illustrent, par des digressions et des dialogues politiques et existentiels improvisés avec le tout-venant¹³⁶, les données du problème et son issue.

Frappe d'emblée la manière dont des questions d'ordre géopolitique sont directement et explicitement mises en regard de questions de société comme celle du mariage. Laylā oppose une résistance aux noces qu'on lui organise au nom d'un vide de sens, d'une improvisation généralisée motivée par l'intérêt immédiat qui, selon elle, participent d'un crime politique dont la *naksa* est le symptôme. L'institution du mariage est vertement critiquée, non pas dans son principe mais en tant qu'elle exclut les femmes d'un effort collectif dépassant le cadre familial et auquel elles devraient prendre part. Ceci vaudrait au Maroc comme dans l'ensemble des pays arabes ayant été ou demeurant confrontés à une domination coloniale dont pâtissent les femmes autant que les hommes¹³⁷. Le roman, marqué formellement par l'usage intensif du monologue intérieur, est jalonné des refus de la protagoniste. Le personnage lui-même est peu caractérisé. Le lecteur connaît seulement sa situation familiale et professionnelle et la teneur de ses rapports avec les personnages secondaires. Il s'agit pour tout dire d'un personnage-discours dont la fonction est avant tout symbolique.

Une autre singularité de ce texte, relevée par Gonzalo Fernández Parrilla, est d'inaugurer via la Palestine un élargissement de l'horizon problématique du roman marocain au-delà des seules questions nationales, qui dominaient ce secteur de la production littéraire¹³⁸. Si le roman se déroule au Maroc, cet élargissement ne se réduit pas au simple commentaire politique de la *naksa* et de ses effets sur une protagoniste occupant tout l'espace. Le roman fait amplement recours au dialogue, et on y trouve en particulier une discussion d'une grande virulence entre la protagoniste Laylā, et un mystérieux « hôte oriental » (*al-ḡayf al-šarqī*, toujours ainsi nommé). Dans cette confrontation, c'est l'ascendant politique et symbolique du Mashriq et surtout de l'Égypte sur la région qui se trouve

¹³⁶ Notamment avec un vendeur de menthe, *Ibid.*, p. Ceci constitue un trait autobiographique, Bennouna indiquant avoir elle-même pris cette habitude, dans sa jeunesse, d'entreprendre des personnes prises au hasard dans la rue pour leur poser des questions politiques ou philosophiques de haute volée, quitte à être tenue pour folle. Cf. sa notice dans Robert Campbell, *op. cit.*, p. 240.

¹³⁷ Rašīda b. Mas'ūd, *al-Mar'a wa-l-kitāba: su'āl al-ḥuṣūṣiyya/balāḡat al-iḥtilāf*. réf. cit., p. 143.

¹³⁸ « Morocco », dans Wail S. Hassan (dir.), *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*. New York, Oxford University Press, 2017, p. 341.

contesté avec vigueur. Le discours démissionnaire prononcé le 9 juin 1967 par le président Égyptien Gamal Abdel Nasser à l'issue de la défaite est brocardé en ces termes :

على أي حال، لقد نجح كبيركم في أن يخدركم بدموعه، لتنسوا أنه خلق منكم مجرد بكائين: فلو صدق، لخلق منكم عاملين ليكون متوافقا مع صيخته وهو ينادي عليكم بالجهاد، إن الكاسحين لا يجاهدون، لكن يجاهد وينتصر من يجاهد من البدء في مجالات الحياة والاختراع وكل المرافق وخلق شخصية الفرد والأمة¹³⁹.

Quoi qu'il en soit, votre grand homme a réussi à vous anesthésier avec ses larmes pour vous faire oublier qu'il n'a engendré que des pleureurs : s'il avait bien agi, il aurait fait de vous des travailleurs pour vous trouver en harmonie avec son cri quand il vous appelait au combat. Impossible de combattre dans l'écrasement : pour lutter et pour vaincre, il faut commencer par le faire dans tous les domaines de la vie et de l'innovation, dans tous les domaines, et par créer une personnalité individuelle et nationale.

Le grand homme dont il est ici question est bien entendu Nasser, mais sont aussi visées à travers lui toutes les figures d'autorité masculines, du supérieur hiérarchique professionnel au dirigeant politique, poupées gigognes d'un unique pouvoir pyramidal contesté par Laylā.

De l'intérieur d'une rhétorique panarabe identifiable et relativement conventionnelle, Bennouna dessine dans *al-Nār wa-l-iḥtiyār* une double critique de la société marocaine et du leadership mashriqi sur la région, qui pose un jalon. Troisième roman publié par une femme au Maroc après le roman historique d'Amina Allouh, celui de Fatima al-Raoui, *Ġadan tatabaddal al-arḍ*, à l'écho modeste, *al-Nār wa-l-iḥtiyār* trouve comme on l'a vu de puissants relais à l'intérieur des champs littéraire et institutionnel marocains. Lauréat du Prix du Maroc du Livre décerné par le ministère de la Culture marocain au moment de sa parution, puis mis au programme de l'enseignement secondaire en 1986, *al-Nār wa-l-iḥtiyār* fera l'objet d'un appui rarissime de la part des institutions marocaines de l'époque. Le caractère abstrait de la critique adressée à ces institutions, peu identifiables dans le roman, faisant de la société marocaine une simple métonymie d'une société arabe pensée comme homogène, a pu jouer en sa faveur pour se trouver ainsi mis en valeur jusque dans les écoles.

Le texte de Bennouna fournit, par son positionnement sur cette actualité encore brûlante en 1969, une critique limitée et organique¹⁴⁰ bienvenue dans la période politiquement agitée que connaît le Maroc. S'y dessine néanmoins un véritable tableau de crise associant les questions sociales et de genre à l'évènement militaire. Zeina G. Halabi, on s'en souvient, nomme « *telos* de la *naksa* » la

¹³⁹ Ḥanāta Bannūna, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁰ Au moins au sens où son cadre intellectuel est strictement conforme à l'idéologie national-conservatrice de l'Istiqlal, dominante dans les institutions culturelles des années 1960.

cristallisation, dans cet évènement particulier, d'obstacles et de désenchantements de nature et d'origine hétéroclites à l'intérieur de l'aire arabophone postcoloniale¹⁴¹ : ici, ce sont les crises de l'autorité politique et familiale au Maroc, et les tensions autour du statut de la femme, qui trouvent à s'exprimer dans cette cristallisation.

Premier roman écrit par une femme à recueillir un réel écho dans le champ culturel marocain, *al-Nār wa-l-iḥtiyār* est également le premier, dans cette littérature marocaine moderne de langue arabe, à formuler une critique systématique de l'autorité masculine, du leader politique à l'époux putatif en passant par le patron, via un personnage féminin mis au centre du dispositif romanesque. Dans sa « recherche du héros perdu », comme la nomme le critique Idriss Naqouri [Idrīs al-Nāqūrī, n. 1942]¹⁴², en contrepoint de son entreprise de destitution du leader politique en particulier et des figures du masculin en général, le personnage de Laylā se réfère régulièrement à un modèle féminin. Il s'agit de la combattante palestino-nigériane Fatima Bernawi [Fāṭima Barnāwī, 1939-2022], condamnée à la détention à perpétuité en Israël pour une tentative d'attentat à la bombe sur un cinéma de Jérusalem-ouest quelques mois après la guerre de juin 1967¹⁴³. Le roman fait donc l'éloge de l'action directe et de l'usage de la violence qui n'a rien à envier à la littérature marxiste-léniniste et maoïste produite au même moment par les écrivain-es de la gauche radicale. Faute de pouvoir lui emboîter le pas, le personnage de Laylā, à la fin du roman, décide de renoncer à ses activités d'intellectuelle au Centre du Redressement pour devenir enseignante¹⁴⁴.

L'intensification et la radicalisation sont donc des phénomènes transversaux au champ littéraire marocain en formation. Des discours de contestation émergent aussi bien des marges en quête de légitimation, comme on l'a vu avec Mohamed Zafzaf, qu'à partir du pôle institutionnel qui met en valeur ce roman de Khnata Bennouna. À la marge du champ, l'alliance entre deux groupes issus des pôles oppositionnels des sous-champs francophone et arabophone se scelle sur la question palestinienne, et la *naksa* sert de point de départ ou de prétexte à une attaque des formes esthétiques légitimes. Au centre émerge avec Khnata Bennouna une forme nouvelle au Maroc, le roman panarabe (*al-rivāya al-qawmiyya*), qui déborde dans ses préoccupations les seules questions du

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 26.

¹⁴² Sous le pseudonyme d'al-Bašīr al-Wādnūnī : « Azmat al baḥt 'an baṭal mafqūd fī qīṣaṣ Ḥanāta Bannūna » [« Crise de la recherche d'un héros perdu dans les nouvelles de Khnata Bennouna »], p. 89.

¹⁴³ Kamal Awar, *Daughters of Palestine. Leading Women of the Palestinian National Movement*. New York, State University of New York Press, 1996, p. 11.

¹⁴⁴ Bennouna a elle-même effectué sa carrière dans l'enseignement, comme professeure puis comme directrice d'établissement secondaire à Casablanca. Voir Robert Campbell, *op. cit.*, p. 239.

passé marocain récent. Cette forme trouvera un nouveau prolongement avec *Rufqat al-silāḥ wa-l-qamar* de Moubarek Rabii à la suite de la guerre d'octobre 1973.

6.3.3. Moubarek Rabii : du village à l'école libre

Comme Mohamed Zafzaf, Moubarek Rabii fait partie d'un petit ensemble d'écrivain-es issu-es du monde rural marocain ayant trouvé leur place dans le système scolaire colonial puis dans l'université marocaine à partir de la fin des années 1950. Né dans le petit village de Bin Ma'sū, non loin de Settāt, dans la région de Casablanca, il y grandit à un point d'observation des plus intéressants dans la mesure où, traversée par le fleuve Oum Errabiā, la localité accueille un barrage et a été industrialisée dès les années 1920 pour la production d'électricité et le traitement d'eau potable à destination de la métropole voisine. Rabī, qui s'installe à Casablanca avec ses parents vers l'âge de six ans, garde néanmoins de fortes attaches avec ce milieu d'origine qui mêle le monde paysan au monde ouvrier¹⁴⁵, et l'introduit véritablement dans la littérature marocaine moderne avec son premier roman, *al-Ṭayyibūn* [« Les bonnes gens »], paru au début des années 1970¹⁴⁶.

Suivant une trajectoire sociale assez similaire à celle de Mohamed Zafzaf à Kénitra, il fréquente d'abord à Casablanca une école « musulmane » du protectorat, avant d'être intégré dans la même ville à une école libre. Néanmoins, à la différence de son cadet du Gharb, il ne décrit pas son expérience de l'école des nationalistes comme un moment de violence liée à la confrontation de classe mais, au contraire, comme un lieu d'épanouissement et de formation de son propre nationalisme et de son identité arabe, notamment par le biais des cours de littérature. Cette différence d'expérience peut s'expliquer par la spécificité de l'école casablancaise qu'il fréquente. L'école Abdelkrim Lahlou, dans le quartier de Derb Ghallef, se distingue par sa sociologie du modèle dominant des écoles libres, celui de l'établissement pour fils de notables urbains locaux, puisque des élèves venus de différentes régions du Maroc, du Souss à l'oasis de Figuig, s'y côtoient¹⁴⁷. Moubarek Rabii y a notamment pour camarade de classe le futur philosophe Mohammed Abed Al-Jabri¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Voir les éléments qu'il relate lui-même dans Robert Campbell, *op. cit.*, p. 544-545. L'ensemble des données biographiques qui suivent proviennent de ce court texte.

¹⁴⁶ Casablanca, Dār al-Kitāb al-Mağribī, 1972. Voir les analyses de cet ouvrage par Ḥamīd Laḥmīdānī dans *al-Riwāya al-mağribīya wa-ru'yat al-wāqī' al-iṭtimā'ī* [« Le roman marocain et la vision de la réalité sociale »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1985, p. 451-178 et par Ian Campbell dans *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution*, réf. cit., p. 229.

¹⁴⁷ Je n'ai pas trouvé de documentation sur cet établissement ni sur son fondateur permettant d'expliquer ce fait.

¹⁴⁸ Entretien avec I'timād Salām, « Fī maktabat Mubārak Rabī », Radio Medii, 5 juin 2021. <https://www.medii.com/ar/episode/192445>, consulté le 7 août 2024.

À la suite de la fermeture de son école et de nombreuses autres en 1953 dans le cadre de la répression du mouvement national, Rabii, titulaire d'un certificat d'études à l'époque suffisant pour accéder au grade d'instituteur, part travailler dans l'enseignement primaire. Son travail lui permet ensuite d'accéder à l'université de Rabat en 1963, où il poursuit ses études supérieures jusqu'au doctorat en psychologie, obtenu en 1988. Il mène ensuite une carrière universitaire à Casablanca, qui le conduit jusqu'à la position de doyen. Parallèlement à cette activité d'enseignant, Rabii adhère à l'Union des Écrivains du Maroc en 1961 et publie dès 1964 ses premières nouvelles dans la revue *Aqlām*, puis publie son premier roman en 1972. C'est en tant que membre de l'Union qu'il est amené à représenter le Maroc dans diverses manifestations culturelles dans la région, et à visiter les pays du Mashriq. Il se rend notamment au Caire pour la première fois en 1968 et y rencontre Taha Hussein, dont il avait suivi la conférence à Casablanca en 1958¹⁴⁹. La sociabilité de l'Union des Écrivains du Maroc a donc permis à Rabii de nouer des liens au centre de l'aire arabophone et de s'y rendre avant même d'avoir publié.

Peu versé dans les controverses idéologiques intenses des années 1960 et 1970, il est de manière générale peu disert au début de sa carrière sur sa pratique et sur le milieu littéraire marocain, ses rares entretiens de l'époque étant marquées du sceau de la précaution et du tact¹⁵⁰. Néanmoins, un entretien tardif nous permet de donner quelques éléments de contexte sur l'écriture de son second roman, *Rufqat al-silāḥ wa-l-qamar*, qui nous intéresse ici au premier chef :

من الناحية المبدئية، لم يكن ثم ما يدعو إلى الكتابة في هذا الموضوع، لما يمثل من مغامرة على جميع المستويات، بما فيها المستوى الفني، علاوة على الظروف العامة في المغرب إذ ذاك عقب محاولة انقلابين فاشلين، والتي لم تكن لم تسمح بالحديث عن المؤسسة العسكرية لا سلباً ولا إيجاباً. وبالأخص في موضوع بدأ معقداً في قراءاته السياسية، عدا العسكرية. وعلى جميع المستويات: إذا مما قرئ وذاع على نطاق غير ضيق، أن الهدف من إرسال التجربة المغربية إلى المشرق والجولان على الأخص، يتمثل بالدرجة الأولى في صرف توجه الجيش واهتمامه على الجبهة الخارجية [...] ولقد كان من غير المتوقع أن يسخر كاتب روائي فكره وبراعته لهذا الاتجاه. وهو ما سمعته وقرأته مكتوباً؛ وكنت في كل الأحوال على وعي بما أحاول، إرضاء للحظة الإبداعية وحدها، دون أي علم مسبق أو إشارة أو سند، من أية مؤسسة إدارية أو سياسية أو عسكرية أو ثقافية [...]. وملخص الأمر أن الوضع بدأ قابلاً للروائية من خلال رؤيتي وتصوري ومشاعري: خلافاً للكتابات التي تمت حول هذه الحرب بأقلام إعلامية أو غيرها، بما فيها المكتوبة من طرف أدباء أو روائيين أيضاً، بأسلوب اليوميات، أو التحليل الإخباري، وما شبه ذلك¹⁵¹.

En principe, rien n'encourageait à écrire sur ce sujet, aventureux à tous les niveaux, artistique notamment, sans compter la situation générale au Maroc à cette période, après deux tentatives échouées de coup d'état, qui ne permettait de parler de l'institution militaire ni en bien ni en mal. Plus précisément, il s'agissait d'un thème qui semblait difficile à lire politiquement, et surtout militairement. Ceci vaut à tous les niveaux : selon ce qui se lisait et se diffusait de manière large, le but de l'envoi de la force expéditionnaire marocaine au Mashriq et plus précisément au Golan,

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ Voir par exemple l'entretien « Qaḍāyā l-adab al-Mağribī: ḥadīṭ ma'a l-ustād Mubārak Rabī' », *al-Ḥayāt al-taqāfiya* (Tunis) n° 5 [4], septembre-octobre 1977, p. 102-105.

¹⁵¹ « Maqāmāt al-tağriba al-riwā'iya » [« Étapes de l'expérience romanesque »], *Āfāq* n° 79-80, avril 2000, p. 254-255.

paraissait être de réorienter l'armée et de la concentrer sur le front extérieur [...]. Il était donc inattendu qu'un romancier oriente sa réflexion dans cette direction. C'est ce que j'ai entendu et lu. Dans tous les cas, j'étais conscient de ce que je tentais, pour satisfaire à la seule création. Aucune institution administrative, politique, militaire ou culturelle [...], n'en a été préalablement informée et je n'ai reçu ni indications ni appui d'aucune sorte. En résumé, la situation semblait se prêter à la fiction romanesque selon ma vision, ma perception et mes sentiments, différente de tous les écrits journalistiques et autres, dont certains étaient écrits par des écrivains et des romanciers, sous la forme de chroniques, d'analyses des informations et de choses approchantes.

Rabii situe ici explicitement la genèse de son ouvrage dans les suites des deux tentatives de coup d'état de juillet 1971 (Skhirat) et août 1972 (coup d'état des aviateurs), qui ont occasionné au sommet de l'État une confrontation entre Hassan II et de hauts gradés de l'institution militaire marocaine, et débouché sur un surcroît de répression dans le pays, doublé d'une vaste purge des Forces Armées Royales¹⁵². Les intentions qu'évoque Rabii au sujet de l'envoi d'un corps expéditionnaire de plusieurs milliers d'hommes¹⁵³, forment une hypothèse discutée¹⁵⁴ mais qui semble avoir été largement diffusée à l'époque. Ceci donne une idée du climat de tension qui dominait à ce moment au sujet de l'armée, dans un contexte d'exaltation patriotique autour de l'entrée en guerre du Maroc. C'est donc à bon droit que le romancier estimait cette entreprise de travail fictionnel « à chaud » comme une initiative périlleuse, d'autant que de nombreux points d'interrogation sont demeurés au sujet des combats au Golan au moment d'un retour que le journaliste Ignace Dalle qualifie de discret et nimbé de soupçons¹⁵⁵.

La véritable motivation de Moubarek Rabii, passée la première impulsion d'écrire un roman sur ce corps expéditionnaire et une fois le travail de documentation commencé, semble avoir été de se faire l'écho d'une problématique précise, celle des fedayin et de leur stratégie de combat, différente de celle des armées arabes régulières¹⁵⁶ :

¹⁵² Pour un résumé succinct de ces événements, voir Susan Gillson Miller, *A History of Modern Morocco*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 175-179.

¹⁵³ Un article de presse évoquait récemment 6000 à 11000 hommes sur les deux fronts (syrien et égyptien) confondus. Sa'ïd Muntasib, « al-Tağrida al-mağribiya fi 6 uktūbar 1973: kayfa ḥaḍalat al-ḥiyānāt aqwā ḡayṣ 'arabī fi l-Ġulān » [« Le corps expéditionnaire marocain le 6 octobre 1973 : comment la plus puissante des armées arabes fut mise en échec par les trahisons au Golan »], *al-Ittiḥād al-Iṣtirākī*, 6 octobre 2023. Je n'ai pas trouvé confirmation de ces chiffres dans des travaux historiques.

¹⁵⁴ Voir Ignace Dalle, *Hassan II, entre tradition et absolutisme*, Paris, Fayard, 2011, p. 267.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 266.

¹⁵⁶ Le terme de fedayin (*fidā'iyyūn*, « disposés au sacrifice ») désigne dans la Palestine d'après 1948 et de manière récurrente jusqu'aux années 1980 et à la première Intifada, des groupes menant la lutte armée s'apparentant à de la guérilla. Après 1967, ces groupes rejoignent massivement l'Organisation pour la Libération de la Palestine (OLP) et remportent une bataille contre l'armée israélienne à Karameh en mars 1968. Pour un récit détaillé du rôle des fedayin après la guerre de 1967, voir Xavier Baron, *Les Palestiniens. Genèse d'une nation* [1977], 3^e édition revue et mise à jour, Paris, Le Seuil, coll. Points, 2003, p. 157-248.

وهي [مرحلة النضال الفدائي] مرحلة عشتها عن قرب، وترعرعت في أتونها، وخبرت بعض مؤسسيها وشهادتها: فكان أنني عندما كنت أستعد للموضوع وأبحث عن توثيق بعض جوانبه، أن وجدت تشجيعاً من طرف أشخاص وأسر ومجموعات لها علاقة بالموضوع؛ وقد شكرتهم في نهاية الرواية¹⁵⁷.

[L'étape de la lutte des fedayins] est une étape que j'ai vécue de près, dans le feu de laquelle j'ai grandi, dont je connaissais certains fondateurs et certains martyrs, et lorsque je préparais mon sujet et me documentais sur certains aspects, j'ai été encouragé par certaines personnes, certaines familles ou certains groupes liés à cette question, que j'ai remerciés à la fin du roman.

La question du conflit de légitimité entre l'approche des armées régulières arabes et celle des fedayin est en effet l'un des fils principaux du texte de Rabii, qu'un article de Ian Campbell analyse de manière très convaincante¹⁵⁸. Je me concentrerai surtout, pour ma part, sur deux autres aspects du roman : la signification symbolique de la guerre de 1973 pour les soldats marocains qu'il dépeint et l'interaction, notamment au cours de la longue attente de l'été 1973 sur les lignes de position, avec les autres soldats arabes.

6.3.4. Une mise en fiction rédemptrice

Publié en 1975, *Rufqat al-silāh wa-l-qamar* se déroule donc pour l'essentiel en Syrie, avec des incursions au Maroc, au Caire et dans les camps palestiniens du Liban. Roman de guerre en dix-neuf courts chapitres, l'œuvre de Rabii est l'un des premiers romans marocains en langue arabe à choisir pour principal cadre d'action un lieu hors du Maroc¹⁵⁹. Plus dialogique que le roman de Khnata Bennouna, il met en scène le stationnement dans des tranchées de plusieurs soldats marocains côtoyant des combattant-e-s venu-e-s d'Égypte, de Palestine et de Syrie. Les discussions y sont nombreuses et d'ordre militaire et politique pour l'essentiel. Du fait même de l'itinéraire du corps expéditionnaire marocain au cours de la guerre d'octobre, on ne trouve pas dans le roman de représentation de la Palestine, mais uniquement un tableau de la vie des soldats au front dans une

¹⁵⁷ Mubārak Rabī, art. cit., p. 255. L'édition du roman dans les œuvres complètes de Rabii publiées par le ministère marocain de la Culture ne comporte aucun remerciement en fin de roman.

¹⁵⁸ Ian Campbell, "These Papers Are Intended to Mislead: Soldiers and Freedom Fighters in Mubārak Rabī's Comrades in Arms and the Moon", *Middle Eastern Literature*, 18(2), 2015, p. 144-152.

¹⁵⁹ Il en va différemment du roman francophone. Driss Chraïbi achevait son premier roman *Le Passé simple* [1954] sur son émigration en France puis, dans *Les Boucs* [1955] faisait rentrer dans l'espace des communautés maghrébines de ce pays. Dans *Un ami viendra vous voir* [1967], il construit une intrigue dépourvue de la moindre référence au Maroc, dont aucun personnage ne provient. Il tirera ensuite en 1974 *Mort au Canada* de son séjour dans ce pays. Le décentrement se fait donc d'abord par l'ancienne métropole coloniale pour le roman francophone, et par le Mashriq pour le roman arabophone, avec vingt ans de décalage et sur un mode sensiblement différent : celui de l'unité dans la lutte pour une cause (palestinienne en l'occurrence) et non celui de l'antagonisme entre périphérie et centre.

unité où deux personnages principaux, marocains, se mêlent à des combattant-es d'Égypte, de Syrie et de Palestine.

Les premières pages du livre, comme les dernières, se situent lors d'une procession triomphale de l'armée marocaine rentrant du front, entièrement imaginée par Rabii sur le modèle de celle qui avait été organisée en mars 1973 à Rabat avant le départ du corps expéditionnaire¹⁶⁰, en présence du roi Hassan II. Le narrateur exalte le *ġihād* islamique et la « guerre arabe » des troupes marocaines en Syrie, et compare cette célébration au souvenir des soldats marocains ayant participé à la guerre d'Indochine. Cette dernière est décrite en ces termes :

(...) والمياه إلى الصدر والطحالب تلتف الأقدام، والسلاح مرفوع فوق الرأس. أو حالة قتال وجهاد لا كالجهاد وبلا غبار، بلا حج، ولا دمشق الشام، ولا عز العروبة، ولا زغاريد بلا هتاف التحايا والترحاب¹⁶¹.

(...) *de l'eau jusqu'à la poitrine, des algues s'enroulant autour des pieds, l'arme tenue au-dessus de la tête. Autrement dit une situation de combat et de jihad sans jihad, sans poussière, sans hajj, sans Damas du Levant, sans gloire de l'Arabité, sans youyous ni acclamations de salutation ni de bienvenue.*

Ce parallèle est central dans le roman. Il s'incarne dans la relation entre un père, al-Ḥağğ Maymūn Rigrāgī, ancien combattant d'Indochine, et son fils Sallām, militaire de carrière, qui se porte volontaire pour combattre en Syrie. Le père encourage le fils et envisage son expédition comme un renouement avec l'esprit d'héroïsme qui « s'est perdu dans la jungle d'Indochine et les batailles de Naples¹⁶². » Le sacrifice final de Sallām au front prend son sens en tant que réparation : la guerre de 1973, légitime en tant que devoir religieux et service rendu à la cause arabe, rachète la guerre coloniale subie. Le personnage du père est une voix récurrente que Rabii choisit de faire intervenir, au discours direct ou indirect, en alternance avec les descriptions des batailles du Golan, comme pour imbriquer deux strates de mémoire à la manière d'un passage de témoin générationnel¹⁶³. Le courage et l'héroïsme guerriers, qui avaient révélé le père enrôlé de force aux côtés du colon, sont parachevés par le fils, volontaire quant à lui, dans la lutte de décolonisation de la Palestine.

¹⁶⁰ Celui-ci quitte le Maroc dans le courant du mois de mai 1973. Voir Zakya Daoud, *Maroc : Les Années de Plomb*, réf. cit., p. 198.

¹⁶¹ *Rufqat al-silāh wa-l-qamar* [Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1975], repris dans *al-A'māl al-kāmila. Al-Riwāyāt*, Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2009, t. I.2, p. 824.

¹⁶² *Ibid.*, p. 825.

¹⁶³ On le voit ici plus fortement encore que dans le cas de Bennouna : le pôle institutionnel du champ produit des représentations fondées sur une solidarité et une continuité générationnelle là où le pôle oppositionnel joue la rupture et le conflit.

On en sait à peine plus sur ces deux personnages, si ce n'est que Sallām a donc fait le choix de s'engager dans le corps expéditionnaire malgré sa situation familiale stable d'homme marié et père d'un enfant, et que ce départ à la guerre se fait au détriment de la dernière volonté de son père, qui est d'effectuer le pèlerinage de la Mecque en sa compagnie¹⁶⁴. Son principal compagnon d'armes marocain, Awbāhā, est quant à lui célibataire et issu d'un petit village du Moyen-Atlas, et semble fuir en s'engageant la pression familiale en vue d'un mariage qui tarde à venir. La compagnie est complétée par quelques soldat-es arabes. Abū Muḥammad 'Abd al-Bāqī, originaire de Ramallah, vit dans un quartier populaire du Caire, al-Waylī, et a déjà perdu deux frères dans la lutte, tandis que Sāmya Abū 'Azīz, issue d'un camp de réfugiés au Liban, étudie à Beyrouth¹⁶⁵.

La « compagnie des armes et de la lune » dont il est question dans le titre du roman, qui est en fait la compagnie formée par ces différents personnages, est en fait conçue comme la symbiose de ces différents itinéraires sur le théâtre de guerre, en particulier dans les campements nocturnes où ont lieu la plupart des conversations entre les jeunes soldat-es. On trouve, entre mille illustrations de cette idée, un passage particulièrement éloquent :

أطفأت المصابيح الصغيرة، وطويت الأوراق، وعلا الصمت والظلام وهواجس النجوم المتلألئة في انتظار القمر؛ والبرد القارس يشتد. واتكأت أكتاف الجنود ومرافقهم على السفح المنحدر، بعيون متيقظة وأصابع على الزناد. وتداخلت السفح المنحدر مع الذكريات والخواطر، في صمت يلتحم فيه شارع الجزاء بالرباط بغوطة دمشق والنورية وحتى السيدة زينب ومخيمات اللاجئين في تضارب منسجم¹⁶⁶ [...] .

Les petites lampes s'éteignirent, on plia les papiers et le silence s'étendit, et l'obscurité, et l'obsédant scintillement des étoiles dans l'attente de la lune ; le froid était de plus en plus glacial. Les soldats appuyèrent leurs coudes et leurs épaules sur le versant pentu, l'œil vigilant, le doigt sur la détente. Et se mêlèrent sur la pente des éclats de souvenirs et de pensées, dans un silence où fusionnaient la rue Lagzā¹⁶⁷ à Rabat, la Ghouta de Damas¹⁶⁸, Al-Nawrīya¹⁶⁹ et même Sayyida Zaynab et les camps de réfugiés, dans une harmonieuse querelle [...].

Le combat apparaît ici comme un creuset de l'arabité. La rencontre permet la confrontation de ces différentes identités et origines, l'échange entre elles, tout en gardant un œil sur la ligne de front et une main sur les armes, qui symbolisent respectivement la fin et le moyen communs. La guerre est donc aussi abolition des distances, rédemption de la dispersion d'un « peuple arabe » voué à s'unir,

¹⁶⁴ Voir le chapitre 5 du roman, p. 843-847, qui constitue une brève analepse mettant en scène cette vie de famille.

¹⁶⁵ Selon le même procédé, les chapitres 6, 7 et 8 du roman sont consacrés chacun à l'un de ces personnages. *Ibid.*, p. 849-863.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 834.

¹⁶⁷ Nom historique et toujours en usage de l'une des artères principales de la médina de Rabat, correspondant au tronçon de l'actuelle avenue Mohammed V situé dans la vieille ville.

¹⁶⁸ Oasis fertile qui entoure la capitale syrienne, irriguée par le fleuve Barada.

¹⁶⁹ Ancien marché de Beyrouth, près d'une basilique orthodoxe grecque, détruit au cours de la guerre civile de 1975-1990.

bref : un événement qui dépasse son seul objectif politique palestinien pour devenir, en elle-même, un laboratoire de l'avenir commun. À l'expérience d'isolement de la Laylā de Bennouna, qui cherche en vain, dans une société marocaine désespérément affairée à ses activités ordinaires, une communion pour dépasser la défaite en 1967, répond dans le roman de Rabii l'esquisse d'une communauté à venir dont le Golan serait le lieu de fondation.

Rabii utilise d'ailleurs un lieu commun culturel, celui de la générosité arabe, pour donner quelque substance au contenu de cette identité commune. Il établit dans un chapitre un parallèle entre l'accueil fait aux soldats marocains à leur arrivée à Damas, où les consommations leur sont offertes dans les cafés, et celui que réserve à Abū Muḥammad un chauffeur de taxi cairote qui le conduit à l'aéroport pour rejoindre le front syrien, lui réservant le même traitement gratuit après avoir appris qu'il était palestinien¹⁷⁰. À ceci s'ajoute un topos littéraire que nous avons déjà relevé chez Abdekrim Ghallab à propos de sa colocation étudiante, et qu'on peut nommer le jeu des sept différences et ressemblances linguistiques, autrement dit la découverte des expressions respectives des uns et des autres, les différences entre arabe marocain et arabe syrien¹⁷¹. Bref, Rabii mobilise un imaginaire du panarabisme fait d'essentialisation de traits civilisationnels et de scènes de reconnaissance à travers le décodage linguistique mutuel que l'on retrouve également dans nombre d'ouvrages de notre corpus cairote.

La mise en scène, dans les tranchées, de la rencontre entre ces soldats marocains et des combattant-es arabes est aussi l'occasion de discussions complexes et parfois polémiques sur la place des femmes, l'athéisme et la foi ou la stratégie militaire. Celles-ci soulignent la distance qui sépare les protagonistes issu-es des différents pays, et rompent le charme de la communion des compagnon·nes d'armes uni·es sous la bannière arabe. Sur le plan des représentations de genre, on ne trouvera pas dans le roman de Rabii la violente charge que celui de Bennouna réservait aux figures d'autorité masculine.

Rabii met bien en scène la découverte par ces soldats marocains des femmes combattantes, notamment en raison de la conscription mixte syrienne, et leur admiration devant cet investissement de l'ensemble de la société dans la lutte armée sans distinction de sexe¹⁷². Le texte met néanmoins surtout en opposition ses deux personnages palestiniens, Sāmya Abū 'Azīz et Abū Muḥammad, sur le fondement de deux postures bien tranchées : la jeune réfugiée du camp libanais

¹⁷⁰ Chapitre 9, p. 869-874.

¹⁷¹ Voir notamment p. 878-880, à propos des pistaches.

¹⁷² *Ibid.*, p. 872-873.

se promène avec un recueil de poèmes et décrit la poésie et les armes comme des « jumeaux » (*taw'mān*)¹⁷³. Abū Muḥammad oppose un certain dédain à sa compatriote et à ses rêveries lyriques, et forme pour sa part de tout autres ambitions :

ولكنه لا يمكنه أن يتصور نفسه يوماً على مثل هذا الاعتقاد. صوت المعركة الفصيح الأوحى، سيظل عنده: السلاح. أيكون ذلك
لفقر في مواهبه الأدبية وضحالة في خياله؟ ربما. لكنه لا يأسف على ذلك، ولو قدر له أن يتابع دراسته الجامعية لما كان غير مهندس
زراعي أو ميكانيكي، أو أي شيء آخر عدا حماقة الشعر والخيال¹⁷⁴.

*Mais il ne pouvait pas s'imaginer lui-même partageant un jour cette conviction. L'unique, l'éloquent
bruit de la bataille, ce serait toujours pour lui celui des armes. Était-ce par manque de talent
littéraire, ou l'effet de son imagination peu profonde ? Peut-être. Mais il n'en concevait aucun regret.
S'il lui était possible de poursuivre des études universitaires, il deviendrait ingénieur agricole ou
mécanique, ou n'importe quoi d'autre que ces fadaises de poésie et d'imagination.*

Une opposition bien nette se dessine donc, avec ces deux personnages, entre un pragmatisme rationnel et technique masculin, et une féminité marquée du signe du lyrisme, de la naïveté de la rêverie. À de très nombreuses reprises, Rabii dépeint d'ailleurs Sāmya plongée dans son recueil de poésie au milieu d'une dispute politique ou idéologique entre Abū Muḥammad et d'autres soldats, indifférente à la conversation.

Le personnage d'Abū Muḥammad n'est cependant pas uniquement construit sur cette dichotomie genrée : d'autres oppositions se font jour au fil du texte, notamment avec le soldat marocain Awbāhā, qui sert généralement d'amuseur à la compagnie. Abū Muḥammad fait le procès de l'humour (*du'āba*) non pas en tant que pratique absolument immorale, mais en tant que symptôme de l'absurdité de cette guerre sans confrontation qui s'enlise de longues semaines dans des positions de tranchées :

أنا هنا في رخصة سياحة لا أكثر.. كلنا كذلك. ألا تتحدثون عن مآثر دمشق، وفستق حلب المكسرا؟ ألا أسمع معكما وأجلس
بجانبكما مشاركاً؟ نخرج على مواخير بيروت وأوكار القاهرة، والإسكندرية وننسى.. ننسى مجازر أيلول، وآلاف الشهداء وملادين
المشردين قديماً وحديثاً.. هه¹⁷⁵..

*Tout ce que j'ai ici, c'est une licence touristique. Pour nous tous. Ne vous racontez-vous pas les
exploits de Damas et les pistaches pilées d'Alep ? N'est-ce pas ce que j'entends là assis avec vous, l'un
d'entre vous ? Nous zigaguons entre les bordels de Beyrouth, les bouges du Caire et d'Alexandrie, et*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 876. Les deux mots sont masculins en arabe.

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ *Ibid.*,

nous oublions... Nous oublions les massacres de septembre¹⁷⁶, les milliers de martyrs, les millions de déplacés anciens ou nouveaux... Ah...

Abū Muḥammad n'est donc pas un simple archétype d'une masculinité obtuse et dédaigneuse du rêve et du rire : il incarne dans le roman un *ethos* sacrificiel qui est le corrélat de son identification aux fedayin. Affecté jusque dans sa famille par la montée aux extrêmes depuis 1967, il est construit pas à pas dans le roman comme une figure de l'intransigeance et de la radicalité dans la lutte, tout entier tendu vers elle et sourd à tout ce qui n'est pas elle. La volonté d'en découdre, de transformer réellement et concrètement la situation, le rend progressivement indisponible à tout divertissement, mais aussi à sa position même de soldat dépendant d'une hiérarchie militaire et politique à laquelle il ne souhaite plus obéir.

En d'autres termes, il s'agit du personnage clé par lequel le roman de Rabii met en scène un débat stratégique central de la période, qui oppose la stratégie militaire interétatique arabe, sur la sellette après la défaite de la coalition de 1967, au modèle de la guérilla des fedayin, sur fond de contestation croissante de l'autorité des régimes. Cette opposition entre *ḡundī* (soldat régulier) et *fidā'ī* se fait de plus en plus nette dans le discours du soldat palestinien à mesure que le groupe s'enlise dans une inertie ponctuée de visites de la hiérarchie et de débats :

ابتسم أبو محمد بسخرية حزينة مصدرها جرح الأعماق. عين الهراء. المعركة واحدة صحيح، لكن الأساليب والمواقف تختلف. الجندي يسير في ظل السياسة والغدائي في ظل الثورة. السياسة خصام وتصالح ومناورة، والثورة وحدة طريق، ويا ويل من أخطأ الطريق¹⁷⁷.

Abū Muḥammad eut un sourire d'ironie triste qui montait d'une blessure profonde. Foutaise totale. Il n'y a qu'une bataille, c'est vrai, mais les méthodes et les positions divergent. Le soldat marche à l'ombre de la politique, et le fidā'ī à l'ombre de la révolution. La politique est dispute, réconciliation, manœuvre, la révolution est un chemin unique, et malheur à qui se trompe de chemin.

Cette escalade du discours critique d'Abū Muḥammad, touchant la poésie et le lyrisme d'abord, la politique et l'État ensuite, s'exprime pour finir sur le terrain religieux au moment où arrive le mois de Ramadan¹⁷⁸. Refusant de jeûner avec le reste des soldat-es, il remet en cause le rôle social de la religion dans la société arabe et, se revendiquant pour sa part déiste, critique le Dieu juge et punisseur des textes sacrés et le danger politique des arrière-mondes et des choses cachées (*ḡaybīyāt*)¹⁷⁹. On voit donc que le *fidā'ī*, dans le texte de Rabii, personnifie une sorte de crise générale

¹⁷⁶ Le personnage fait ici référence au « Septembre noir », c'est-à-dire au massacre de plusieurs milliers de fedayin palestiniens par l'armée jordanienne en septembre 1970. Voir Xavier Baron, *op. cit.*, p. 221-236.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 890.

¹⁷⁸ C'est-à-dire à dix jours du déclenchement de la guerre de 1973, le 7 octobre 1973 correspondant au 10 Ramadan 1393 dans le calendrier hégirien.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 907-909.

de la « conscience arabe », une remise en cause de valeurs partagées qui sont à la fois esthétiques, politiques et religieuses qui, de la déploration ou de la mise en accusation d'après-1967, s'est déplacé, au moins dans ce cas, vers la contestation radicale des principales formes institutionnelles disponibles et vers le choix de l'organisation hors cadre¹⁸⁰.

Le dénouement par une victoire militaire, due, dans le cas de la compagnie du roman, à une initiative personnelle et non à l'efficacité de la chaîne de commandement et à la pertinence des ordres, contient à l'évidence une critique implicite de la première approche. Plus encore, le triomphe arabe décrit par Rabii au Golan est entièrement fictionnel, ce plateau syrien restant jusqu'à ce jour occupé par l'État d'Israël. Jouant avec les limites du pacte fictionnel par cette réécriture « à chaud » des événements, l'auteur brouille ainsi les pistes de son propre récit, mais aussi, comme le suggère Ian Campbell de manière très convaincante, avec le récit collectif qui prévaut au sujet de l'unité arabe (et notamment de l'unité étatique, « par le haut ») comme juste stratégie de résolution militaire du problème palestinien.

Comme Khnata Bennouna, Rabii se montre particulièrement prudent dans sa critique, mais on est en droit de tempérer les jugements sévères dont il a fait l'objet, notamment de la part du critique et romancier Hamid Lahmidani [Ḥamīd Laḥmīdānī, n. 1950] qui lui reproche, formellement, de s'en tenir à un simple reportage romancé, et sur le fond de n'exprimer qu'un regard naïf et conforme à « l'idéologie dominante » (autrement dit à la position institutionnelle du Maroc et des États arabes) sur la guerre de 1973¹⁸¹. Formellement, l'ouvrage est d'une facture assez complexe, avec de nombreuses analepses et un jeu d'entremêlement des voix assez déroutant (notamment dans la mobilisation de la mémoire de la guerre d'Indochine à travers les interventions intempestives du personnage de Ḥağğ Maymūn qui font irruption de manière récurrente dans le récit du Golan).

Sur le fond, le roman est également moins banal que ne le laisse croire l'analyse de Lahmidani. Rabii se fait critique de la coalition arabe, non seulement à travers l'une des voix du roman, celle d'Abū Muḥammad, mais encore par le jeu de mise en doute du récit¹⁸² qui symbolise habilement, non plus seulement une crise de conscience intellectuelle et stratégique, mais une crise de confiance

¹⁸⁰ Choix qui fut aussi celui de certains jeunes Marocains à cette époque, qui ont rejoint les fedayin, notamment *via* le Liban. Voir le cas de 'Abd al-Raḥmān Yazīd Amazgāz [1944-1975] dans 'Alī Badwān, *Ṣafaḥāt min tāriḥ al-kifāḥ al-filasṭīnī* [Pages de l'histoire de la lutte palestinienne], Damas, Ṣafaḥāt li-l- dirāsāt wa-l-naṣr, 2008, p. 93.

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 227-235.

¹⁸² Celui-ci passe notamment par la spéculation de certains personnages sur des documents « trompeurs » brûlés par le chef de l'unité lors d'une embuscade. Ces documents et leur rôle narratif et symbolique sont l'objet principal de l'article de Ian Campbell, auquel je n'ai rien à ajouter sur ce point et dont je résume ici le propos.

plus concrète encore, des exécutant-es envers les maîtres d'œuvre. Dans le même temps, la somme des interactions au sein de l'unité entre soldat-es du Maroc, de Syrie ou des diasporas palestiniennes replace l'utopie panarabe à l'échelle d'une petite communauté temporaire où s'échangent points de vue politiques, mémoires, imaginaires et aspirations, resituant l'enjeu de l'« arabité », généralement si désincarné chez ses prédécesseur-euses, dans des rapports individuels de solidarité concrète et de lutte commune. Là où le roman de Khnata Bennouna peut véritablement être qualifié de roman à thèse, univoque et monologique, celui de Rabii met en scène des points d'achoppement par les dialogues de la compagnie, et peint dans le même temps un tableau assez vivant et parfois drôle du groupe, qui donne un visage plus incarné et plus riche à la *riwāya qawmīya*.

Déjà récipiendaire du prix du Maroc du livre en 1971 pour *Al-Ṭayyibūn*, Rabii obtient pour ce second roman le prix de littérature du Mağma' al-luġa al-ʿarabiya (Académie de langue arabe) du Caire en 1975, qui permet à son œuvre d'acquérir un début de reconnaissance au centre de l'aire arabophone. Celle-ci se confirmera dans les années 1980, où il rejoindra les catalogues de deux prestigieux éditeurs beyrouthins, al-Ādāb pour le recueil de nouvelles *Riḥlat al-ḥubb wa-l-ḥaṣād* [« Voyage d'amour et de moisson », 1983] et la Mu'assasa ʿarabiya li-l-dirāsāt wa-l-našr (Institut arabe d'études et d'édition) pour son quatrième roman, *Badr zamānihi* [« Le Meilleur en son temps », 1984]. Ce dernier fera l'objet, dix ans plus tard, d'une consécration critique toute particulière, par l'entremise du commentaire consacrant du critique syrien Georges Tarabishi [Ġūrġ Ṭarābiṣī, 1939-2016], qui lui dédiera la moitié d'un ouvrage¹⁸³ et le valorisera comme l'un des meilleurs romanciers arabes contemporains. Ce roman de guerre en Syrie, le premier jamais publié par un Marocain à prendre le Mashriq pour toile de fond, est donc la première étape d'une lente installation de cet écrivain prolifique dans le cercle réduit des écrivain-es marocain-es les mieux dotées dans l'aire transnationale arabophone.

Conclusion

Il ressort de ce long parcours dans la production de ces années de guerres israélo-arabes que l'ensemble du champ, sans distinction de langue ni de position institutionnelle, s'est saisi de la question palestinienne dans un très large éventail de ses pratiques, incluant le roman et la poésie, la

¹⁸³ *Al-Riwāʾī wa-baṭaluh. Muqārabat al-lāṣuʿūr fī l-riwāya al-ʿarabiya* [« Le Romancier et son héros. Approche de l'inconscient dans le roman arabe »], Beyrouth, Dār al-Ādāb, 1995.

critique, la théorie et la traduction, et par des approches très différentes selon les trajectoires sociales, les tendances politiques et les affinités esthétiques. S'il y a lieu de parler de la Palestine comme métaphore marocaine dans ces années, c'est que la question palestinienne, dans ce contexte de tourmente politique intérieure, de crise de régime et de pic de la répression, semble avoir signifié très au-delà d'elle-même.

En mettant l'accent tantôt sur la continuité du fait colonial, tantôt sur un panarabisme également en crise, tantôt sur la question du fonds commun à l'islam et au judaïsme au moment où le Maroc se vide d'une grande partie de sa communauté juive, parachevant un mouvement initié à la fin du protectorat franco-espagnol¹⁸⁴, tantôt sur le rapport des anciennes métropoles coloniales à leurs anciens empires, chacun-e des auteur-ices dont il a été question ici semble en effet se référer au conflit central du Mashriq comme à un miroir tendu à son propre pays, esquissant des critiques très difficiles à formuler frontalement en les décentrant, cherchant des points d'ancrage et des passerelles.

Ce « moment palestinien », enfin, est une étape cruciale dans la constitution du Maroc comme espace de médiation dans la République mondiale des Lettres, faisant le pont entre le centre aréal arabophone et la « banque centrale » d'Europe occidentale, et Paris plus particulièrement. La tentative de décryptage opérée par Khatibi dans le lexique de Sartre, de Memmi et de la philosophie occidentale à l'usage du monde francophone et de son centre, bien qu'elle ne soit pas l'apport intellectuel le plus convaincant de cet auteur, l'installe dans cette situation d'« étranger professionnel », selon sa propre formule, qu'il revendiquera de manière de plus en plus affirmée¹⁸⁵, tentant de dépasser les antagonismes identitaires par un cosmopolitisme critique. Plus prosaïquement, cette intervention sur le terrain palestinien jouera un véritable rôle dans l'intérêt accru qui, nous le verrons, sera porté à son œuvre dans l'aire arabophone à partir de la seconde moitié des années 1970.

De même, l'expérience de *Souffles* qui débouche sur la première anthologie de poésie palestinienne parue en France esquisse un mouvement qui se confirmera par la suite, celui de l'investissement des écrivain-es marocaines dans les flux traductifs entre la France et l'espace francophone (sous-champ marocain inclus) d'un côté, et de l'autre le Mashriq. Tout se passe en fait

¹⁸⁴ Voir Emanuela Trevisan Semi, « Différents récits sur le départ des Juifs du Maroc dans les années 1960-1970 » dans Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad (dir.), *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb, XV^e-XX^e siècle*, Rabat et Casablanca, Centre Jacques-Berque et La Croisée des Chemins, 2012, p. 67-97.

¹⁸⁵ Abdelkébir Khatibi, « Un étranger professionnel », *Études Françaises* n° 33 (1), printemps 1997, p. 123-126.

comme si ce moment de solidarité transcoloniale et de mobilisation internationale autour de la Palestine avait contribué à révéler une potentialité de la position périphérique du champ littéraire marocain vis-à-vis de ses deux centres : celle d'une interface, d'un laboratoire bilingue à la croisée de deux espaces d'où pouvaient émerger des médiations critiques, théoriques et traductives. Les dix années qui suivent, comme nous allons le voir maintenant, confirmeront cette tendance en renforçant la position de la littérature marocaine dans ses deux aires de rattachement de manière plus ou moins synchrone. Les cartes ainsi rebattues, le champ littéraire va progressivement s'autonomiser et redéfinir ses relations avec un Mashriq lui aussi en profonde mutation.

7. LIGNES DE FUITE (1974-1987)

Introduction

L'année 1973 marque un moment de rupture politique à la fois au Maroc et dans l'aire arabophone. La demi-victoire arabe d'octobre face à Tsahal suit de quelques semaines les grands procès politiques de l'été 1973 au Maroc, et ouvre une période où le pouvoir marocain cherche un rebond après de multiples secousses, usant notamment de la fibre patriotique. Après l'envoi des troupes au Sinaï vient la Marche Verte de novembre 1975, au cours de laquelle 350000 volontaires civils sont envoyés aux frontières de la colonie espagnole du Sahara Occidental, désarmés et munis d'exemplaires du Coran et de drapeaux. L'abandon de sa colonie par l'Espagne ouvre une guerre de plus de quinze ans (1975-1991) entre le Maroc (et la Mauritanie jusqu'en 1979) et le mouvement du Front Polisario, qui réclame l'indépendance de ce territoire avec le soutien militaire et politique de l'Algérie voisine, ainsi que de la Libye jusqu'en 1984¹. La Marche Verte représente donc à la fois un grand moment d'unanimité nationale au Maroc autour du régime monarchique et l'entrée dans un long conflit armé qui, bien que gelé depuis, connaît des répliques sporadiques d'intensité variable jusqu'à nos jours, sans trouver de résolution consensuelle et durablement entérinée.

La temporalité de la guerre au Sahara coïncide presque exactement avec celle d'une autre, de loin plus meurtrière, à savoir la guerre civile libanaise (1975-1990), qui a naturellement pour effet d'amoindrir progressivement la position hégémonique de Beyrouth sur la carte intellectuelle et éditoriale arabe. L'Irak emboîte le pas au Liban en 1980, entrant dans une décennie de guerre sanglante avec l'Iran à la suite de la révolution islamique de 1979, premier épisode d'une spirale de ravages dont le pays semble à peine commencer à émerger au milieu des années 2020. Le milieu des années 1970 est donc, au moins pour ces deux pays, un moment de basculement dans la guerre qui s'ajoute à la question palestinienne, non-résolue au sortir des deux conflits israélo-arabes, tandis que le Golfe, jusque-là marginalisé dans la région, émerge à partir du premier choc pétrolier comme un acteur économique majeur et commence à investir dans le secteur culturel. Les pays du Mashriq (au sens restreint que nous avons donné à ce terme en introduction) entrent donc dans une phase de

¹ Comme le note Kenza Sefrioui, la Marche Verte a eu pour effet collatéral de diviser les mouvements d'extrême-gauche déjà passablement abîmés par une décennie de répression intense. *Op. cit.*, p. 120-121.

forte turbulence et, par conséquent, de reflux relatif de leur domination culturelle et symbolique sur la région².

Dans ce contexte, plusieurs phénomènes s'observent concomitamment au Maroc. Le premier est une véritable amorce de développement du secteur éditorial national, jusque-là réduit à peau de chagrin, en particulier en ce qui concerne les maisons d'édition. À défaut de s'imposer tout de suite comme de véritables actrices régionales d'envergure, celles-ci vont à tout le moins structurer le champ éditorial marocain et y opérer un saut à la fois qualitatif et quantitatif, réduisant petit à petit la part léonine de Beyrouth et du Caire sur le marché du livre en langue arabe, tout en initiant des collaborations avec le centre de l'aire : le Centre Culturel Arabe (al-Markaz al-Ṭaqāfī l-'Arabī³), fondé en 1977, en donne le parfait exemple, avec une structure binationale maroco-libanaise dont la vocation première est de promouvoir la vie intellectuelle marocaine au Mashriq. La fin des années 1970 et le milieu des années 1980 voient également se développer les études universitaires en littérature marocaine, et notamment en littérature moderne et contemporaine, avec les premières thèses de doctorat et les premières études critiques en la matière, dont je donnerai un aperçu.

Le second point crucial qui se joue dans les années 1970 et 1980 est la formation d'un véritable pôle autonome durablement ancré. 1974 peut être pris ici comme une borne chronologique. D'abord, c'est l'année où le Maroc se dote d'un ministère entièrement dédié aux affaires culturelles, après plusieurs tentatives limitées de couplage avec l'enseignement ou les affaires religieuses. La revue *Al-Manāhil* [« Les Sources »], lancée par le nouveau ministère, devient l'organe d'expression officiel de la politique culturelle de l'État, tout particulièrement dans le champ littéraire. La même année, trois jeunes écrivains, Mohammed Bennis, Abdelkader Chaoui [ʿAbd al-Qādir al-Šāwī, n. 1950] et Mustapha Mesnaoui [Muṣṭafā al-Masnāwī, 1953-2015] lancent la revue *al-Ṭaqāfa al-Ġadīda* [« La Nouvelle Culture »], revue elle aussi critique des institutions culturelles marocaines mais qui se distingue des expériences antérieures par son autonomie à la fois financière et éditoriale vis-à-vis des partis et groupements politiques de l'opposition. Pour la première fois, une revue littéraire et culturelle fonde véritablement son projet sur la revendication d'une autonomie du champ. J'étudierai dans la deuxième partie de ce chapitre la manière dont cette revue s'est inscrite dans l'aire

² Il s'agit bien là d'une simple amorce, dont les effets concrets ne commencent à se faire ressentir réellement à l'échelle régionale qu'au début des années 1990. Voir Franck Mermier, *op. cit.*, p. 89-120. Mermier analyse les évolutions du secteur éditorial dans chaque sous-ensemble régional de l'aire arabophone de manière relativement précise.

³ J'emploierai par la suite le nom de Centre Culturel Arabe, conformément au choix de traduction adopté par la maison elle-même pour la petite partie de son catalogue en langue française.

arabophone, jouant fortement la carte de ses relations avec le champ intellectuel français et avec le sous-champ francophone marocain pour instituer une relation plus égalitaire avec le Mashriq.

Enfin, la décennie qui s'étend du milieu des années 1970 au milieu des années 1980 est celle où les écrivain-es marocaines acquièrent de nouvelles formes de visibilité transnationale, passant par différentes médiations. La première est celle de la critique marocaine, dont j'envisagerai l'essor à partir de la rencontre de Fès, organisée en 1979 par l'Union des Écrivains du Maroc. La deuxième est la traduction, dont je propose d'envisager l'importance à travers le cas de Mohamed Choukri et de sa consécration internationale par l'intermédiaire de son passage à l'anglais et surtout au français. J'évoquerai ensuite plus généralement la situation de la traduction au Maroc au mitan des années 1980, avant d'étudier en détail le cas d'Abdellatif Laâbi. Ce dernier reprend à sa sortie de prison en 1980 le fil d'une pratique traductive dans laquelle il avait commencé à s'engager au tout début des années 1970, servant d'intermédiaire entre certain-es écrivain-es du Mashriq et le champ éditorial français, nouant notamment un lien de consécration réciproque avec le poète palestinien Mahmoud Darwich.

7.1. Développement interne et projection aréale : la littérature dans les champs éditorial et académique à la fin des années 1970

7.1.1. Un microcosme pédagogique et éditorial entre Maroc et Mashriq

Bien qu'il soit moins étudié que celui des premiers directeurs de presse levantins de Tanger au début du siècle, le rôle de la diaspora libanaise dans le développement de la librairie puis de l'édition au Maroc mérite qu'on s'y arrête ici pour comprendre sur quel historique de relations l'apparition de maisons d'édition à partir du milieu des années 1970 repose. Au lendemain de l'indépendance, un pôle éditorial se constitue à Casablanca, dont nous avons évoqué précédemment l'éditeur dominant, Dār al-Kitāb, fondé comme extension d'une librairie. Ce pôle du quartier des Habous⁴ est celui à

⁴ Ce quartier colonial, construit à partir de la fin des années 1910, fut conçu pour absorber l'exode rural à Casablanca. Les Habous (*hubūs*, équivalent au Maghreb des *waqf*) désignent les biens affectés par leurs propriétaires à des œuvres pieuses ou charitables. Le maréchal Lyautey crée dès les années 1910 une direction puis un vizirat des Habous, remettant en cause le caractère inaliénable et inéchangeable de ces biens pour en permettre l'échange ou la vente par enchère publique. Le revenu de cette politique est réinvesti dans la création de plusieurs quartiers, comme celui de Casablanca, ou à la même période les Habous de Diour Jamaâ à Rabat. Voir Bernard Delgado et Gislhaine Meffre, *op. cit.*, p. 52-53.

partir duquel s'organise l'importation de livres depuis le Mashriq, et plusieurs familles du Levant s'installent à Casablanca pour participer à ce commerce. Le commerçant libanais Aḥmad ʿĪsā fonde la librairie Al-Waḥda al-ʿArabīya (L'Unité Arabe), et les frères syro-libanais Raif [Rāʾif Fāḍil, dates inconnues] et Nizar Fadel [Nizār Fāḍil, 1942-2021] al-Markaz al-Ṭaqāfī l-ʿArabī [le Centre Culturel Arabe]⁵. Certains de ces libraires, comme Raif Fadel, faisaient initialement partie du contingent d'enseignant-es venu-es du Mashriq pour pallier, au début du protectorat, le manque de cadres pédagogiques du pays, en particulier dans le secondaire et dans le supérieur⁶. Ils organisent l'importation massive de livres du Mashriq vers le Maroc, Aḥmad ʿĪsā se focalisant principalement sur le marché égyptien et les frères Fadel sur le marché libanais.

Une petite communauté syro-libanaise des Habous se consacre donc à des activités à l'interface des secteurs du livre et de l'enseignement à partir de la fin des années 1950, les deux se trouvant fortement liés par le truchement des manuels scolaires, produit crucial de cette économie naissante⁷. Leur importation du Mashriq repose à la fois sur les pratiques préalables développées au sein des écoles libres sous le protectorat et sur les nécessités du moment : suivre la politique d'arabisation généralisée de l'enseignement amorcée dès 1959, dans un premier temps pour les matières littéraires⁸. Cette politique s'intensifiant, et l'État renforçant parallèlement son contrôle sur le secteur de l'enseignement à partir du milieu des années 1960, le Maroc se met à produire de manière croissante ses propres manuels scolaires.

Al-Waḥda al-ʿArabīya commence à en éditer dès les années 1960, en particulier, des manuels de littérature à destination de l'enseignement secondaire et suivant les programmes établis par le

⁵ Je m'appuie ici sur le témoignage de l'écrivain Ahmed Madini dans « Raḥīl Nizār Fāḍil, safir al-kitāb al-ʿarabī min Lubnān ilā l-Maḡrib » [« Décès de Nizar Fadel, ambassadeur du livre arabe du Liban au Maroc »], *al-Nahār*, 15 novembre 2021, en ligne, <https://www.annahar.com/arabic/culture/news/15112021074646633> consulté le 13 août 2024. On notera au passage l'extrême concentration spatiale de ces libraires-éditeurs : jusqu'à nos jours, les librairies al-Waḥda al-ʿArabīya et Centre Culturel Arabe se font face dans la rue Ibn Toust, où plusieurs autres librairies sont également installées. À une cinquantaine de mètres, à l'angle de l'avenue Victor Hugo, se trouvent le siège des éditions Dār al-Ṭaqāfa et leur librairie. Au milieu de ce minuscule triangle des libraires-éditeurs, le café Mauritania sert de longue date de point de rencontre privilégié à toute la chaîne du livre, des simples client-es aux auteur-ices et aux professionnel·les travaillant dans le quartier.

⁶ Le contingent syro-libanais semble avoir eu une vie plus durable dans l'enseignement marocain que l'égyptien : certain-es enseignant-es, promouvant le nassérisme ou la doctrine de la confrérie des Frères Musulmans, étant jugés hostiles au régime, Mohammed V en fait renvoyer un premier contingent dès 1960. Une deuxième vague de renvois, plus massive, a lieu au début du règne de Hassan II, au moment du déclenchement de la Guerre des Sables (1963), dans laquelle l'Égypte se range aux côtés de l'Algérie et lui apporte son soutien militaire. Voir Aḥmad Makkāwī, *Miṣrīyūn fī l-Maḡrib...*, réf. cit., p. 69-70.

⁷ Anouk Cohen évoque cette synchronicité, notamment au sujet de Dār al-Ṭaqāfa, Voir *Fabriquer le livre au Maroc*, réf. cit., p. 201-202.

⁸ Voir le rappel des grandes étapes de ce processus par Abdelfattah Nissabouri, « L'arabisation : politique et enjeu de pouvoir au Maroc », dans Martine Schuwer (dir.), *Parole et Pouvoir 2. Enjeux politiques et identitaires*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 213-238.

ministère de l'éducation nationale. La plupart sont réalisés par des professeurs égyptiens et syriens installés au Maroc⁹, parfois avec la collaboration de cadres de l'enseignement marocain comme Mohammed El Fasi¹⁰. Ces manuels se construisent sur une chronologie qui laisse une large part à la littérature andalouse classique¹¹ et à son apport à la littérature arabe, mais aussi à la littérature marocaine. Le manuel de quatrième année, thématique, propose quant à lui des lectures croisées d'auteurs marocains classiques (comme le poète de cour almohade Abou Abbas Jeraoui [Abū al-‘Abbās al-Ġarāwī, 1134-1212]) ou modernes (le poète nationaliste Mohamed El Haloui) et d'autres écrivains arabes d'autres lieux et d'autres siècles, en fonction du genre (description, thrène...) ou du thème (social, nationaliste) abordé¹². En sixième année, le programme suit de près la périodisation et le corpus établi par Guennoun dans *al-Nubūġ al-maġribī* pour construire une séquence dédiée à la littérature marocaine entre la chute d'al-Andalus à la fin du XV^e siècle de l'ère courante et le mouvement de la *nahḍa*. À propos de cette dernière, qui s'arrête dans les années 1930-1940, la littérature marocaine moderne est très brièvement mentionnée : Mohamed Ben Brahim représente la poésie¹³ et Abderrahmane El Fassi, la prose, ce dernier ne faisant l'objet que d'une brève biographie sans extraits de son œuvre¹⁴.

En bref, le microcosme pédagogico-éditorial des Habous se développe au cours des années 1960 dans une symbiose de l'école, de l'imprimerie et de la librairie à laquelle prennent part de nombreuses personnes venues du Mashriq, à la fois dans le corps professoral et dans les métiers du

⁹ Nissabouri indique que trente-quatre professeurs égyptiens et trente-quatre professeurs syriens s'installent au Maroc en 1958. *Ibid.*, p. 237 note 7. Participent à cette production le Syrien ‘Umar Tawfiq Safar Aġā pour le manuel de cinquième année du secondaire, deux enseignants détachés à l'Institut Mawlāy Idrīs al-Azhar (situé lui-même dans le quartier des Habous), Muḥammad al-Ṭayyib Muḥammad al-Nādī ‘Abd al-Nāfi’ et Ibrāhīm ‘Abd al-Raḥīm Yūsuf pour celui de sixième année.

¹⁰ C'est le cas du manuel de quatrième année, co-rédigé par El Fasi avec ‘Umar al-Dasūqī, professeur à l'université du Caire, et Muḥammad Ṣādiq ‘Afīfī, autre enseignant égyptien alors détaché au Maroc, qui est aussi l'un des premiers spécialistes de la littérature maghrébine moderne (tout particulièrement libyenne et marocaine) au Mashriq. La librairie al-Waḥda al-‘Arabīya publie également son étude sur la nouvelle marocaine, *al-Qiṣṣa al-maġribīya al-ḥadītha* [La nouvelle marocaine moderne], en 1961.

¹¹ Une longue séquence y est consacrée dans le manuel de littérature classique de ‘Umar Tawfiq Safar Aġā à destination de la cinquième année, et une autre, plus longue encore, dans le manuel de quatrième année. Voir *al-Adab al-‘arabī wa-nuṣūṣuh*, *al-Sana al-ḥāmisa al-tānawīya* [« La littérature arabe et ses textes, pour la cinquième année du secondaire »], revu par Munīr al-Ba‘albakī, Casablanca, Maktabat al-Waḥda al-‘Arabīya, 1969, p. 309-398 et Muḥammad al-Ṭayyib Muḥammad al-Nādī ‘Abd al-Nāfi’ et Ibrāhīm ‘Abd al-Raḥīm Yūsuf, *Tārīḥ al-adab wa-l-nuṣūṣ al-adabīya li-l-sana al-sādisa al-tānawīya* [« Histoire de la littérature et textes littéraires pour la sixième année du secondaire »], même éditeur, 1963, p. 309-472.

¹² Voir par exemple la séquence consacrée au panégyrique (*madḥ*) et celle consacrée à la poésie sociale (*ṣi‘r iġtimā‘ī*) dans Muḥammad al-Fāsī, ‘Umar al-Dasūqī, et Muḥammad Ṣādiq ‘Afīfī, *al-Adab wa-l-nuṣūṣ, al-Ġuz’ al-rābī’ li-l-sana al-rābī’a al-tānawīya ‘ilmī wa-adabī* [« Littérature et textes. Quatrième tome, pour la quatrième année du secondaire scientifique et littéraire »], Casablanca, Maktabat al-Waḥda al-‘Arabīya, 1961, p. 247-262 et p. 307-324.

¹³ *Op. cit.*, p. 627-630.

¹⁴ *Ibid.*, p. 699-700.

livre. Dans la littérature scolaire qui s'y produit, une historiographie à l'usage du public collégien et lycéen se développe, articulant les histoires littéraires marocaine et arabe dans la continuité des travaux du mouvement national depuis les années 1930. Cet entrelacement se fait à la fois par l'inclusion de références marocaines dans une chronologie d'ensemble et par la pratique du comparatisme diachronique sur le fondement de formes ou de thèmes transversaux. Cadres marocains, égyptiens et levantins collaborent à la production de cette historiographie littéraire scolaire à l'intérieur de l'espace restreint de ce quartier casablancais où se concentre de manière croissante l'économie du livre marocain après l'Indépendance.

7.1.2. De la production scolaire à l'édition culturelle généraliste

C'est de ce microcosme, grâce à la stabilisation progressive de l'économie du livre scolaire marocain formant le socle du marché national, qu'émerge à partir du milieu des années 1970 une première moisson de maisons d'édition étendant leurs activités au domaine culturel en général et s'installant dans le champ éditorial marocain de manière durable. La première entreprise vraiment active et pérenne à voir le jour dans ce contexte est Dār al-Ṭaqāfa, montée par deux employés du quartier des Habous, tous deux issus de grandes familles de Fès établies à Casablanca au début du siècle, Mohamed Kadiri [Muḥammad al-Qādirī, m. 2022]¹⁵ et Abdelhafid Kettani [ʿAbd al-Ḥafīz al-Kattānī, dates inconnues]. Tout en se garantissant une source de fonds stable en participant à l'économie du livre scolaire, ces éditeurs s'orientent progressivement vers l'édition d'ouvrages de littérature et de sciences humaines.

Ils commencent par publier à compte de libraire quelques ouvrages de philosophie et de critique littéraire, notamment les premiers travaux de Mohammed Abed Al-Jabri¹⁶ et la thèse de doctorat d'Ibrahim Soulami sur la poésie nationaliste à l'époque du protectorat¹⁷. La maison d'édition proprement dite est fondée en 1975, et se distingue rapidement à la fois sur le plan qualitatif et quantitatif. En 1987, Allal Al-Yifrani recense ainsi cinquante-six titres pour Dār al-Kitāb, la maison généraliste historique des Habous, depuis sa fondation en 1958 (soit un à deux titres par an), contre cent dix pour Dār al-Ṭaqāfa en treize années d'activité, soit une moyenne entre dix et onze ouvrages

¹⁵ Sur la trajectoire sociale de cet éditeur, travaillant dans les métiers du livre dès l'âge de douze ans et spécialisé, dans un premier temps, dans la distribution de gros, voir Anouk Cohen, *op. cit.*, p. 202-203.

¹⁶ *Al-ʿAṣabiya wa-l-dawla fī tāriḥ al-islām* [« Clanisme et État dans l'histoire de l'Islam »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1971.

¹⁷ Parue en 1974. Réf. cit. *supra*.

par an¹⁸. La part de la littérature proprement dite dans cette production reste limitée : outre *Ruḥqat al-silāḥ wa-l-qamar*, la maison réédite surtout des ouvrages parus chez d'autres éditeurs au cours des années ou décennies précédentes¹⁹ et de rares recueils de poésie²⁰. La politique éditoriale de la maison en matière de littérature moderne semble être, à cette époque, tournée vers la republication de « valeurs sûres » à la réputation confirmée, et consacrées institutionnellement²¹. La maison devient rapidement l'éditrice privilégiée d'Abdallah Guennoun, et donne à cette occasion la première édition marocaine des *Aḥadīt 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīt* en 1978, soit quatorze ans après leur première parution au Caire.

On retiendra surtout de ces premières années d'activité de Dār al-Ṭaqāfa un soutien marqué à la production critique à partir du milieu des années 1980. Les travaux de Hamid Lahmidani²² ou de Saïd Yaktine [Sa'īd Yaqtīn, n. 1955]²³ sur le roman marocain, ceux de Mohammed Kaghat [Muḥammad al-Kağğāt, 1942-2001] et de Abderrahmane Benzidane [ʿAbd al-Raḥmān b. Zaydān, n. 1947]²⁴ sur le théâtre²⁵ y sont tous publiés, marquant l'intérêt de la maison pour la nouvelle critique littéraire universitaire influencée par le structuralisme, tout en continuant à publier de la critique « traditionaliste » (notamment les travaux de Mohammed Ben Taouit [Muḥammad b. Tawīt, 1917-1993],) comme aux premières années de la maison.

Cette nouvelle ouverture n'est d'ailleurs pas restreinte à la critique littéraire : l'inflexion se constate dans les sciences humaines en général, avec notamment la publication de travaux de sémiotique et de rhétorique empruntant au même cadre notionnel²⁶. La « mise à jour » éditoriale de

¹⁸ Art. cit., p. 122.

¹⁹ Quelques exemples : *Qīṣaṣ wa-ṣuwar* [Histoires et images], une anthologie de nouvelles publiées dans la presse des années 1940 par Abderrahmane El Fassi, et parue en 1985, *Nuḥḥat niẓām* [« Motion d'ordre »] de Mohammed Sebbagh [première édition 1970, réédité en 1986] ou le premier roman du critique Hamid Lahmidani, *Dahālīz al-ḥabs al-qadīm* [« Les galeries de l'ancienne prison »], paru à compte d'auteur en 1979 et réédité par al-Ṭaqāfa en 1985.

²⁰ Voir al-Ḥabīb al-Imām [1947 - ?], *Nafḥat al-ašiddā'* [« Le Souffle des âpres »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1980. Les informations sur cet auteur sont rares. On trouve de lui quelques vers patriotiques composés à l'occasion de la Marche Verte. Voir ʿAbd al-Ḥaqq al-Marīnī, « al-Masīra al-ḥaḍrā' min ḥilāl anāšīdihā » [« La Marche Verte par ses hymnes »], *Daʿwat al-ḥaqq* n° 220, avril 1982, p. 79. Ces maigres indications portent à croire qu'il s'agit d'un auteur conservateur et proche des institutions de l'État.

²¹ Ce point corrobore l'analyse de terrain d'Anouk Cohen, qui considère Dār al-Ṭaqāfa comme un éditeur marchand, se percevant d'abord comme un commerçant et non comme un acteur culturel. *Op. cit.*, p. 202-203.

²² Réf. cit. supra.

²³ *Al-Qirā'a wa-l-tağrib*: ḥawl al-tağrib fi l-ḥiṭāb al-riwā'ī l-ğadīd bi-l-Mağrib [Lecture et expérimentation : à propos de l'expérimentation dans le nouveau discours romanesque au Maroc], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1985.

²⁴ À ne pas confondre avec l'historiographe évoqué aux premiers chapitres de cette recherche.

²⁵ Muḥammad al-Kağğāt, *Bunyat al-ta'lif al-masrahī bi-l-Mağrib min al-bidāya ilā l-tamānīniyāt* [Structure de la création théâtrale au Maroc, des débuts aux années 1980], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1985 ; ʿAbd al-Raḥmān b. Zaydān, *As'ilat al-masrah al-ʿarabī* [Questions du théâtre arabe], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1987.

²⁶ Voir par exemple Muḥammad al-Sarğīnī, *Muḥāḍarāt fi l-sīmyūlūğyā* [« Cours de sémiologie »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1987.

la maison suit, avec un peu de retard, et sans réelle cohérence éditoriale, les tendances de fond de l'université marocaine depuis le début des années 1970, et les modèles méthodologiques promus notamment par le groupe d'*al-Taḡāfa al-Ġadīda*. Faute d'une orientation éditoriale claire et lisible, Dār al-Taḡāfa a donc ouvert ses portes à la production universitaire marocaine sur la littérature et à quelques écrivain-es soigneusement trié-es sur le volet, en fonction de leur lectorat potentiel²⁷ et de leur degré de légitimation institutionnelle.

En 1978, un autre projet éditorial d'envergure voit le jour au sein du même microcosme casablancais des Habous : celui d'al-Markaz al-Taḡāfī li-l-'Arabī (Centre Culturel Arabe). Là encore, c'est sur une librairie préexistante, celle des frères Raif et Nizaf Fadel, que repose le projet. Ils s'associent avec un parent par alliance, le Syrien Bassam Kurdi, né au Maroc et fils d'un professeur d'arabe détaché à Casablanca, qu'ils employaient jusqu'alors comme libraire²⁸. Dans un entretien radiophonique, Kurdi résume ainsi la genèse de la stratégie éditoriale de la maison :

في الفترة الأولى كنت المسؤول عن المكتبة: أسير المكتبة كبيع، كشراء، كتسويق، كملاحقة زبائن. علاقتي بالمؤلفين والمفكرين المغاربة جاءت من خلال ارتيادهم المكتبة بزبائن. فربطت علاقة قوية ببعض الأسماء، من جملتهم محمد عابد الجابري والمرحوم سالم يفوت وكمال عبد اللطيف وعبد الله العروي وغيرهم ممن كان يأتي للمكتبة لاقتناء الكتب. [...] في البداية لم يكن يخطر ببالي إطلاقاً النشر: كانت مجرد مكتبة وهم زبائن. لكن مع مرور الزمن أصبحت أفكر أن هذه الأسماء جيدة بالتأكيد وأحياناً في مستوى أفضل مما أورده مشرقياً - من مصر ولبنان خصيصاً. من خلال علاقتي بهذه الأسماء قلت لنفسني: " لماذا لا أفكر في مد جسور عكسية، مغربية - مشرقية؟ [...] هكذا بدأ المشروع"²⁹.

Dans un premier temps, j'étais responsable de la librairie : je m'y occupais des ventes, des achats, de la commercialisation, du suivi de la clientèle. Ma relation avec les créateurs et les penseurs marocains est venue de leur fréquentation de la librairie en tant que clients. J'ai noué des rapports avec certains, comme Mohammed Abed Al-Jabri, le regretté Sālim Yafūt, Kamāl 'Abd al-Laṭīf, Abdallah Laroui et d'autres qui venaient y acheter des livres. [...] Au début, l'idée même de l'édition m'était totalement étrangère : c'était une simple librairie, et eux mes clients. Mais le temps passant, j'ai commencé à me dire qu'il s'agissait sans conteste de bons auteurs, parfois d'un meilleur niveau que ce que j'importais du Mashriq, et plus particulièrement d'Égypte et du Liban. À les fréquenter, je me suis dit : « Pourquoi ne pas songer à créer des passerelles dans l'autre sens, du Maroc vers le Mashriq. » [...] Le projet a commencé comme cela.

C'est donc de la puissance d'attraction de ce pôle éditorial des Habous au milieu d'une économie nationale du livre fort restreinte qu'émerge pour la première fois, au sein de sa diaspora

²⁷ Moubarek Rabii est à cette époque l'un des meilleurs vendeurs de ce minuscule marché du livre littéraire. Tahar Ben Jelloun estimait son tirage moyen autour de 5000 exemplaires à la fin des années 1970. Voir « Un Maroc en quête de vie littéraire : une édition qui se cherche », *Le Monde*, 5 août 1977, p. 12.

²⁸ Celui-ci demeurera leur associé jusqu'en 2016, date à laquelle il fonde sa propre maison, al-Markaz al-Taḡāfī li-l-Kitāb (Centre Culturel du Livre), sur le même principe de double implantation à Casablanca et Beyrouth.

²⁹ Entretien avec I'timād Salām, « Fī Maktabat Bassām Kurdi », *Fī l-maktaba*, Radio Medii, 8 janvier 2022. En ligne : <https://www.medii.com/ar/episode/195721/%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%83%D8%AA%D8%A8%D8%A9-%D8%A8%D8%B3%D8%A7%D9%85-%D9%83%D8%B1%D8%AF%D9%8A> consulté le 15 août 2024.

syro-libanaise locale, l'idée d'organiser la promotion de la production marocaine en littérature et en sciences humaines au centre de l'aire. Pour ce faire, la maison va donc fonctionner sur le principe d'un double siège, à Casablanca et à Beyrouth. La branche libanaise dispose d'une équipe propre, longtemps dirigée par un éditeur local, Hassan Yaghi [Ḥasan Yāḡī, date de naissance inconnue]. Ceci permet de contourner l'une des difficultés matérielles principales que le Maroc connaît dans l'exportation du livre, la forte taxation dont il fait l'objet pour son transport par avion, en imprimant directement au Liban où les règlements sont plus favorables et les imprimeries notoirement de bonne facture³⁰.

Sur le plan de la ligne éditoriale, la maison se distingue également des modèles proposés par ses concurrentes d'alors par l'affirmation d'orientations marquées et d'un véritable projet culturel. Elle se singularise surtout par l'instauration d'une politique d'auteurs revendiquée :

حلّمي كان منذ اليوم الأول الذي ابتدأت فيه بهذه المهنة أن أتعامل مع مؤلف يقول "أنا ذاهب عند الناشر الذي أتعامل معه" وليس "أنا ذاهب عند الناشرين" وأن يكون لديه ١٠ أم ١٥ ناشر. [...] حتى بالنسبة للقراء، من الأفضل أن يعرفوا أن المؤلف فلان الفلاتي ينشر عند الناشر الفلاتي كي يتجه إليه مباشرة³¹.

Mon rêve depuis mon premier jour dans ce métier était de travailler avec des auteurs qui disent : « Je vais chez l'éditeur avec lequel je collabore », et non pas « Je vais chez les éditeurs » et qu'ils en aient dix ou quinze. [...] Même du point de vue des lecteurs, il est préférable qu'ils sachent que l'auteur Untel publie chez l'éditeur Untel, pour se diriger directement vers lui.

De fait, tout en nourrissant avec régularité un catalogue très diversifié au fil des décennies, le Centre Culturel Arabe a d'abord misé sur deux figures intellectuelles majeures pour asseoir sa position régionale : l'historien Abdallah Laroui, dont nous avons vu qu'il avait dès la fin des années 1960 commencé à acquérir une réputation au Mashriq par la traduction de *L'Idéologie arabe contemporaine*, et Mohammed Abed Al-Jabri, qui entame au milieu des années 1980 la publication de son *opus magnum* en plusieurs volumes, *Critique de la raison arabe*³², qui suscitera dans les années 1990 et 2000 des polémiques intenses avec de grandes figures intellectuelles du centre aréal³³. Ces

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² Les quatre ouvrages qui la composent, publiés entre 1984 et 2001, ont été republiés sous l'intitulé d'ensemble de *Naqd al-'aql al-'arabī* à partir de 2004 à Beyrouth par le Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, édition mainte fois réimprimée depuis.

³³ Notamment la controverse épistolaire avec le philosophe égyptien Hassan Hanafi en 1990, puis le projet de contre-critique systématique de l'intellectuel syrien Georges Tarabishi, en plusieurs volumes, à partir de 1996. Quelques extraits des lettres échangées avec Hanafi ont été traduites en français par Frédérique Gourdan. Voir « Dialogue entre Maghreb et Machreq », *Égypte/Monde Arabe* n° 6, 1991, p. 177-198. Il en est brièvement question au troisième chapitre de cette recherche. Hanafi a séjourné au Maroc au milieu des années 1980, enseignant à l'université de Fès pendant deux ans. Ce séjour a probablement facilité sa familiarisation avec l'œuvre d'Al-Jabri. Voir Aḥmad Makkāwī, *op. cit.*, p. 110-111.

deux « stars » de la scène intellectuelle arabe, mais aussi un grand nombre d'autres écrivain-es et intellectuel·les marocain-es³⁴, disposent dès lors d'un éditeur se fixant comme objectif premier leur diffusion et leur implantation durable au Mashriq.

Dans le même microcosme et le même contexte, le Maroc-Libanaï Camille Hoballah [Kamīl Ḥubb Allāh], venu au commerce de la librairie par la famille de son épouse et par son oncle, respectivement propriétaires d'une entreprise de distribution française et d'une imprimerie casablancaise³⁵, lance en 1983 Afrique-Orient (*Ifriqyā l-Šarq*). Élevé au Sénégal et disposant de relais dans l'édition en France, Hoballah publie un tiers d'ouvrages francophones et consacre une bonne partie de son catalogue arabophone aux textes traduits du français³⁶. Sa stratégie éditoriale est donc nettement moins tournée vers le Mashriq, où il dispose d'une antenne comme le Centre Culturel Arabe. Éditeur principalement versé dans les sciences humaines et sociales, Afrique-Orient aura néanmoins une importance particulière pour la littérature arabophone marocaine en ce qui concerne la génération des années 1990, publiant certaines œuvres d'Abdelkrim Jouiti [Abd al-Karīm Ġwītī, n. 1962] ou Chouaib Halifi [Šu'ayb Ḥalīfī, n. 1964] notamment.

Cette première vague de création d'entreprises éditoriales pérennes au Maroc coïncide avec un autre changement majeur sur le marché : le passage d'un régime d'équilibre linguistique entre le français et l'arabe à une dominance nette de cette dernière langue, qui représente 69% de la production entre 1975 et 1984, contre 48,5% pour la décennie précédente³⁷. La période aura été à la fois marquée par le premier saut qualitatif de la librairie-imprimerie focalisée sur le livre scolaire et publiant ponctuellement des œuvres culturelles à la maison d'édition proprement dite et, avec le Centre Culturel Arabe, par la première stratégie éditoriale centrée sur l'exportation de la production marocaine vers le marché arabe et le centre de l'aire. S'il y a donc lieu de parler avec Mohammed Bennis de temps de la « souveraineté de l'arabe³⁸ » (*siyādat al-'arabīya*) sur la culture marocaine pour

³⁴ Pour la création littéraire proprement dite, exception faite de la production romanesque de Laroui, la maison privilégie plutôt la littérature étrangère traduite, ainsi que de certains auteurs francophones marocains comme Tahar Ben Jelloun). Citons deux exceptions, la romancière et nouvelliste Latifa Labsir, qui y publie régulièrement depuis les années 2000, et Bensalem Himmich, qui y a publié à la fois des travaux philosophiques et un roman, dans les années 1980 et 1990. La maison, qui exclut la poésie de son catalogue à de rares exceptions, publie en revanche de nombreux travaux de critique littéraire.

³⁵ Franck Mermier, *op. cit.*, p. 235 note 61.

³⁶ Cent dix titres en tout, période non-indiquée. Données fournies dans la notice de l'éditeur sur le site de la Maison du Livre de l'Institut Français du Maroc. <https://maisondulivre.ma/annuaire/editions-afrique-orient/> consulté le 17 août 2024.

³⁷ Mohammed-Sghir Janjar, *art. cit.*, p. 51.

³⁸ Mohammed Bennis, « al-Ṭaqāfa al-Ġadīda fī sanawāt al-rašāš al-fikrī wa-l-ṭaqāfī » [« *Al-Ṭaqāfa al-Ġadīda* dans les années de plomb intellectuelles et culturelles »], dans *al-Ṭaqāfa al-Ġadīda, al-a'dād al-kāmila* [« *Al-Ṭaqāfa al-Ġadīda* : la collection complète »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2019, volume d'annexes, p. 16.

cette période, c'est à ces trois titres : le champ éditorial se structure, s'arabise, et commence à se tourner véritablement vers la région.

7.1.3. La littérature à l'université : le double dilemme du contemporain et du national

Nous venons de voir quels liens étroits relie la première genèse du champ éditorial marocain au système scolaire et au champ académique. Il est donc utile, en complément des informations qui viennent d'être données, de suivre l'évolution de l'enseignement de la littérature moderne dans les cursus supérieurs des universités marocaines. Pour cela, il faut prendre à nouveau notre fil en amont de la période, dans les années 1960, aux lendemains de la fondation de l'université de Rabat, seule moderne du pays jusqu'à l'ouverture des universités de Fès (qui dispose néanmoins d'une faculté des lettres à partir de 1961) et de Casablanca en 1975. Mohamed Berrada nous livre le témoignage suivant à propos de ses débuts de professeur, dans la première moitié des années 1960 :

Avec un groupe de collègues, parmi lesquels Ahmed El Yabouri, Ahmed Mejjati, Mohamed Serghini, nous avons commencé à imposer la littérature moderne. En Égypte, quand j'étudiais en licence, nous nous arrêtons à Ahmed Shawqi. Moi, j'ai enseigné Adonis, Edouard Al-Kharrat, Naguib Mahfouz... Nous avons ouvert les programmes, malgré le traditionalisme pesant auquel nous faisons face, et cette littérature moderne s'y est rapidement insérée³⁹.

L'enjeu des premières années d'enseignement à l'université est donc celui de la chronologie à adopter au sein du département de littérature arabe et l'inclusion des tendances les plus récentes en son sein. On peut grossièrement résumer la situation qui prévaut à cette période comme suit : la tendance qui se définit comme moderniste, incarnée par le groupe de chercheurs et écrivains emblématiques de la génération des années 1960 que cite Berrada, est en grande partie issue des missions d'enseignement au Mashriq (tous les noms cités sauf Ahmed El Yabouri) : Berrada au Caire, Mejjati à Damas et Serghini à Bagdad. L'objectif premier de ce groupe est d'intégrer la littérature contemporaine à l'enseignement, en prenant pour matière le roman égyptien récent et la poésie beyrouthine produite depuis les années 1950 dans le giron du groupe *Šīr*. Ceci se fait, rappelons-le, dans le contexte du milieu des années 1960 où la production littéraire du Maroc moderne n'excède pas quelques dizaines de titres. Ils sont aussi, sur le plan méthodologique, les introducteurs au Maroc

³⁹ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

de la nouvelle critique barthésienne, du dialogisme bakhtinien, de la sociocritique de Lukács et Goldmann et d'autres paradigmes théoriques européens.

À l'inverse, une tendance plus conservatrice incarnée par de jeunes chercheurs et enseignants comme Abbès Jirari, ou d'autres plus confirmés comme Mohammed Ben Taouit, privilégie la littérature marocaine, mais poursuit ses investigations dans la voie philologique et historique ouverte par Abdallah Guennoun, s'aventurant rarement dans leurs investigations au-delà de la période du protectorat. Ces deux enseignants, à la différence de leurs collègues, ne sont pas connus pour leur œuvre littéraire : Ben Taouit n'écrit pas de littérature, et Jirari n'a laissé qu'une anthologie poétique publiée sur le tard, au milieu d'une abondante production académique⁴⁰. Leurs profils diffèrent légèrement, malgré les apparentes similitudes des trajectoires, de celui du groupe mentionné par Berrada.

Mohamed Ben Taouit, qui appartient à la même génération qu'Abdelkrim Ghallab et Abdelmajid Benjelloun, fut bien étudiant de l'université du Caire, mais après avoir été formé à la Qarawiyīn de Fès dans les années 1930⁴¹ et avoir commencé une carrière de chercheur à l'Institut Franco de Tétouan à l'époque du protectorat. En outre, il s'est spécialisé en Égypte dans les langues sémitiques et non dans la littérature arabe. Quant à Abbès Jirari, qui a également fait son cursus à l'université du Caire, d'autres déterminations peuvent expliquer les particularités de sa trajectoire. Il est tout d'abord le fils de l'un des principaux poètes du mouvement national, Abdallah Jirari [ʿAbd Allāh al-Ġirārī, 1905-1983]. Ce dernier avait fondé en 1930 un club littéraire à Rabat, *al-Nādī l-Ġirārī* (« le club jirarien »), que le fils maintiendra en activité jusque très récemment⁴², et qui fut pour lui un second lieu de formation intellectuelle dès la jeunesse. Au Caire, Jirari se spécialise dans la littérature arabe classique : il est encadré dans ses recherches par le spécialiste du *zağal* andalou Abd al-Aziz al-Ahwani, et travaille sur la poésie almohade puis sur le *zağal* marocain. Enfin, Jirari enseigne à son retour au Maroc, en plus de son poste à l'université, au Collège Royal, c'est-à-dire dans l'établissement chargé de former le prince héritier et la famille royale. Intégré au *dīwān malakī* sous Hassan II, il devient ensuite conseiller du roi Mohammed VI à partir de 2000. Il s'agit donc d'un intellectuel étroitement lié à l'institution monarchique.

⁴⁰ *Min Dīwān ʿAbbās al-Ġirārī*, 2 vol., Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2017.

⁴¹ Voir sa notice biographique sur le site de l'Union des Écrivains du Maroc. <http://uemnet.free.fr/guide/ba/bao22.htm> consulté le 20 août 2024.

⁴² Ses dernières activités remontent à 2020, soit quatre années avant sa mort, selon la page consacrée au club sur son site personnel. <https://www.abbesjirari.com/section5a1.htm> consulté le 20 août 2024.

Les choix de recherche de ces écrivains-enseignants marquent bien cette ligne de partage : Berrada prépare une thèse de troisième cycle sur le critique littéraire égyptien Mohamed Mandour, qu'il soutient en Sorbonne en 1973, tandis qu'Ahmed Mejjati consacre un diplôme d'études approfondies à la poésie arabe moderne. Ce dernier est dirigé par une autre figure du professorat mashriqi au Maroc : le Syrien Amjad Trabulsi [Amğad al-Ṭarābulṣī, 1916-2001], ex-ministre de l'Éducation et de la Culture dans le gouvernement de la République Arabe Unie (1958-1961). Celui-ci s'installe au Maroc en 1962 où il enseigne pendant trente ans et dirige des dizaines de travaux de recherche en littérature arabe. Le travail critique de Mejjati prend significativement pour bornes chronologiques deux événements politiques liés à la question palestinienne, la *nakba* de 1948 et la *naksa* de 1967 et restreint son corpus à la production du Mashriq⁴³. Allal El Fassi, qui assiste en personne à la soutenance à Rabat en 1971, proteste d'ailleurs vivement et publiquement contre ce travail qui n'inclut pas le moindre vers de poésie marocaine⁴⁴. Serghini se démarque quant à lui de ses pairs en optant pour la philologie des textes anciens. Il soutient ainsi en Sorbonne, en 1970, une thèse de troisième cycle qui consiste en l'édition critique du *Budd al-ʿarīf* [« Échappée du gnostique »] de ʿAbd al-Ḥaqq Ibn Sabʿīn [1217-1271], philosophe et mystique andalou, sous la direction de l'arabisant Charles Pellat [1914-1992]⁴⁵. Seul El Yabouri, qui suivi tout son cursus scolaire et universitaire au Maroc, consacre à cette période une recherche universitaire complète au genre de la nouvelle, longtemps restée inédite⁴⁶.

À côté de cette tendance, la recherche en littérature marocaine se développe au début des années 1960 sous l'impulsion de Mohamed Ben Taouit, qui publie en collaboration avec le professeur égyptien Mohammed al-Sadiq Afifi [Muḥammad al-Ṣādiq al-ʿAfīfī, dates inconnues] un gros ouvrage de synthèse sur la littérature marocaine⁴⁷. Comme le notent Eric Calderwood et Gonzalo Fernández

⁴³ Travail publié posthumément sous le nom civil de l'auteur, Aḥmad al-Maʿaddāwī, *Zāhirat al-šīʿr al-ḥadīṭ* [« Le Phénomène de la poésie moderne », 1971], Casablanca, al-Madāris, 2002. Voir notamment l'introduction de la première partie, p. 6-8, pour la périodisation.

⁴⁴ Ibrāhīm al-Sūlāmī, « Aḥmad al-Mağğāṭī, malāmiḥ min sīratihi wa-šīʿrihi », *Āfāq* n° 58, janvier 1996, p. 33. Défenseur ardent de la modernité poétique dans ce premier travail critique, Mejjati renversera radicalement la perspective dans la thèse de doctorat d'État, soutenue en 1991, brossant un portrait au vitriol de la production arabe du XX^e siècle, toujours en ignorant la poésie marocaine. Voir Aḥmad al-Maʿaddāwī, *Azmat al-ḥadāṭa fī l-šīʿr al-ʿarabī l-ḥadīṭ* [« La crise de la modernité dans la poésie arabe moderne »] Rabat, Manšūrāt Dār al-Āfāq al-Ġadīda, 1993. Mejjati semble en définitive être resté prisonnier de ce tête-à-tête avec les avant-gardes beyrouthines et irakiennes qu'il a étudiées, suivies et pour finir conspuées.

⁴⁵ *Positions des thèses de troisième cycle soutenues devant la Faculté en 1970*, Paris, PUF, 1971, p. 263-264.

⁴⁶ *Al-Fann al-qaṣaṣī fī l-Mağrib, 1914-1966* [« L'Art de la nouvelle au Maroc, 1914-1966 »]. Diplôme d'études approfondies soutenu à l'université de Rabat en 1967. Publié en 2005 sous le titre *Taṭawwūr al-qīṣṣa fī l-Mağrib: al-marḥala al-taʿsīsiya* [« L'évolution de la nouvelle au Maroc. L'Étape de la fondation »], Casablanca, Groupe de recherche sur la nouvelle de l'Université Ben Msik, 2005.

⁴⁷ *Al-Adab al-Mağribī*, Beyrouth, Maktabat al-madrassa et Dār al-kitāb al-lubnānī, 1960.

Parrilla, l'historiographie littéraire qu'on y trouve, ainsi que dans le reste de la production de cet auteur ne s'éloigne guère du cadre instauré par Guennoun dans *al-Nubūğ al-mağribī* et continue à considérer la littérature marocaine comme une simple branche de la littérature arabe, ne nécessitant pas d'approche ni de désignation particulière⁴⁸. Son maître ouvrage, *al-Wāfi bi-l-adab al-'arabī fi l-Mağrib al-Aqṣā*⁴⁹ [« Somme de littérature arabe au Maghreb Extrême »], paru au début des années 1980, prétend produire une histoire au long cours de la littérature marocaine, mais s'interrompt avec Mohamed Ben Brahim, c'est-à-dire à peu près là où Guennoun avait lui-même posé sa plume vingt ans plus tôt dans ses *Aḥādīṭ*. De plus, comme l'indique son intitulé, il s'agit d'un ouvrage à vocation anthologique plutôt que critique, accumulant les notices biographiques et les extraits au fil des siècles, classés selon une périodisation dynastique qui n'apporte aucun éclairage particulier sur les spécificités de l'histoire culturelle proprement dite.

Le continuateur de cette démarche, Abbès Jirari, professeur de littérature marocaine au département de langue et littérature arabes de l'université de Rabat, dont il est le premier directeur, fait légèrement évoluer cette approche dans certains de ces ouvrages. *Al-Adab al-mağribī min ḥilāl ṣawāhirih wa-qadāyāh* [« La littérature marocaine à travers ses phénomènes et ses questions »]⁵⁰, mélange d'articles parus dans la revue du ministère de la Culture *Al-Manāhil* dans les années 1970, élargit quelque peu le spectre de cette recherche, en y incluant des questions comme celle de la culture au Maroc avant l'Islam⁵¹. Travaillant également sur le *zağal* et le conte populaire, Jirari a opéré dans son œuvre une sorte de synthèse de l'historiographie élitiste d'un Guennoun et du travail des folkloristes coloniaux et de leurs disciples au Maroc (en particulier Mohammed El Fasi). En résulte la construction d'une historiographie littéraire plus inclusive et plus ample, mais qui ne varie pas de son axe. Elle demeure en effet largement tributaire d'une démarche patrimoniale, orientée principalement vers l'accumulation de matériaux destinés à l'élaboration d'une histoire nationale institutionnelle pourvoyeuse d'un récit homogène. Chez Jirari, on ne note pas d'hostilité particulière à la création contemporaine, ni à la diversification des pratiques critiques⁵².

⁴⁸ Gonzalo Fernández Parrilla et Eric Calderwood, art. cit., p. 105.

⁴⁹ 3 vol., Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1982.

⁵⁰ Rabat, Maktabat al-Ma'ārif, 1979.

⁵¹ Voir dans cet ouvrage le chapitre « Wuğūd al-Mağrib al-ḥaḍārī wa-l-ṭaqāfi fi l-aṣr al-ğāhili » [« L'existence civilisationnelle et culturelle du Maroc avant l'Islam »], *Ibid.*, p. 11-38.

⁵² Voir sur ce point les perspectives dégagées à la fin du chapitre « al-Ši'r al-mağribī fi marḥalat al-naḥḍa » [« La poésie marocaine dans la phase de la *naḥḍa* »], *Ibid.*, p. 230-233.

7.1.4. Une théorisation du rapport Maroc-Mashriq

Cette dichotomie entre un modernisme entièrement tourné vers le Mashriq et des études littéraires marocaines conservatrices dans leur esprit et archivistiques dans leurs méthodes, connaît un véritable dépassement à partir de la seconde moitié des années 1970. Le poète Mohammed Bennis ouvre avec son diplôme d'études approfondies *Zāhirat al-šī'r al-mu'āšir fī l-Mağrib*⁵³, soutenu en 1978, un champ de recherches sur la modernité littéraire marocaine et ses problèmes, qui se distingue notamment par son utilisation de modèles méthodologiques européens – en l'occurrence le structuralisme. Pour encadrer ce premier travail, il préfère se tourner vers le sociologue et écrivain francophone Abdelkébir Khatibi, choix qui à lui seul comporte une critique implicite de la production académique antérieure. Bennis explicite ainsi ses choix :

Mes deux thèses universitaires, Zāhirat al-šī'r al-mu'āšir fī l-Mağrib (1978) et Al-šī'r al-'arabī al-ḥadīṭ (1988), étaient un effort de théorisation dans le contexte d'une mutation culturelle profonde. En tant que Marocain, j'avais considéré, depuis ma jeunesse, qu'il était nécessaire de porter mon attention d'abord sur la culture marocaine. La question initiale était de comprendre pourquoi nous étions dans la situation que j'ai appelé ultérieurement « le texte écho » par rapport au « texte trace », qu'écrivait le poète du Mashriq. Mais l'impulsion ne fait pas connaissance. J'ai donc commencé un travail d'élaboration théorique, tout en suivant de près les tendances des théories littéraires en Occident, et tout particulièrement en France ou par le biais du français. Quand j'ai commencé mon travail sur la poésie contemporaine au Maroc, le phénomène avait dix ans (1964 – 1974), et j'aurais très bien pu proposer une thèse sur Adonis ou al-Sayyāb, deux noms de prestige universitaire à l'époque. Ce dernier choix de sujet pour ma première thèse n'était pas du tout l'idée que je me faisais de mon travail. Au lieu de ce choix de prestige, je voulais saisir ce que faisaient les poètes marocains de la génération précédente à la mienne, première génération des poètes contemporains, comprendre ce qui se passait au Maroc, et m'approcher, à la fois, de ce que moi-même j'étais en train d'écrire⁵⁴.

La notion de prestige ici évoquée met le doigt sur les hiérarchies implicites et plus généralement la distribution symbolique que nous venons de décrire dans la recherche sur la littérature contemporaine au sein de l'université marocaine. On ne peut que voir dans cette association quasi-intangible du Mashriq à la modernité et à la valeur littéraire la continuation dans un autre langage (ou par le silence) de la rhétorique du retard marocain qui, à l'exception notable de Saïd Hajji, domine le discours sur la littérature à la période coloniale. La recherche de Bennis sur la poésie contemporaine marocaine se donne notamment pour objectif de la remettre en question.

Pour ce faire, il ne se contente pas d'explorer un corpus de textes poétiques récents pour en dégager les caractéristiques communes et en inférer des tendances esthétiques. Elle est aussi une

⁵³ Première édition à Beyrouth, Dār al-'Awda, 1979. Plusieurs fois réédité par les éditions Tūbqāl. Réf. cit. supra.

⁵⁴ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

tentative d'appréhension objective du statut du Maroc dans l'aire arabophone. Bennis le décrit dans un rapport de dépendance structurelle à la production du centre, fondé notamment sur la faiblesse de l'économie nationale du livre, qui place le champ littéraire marocain dans un échange inégal. Ce dernier le condamne à importer ses modèles formels, son lexique esthétique et critique, enfin les axes même de son questionnement⁵⁵. Il y énonce cinq limites objectives qui encadrent le champ poétique marocain contemporain, produits de l'émergence tardive de la modernité littéraire importée du Mashriq : le caractère isolé et individuel des initiatives, la faiblesse quantitative de la production, la pratique restreinte de la critique et son caractère insuffisamment méthodique, enfin le brouillage idéologique qui découle de la centralité du journal de droite *al-'Alam* dans le champ poétique, favorisant le contrôle des tendances les plus novatrices tout en conduisant à une appropriation superficielle des formes de la modernité poétique par des auteur·ices en opposition avec ses valeurs profondes, à commencer par Allal El Fassi lui-même qui s'y essaye à la fin des années 1960, donnant selon l'expression de Bennis un « feu vert » formel à ses émules pour investir les formes nouvelles⁵⁶.

En contrepoint de cette analyse du contexte intellectuel, Bennis commence à développer dans cette première recherche un outillage conceptuel tout à fait neuf permettant d'élucider la relation qu'entretient, notamment, la jeune poésie marocaine avec la production du Mashriq. S'inspirant notamment des recherches de la revue parisienne *Tel Quel* (particulièrement celles de Julia Kristeva [n. 1941]⁵⁷ et de Jean-Louis Houdebine [1934-2015]), Bennis élabore dans cet ouvrage un premier concept, celui de texte absent (*naṣṣ ġā'ib*), résumant la somme des textes directement lus ou indirectement assimilés qui s'interpénètrent à l'intérieur d'une même œuvre. Bennis distingue trois degrés de relation avec ce texte absent : la rumination (*iğtirār*), attitude purement fixiste qui produit de la sacralisation et de la répétition ; l'absorption (*imtiṣāṣ*), attitude ni sacralisante ni critique mais d'essence adaptative, qui identifie une forme donnée et en transpose le canevas (thématique, métaphorique, formel...) aux circonstances nouvelles ; enfin le dialogue (*ḥiwār*), fondé sur la connaissance scientifique et la mise à distance du texte absent⁵⁸. Appliquant cette critériologie à un

⁵⁵ Voir l'entretien en annexe sur ce point.

⁵⁶ *Zāhirat al-šī'r al-mu'āṣir fī l-Mağrib*, réf. cit., p. 338. Lire à ce propos toute la section « al-Ḥudūd al-ḥamsa li-l-mağāl al-šī'rī » p. 323-341.

⁵⁷ Voir son texte, fondateur en la matière, « Problèmes de la structuration du texte » dans *Tel Quel. Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, coll. Tel Quel, 1968, p. 297-316.

⁵⁸ *Zāhirat al-šī'r al-mu'āṣir...*, p. 267-270.

échantillon de son corpus d'auteurs⁵⁹ dont il propose une lecture, Bennis identifie pour l'essentiel la prédominance de la démarche adaptative dite d'« absorption ».

La réflexion que je viens de présenter à grands traits trouve un prolongement dans la seconde thèse de Bennis, *al-Ši'r al-'arabī l-ḥadīt* [« La poésie arabe moderne »], soutenue en 1988 sous la direction de l'universitaire franco-algérien Jamel Eddine Bencheikh et publiée en 1991. Bennis s'y appuie sur une comparaison entre deux poèmes de Badr Chaker Sayyâb et Mohammed Khammar-Guennouni pour développer, à partir de la notion d'absorption, le concept de texte-écho (*naṣṣ ṣaḍā*), recomposant son intertexte de fond en comble et l'adaptant à son contexte et à son propos sans rentrer dans un rapport dialogique critique avec lui⁶⁰. Je n'irai pas ici au-delà de ce résumé sommaire des recherches de Bennis : retenons simplement que la relation de la poésie marocaine au Mashriq y fait l'objet d'une appréhension théorique neuve, fondée sur un outillage conceptuel spécialement produit à cet effet. Sa réflexion sur la relation du « pourtour⁶¹ » (*muḥīt*) marocain au centre mashriqi marque un jalon important dans l'appréhension du problème qui nous occupe : il s'agit de la première tentative construite d'approche réflexive et d'objectivation méthodique de ce problème dans le traitement d'une question qui, on l'a assez vu ici, était depuis les années 1920 omniprésente et lancinante.

Dans le quatrième et dernier volume d'*al-Ši'r al-'arabī l-ḥadīt*, Bennis consacre un long chapitre à la question de la « géographie culturelle » (*ḡuḡrāfiya taqāfiya*) de l'aire arabophone, où il commence par constituer les notions de Maghreb et de Mashriq comme des notions culturelles propres à l'histoire moderne de la région, et marquées en particulier par les centralités successives du Caire et de Beyrouth au cours du XX^e siècle⁶². Bennis théorise ensuite les trois critères permettant de définir la centralité culturelle d'un espace : légal (dépassement du consensus et liberté donnée à l'expression de points de vue opposés), infrastructurel et économique (développement de la presse, de l'édition et de la distribution), intellectuel (production d'un questionnement propre et de réponses à ce questionnement)⁶³. Ces trois prérequis, indique-t-il, permettent la constitution d'un

⁵⁹ Celui-ci couvre les poètes participant au renouveau formel de la poésie marocaine entre 1964 et 1974.

⁶⁰ *Al-Ši'r al-'arabī l-ḥadīt* t. III, « al-Ši'r al-mu'āṣir » [« La poésie contemporaine », 1990], 4^e édition, Casablanca, Dār Tūbqāl, 2014, p. 202-204. Signalons au passage que cette notion de texte-écho, opposé au dialogisme critique du texte-trace (*naṣṣ aṭar*), n'est pas une catégorie réservée à la seule poésie marocaine dans sa relation au corpus moderne et contemporain du Mashriq : elle s'y applique comme d'autres textes issus d'autres espaces, à ceci près que Bennis semble estimer que l'ensemble de la production contemporaine marocaine jusqu'au milieu des années 1970 échoue à la dépasser.

⁶¹ Bennis préfère ce terme à celui de périphérie – voir l'explication donnée dans l'entretien en annexe de ce travail, et la brève discussion que j'y consacre dans mon introduction.

⁶² *Ibid.*, t. IV, « Musā'alāt al-ḥadāṭa » [« Questionner la modernité »], 1^e édition, Casablanca, Dār Tūbqāl, 1991, p. 86.

⁶³ *Ibid.*, p. 88-92. Pour un résumé en langue française par l'auteur lui-même, voir l'entretien en annexes.

centre culturel polarisant un espace plus large (celui qu'il nomme donc *muḥīt*, « pourtour »), qui lui est consubstantiel et forme autour de lui un champ de forces⁶⁴.

Quelques remarques peuvent être formulées à propos de la démarche de Bennis. Conformément aux modèles théoriques qui furent les siens dans l'élaboration de ces recherches, tout entiers tendus vers le dégagement de structures et aspirant donc d'emblée à un assez haut niveau de généralité, Bennis a pu avec un peu de hâte décrire l'ensemble des productions de la modernité poétique marocaine à l'aide de cette notion sans réellement investiguer les différentes figures de la relation au modèle – c'est bien en réalité de modèles qu'il s'agit, dans le sens fort de référence mimétique et acritique du terme – depuis les premières imitations du néoclassicisme dans les années 1920 et jusqu'au corpus de *Zāhirat al-šī'r al-mu'āšir fī l-Mağrib*, focalisé sur la génération des années 1960.

Dans les pages qu'il consacre à Abdelkrim Ben Thabet dans le deuxième volume d'*al-Šī'r al-'arabī l-ḥadīt*, portant sur le romantisme arabe, Bennis note bien l'écho des thèses et des imaginaires de Chabbi et Gibran dans les textes critiques et poétiques du poète marocain, et relève également le retard avec lequel il adhère aux codes esthétiques d'un romantisme arabe qui, au Mashriq, constituait déjà un corpus clos et une page tournée de l'histoire poétique⁶⁵. Curieusement, il n'applique cependant pas aux textes de Ben Thabet la même méthodologie comparatiste, formelle ou imaginaire, qu'il réserve à Khammar-Guennouni et plus généralement aux poètes des années 1960, dégagant leur mode d'appropriation de l'intertexte moderne mashriqi. Au constat un peu sec d'une pure application du régime de l'absorption de l'intertexte et de son écho, une analyse évolutive et dynamique aurait pu permettre de donner un contrepoint précieux, permettant à tout le moins de mesurer le chemin parcouru entre la « jeune génération » du temps de Qabbaj et les contemporains de ses propres travaux.

L'apport théorique de Bennis sur la poésie moderne et contemporaine constitue néanmoins un véritable précédent dans les études littéraires au Maroc, à tel point qu'on peut dire sans exagérer qu'elle marque l'ouverture d'un champ de recherche et un tournant méthodologique à la fois. Les

⁶⁴ La théorisation élaborée ici par Mohammed Bennis est explicitement redevable à la sociologie de Pierre Bourdieu, et tout particulièrement la *Leçon sur la leçon* [Paris, Minuit, 1982] dont est citée la traduction arabe réalisée par Abdessalam Benabdelali ['Abd al-Salām b. 'Abd al-'Alī, n. 1945] dans le recueil *al-Ramz wa-l-sulṭa* [« Symbole et pouvoir »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 1987. On peut donc trouver chez Bennis, avant même la parution des *Règles de l'art*, une première tentative de lecture sociologique « bourdieusienne » de ce qu'il ne nomme pas le champ littéraire marocain et de l'aire arabophone en général.

⁶⁵ Voir *op. cit.*, t. II, p. 119-120 et 164-170.

travaux de la première moitié des années 1980 que nous avons recensés (ceux de Hamid Lahmidani et Saïd Yaktine notamment) suivent la même démarche d'application de nouvelles approches critiques, et surtout de la méthode structurale, à la littérature marocaine contemporaine. Cette conciliation entre l'étude de la production nationale et la théorie littéraire européenne contemporaine ainsi scellée n'est évidemment pas un événement surgi de nulle part : elle continue notamment les recherches d'Abdelkébir Khatibi sur le roman maghrébin et la critique de la littérature arabe par Abdallah Laroui, que nous avons déjà évoquées.

La propre évaluation faite par Bennis de la réception de ses travaux dénote une forme de déception. Dans un entretien accordé à Yassin Adnan [Yāsīn 'Adnān, n. 1970], il déplore ainsi que chacune des deux faces de sa construction théorique (le choix de la poésie marocaine d'une part, celui des études structurales d'autre part) ait été rejetée, l'une par le lectorat du Mashriq et l'autre par celui du Maroc :

ما ساعدني على ذلك المشروع هو دراستي للبنوية وللشعرية وللسميائيات وللسانيات، التي كانت كلها أشياء جديدة في الثقافة العربية ولم تكن معروفة حتى في المشرق. كان المنهج الذي أشتغلت به جديدا كلياً وفوجئوا بذلك. [...] كنت أعتقد، وربما كنت أتوهم، أن الشعراء سيشتكروني على هذه الدراسة بصفتها أول دراسة عن هؤلاء الشعراء المغاربة وأغلبهم لم يكن يعرفهم أحد آنذاك. كما تعلم، الكتاب نشر في بيروت بعد ما رفضه ناشر مغربي، وكان له صدى كبير عربياً بسبب المنهج. والغريب أن الإخوة المشاركة يقولون: هذا منهج جديد لكننا لا نعرف هؤلاء الشعراء. والمغاربة قالوا: أنت درست هؤلاء الشعراء، ولكن لا يهمنا المنهج⁶⁶.

J'ai été aidé dans ce projet par mon étude du structuralisme, de la poétique, de la sémiotique et de la linguistique, qui étaient des éléments nouveaux dans la culture arabe, inconnus y compris au Mashriq. La méthodologie que j'ai employée était entièrement nouvelle et a créé la surprise. Je pensais, et peut-être m'illusionnais-je, que les poètes me sauraient gré de cette étude qui étaient la première consacrée à ces poètes marocains dont la plupart étaient alors parfaitement inconnus. Comme vous le savez, le livre a été publié à Beyrouth après le refus d'un éditeur marocain, et a eu un grand écho dans le monde arabe du fait de sa méthodologie. Mais étrangement, les frères du Mashriq disaient : voilà une méthodologie neuve, mais nous ne connaissons pas ces poètes. Et les Marocains disaient quant à eux : vous avez étudié ces poètes, mais votre méthodologie ne nous intéresse pas.

En bref, Bennis déplore ici que le centre de l'aire arabophone ait retenu l'apport méthodologique de l'ouvrage, construit à partir de lectures théoriques européennes, mais sans s'intéresser véritablement au corpus marocain, tandis que le corpus seul aurait été retenu dans le champ littéraire et dans le champ académique au Maroc. La deuxième partie de cette affirmation peut être nuancée. Les travaux de Bennis ont sans conteste contribué à légitimer au Maroc l'emploi

⁶⁶ Mohammed Bennis, entretien avec Yassin Adnan, programme « Bayt Yāsīn », chaîne al-Ġadd (Égypte), 15 novembre 2019. En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=cYā_mL26dQo, consulté le 4 septembre 2024.

de catégories issues de la production théorique occidentale comme des outils critiques et herméneutiques viables et non comme de simples instruments de domination culturelle à rejeter par principe, dans la continuité des options privilégiées par tout un pan du champ universitaire marocain dès les années 1960. Comme je l'ai mentionné précédemment, les travaux de Ḥamīd Laḥmīdānī ou de Saīd Yaktine donnent, chacun à leur manière, l'exemple de la fortune de cette approche dans le Maroc des années 1980.

Quoi qu'il en soit, cette évolution n'est pas le seul produit de travaux de recherche. Elle doit aussi être comprise comme le fruit d'une élaboration collective qui se fait d'abord à la marge de l'université marocaine avant de l'investir massivement dans les années 1980. Ce travail collectif eut dès le milieu des années 1970 un lieu privilégié : la revue *al-Taḳāfa al-Ġadīda*, dirigée par Bennis lui-même, et dont je vais à présent évoquer l'histoire, les particularités de la démarche et le positionnement vis-à-vis du Mashriq.

7.2. *Al-Taḳāfa al-Ġadīda : autonomie de la culture et horizontalité arabe*

7.1.1. *Mohammed Bennis : fils culturel de Beyrouth et fils théorique de Paris*

Si la genèse de *al-Taḳāfa al-Ġadīda* est celle d'un collectif auquel prennent part, au moment de sa fondation, Abdelkader Chaoui et Mustapha Mesnaoui, mais aussi le critique littéraire Ibrahim El-Khatib [Ibrāhīm al-Ḥaṭīb, n. 1945] et, plus tardivement, Mohammed El Boukri et Abdelkrim Berrechid [ʿAbd al-Karīm Barrašīd, n. 1943] pour ne citer que les principaux acteurs, elle reste néanmoins associée à la figure de son directeur Mohammed Bennis, qui en a assuré la continuité éditoriale, notamment dans les circonstances difficiles qui ont suivi immédiatement la parution du premier numéro en novembre 1974⁶⁷. Bennis dirigera la revue jusqu'à son interdiction en 1984 et en sera le principal animateur. Il convient donc, pour commencer, d'évoquer brièvement son parcours avant la revue et au sein de celle-ci.

⁶⁷ Abdelkader Chaoui est incarcéré en novembre 1974 et condamné à vingt ans de prison en 1977. Il purgera finalement quinze années en tout. Mustapha Mesnaoui est également arrêté en décembre de la même année et détenu jusque fin 1976. Mohammed Bennis, « *al-Taḳāfa al-Ġadīda fī sanawāt al-raṣāṣ al-fikrī wa-l-ṭaqāfī* » [« *Al-Taḳāfa al-Ġadīda* dans les années de plomb intellectuelles et culturelles »], dans *al-Taḳāfa al-Ġadīda, al-a'dād al-kāmila* [« *al-Taḳāfa al-Ġadīda* : la collection complète »], annexes, p. 15-16. Les deux co-fondateurs continueront à publier dans la revue malgré leurs déboires carcéraux, Chaoui prenant le nom de plume de Ḥasan Iršād.

Né à Fès en 1948, Bennis est d'abord scolarisé à l'école coranique. Il effectue ensuite l'essentiel de son cursus dans une école de la médina de Fès, avec un bref passage par une école bilingue. Durant ses années d'études secondaires, il fait la rencontre de Khnata Bennouna, qui l'introduit dans ses cercles littéraires, puis du poète Mohammed Khammar-Guennouni, qui enseigne alors à l'université de Fès. Il se lie d'amitié avec ce dernier, qui le convainc de poursuivre des études littéraires⁶⁸. Dans son texte autobiographique *Šaṭaḥāt li-muntaṣaf al-nahār* [« Danses pour la mi-journée »], il revient sur ses lectures de jeunesse, dans les années 1960, et en particulier sur sa découverte de la poésie arabe contemporaine, en ces termes :

لبنان البعيد يسكنني، شعرياً يسكنني. أقبل على قراءة بدر شاكر السيّاب و خليل حاوي وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور ثم أدونيس. أترقب وصول مجلتي/الآداب وشعر من بيروت، في الوقت ذاته الذي أترقب مجلة/المجلة والفكر/المعاصر من القاهرة. ظلال تنزعني من صلابة الجدران وتأخذني إلى حيث لا أدري. والشعر العربي المعاصر من بيروت يبدأ رحيله إلى كل البلاد. لبنان بيت رحيم، تأتلف فيه عصابة عاشقي زمن عربي طالع من جمر الرماد. لغة الكآبة والصباية. نشيد تستسلم له الأعضاء. ذلك هو الشعر العربي المعاصر⁶⁹.

Le lointain Liban m'habite, m'habite poétiquement. Je me mets à lire Badr Chaker Sayyâb, Khalil Hawi, Abdelwahab Al Bayati, Salah Abdel Sabour, et plus tard Adonis. Je surveille l'arrivée des revues al-Ādāb et Ši'r depuis Beyrouth, comme d'al-Mağalla et d'al-Fikr al-mu'āšir depuis Le Caire. Des ombres m'arrachent aux inflexibles murs et me mènent je ne sais où. Depuis Beyrouth, la poésie arabe contemporaine prend son départ vers tous les pays. Le Liban est une demeure de miséricorde où s'aggrave un clan d'amants du temps arabe qui monte des braises de cendre. Langue de désolation et de langueur. Hymne qui suscite la reddition des membres. Telle est la poésie arabe contemporaine.

Beyrouth est ici décrite comme un carrefour pour la création arabe, où se mêlent des poètes modernistes locaux avec leurs semblables d'Égypte, d'Irak et de Syrie : moins que sa libanité, que ses caractères propres de « petite nation », c'est sa dimension de centre rayonnant sur toute la région, y diffusant une esthétique et en récoltant ensuite les fruits, qui le marque en tant que lecteur. Tout comme pour les jeunes nationalistes de Fès et de Salé dans les années 1930, attendant le dernier numéro d'*al-Risāla* et rêvant de s'y voir publié, ce sont les revues qui catalysent cet imaginaire du Mashriq et constituent la porte d'entrée vers cette proposition culturelle. En définitive, Beyrouth semble être, dans le sens premier d'appel que contient ce mot, le nom d'une vocation pour le jeune poète en devenir.

⁶⁸ Voir le témoignage biographique recueilli par Robert Campbell, *op. cit.*, p. 243 et, en ce qui concerne Khammar-Guennouni, « Risāla ilā Muḥammad al-Ḥammār al-Gannūnī » dans *al-'Ubūr ilā dīfāf zarqā'* [« Passage vers des rives bleues », 1998], repris dans *al-A'māl al-naṭriya* ǧ. 3, « Taqāsum al-ayyām » [Œuvres en prose t. 3, « Partage des jours »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2016, p. 65-66.

⁶⁹ *Šaṭaḥāt li-muntaṣaf al-nahār* [Danses pour la mi-journée], 1^{re} éd. 1996, repris dans *al-A'māl al-naṭriya* ǧ. 5, « Siyādat al-hāmiš » [Œuvres en prose t. 5, « Souveraineté de la marge »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2016, p. 18.

Celle-ci se trouve confirmée lorsque Bennis fait paraître ses tout premiers poèmes dans le supplément culturel du journal *al-Ālam* à Rabat en 1969. La froideur de la réception l'encourage à chercher un autre lieu pour son œuvre naissante, qu'il trouve au Liban par le truchement d'Adonis et sa revue *Mawāqif*. Dans *al-Ḥaqq fī l-šī'r* [Droit à la poésie, 2007], il évoque cet épisode et réaffirme sa vision du Liban comme centre :

مقامي في بيروت. بداية الصداقة. أدونيس ومجلة مواقف. 1969. وها هي هذه الصداقة تحافظ على الوفاء للكلمة التي تلقيتها من أدونيس وهو يخبرني بنشر قصائدي الأولى التي وُجِعت بنقد عنيف في المغرب. هذه الصداقة علمتني أن بيروت أوسع من بيروت وبيروت أقرب من بيروت. حركة ثقافية عربية برمتها تحتضنها بيروت وفيها تجد حرية أن تقول ما لا يقال في مكان عربي آخر. مكان الحداثة بيروت. شعراء وكاتب، ومفكرون يفدون على المدينة لأنها مقامهم الحر. وبيروت، بهذا المعنى، أعطت العربية ما استطاعت أن تقاوم به عهودا من الغياب خارج الزمن الثقافي الحديث. في هذه المدينة، تفاعلت تجارب كما تفاعلت حركات إبداعية كلها كان تبحث عن نموذج ثقافي، متحرر من ضغط الماضي، لكي يصبح بدوره حيواً في الكتابة والحياة⁷⁰.

Beyrouth est mon port d'attache. Début de l'amitié. Adonis et la revue Mawāqif. 1969. La voilà, cette amitié qui préserve la parole que j'ai reçue d'Adonis lorsqu'il m'informa de la publication de mes premiers poèmes qui avaient été violemment critiqués au Maroc. Cette amitié m'a appris que Beyrouth était plus vaste que Beyrouth, et plus proche que lui-même. Tout un mouvement culturel arabe que Beyrouth étreint, Beyrouth où l'on trouve la liberté de dire ce qui ne se dit en aucun autre lieu arabe. Beyrouth, lieu de la modernité. Poètes, écrivains et penseurs s'y rendent car elle est leur lieu de liberté. Et Beyrouth, en ce sens, a donné à la langue arabe de quoi combattre son séculaire absentement du temps de la modernité culturelle. Dans cette ville eurent lieu des expériences, des mouvements créatifs qui tous cherchaient un modèle culturel libéré de la pression du passé pour trouver à son tour sa vivacité dans l'écriture et la vie.

La relation concrète de Bennis avec le milieu littéraire beyrouthin précède donc de plusieurs années la création d'*al-Taḡāfa al-Ġadīda* : il signe pour la première fois dans *Mawāqif* en 1970⁷¹, et continue à y publier de manière irrégulière jusqu'à son tout dernier numéro en janvier 1994. Dans ces lignes consacrées à Beyrouth plus que chez aucun·e autre écrivain·e marocaine de la période se trouve affirmée la centralité de la capitale libanaise dans ces années 1960 et 1970, la libéralité de son système éditorial et son identification complète à la modernité arabe.

Comme nous l'avons vu précédemment, Bennis noue également des contacts dans l'orbe du groupe *Souffles/Anfās* dans les dernières années de son activité, traduisant avec Laâbi des extraits choisis de l'Irakien Abdelwahab Al Bayati en vue d'une anthologie de poésie irakienne pour la collection arabe des éditions Oswald qui ne verra finalement jamais le jour en raison de

⁷⁰ « Bayrūt, zaman al-ḥadāṭa wa-makānuhā » [« Beyrouth, temps et lieu de la modernité »] dans *al-Ḥaqq fī l-šī'r* [Droit à la poésie], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2007. Traduit en français par l'auteur en collaboration avec Rodrigue Marques de Souza, Saint-Benoît-du-Sault, éditions Tarabuste, 2021, p. 199-200. Je traduis moi-même ce passage.

⁷¹ « Bāb al-marāṭī » [« Chapitre des élégies »] et « al-Layla al-waḥīda ba'd al-alfayn » [« La deux-mille-et-unième nuit »], *Mawāqif* n° 9, juin 1970, p. 12-16.

l'incarcération du poète. Il se familiarise ainsi avec l'univers de la francophonie au Maroc, ce qui permet d'éclairer certaines orientations éditoriales de sa future revue, dont il sera question. Parallèlement, Bennis séjourne dès la fin des années 1960 en France et découvre à cette occasion, à partir de la lecture du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, l'univers théorique du structuralisme dont nous avons vu, à propos de ses recherches sur la poésie marocaine et arabe, qu'il aura formé la charpente de ses travaux universitaires. Au-delà de ce choix méthodologique, cette initiation précoce aura pour conséquence d'asseoir toute sa démarche dans une hiérarchisation des savoirs sur la littérature qui ne donne plus au centre aréal mashriqi qu'un statut secondaire :

En ce qui me concerne, dès 1968-1969, j'ai commencé à me frotter à la théorie avec le Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure, puis à suivre les poéticiens russes, les philosophes romantiques allemands, les publications de la revue Poétique, les recherches poétiques, sémiotiques et rhétoriques, les courants structuralistes, en France, au Canada et aux États-Unis, les œuvres philosophiques de Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe et autres, pour enrichir mon questionnement d'horizons différents. C'est dans ce cadre-là que mon intérêt pour le Mashriq s'insérait, un intérêt à la fois théorique et critique. Après la guerre de 1967, et à vrai dire même avant, j'avais une curiosité particulière pour ce qui se faisait au Liban, et qui était à mon sens, bien plus sérieux à tous égards que ce que produisait l'Égypte à la même époque. Le Liban était devenu le centre de la culture arabe. [...] Quant à moi, qui ai fait mes études dans l'université marocaine, je voulais créer un discours neuf, original, qu'on ne trouvait pas dans le discours universitaire des années 1960, dans les premières thèses qui y furent produites en particulier, par mes aînés marocains dans le domaine de la littérature arabe. Pour ce faire, il fallait avoir une vision claire de ce qu'était la situation de l'époque : le centre de la production théorique était la France, les Anglo-Saxons eux-mêmes s'en sont beaucoup inspirés par la suite. Il en allait de même pour le Liban où la réflexion était pour ainsi dire de seconde main, adossée aux lectures en français. Nous-mêmes pouvions nous y adosser à notre tour, et de manière directe, sans passer par cette médiation du Mashriq et en nous frottant nous-mêmes à ces textes que nous lisions en langue originale, française et anglaise⁷².

Si Mohammed Bennis a pu se définir lui-même comme « le fils culturel de Beyrouth⁷³ », on peut également le qualifier à bon droit de fils théorique du Paris des années 1960 et 1970. Cette partition est lourde de sens. On trouve dans ce témoignage l'exemple paradigmatique du déplacement qui s'effectue à l'interface du sous-champ littéraire arabophone et du champ académique au Maroc au cours de ces années 1970 : si le centre aréal qu'est le Mashriq demeure prédominant (au moins quantitativement et symboliquement) dans la production littéraire proprement dite, les écrivain-es marocain-es, fort-es de leur double ancrage intellectuel et linguistique et des expériences de rapprochement entre francophones et arabophones à partir de *Souffles*, commencent à s'émanciper des prescriptions intellectuelles de leurs collègues d'Égypte ou

⁷² Entretien mené dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

⁷³ « Fī ḍiyāfat Šārl Budlīr » [« À l'invitation de Charles Baudelaire »] dans *al-Ḥaqq fī l-šī'r*, réf. cit., p. 159.

du Liban et à faire valoir leurs propres orientations critiques et théoriques, fortement influencées par les nouveaux courants européens. *Al-Taḡāfa al-Ġadīda* sera aussi le laboratoire de ce déplacement collectif des références et de ces imaginaires.

7.2.2. 1974 : *Un moment d'autonomisation et de polarisation du champ*

Pour bien situer la revue *al-Taḡāfa al-Ġadīda* dans son moment de l'histoire littéraire et culturelle marocaine, il convient de revenir brièvement au contexte institutionnel que j'ai commencé d'esquisser en introduction de ce chapitre. Comme je l'ai indiqué, l'année 1974 est celle de la fondation d'un véritable ministère autonome dédié aux affaires culturelles. Dans un premier temps, à partir de 1968, un ministère avait été créé pour les affaires culturelles et l'enseignement fondamental, sous la direction d'un intellectuel istiqlalien historique, Mohammed El Fasi. À la fois élève de la Qarawīyīn et licencié ès lettres à la Sorbonne, il dirigea d'abord l'antique université de Fès à son retour d'études en France avant de prendre la tête l'université de Rabat à sa fondation (de 1958 à 1978).

Malgré le profil consensuel du premier occupant du poste, l'activité de ce premier ministère demeure très maigre sous la direction de Mohammed El Fasi et de ses successeurs immédiats⁷⁴. C'est en 1973-1974 que l'État marocain décide véritablement d'intervenir dans le domaine culturel et, à ce titre, de doter son ministère de missions substantielles. La séparation entre les portefeuilles de la culture et de l'éducation nous donne l'indice de l'une des motivations de Hassan II et de son premier ministre et collaborateur Ahmed Osman [Aḥmad 'Uṣmān, n. 1930] en la matière : il s'agissait, selon les mots de la chercheuse Amina Touzani d'« arracher la culture à l'enseignement, pour que la culture ne relève plus du ressort exclusif de l'école⁷⁵ ». Autrement dit, le régime marocain cherche à contrecarrer l'influence du corps enseignant et du microcosme académique sur le champ culturel, dont on pouvait mesurer, dès la révolte de mars 1965, le rôle central dans les mouvements de contestation.

Sous la houlette de M'hammed Bahnini, le ministère fraîchement fondé lance une revue, *al-Manāhil* [« Les Sources »], laissant définitivement au ministère des affaires islamiques la main sur sa publication historique *Da'wat al-ḥaqq* et tâchant de mieux correspondre aux exigences du temps.

⁷⁴ Voir Amina Touzani, *op. cit.*, p. 27-29.

⁷⁵ Ibid., p. 30.

Un portrait en couleur de Hassan II, sur une page pleine, ouvre le premier numéro, suivi d'un billet manuscrit où le monarque inscrit la revue dans le cadre de sa propre politique culturelle :

كان حرصنا ومازال قوياً شديداً على أن تقوم الثقافة في مملكتنا على أمتن الأركان وأوثق الدعائم فعهدينا إلى وزيرنا في الشؤون الثقافية بتأسيس منطلق جديد لمختلف مرافق الوزارة ومدها بنفس خليق أن يحرك العمل الثقافي تحريكاً يكفل أخذاً عظيماً وعطاء كريماً ويحدث أسباب التعريف الكامل للمواطنين من مواهب وكفايات وما يتوفر لبلادهم من نفائس وأعلاق وأصالة وطرافة. وما لبثنا أن علمنا أن العمل دائب بخطى ثابتة على الاهتداء بهدفنا والاسترشاد بما رسمناه من توجيه وأقمناه من معالم الطريق. وقد أفضى هذا العمل إلى عبور وزارتنا في الشؤون الثقافية لمرحلة التنظيم والتأسيس وإلى الشروع في المرحلة التي نرجو من ورائها أن يفيد المثقفون ويستفيدوا وتتسع ميادين المعرفة وتنفسح آفاق الثقافة اتساعاً وانفساحاً تصبح معهما الآمال المعقودة بمختلف المجالات حقيقة ملموسة وأمرأ ملحوظاً مشهوداً⁷⁶.

Hier comme aujourd'hui, nous avons eu le fort et ferme souci de faire reposer la culture dans notre Royaume sur les bases les plus solides et les fondements les plus sûrs. C'est pourquoi nous avons chargé notre ministre des Affaires culturelles d'impulser un nouvel élan dans les différents services de son ministère et de leur insuffler ce qu'il faut pour animer l'action culturelle, de manière à garantir un échange généreux et fructueux, tout en créant les conditions d'une connaissance approfondie des talents et compétences de nos concitoyens, ainsi que de tous les trésors et raretés, authentiques ou novateurs que leur pays leur offre. Bien vite nous avons appris que le travail avançait à pas sûrs dans la direction de notre objectif, conformément aux orientations que nous avons tracées et aux jalons que nous avons établis. Ce travail a permis à notre ministère des Affaires culturelles de passer l'étape de la fondation et de l'organisation et d'entamer celle qui, nous l'espérons, permettra aux intellectuels d'en tirer profit et d'élargir le champ des connaissances, ainsi que les horizons de la culture, pour que les espoirs placés dans divers domaines se fassent réalité concrète, tangible et observable.

La revue a donc pour objectif assumé de servir de relai à la politique culturelle royale et de servir d'instrument d'agrégation des intellectuel·les marocain·es de tous domaines à la nouvelle institution qui vient d'être mise en place.

L'éditorial qui suit le prélude royal dans ce premier numéro est signé Mohammed Sebbagh. Depuis la cessation d'activité des revues hispano-marocaines à la fin des années 1950, le poète est devenu fonctionnaire du ministère des affaires islamiques à Rabat. Il rejoint celui des affaires culturelles, où il terminera sa carrière professionnelle, dès sa fondation. Dans un style aussi fleuri qu'impénétrable, Sebbagh exalte le souvenir de la littérature du mouvement national contre la colonisation franco-espagnole et ses figures, en particulier le ministre Bahnini lui-même, « condensé d'Andalousie et résurrection de ses merveilles⁷⁷ » (*sic*) et Mohammed Belabbas Qabbaj, qu'il intronise en pères fondateurs de la culture marocaine moderne. Il appelle de ses vœux une esthétique dégagée de la tyrannie du présent, et solidement ancrée dans la continuité historique de la littérature marocaine moderne de langue arabe, filant sans se lasser la métaphore des sources pour

⁷⁶ Hassan II, texte sans titre, *al-Manāhil* n°1, novembre 1974, p. 7.

⁷⁷ « مختصر الأندلس وقيامه آياتها », *Ibid.*, p. 12. Muḥammad al-Ṣabbāḡ, « Taqdīm », *Ibid.*, p. 12.

signifier les vertus du recours au passé. Les articles signés Abdelmajid Benjelloun, Abdallah Guennoun et Abdelkrim Ghallab, le poème à la gloire du Maroc du vétéran de la poésie irakienne néoclassique Muhammad Mahdi al-Jawahiri, alors en tournée marocaine à l'invitation du ministère, ancrent la revue dans l'imaginaire, l'esthétique et les références dominantes qui furent celles du mouvement national au cours de la période du protectorat.

C'est en ce même mois de novembre 1974 que paraît le premier numéro d'*al-Taḡāfa al-Ġadīda*, dont l'orientation, d'un modernisme revendiqué, s'oppose diamétralement à celle de la nouvelle revue du pôle institutionnel. Elle se distingue néanmoins de l'offre d'*Aqlām* ou de *Souffles/Anfās* (deuxième manière) par son indépendance affirmée vis-à-vis des organes politiques de l'opposition, qu'elle soit officielle ou clandestine. Bennis se souvient ainsi :

لقد كانت الحركة الثقافية أوسع من الاحتدام المباشر بين المعارضة والسلطة، ومحيطه المرتبط باليسار. في هذه الحركة انخرطت الثقافة الجديدة وساهمت فيها بوعي إبداعي، كان حتى بعض القريبين من المجلة لا يدركون طبيعتها أو حجمها. فما ميز الحركة الثقافية في السبعينيات والثمانينيات هو أنها كانت واسعة، تشمل مجالات متعددة، دفعة واحدة. وهي كانت تعبيراً عن هم جماعي، لدى نخبة من الكتاب والفنانين، يتركز في البحث عن ذاتية مغربية آن لها أن تتحرر من مكبوتاتها، ومن الاختيارات الفكرية والجمالية التي كانت مهيمنة عليها، طيلة المرحلة السابقة⁷⁸.

La dynamique culturelle allait au-delà de l'embrasement direct entre l'opposition et le pouvoir, et son environnement était lié à la gauche. C'est dans cette dynamique que s'est immiscée Al-Taḡāfa al-Ġadīda avec une conscience créative dont même certains des proches de la revue ne mesuraient pas la nature et l'ampleur. La dynamique culturelle des années 1970 et 1980 se distinguait par son étendue, qui englobait toutes sortes de domaines, dans un même élan. Elle exprimait un souci collectif, chez une élite d'écrivains et d'artistes qui portaient leur recherche sur la subjectivité marocaine qu'il fallait libérer de ses frustrations, et des choix intellectuels et esthétiques qui lui avaient été imposés tout au long de la période précédente.

L'objectif de la revue est donc clair : non pas la dépolitisation⁷⁹, mais le dépassement d'une polarisation du champ littéraire qui, depuis l'émergence du journalisme culturel sous le protectorat et jusqu'à l'appropriation de *Souffles/Anfās* par les mouvements de gauche radicale, s'était progressivement constitué par rattachement aux institutions et groupes politiques, qu'elles soient gouvernementales, partisans favorables ou opposées au régime ou même groupusculaires et clandestines. Signe de cette orientation : la revue tourne d'emblée le dos aux écrivain-es de la génération des années 1960 ayant évolué dans l'orbite de l'UNFP et du groupe *Aqlām*, rompant du

⁷⁸ Muḥammad Bannīs, « al-Taḡāfa al-Ġadīda fī sanawāt al-raṣāṣ al-fikrī wa-l-ṭaqāfī », réf. cit., p. 15-16.

⁷⁹ Bennis situe ici clairement l'orientation de la revue à gauche. En outre, ses trois fondateurs étaient engagés dans les courants de la gauche radicale (au sein du mouvement du 23 mars), ce qui valut l'incarcération à Chaoui et à Mesnaoui. *Ibid.*, p. 18.

même coup avec les catégories esthétiques de la phase précédente, entre théories sartriennes de l'engagement et débats sur la littérature de résistance (*adab al-muqāwama*).

Une nouvelle génération de poètes (outre Bennis lui-même, nommons Abdallah Rajeh [‘Abdallāh Rāḡī’, 1948-1990], Allal El Hajjam [‘Allāl al-Ḥaḡḡām, n. 1949], Mohammed Bentalha, Mehdi Akhrif [al-Mahdī Aḥrīf, n. 1952], Mohamed Achaari [Muḥammad al-Aṣ‘ārī, n. 1951], Moubarak Ouassat [Mubārak Wassāt, n. 1955]...) et de prosateurs (Ahmed Bouzfour [Aḥmad Būzfūr, n. 1945], Miloudi Chaghmoum [al-Milūdī Ṣaḡmūm, n. 1947], Driss Seghir [Idrīs al-Ṣaḡīr, n. 1948]) émerge dans cette revue, exclusivement masculine⁸⁰, mais qui n’a dans sa grande majorité pas connu la période coloniale au-delà de l’enfance ou de la pré-adolescence. Ces écrivains sont par ailleurs dans leur majorité universitaires (Bennis, Rajeh, Bentalha, Bouzfour, Chaghmoum), plus rarement enseignants du secondaire (Seghir, Ouassat qui rejoindra plus tard l’université) ou journalistes (Achaari, également plusieurs fois député et finalement ministre sous les couleurs de l’USFP). Plus encore que dans le groupe *Aqlām*, on observe chez les écrivains d’*Al-Taḡāfa al-Ġadīda* la grande porosité entre le champ académique (en lettres ou en sciences humaines) et le champ littéraire dans le Maroc de cette période.

La tonalité du premier éditorial de la revue tranche nettement avec le lyrisme de Sebbagh, exaltant dans *al-Manāhil* le retour aux sources pures de la littérature marocaine moderne. Née aux lendemains de la fin brutale de l’expérience *Souffles/Anfās*, la revue commence par reconnaître les difficultés de mener à bien des expériences culturelles de ce type au Maroc et par décrire, plus généralement et comme cela est cycliquement le cas depuis 1964, une crise de la culture au Maroc et dans la région :

إن الثقافة المغربية / فكرا وابداعا تعيش في أزمة. هذه حقيقة لا نغامر حين نحجر بها. إن الثقافة منفصلة عن الواقع، لا تنطلق منه ولا تتفاعل معه، ثقافة شقية بوعيها الزائف، تدور حول نفسها وتحتر انهماميتها وشقاوتها، مما دفعها لتقف ضد سير التاريخ، واندفاعه المتتالي نحو محوره المشرق. وأزمتنا الثقافية جزء من الأزمة الثقافية التي تعيشها العالم العربي، مع الاحتفاظ ببعض الخصائص النوعية المميزة لوضع المغرب الثقافي. ونحن حين نصدر هذه المجلة ننطلق عن اقتناع بوجود هذه الأزمة الثقافية⁸¹.

La culture marocaine vit, sur le plan intellectuel comme sur le plan créatif, en crise. Nous pouvons sans trop de risque faire apparaître cette vérité. La culture est séparée de la réalité, qu'elle ne prend

⁸⁰ Ceci n'est pas vrai des publications scientifiques et critiques. *Al-Taḡāfa al-Ġadīda* accueille notamment dans ses colonnes les sociologues Fatima Mernissi [1940-2015] et Malika Belghiti [Malika al-Balḡītī, ?], mais aussi d'autres intellectuelles marocaines comme Tijania Fertat [al-Tiḡāniya Fartāt, ?] ou Šafia al-Sibāʿī [?]. Je n'inclus pas ici les autrices étrangères. Retenons une amorce de féminisation dans cette revue par l'entremise du champ académique, mais pas du champ littéraire.

⁸¹ « Muqaddima li-l-qārī » [« Présentation au lecteur »], *al-Taḡāfa al-Ġadīda* n° 1, novembre 1974, p. 3.

pas pour point de départ et avec laquelle elle n'interagit pas. C'est une culture affligée par sa fausse conscience, qui tourne sur elle-même en traînant derrière elle son défaitisme et sa misère, ce qui la pousse à aller contre le sens de l'histoire et son mouvement continu vers son axe lumineux. Notre crise culturelle est une partie de celle que vit le monde arabe, tout en conservant quelques spécificités propres à la situation de la culture marocaine. Nous lançons cette revue en partant de notre conviction que cette crise culturelle existe.

Insistant sur son caractère démocratique et ouvert à toutes les tendances, l'éditorial explicite également sa vocation transdisciplinaire, son attachement à la méthode scientifique dans l'étude des différents objets qu'elle s'assigne, et enfin la signification de son intitulé même. L'idée de « nouvelle culture », indique l'équipe éditoriale, ne doit pas être comprise comme un refus de principe de toute la production passée, mais comme un changement de regard sur celle-ci aussi bien que sur le présent, faisant droit à l'analyse rigoureuse contre la simple démarche archivistique ou la sacralisation du passé. De fait, *al-Taḡāfa al-Ġadīda* consacrera une partie de son activité à la republication de nombreux textes de l'histoire récente de la littérature et de la culture au Maroc, à commencer par l'introduction de l'anthologie de Qabbaj, sous une section intitulée « Min turāṭīnā l-ḥadīṭ » [« Notre patrimoine moderne »]. Cette pratique de la réédition critique de textes du XX^e siècle est tout à fait nouvelle dans les usages des revues culturelles marocaines et situe la démarche de la revue dans une tentative de synthétisation et d'examen de l'histoire culturelle récente qui tranche avec ce qu'avaient élaboré jusque là *Aqlām* ou même *Souffles*.

Al-Taḡāfa al-Ġadīda hérite en revanche de la revue d'Abdellatif Laâbi un choix éditorial fondamental. La revue inclut en effet, traduites en langue arabe, des contributions issues du sous-champ francophone de manière régulière : celles de Tahar Ben Jelloun et du poète Mohamed Loakira [1945-2023] dès le premier numéro, Khatibi à partir du troisième (été 1975), Edmond Amran El Maleh au septième (printemps 1977), Abdellatif Laâbi, encore détenu, à partir du quatorzième (1979). Cette inclusion dès le premier numéro, dans une revue par ailleurs largement dominée par le sous-champ arabophone, s'inscrit dans un premier temps dans une démarche de forte focalisation sur la production marocaine.

Le premier numéro, à l'exception d'un texte de Lucien Goldmann [1913-1970] sur le jeune Marx, ne contient que des plumes marocaines, et se conclut sur un texte collectif à propos de la situation culturelle. Le comité éditorial y constate la moisson particulièrement riche de publications pour l'année 1974⁸², note le retard du mouvement de l'édition sur celui de la production, et se propose

⁸² Avec cinq romans et neuf recueils de poésie parus, l'année est en effet la plus productive enregistrée au Maroc par les bibliographes jusque-là. Cf. les bibliographies de 'Allām et Qāsimī, réf. cit. *supra*. Cet élément conforte le choix de cette année comme un moment charnière dans l'histoire du champ littéraire marocain.

notamment de publier partiellement les travaux académiques en lettres et sciences humaines n'ayant pu trouver de débouché éditorial⁸³. Malgré le mot d'encouragement d'Adonis publié dans le courrier des lecteurs de la deuxième livraison⁸⁴, l'interaction avec le centre mashriqi ne commencera à se faire que très graduellement au sein de la revue. La priorité, dans cette première phase, semble être à la fois d'engager un travail de grande ampleur sur la culture et la littérature marocaines, dont le cadre est donné dans l'article d'Abdallah Laroui ouvrant le premier numéro, et de valoriser des regards critiques nationaux sur la culture arabe⁸⁵.

7.2.3. *Le Mashriq dans al-Taḡāfa al-Ġadīda*

Comme ce fut le cas pour *Souffles* avec la poétesse Etel Adnan, c'est par la francophonie que s'introduisent d'abord les auteurs du Mashriq dans la revue. Le premier texte à parvenir de cette région est en effet dû au sociologue égyptien francophone Anouar Abdel-Malek [1924-2012], dont *al-Taḡāfa al-Ġadīda* publie dans sa deuxième livraison un texte sur la *nahḍa*, en traduction arabe. Le fait, qui peut paraître anecdotique à première vue, mérite pourtant qu'on s'y arrête. Tout porte à le considérer qu'il s'agit d'un effet de l'intérêt théorique de ces écrivains-universitaires pour le champ académique français⁸⁶. Au cours des années 1960 et 1970, des universitaires, parfois également écrivain-es, issu-es des diasporas des pays de l'aire arabophone commencent à y émerger, renforçant des médiations déjà établies par les étudiant-es du Maghreb et du reste de la région ayant séjourné dans les capitales européennes et spécialement à Paris aux XIX^e et XX^e siècles (jusqu'à Khatibi et Laroui pour la période qui nous occupe)⁸⁷.

Les contributions venues du Mashriq même apparaissent à partir du numéro 5-6, à l'hiver 1977, et iront croissantes dans les années suivantes et jusqu'à l'interdiction en 1984. Elles se caractérisent

⁸³ « Šurūṭ al-waṭī bi-l-ḡāhira al-ṭaqāfiya fi l-Maġrib » [« Conditions de l'appréhension du phénomène culturel au Maroc »], *al-Taḡāfa al-Ġadīda* n° 1, novembre 1974, p. 86-88.

⁸⁴ *al-Taḡāfa al-Ġadīda* n° 2, hiver 1975, p. 3.

⁸⁵ « Manḥaḡ al-fikr al-maġribī l-mu'āšir », n° 1, novembre 1974, p. 3-23.

⁸⁶ Lequel est lui-même stimulé par des échanges universitaires réels. Signalons à titre d'exemple le séjour d'un an effectué par Roland Barthes [1915-1980] à l'université de Rabat en 1969-1970, où il eut notamment pour étudiant Abdelfattah Kilito. Barthes y noua des liens avec Abdelkébir Khatibi, donnant une brève postface à la réédition de *La Mémoire tatouée* en 1979, « Ce que je dois à Khatibi ». Reprise dans *Œuvres complètes*, édition d'Eric Marty, Paris, Le Seuil, 2002, t. V, « Livres, textes, entretiens 1977-1980 », p. 667. La publication posthume d'*Incidents* (Paris, Le Seuil, 1987), sorte de carnet de voyage de ce séjour, montrera un visage beaucoup moins aimable de Barthes et de son séjour marocain.

⁸⁷ Bennis développera par la suite d'étroits liens avec au moins deux autres de ces figures : le poéticien et poète franco-algérien Jamel Eddine Bencheikh, qui dirigera sa thèse de doctorat d'État et dont il sera l'éditeur de la *Poétique arabe* en langue arabe en 1996 aux éditions Tūbqāl en 1996, et l'écrivain et comparatiste tunisien Abdelwahab Meddeb [1946-2014], qui traduira l'un de ses poèmes, *Ṣaḡrā' 'alā ḥāfat al-ḡaw'* [traduction arabe *Désert au bord de la lumière*, Paris, Al Manar, 2002].

par une diversité qu'on ne pouvait observer jusque-là dans les revues marocaines, qui vaut à la fois pour les pays d'origine des auteur·ices et pour les domaines explorés⁸⁸ :

Nom	Pays	Genre	Titre	Référence
Kamal Abu-Deeb [Kamāl Abū Dīb, n. 1942]	Syrie	Poésie	« »	N°24, 1982, p. 24-25
		Critique	« Fī l-šī'riya » [« De la poétique »]	N°25, 1982, p. 11-50
			« Fī bunyat al-maḍmūn al-šī'rī : ḥāḡis al-infišām » [« De la structure du contenu poétique : l'obsession de la scission »]	N°29, 1983, p.60-78
Adonis	Syrie	Poésie	« Qaṣā'id » [« Poèmes »]	N°8, automne 1977, p. 104-106
			« Fās/Murrākuš, wa-l-faḍā' yansuḡ al-ta'āwil » [« Fès/Marrakech, et l'espace tresse les gloses »]	N°15, 1980, p. 4-20
Etel Adnan	Liban	Poésie	« Qīṭār Bayrūt al-sarī' - Ḡahannam » [« Le train rapide de Beyrouth – Enfer »]	N°10-11, 1978, p. 160-165
Hadi Alawi [Hādī al-'Alawī, 1932-1998]	Irak	Histoire	« Ḥudūd al-ta'ḍīb fi l-Islām » [« Limites de la torture en Islam »]	N°18, 1980, p. 24-47
			« Hawāmiš ḡuḡḡ naḥwiya » [« Marges anti-grammaticales »]	N° 24, 1980, p. 74-89
		Politique	« Malḥūzatān ḥawl malḥamat Bayrūt » [« Deux remarques sur l'épopée de Beyrouth »]	N°25, 1980, p. 110.
Mahmoud Amin El Alem	Égypte	Entretien	« al-Taḡāfa al-'arabiya al-mu'āšira wāqī' wa-mustaqbal » [« La culture arabe contemporaine, réalité et avenir »]	N°5-6, hiver 1977, p. 9-20
		Critique	« Ṭunā'iyat al-arḡ wa-l-samā' fi l-fikr al-'arabi l-islāmī l-mu'āšir » [« Dualité de la terre et du ciel dans la pensée arabo-musulmane contemporaine »]	N°26-27, 1983, p. 59-74
Liana Badr [Liyāna Badr, n. 1950]	Palestine	Nouvelle	« al-Nahār » [« Le Jour »]	N°28, 1983, p. 94-101
Abd Al Hamid Bandar [ʿAbd al-Ḥamīd Bandar, 1947-2020]	Syrie	Poésie	« al-Qubla 'ind al-šaḡara » [« Le baiser près de l'arbre »]	N°8, 1977, p. 113-118
Sargon Boulus [Sargūn Būluš, 1944-2007]	Irak	Poésie	« Qaṣā'id » (« Poèmes »)	N°16, 1980, p. 102-107
Amal Dunqul [1940-1983]	Égypte	Poésie	« Al-Ṭuyūr » [« Les Oiseaux »]	N°25, 1982, p. 90-91

⁸⁸ Ce tableau a été réalisé à partir des index d'auteurs réalisés par Muḥammad Yaḥyā Qāsimī et publiés dans le volume d'annexes de l'édition complète de la revue, réf. cit., p. 52-93. Ils n'incluent pas les publications des pages 1 à 110 de la revue *Al-Karmal*, qui a accueilli sous la forme d'un long dossier le dernier numéro d'*al-Taḡāfa al-Ḡadīda* (31), qui était en préparation au moment où est intervenu l'arrêt de son interdiction. J'y inclus délibérément les deux poètes bahreïnīs, Qassim Haddad et Amīn Šāliḥ, pour signaler ces liens neufs avec une marge golfote jusque-là totalement absente du paysage des revues culturelles marocaines.

Salah Faik [Şalāḥ Fā'iq, n. 1945]	Irak	Poésie	« Dāḥil/Hāriğ » [« Dedans/Dehors », avec Ğad al-Ḥāğğ]	N°16, 1980, p. 108-110
Qassim Haddad [Qāsim Ḥaddād, n. 1948]	Bahreïn	Entretien	« Lastu ba'īdan 'ankum » [« Je ne suis pas loin de vous »]	N°17, 1980, p. 4-16
		Poésie	« al-Warḍa al-raṣāṣiyya » [« La rose de plomb »]	N°30, 1983, p. 53-69
Jad El Hage [Ğad al-Ḥāğğ, 1946-2024]	Liban	Poésie	« Dāḥil/Hāriğ » [« Dedans/Dehors », avec Şalāḥ Fā'iq]	N°16, 1980, p. 108-110
Ghalib Halasa [Ğalib Halasā, 1932-1989]	Jordanie	Entretien	« As'ilat al-su'āl » [« Questions de la question »]	N°20, 1981, p. 8-21
Talal Hammad [Ṭallāl Ḥammād, n. 1951]	Palestine	Entretien	« al-Ḥaraka al-masraḥiyya al-'arabiyya fi Filasṭin al-muḥtalla » [« Le mouvement du théâtre arabe en Palestine occupée »]	N°24, 1982, p. 131-136
Hassan Hanafi	Égypte	Entretien	« Min Bayrūt ilā l-nahḍa » [« De Beyrouth à la nahḍa »]	N°29, 1983, p. 1-19
Haydar Haydar [Ḥaydar Ḥaydar, 1936-2023]	Syrie	Nouvelles	« al-Tamawwuğāt » [« Les Ondulations »]	N°15, 1980, 24-49
Jalil Haydar [Ğalil Ḥaydar, n. 1945]	Irak	Poésie	« Qaṣā'id » [« Poèmes »]	N° 18, 1980, p. 96-98
			« Ramād al-kākī » [« Cendres du kaki »]	N°29, 1983, p. 88-90
Elias Khoury [Ilyās Ḥūrī, 1948-2024]	Liban	Entretien	« Lā namlīk illā l-su'āl » [« Nous ne possédons rien que la question »]	N°8, 1977, n°8-27
		Poème	« Bayrūt al-'arūs » [« Beyrouth, jeune mariée »]	N°24, 1982, p.22-24
		Nouvelles	« al-Qabr » [« Le Tombeau »]	N° 25, 1982, p. 66-89
Sonallah Ibrahim	Égypte	Nouvelle	« al-Muḥākama » [« Le Procès »]	N°19, 1981, p. 19-33
Juma'a Lami [Ğum'a al-Lāmī, n. 1947]	Irak	Roman (extrait)	« al-Maqāma al-Lāmīya » [« La Maqama d'al-Lāmī »]	N°13, 1979, p. 111-155
Izz al-Din Manasirah [ʿIzz al-Dīn al-Manāṣira, 1946-2021]	Palestine	Poésie	« Lā tuğāzil al-aṣğār... ḥatta a'ūd » [« Ne courtise pas les arbres... jusqu'à mon retour »]	N°12, 1979, p. 106-112
Nassif Nassar [Nāṣif Naṣṣār, n. 1940]	Liban	Histoire de la philosophie	« Mulāḥazāt ḥawl nahḍat al-falsafa fi l-ṭaqāfa al-'arabiyya al-ḥadiṭa » [« Remarques sur le réveil de la philosophie dans la culture arabe moderne »]	N°5-6, hiver 1977, p. 59-66
Ahmed Fouad Negm	Égypte	Tribune	Nidā' min Aḥmad Fu'ād » Nağm » [« Appel d'Ahmed Fouad Negm »]	N°13, 1979, p.180-181
Randa Chahal [Randa al-Şahhāl, 1953-2008]	Liban	Cinéma	« Muğāmarat film » [« L'Aventure d'un film »]	N°15, 1980, p. 135-137
Hamid Said [Ḥamid Sa'īd, n. 1941]	Irak	Poésie	« Iṣrāqāt Marwān » [« Apparitions de Marwān »]	N°7, 1977, p. 8-10
Amin Saleh [Amin Šāliḥ, n. 1950]	Bahreïn	Nouvelle	« Qandil al-'arrāfāt » [« La lanterne des devineresses »]	N°30, 1983, p. 70-72
Saadi Youssef [Sa'dī Yūsuf, 1934-2021]	Irak	Poésie	« Ḥamas qaṣā'id » [« Cinq poèmes »]	N° 28, 1983, p. 3-6
Safaa Hussein Zaitoun [Şafā' Ḥusayn Zaytūn, 1939-1985]	Égypte	Politique	« Maḍbaḥat Şabrā wa-Şatila » [« Le Massacre de Sabra et Chatila »]	N°26-27, 1983, p. 3-30

Vingt-huit auteur·ices différent·es, couvrant l'ensemble de la région, auront donc participé à *al-Taqāfa al-Ġadīda*. Sur les trente-six textes recensés, neuf sont publiés dans les seuls numéros 29 et 30, parus en 1983 à la veille de l'interdiction de la revue, et on observe plus généralement une intensification de la présence d'écrivain·es du Mashriq dans les quatre dernières années de parution de la revue (vingt-huit textes entre 1980 et 1983). Plusieurs éléments d'explication peuvent être mobilisés. Le premier est l'intensification du conflit libanais au tournant des années 1970 et 1980. Un dossier complet est consacré à Beyrouth au numéro 24, paru en 1982, et les événements politiques, culturels, ainsi que les témoignages d'écrivain·es et artistes libanais·es, y prennent une place croissante à cette période. Un autre élément entrant en compte dans ce processus est l'écho rencontré par la publication à Beyrouth de l'étude structurale et génétique de Bennis sur la poésie marocaine contemporaine, dont il a déjà été question. Enfin, et en étroit lien avec ce dernier point, l'entreprise systématique de traduction vers l'arabe d'intellectuel·les européen·nes et américaines entreprise par la revue (Noam Chomsky [n. 1928], Mikhaïl Bakhtine [1895-1975], Jacques Derrida [1930-2004], Roland Barthes, Julia Kristeva, Philippe Sollers [1936-2023], pour ne citer que quelques noms) a sans nul doute représenté, pour le public du Mashriq, une plus-value appréciable ouvrant des horizons théoriques en langue originale. En bref, la revue est parvenue en une décennie d'existence à s'ancrer dans le paysage littéraire et culturel aréal.

Venons-en à quelques observations de contenu. Près d'une moitié sont des poèmes ou des suites de poèmes (quinze textes), mais la diversité des contributions est notable, et va du court texte d'intervention (l'appel à la solidarité des écrivain·es arabes lancé par le poète égyptien Ahmed Fouad Negm harcelé par la police égyptienne) au long texte critique (quarante pages d'étude sur la poétique par l'universitaire syrien Kamal Abu-Deeb) ou au chapitre de roman (environ quarante pages pour le premier chapitre du roman de l'Irakien Juma'a Lami). C'est en effet une des particularités des livraisons trimestrielles d'accueillir des contributions longues et d'étirer au besoin son format ordinaire (qui tourne autour de cent-cinquante pages par numéro), jusqu'à deux-cent-trente pages pour certains numéros doubles comme le 26-27, paru en 1983, qui proposait un grand dossier sur la nouvelle latino-américaine avec dix textes en traduction.

On note également, outre les différents genres littéraires, l'ouverture de la revue à l'actualité de différents domaines culturels au Mashriq : la philosophie et son histoire (Hassan Hanafi et Nassif Nassar), la recherche historique (Hadi Alawi), le cinéma (témoignage de la réalisatrice Randa Chahal

sur son film documentaire *Huṭwa bi-huṭwa* [*Pas à pas*, 1978] sur les débuts de la guerre du Liban), le théâtre (étude de Talal Hammad sur le théâtre palestinien), l'analyse politique (longue étude de Safaa Hussein Zaitoun sur les massacres de Sabra et Chatila). En dix ans d'activité, *al-Taqāfa al-Ġadīda* aura fait place, à l'exception de la sociologie, de la musique et des arts visuels, à peu près tous les domaines de la création et de la recherche au Mashriq, attirant à elle à la fois les grandes figures du pôle de production restreinte⁸⁹ de la poésie arabe de l'époque (Adonis⁹⁰, Saadi Youssef, et pour finir Mahmoud Darwich qui ne participe pas à la revue mais accueille son dernier numéro, interdit au Maroc, dans les colonnes de la sienne, *Al-Karmal*).

À la faveur de sa longue période d'activité (une décennie entière, stabilité jusqu'ici réservée aux revues institutionnelles, à *Āfāq* et à *Aqlām*) et d'un contexte marqué par l'émergence d'un nouveau groupe d'écrivain-es et d'intellectuel·les issu-es des rangs de l'université marocaine, d'une part, et par l'aggravation progressive de la crise libanaise d'autre part, *al-Taqāfa al-Ġadīda* sera donc parvenue à rompre avec le modèle d'une presse littéraire et culturelle. La revue cesse d'aligner ses problématiques et ses orientations sur la production du Mashriq et, tout en concentrant ses efforts sur les problèmes de la culture marocaine, parvient à attirer à elle un large spectre d'auteur·ices, de chercheur·euses et de créateur·ices du Mashriq dans un rapport plus horizontal avec le centre de l'aire arabophone. À la fois plus riche et diversifié que dans une revue comme *Aqlām*, l'apport du Mashriq dans la revue se fait sur la base d'une proposition culturelle maroco-centrée, fortement affirmée dans les premiers numéros et qui demeurera constante par la suite⁹¹. Cette expérience

⁸⁹ La notion de production restreinte désigne chez Pierre Bourdieu les produits artistiques destinés principalement à la consommation des producteur·ices et, à ce titre, légitimés, par la reconnaissance des pairs plutôt que par les lois du marché. Voir « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales* n°89, septembre 1991, p. 7-8. Cette catégorie pose des problèmes d'application au champ littéraire marocain pour les mêmes raisons de forte hétéronomie du champ vis-à-vis du politique plutôt que de l'économique qu'avaient avancées Richard Jacquemond pour l'Égypte (voir *Le Champ littéraire égyptien depuis 1967*, réf. cit., p. 17). On peut néanmoins, à mon sens, parler d'un pôle transnational de production restreinte à l'échelle de l'aire arabophone, qui concerne tout particulièrement la poésie. *Al-Taqāfa al-Ġadīda* se distingue en effet de ses prédécesseuses et concurrentes par son financement assuré, pour l'essentiel, par son comité de rédaction. Voir Mohammed Bennis, « al-Taqāfa al-Ġadīda fi sanawāt al-raṣāṣ al-fikrī wa-l-ṭaqāfī », réf. cit., p. 18. Les seules annonces qu'on y trouve concernent des parutions de livres, des expositions d'art ou des numéros de revues culturelles. Elle se distingue de ce point de vue de revues financées par les partis politiques comme *Aqlām*. Elle parvient néanmoins, partant en 1974 d'un tirage de 2000 exemplaires à peu près similaire à la moyenne de *Souffles*, à se hisser à une moyenne de 5000 exemplaires par numéro, avec un pic à 8000 exemplaires pour le numéro 22 (1981), consacré au salafisme. Mohammed Bennis, « 'An al-Taqāfa al-Ġadīda », annexes de l'édition intégrale, réf. cit., p. 12.

⁹⁰ Adonis qualifia rétrospectivement la revue de « sœur de [sa revue] *Mawāqif* » et d'« éminent prolongement marocain de sa radicalité, de son ouverture et de son regard critique total ». Cité par Mohammed Bennis, « al-Taqāfa al-Ġadīda fi sanawāt al-raṣāṣ al-fikrī wa-l-ṭaqāfī », réf. cit., p. 20. On voit ici à quel point la reconnaissance par les pairs dont il vient d'être question joue à plein.

⁹¹ Un bon élément de mesure de cette évolution est la section consacrée aux événements culturels et artistiques dans ces deux revues. Les « nouvelles culturelles » (« anbā' ṭaqāfiyya ») d'*Aqlām*, dans les années 1960, étaient généralement consacrées aux parutions ou aux rencontres ayant récemment eu lieu à Beyrouth ou au Caire. Voir par exemple *Aqlām*

constitue donc, dans l'espace restreint d'une revue littéraire, l'amorce d'un rééquilibrage des relations entre le champ littéraire marocain et le Mashriq, qui trouvera très rapidement un prolongement dans une nouvelle aventure éditoriale : celles des éditions Toubkal, fondées immédiatement après l'interdiction d'*al-Taḳāfa al-Ġadīda*, et sur lesquelles je reviendrai à la fin de ce chapitre.

7.3. Visibilités nouvelles de la littérature marocaine

7.3.1. La rencontre de Fès (1979) et ses polémiques

Les deux mandats assurés par Mohamed Berrada à la présidence de l'Union des Écrivains du Maroc (1975-1983) sont un moment d'ouverture de l'institution à la fois sur le plan interne (Berrada soutenant les écrivains du pôle autonome du champ et les aidant activement à leur publication) et sur le plan aréal. Un numéro spécial de la revue *al-Ādāb*, paru en 1978 sous sa direction, propose un panorama de la littérature marocaine contemporaine agrémenté d'un éclairage historique de Mohamed Zniber et de brèves synthèses par genre⁹². Le numéro inclut également des extraits d'œuvre francophones, traduites en arabe par l'universitaire Rachid Benhaddou. Une partie du corpus proposé en langue arabe sera quant à lui repris, au milieu d'une autre sélection de textes littéraires et critiques, dans un numéro spécial de la revue française *Europe* un an plus tard⁹³. La période est donc à la mise en valeur des acquis de deux décennies de production littéraire marocaine depuis l'indépendance, présentée dans ses deux principales langues de production aux deux centres, France et Mashriq, de façon conjointe.

Du point de vue des relations avec le Mashriq, le point culminant de cette phase de la vie de l'Union des Écrivains du Maroc fut une rencontre organisée à Fès en 1979, regroupant malgré de faibles moyens organisationnels une pléiade d'écrivain·es et de critiques provenant à la fois des sous-champs francophone (Khatibi, Tahar Ben Jelloun) et arabophone marocains (Ghallab, Moubarek Rabii, Khnata Bennouna représentant le pôle institutionnel, Mohamed Choukri le pôle autonome...) et de tout le Mashriq : le romancier critique jordanien Ghalib Halasa, les Égyptien·nes Farida al-Naqqash [Farīda al-Naqqāš, n. 1940], Mahmoud Amin El Alem, Gamal Ghitany [Gamāl Ġiṭānī, 1945-

n°1, 1964, p. 132-138. Dans la rubrique des « événements culturels » (« aḥdāt taqāfiya ») d'*al-Taḳāfa al-Ġadīda*, ce sont les actualités marocaines qui dominent largement. Voir par exemple le numéro 2, hiver 1975, p. 83-85.

⁹² *Al-Ādāb*, n° 3 (26), "Al-Adab al-maġribī l-ḥadīṯ", mars 1978.

⁹³ *Europe* n°602-603, « Littérature marocaine », juin-juillet 1979.

2015], Edouard Al-Kharrat [Idwār al-Ḥarrāt, 1926-2015], Abdel Hakim Qassem [‘Abd al-Ḥakīm Qāsim, 1934-1990] et Sonallah Ibrahim, le poète et critique irakien Tarrad al-Kubaisi [Ṭarrād al-Kubaysī, 1937-2020], les critiques et écrivains syriens Burhan Ghalioun [Burhān Ġalyūn, n. 1945], Boutros Hallaq [Buṭrus al-Ḥallāq, n. 1944] et Abdel Nabi Hijazi [‘Abd al-Nabī Ḥiğāzī, 1938-2013], et enfin le romancier libanais Souheil Idriss.

De l'aveu de plusieurs de ses participants⁹⁴, cette rencontre d'un genre tout à fait inédit se déroula dans une atmosphère de tension et d'antagonisme. Les débats, qui nous sont par chance parvenus dans le volume réunissant les interventions, révèlent en effet plusieurs points de crispation et moments de polémique, sur lesquels il me sera bien sûr impossible de revenir de manière exhaustive. Je mentionnerai seulement ici les enjeux liés à deux présentations : celle d'Abdelfattah Kilito sur les règles de la narration et celle d'Abdelkébir Khatibi sur les *Mille et une Nuits*, qui soulevèrent des réactions particulièrement vives. Dans le cas de Kilito, ceci peut se comprendre par le choix qu'il opère, dans ce tout premier moment de mise en valeur de son travail⁹⁵ : contourner la thématique de la rencontre et proposer un texte théorique de narratologie inspiré par quatre grands noms du structuralisme français : Roland Barthes, Claude Bremond [1929-2021], Gérard Genette [1930-2018] et Tzvetan Todorov [1939-2017]. Kilito entreprend néanmoins dans son introduction d'éclaircir le sens de sa démarche :

لم يكن لهذه الدراسات [الداراسات النظرية الأوربية الحديثة عن السرد]، حسب ما أعرف، صدى كبير في العالم العربي، ولعل السبب يكمن في كون الباحث العربي نظراً للمرحلة الثقافية التي يجتازها، يعني بالدرجة الأولى بالمضمون، مما يجعل المناقشة تتركز أساساً على العلاقة بين الرواية والمجتمع. إذ ذاك لا مفر من خوض "الحرب الإيديولوجية" ومن تقييم الإنتاج، مما يجعل من الباحث ناقدًا أي – حسب المدلول القديم للكلمة – صيرفيًا يميز القطعة الجيدة من المزيفة، وإذا جاز لي أن أبدي ملاحظة، فإنني أقول أننا، بتهميشنا للشكل نغفل عن خاصية مهمة في ثقافتنا العربية الكلاسيكية التي كان لها إحساس عميق ومرهف بالشكل، وبأخلاقية الشكل. لا ينبغي أن يفهم من كلامي هذا أنني بصدد الدفاع عن "الشكلانية". إنني أسعى فقط إلى التنبيه إلى المستويات المختلفة التي لا بد من مراعاتها أثناء العملية النقدية وإلى العلاقة التي تربط بين هذه المستويات [...] ⁹⁶.

Ces études [les études théoriques européennes sur la narration], à ma connaissance, n'ont pas eu grand écho dans le monde arabe, et peut-être ceci tient-il au fait que le chercheur arabe, dans le moment culturel qu'il traverse, s'intéresse en premier lieu au contenu. Ceci focalise la discussion sur la relation entre le roman et la société. Il entre donc inévitablement dans la « guerre idéologique » et évalue la production, ce qui fait de ce chercheur un critique, soit – dans le sens ancien du mot

⁹⁴ Voir en annexe les témoignages de Mohammed Berrada et Abdelfattah Kilito, mais aussi celui de Mohammed Bennis, présent dans l'assistance et qui participa aux débats.

⁹⁵ Alors fraîchement nommé professeur à l'Université de Rabat, Kilito n'a au moment de ce colloque pas encore publié d'ouvrages. C'est dans la foulée de celui-ci que Mohamed Berrada l'encourage à réunir ses textes dans un premier volume, qui sera publié à Beyrouth avec une préface d'Abdelkébir Khatibi. Voir *al-Adab wa-l-ġarāba. Dirāsāt binyawīya fī l-adab al-‘arabī* [« Littérature et étrangeté. Études structurales sur la littérature arabe »], Beyrouth, Dār al-Ṭalī‘a, 1982. L'intervention du colloque de Fès fait partie des textes présentés dans ce premier ouvrage.

⁹⁶ « Qawā'id al-lu'ba al-sardiya » [« Les règles du jeu narratif »] dans Mohamed Berrada (dir.), *al-Riwāya al-‘arabiya wāqi' wa-afaq*, Beyrouth, Dār Ibn Rušd, 1981, p. 241-242.

arabe nāqid – un agent de change sachant distinguer la monnaie authentique de la fausse. Si l'on m'autorise une observation, je dirais qu'en marginalisant la forme, nous omettons une particularité importante de notre culture arabe classique, qui avait de la forme un sentiment profond et aiguisé, et même une éthique. Mon propos n'est pas ici de défendre le formalisme. Je souhaite seulement attirer l'attention sur les différents niveaux à prendre en considération dans l'opération critique, et sur la relation qui lie ces différents niveaux [...].

Kilito ne fait donc pas ici preuve de dédain pour le corpus du roman arabe moderne : il exprime de manière tout à fait claire son objectif, qui est d'apporter, par la lecture narratologique du corpus classique, une série d'observations sur l'art du récit que manquent les grandes tendances critiques de l'époque, au Mashriq comme au Maghreb, en négligeant ce qu'on peut appeler le patrimoine formel arabe. Accueillie avec froideur par l'assistance⁹⁷, la contribution théorique de Kilito peut néanmoins être lue comme l'annonce de son programme de recherche.

De *L'Auteur et ses doubles* aux *Séances* et à *L'Œil et l'aiguille*, celui-ci sera, en fin de compte, réalisé principalement en langue française⁹⁸ et publié en France pour l'essentiel, à destination d'un public alors plus réceptif à son approche. Comme le montre l'entretien reproduit en annexe, cet écrivain développera par la suite vis-à-vis du Mashriq une attitude d'évitement, déclinant les invitations qui lui étaient faites de l'Égypte à l'Irak et maintenant, sans l'ignorer tout à fait, une forme de distance avec la création contemporaine au Mashriq pour ne retenir dans son propre univers intertextuel que les grandes figures consacrées, égyptiennes pour la plupart, de la première moitié du XX^e siècle, de Manfaluti à Taha Hussein⁹⁹.

Mais c'est sans nul doute autour de l'intervention qu'Abdelkébir Khatibi consacre aux *Mille et Une Nuits* que se concentre l'essentiel du différend qui se fait jour au cours de ces journées de Fès. Dans ce travail d'inspiration nettement psychanalytique, Khatibi esquisse une relecture du récit-cadre des *Nuits* fondée sur la notion de patriarcat : les orgies dont les deux princes Shahzaman et Shahryar sont les témoins entre leurs épouses et les esclaves de la cour, dont découlent la sentence de mort prononcée systématiquement par Shahryar contre ses épouses d'un soir, elle-même moteur du récit, participeraient d'un fantasme patriarcal en même temps que d'un rétablissement de l'ordre

⁹⁷ Voir les discussions, *Ibid.* p. 407-412, et particulièrement l'intervention de Boutros Hallaq, qui reproche à Kilito de ne pas avoir appliqué sa méthodologie aux formes dominantes du roman arabe moderne et de n'avoir pas abouti à la définition d'un modèle romanesque viable à l'issue de son exposé.

⁹⁸ À quelques notables exceptions, comme *Lan tata kallam luḡatī* [*Tu ne parleras pas ma langue*], publié d'abord en arabe, Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a, 2002, puis traduit en français par Francis Gouin, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2008.

⁹⁹ Voir par exemple le traitement réservé au premier dans « Ouverture », *Ibid.*, p. 12-13.

islamique fondé sur l'unicité, dont le monarque est l'image, contre l'orgie comme symbole païen¹⁰⁰. Il infère de cette analyse du récit-cadre des *Nuits* une relation de la culture arabe au récit fondée à la fois sur la jouissance et sur la mort imminente.

Cette démarche est reçue avec une grande virulence par plusieurs des invité·es du colloque : l'historien égyptien Mahmoud Ismail [Maḥmūd Ismā'īl, n. 1940], qui n'intervient pas au cours de la rencontre mais prend part aux débats¹⁰¹, qualifie l'attitude de Khatibi de dangereuse en ce qu'elle absolutise un « être arabe » (*dāt 'arabīya*) sans situer le contexte social des *Mille et Une Nuits* ni même envisager la culture arabe comme un processus dynamique¹⁰². Khatibi ignore le fond de la remarque et entre lui-même dans une réponse violemment polémique à son interlocuteur :

يتكلم سؤال د. محمود إسماعيل عن خطورة منهجي، حول القصة والرواية وعلاقتها بالأرضية الاجتماعية والنفسية في العالم العربي. وحقا، فأنا خطير، خطورة لا تنبع مني، ولكن من البحث العلمي الذي يهز ويفكك الهياكل الاجتماعية هزاً وتفكيكاً لا نهاية لهما. فالخطير حقاً هو البحث العملي، هو العلم، إلا أن السؤال هو، من أي زاوية يتكلم محمود إسماعيل عن خطورتي، ومن أي ميدان؟ ما دمت – كباحث – أحاول تفكيك الأرضية الاجتماعية والميتافيزيقية والقيم التي تسيطر على الشعب والشعوب العربية¹⁰³.

Le docteur Mahmoud Ismail parle dans sa question de la dangerosité de ma méthode, à propos du conte, du roman et de leur relation au terrain social et psychologique dans le monde arabe. Et en effet, je suis dangereux : danger qui ne vient pas de moi mais de la recherche scientifique qui agit et déconstruit les structures sociales à l'infini. Ce qui est effectivement dangereux, c'est la recherche scientifique, c'est la science. Quant à la question, ce serait bien plutôt : d'où Mahmoud Ismail vient-il parler de ma dangerosité, et de quelle place ? En tant que chercheur, je n'ai fait qu'essayer de déconstruire le terrain social et métaphysique, les valeurs qui dominent le peuple, les peuples arabes.

On le voit, c'est un véritable dialogue de sourds qui s'engage ici. Il gagne encore en ampleur avec l'intervention du romancier égyptien Abdel Hakim Qassem, qui se livre à un véritable réquisitoire contre le travail de Khatibi, s'attaquant à son tour au point de vue même depuis lequel il prétend analyser l'« inconscient narratif arabe », et plus généralement aux implicites de son discours :

لكنك، أستاذ الخطيبي، توحدنا "العرب" مع ألف ليلة... والإسلام... والقرآن... ثم تقفز خارج جمعنا... تشير إلينا... تعابرينا... تنذرنا... تأخذنا بجريرة أشياء... ليست هي كل الأشياء... هل هي فقط ما يعينك منا؟ ولماذا؟ وأنت تتحدث بجسارة عجيبة.

¹⁰⁰ « 'An alf layla wa-l-layla al-tāliya » dans *al-Riwāya al-'arabīya wāqī' wa-afaq*, réf. cit., p. 112-113. Originellement prononcée à Bruxelles en langue française cette conférence a été éditée dans sa version originale. *De la mille et troisième nuit*, Casablanca, Arrabeta, 1996. Voir les pages 13-14 pour le propos qui nous concerne.

¹⁰¹ Auteur d'une thèse de doctorat consacré au kharidjisme dans l'histoire du Maroc, Mahmoud Ismail enseignait alors à Fès. Voir Aḥmad al-Makkāwī, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰² « Munāqaṣat 'arḍ 'Abd al-Kabīr al-Ḥaṭībī » [« Discussion de l'exposé d'Abdelkébir Khatibi »], *al-Riwāya al-'arabīya...*, p. 369.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 372.

وأنت تستخدم قاموساً تعلم أنه فوق طاقتنا. هل تريد أن تسمعنا حديثاً؟ أم أن تخرسنا بحديث. [...] هل هي عبقرية اكتشاف الخطأ والمشوه والناقص "الأبيسي" وتأطيره وتنظيره وإعطائه سلطاناً... ربما لم يكن له في الحقيقة؟ [...] لكنك مرة أخرى تفرض علينا هذا الفن "الأبيسي" كما فرض على وجه ثقافتنا في الماضي. تفعل هذا بإنكارك رفضنا له في الماضي. وقدرتنا على إبداع شيء أعلى... آخر... وأنت بهذا تنكر قدرتنا الآن على أن نخرج من المأزق... إذا كنت تنكر أننا خرجنا منه أو رغبنا في الخروج منه في الماضي. [...] ولقد حصلت على الصمت... وتكلمت... وكان تصفيق كبير... لكن هل صدقت؟ نحن نصفق اللذين نخافهم... وأنت تعرف المسافة بين الخوف والحب. وتلك مسافة أحس أنها بينك وبين المستمعين الآن¹⁰⁴.

Mais vous, Monsieur Khatibi, vous nous unissez, nous les « Arabes », aux Nuits... à l'Islam... au Coran... Puis vous bondissez hors de nos rangs. Vous nous montrez du doigt. Vous nous insultez. Vous nous sommez. Vous nous rendez coupables de choses... qui ne sont pas tout. Est-ce donc tout ce qui vous intéresse chez nous ? Pourquoi ? Vous vous exprimez avec une étonnante insolence. Vous utilisez un lexique dont vous savez parfaitement qu'il est au-dessus de nos moyens. Voulez-vous vraiment nous faire entendre un propos ? Ou plutôt nous faire taire par ce propos... [...] Qu'y a-t-il donc de si génial à découvrir ce qui est erroné, difforme, imparfait, « patriarcal », et à le faire ployer sous vos spéculations en lui donnant une autorité... que tout cela n'avait peut-être pas ? [...] Mais vous-même, une fois de plus, nous imposez cet art « patriarcal » qui fut imposé dans le passé à notre culture. Vous le faites en niant que nous l'ayons jamais refusé dans le passé. En niant notre capacité à créer quelque chose de plus haut... De différent... Vous niez ainsi notre capacité même à sortir de l'impasse. Vous niez même que nous en soyons déjà sortis, que nous ayons seulement conçu le désir d'en sortir dans le passé. [...] Vous avez obtenu le silence. Vous avez parlé. On vous a beaucoup applaudi. Mais vous a-t-on cru ? Nous applaudissons à ceux qui nous font peur. Vous connaissez la distance qui sépare la peur de l'amour. J'ai l'intuition que c'est celle-là même qui vous sépare à cet instant de votre auditoire.

La critique de Qassem, qui porte au fond sur le point de vue d'où s'énonce l'analyse de Khatibi, est multiple et profonde. Elle vise d'abord sa méthodologie critique, reposant sur la psychanalyse et la philosophie derridienne, que l'écrivain égyptien ressent comme la mobilisation à dessein d'un lexique hors de portée de l'auditoire et fait, à ce titre, pour l'intimider. Elle prend également à partie le fixisme du propos, qui entend déduire d'un seul récit une structure intangible parcourant tout l'imaginaire culturel arabe, sans laisser aucune place à la conflictualité ni à l'évolution. Elle accuse enfin Khatibi de se situer en dehors de cette culture qu'il commente, dans la position de surplomb d'un juge qui s'arroge le privilège d'échapper seul à ce qu'il stigmatise. Bref : le propos de Khatibi est perçu comme un propos arbitraire, fondé sur des arguments d'autorité, à la fois essentialisant et dédaigneux. On voit qu'à l'exception de l'intervention de l'historien Mahmoud Ismail, la discussion, même lorsqu'elle se réfère à la méthodologie, ne porte à aucun moment sur l'examen des concepts et de la définition de l'objet, mais se focalise sur l'intentionnalité du discours.

Reste que dans ce moment d'échange tendu, un rapport de force inhabituel se fait jour où le critique marocain, fort de ses références nouvelles et du lexique qu'il y emprunte, se trouve subitement en position de force face à l'écrivain du Mashriq qui proteste de l'humiliation (*idlāl*, selon

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 376.

le mot de Qassem lui-même) qui lui est faite. Abdelfattah Kilito avait bien perçu, pour son propre compte, la tension qui se faisait jour et les enjeux qui la sous-tendaient :

Mon exposé concernait les règles de la narration. Cela n'avait aucun rapport, en tout cas pas directement, avec le thème du colloque, à savoir le roman arabe. L'assistance, composée de grands romanciers, d'illustres critiques, était choquée, trouvant ce que je disais hors sujet. Ils n'avaient pas tort, indéniablement, mais un chemin s'ouvrait : celui du structuralisme dans les études littéraires, dans le sillage des travaux de Tzvetan Todorov et de Gérard Genette... La réaction à mon discours fut d'une violence incroyable, mais tout de même quelque chose avait émergé, le goût d'une approche inédite du récit. Abdelkebir Khatibi prit la défense de mon approche, et ce fut peut-être à partir de ce moment-là que se créa la légende de la supériorité des Marocains en critique littéraire, étant bien entendu qu'ils n'étaient pas des aigles dans la création romanesque et poétique... Ce qui a alimenté cette légende, c'est que les écrivains orientaux ne connaissaient pas la langue française, alors que les intellectuels marocains avaient accès grâce à elle à la nouvelle critique¹⁰⁵.

L'appropriation des outils de la nouvelle critique et du corpus philosophique de ce qu'on nommerait plus tard la *French Theory* (Barthes, Foucault, Deleuze, Derrida) rééquilibre nettement dans les relations du Maroc au Mashriq le déficit de capital culturel et symbolique qui avait jusqu'ici marqué ce rapport comme inégal. L'originalité du travail critique proposé par les étudiant-es fraîchement sorti-es de l'Université marocaine crée un intérêt que cette rencontre de Fès donne parfaitement à voir, en dépit de la conflictualité du débat.

Une dernière observation doit être faite à ce propos, qui concerne les *Mille et Une Nuits*. On se rappelle en effet que dans les années 1930, Saïd Hajji y avait trouvé le réservoir d'un imaginaire caricatural, ayant cours au Mashriq à propos du peuple marocain et de son rapport à la sorcellerie et à l'alchimie, mais aussi à la fourberie et à l'archaïsme. Ironie du sort : quarante ans plus tard, c'est ce même texte qui sert de point d'achoppement au cours de ces journées de Fès et suscite un violent conflit d'interprétation et de statut entre Khatibi et Abdel Hakim Qassem. Tout se passe comme si le conte, avec sa temporalité mythique, la haute incertitude de ses origines et la malléabilité de sa matière, se prêtait mieux qu'aucun autre récit aux identifications, aux généralisations et au conflit des imaginaires et des représentations dans cette aire arabophone aux différentes étapes de l'histoire qui nous occupe...

¹⁰⁵ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

7.3.2. Le Pain nu : *aventures d'un texte-limite*

Un autre jalon de la subversion du rapport de force entre la périphérie marocaine et le Mashriq qui se fait jour au tournant des années 1970 et 1980, est sans conteste à situer dans la visibilité croissante et polémique de l'œuvre d'un écrivain : Mohamed Choukri. Je ne m'attarderai pas ici très longuement sur les grandes lignes du parcours et l'œuvre de cet écrivain, qui comptent parmi les plus abondamment et les mieux étudiées de la littérature marocaine du dernier tiers du XX^e siècle¹⁰⁶. Il est néanmoins difficile de faire abstraction, pour le sujet qui nous occupe, du cas que constitue la publication d'*al-Ḥubz al-ḥāfi* dans l'histoire des relations éditoriales entre le Maroc et le Mashriq. Né en 1935 dans le village rifain de Beni Chiker, voisin de la colonie espagnole de Melilla, Choukri raconte en détail dans ce récit autobiographique sa vie de misère entre Tanger, Tétouan et la région d'Oran en Algérie occidentale, tout au long de son enfance et de son adolescence à la fin de la période coloniale. Le récit se termine par son incarcération, à la suite de sa participation à des manifestations nationalistes dans les derniers temps du protectorat. À sa sortie, le jeune Choukri décide d'apprendre à lire et à écrire.

Dès cette phase précoce (Choukri a dix-sept ans en 1952, date à laquelle il faut situer la fin du *Pain nu*), le monde auquel le jeune narrateur du *Pain nu* cherche à accéder en apprenant à lire la langue arabe est celui de la politique et, solidairement, du Mashriq. En témoigne ce passage de l'avant-dernier chapitre du livre où, fraîchement libéré, il reprend ses habitudes dans un café tangérois, dont la particularité est d'avoir un client alphabétisé, lisant les journaux à haute voix pour la clientèle :

كنا نعتبره أهم شخص يتردد على المقهى. يقرأ لنا الصحف والمجلات الشرقية العربية بصوت قوي وواضح. حين يكون يقرأ موضوعاً سياسياً هاماً عن إحدى الدول العربية يسكت صاحب المقهى الراديو ويصغي كل الرواد إلى ما يقرأه ويشرحه باهتمام كبير. [...] طلبت من السي موح كأس قهوة سوداء قوية واشترت خمس بسيطات من الكيف. كنت مهموماً وكانوا يتحدثون عن الملك فاروق ومحمد نجيب وسياسة جمال عبد الناصر وثورة ٢٣ يونيو. كنت راغباً في مشاركتهم الحديث. [...] قلت له: - أنا لست ولداً. أنت تتكلم عن محمد نجيب وجمال عبد الناصر كأنك تقابلهم كل يوم وتحدثان إليك عن أسرارهم السياسية. من أين تعرف هذه الأخبار عنهما؟ فقد السيطرة على أعصابه وقال غاضباً: - أسكت يا هذا الأمي. أنك لا تعرف حتى كيف تكتب اسمك وتريد أن تحشر نفسك في الموضوع¹⁰⁷.

Nous le considérons comme le personnage le plus important du café. Il nous lisait les journaux et les revues arabes d'Orient, d'une voix puissante et claire. Quand il lisait quelque chose à propos de

¹⁰⁶ Voir, pour les plus récents travaux, l'ouvrage collectif dirigé par Roger Allen et Jonas Elbousty, *Reading Mohamed Choukri's Narratives. Hunger in Eden*, New York, Routledge, 2025.

¹⁰⁷ Muḥammad Šukrī, *al-Ḥubz al-ḥāfi* [1973], dans *al-A'māl al-kāmila* [Œuvres complètes], t. I, "Sīra riwā'iya" [« Récit autobiographique »], Casablanca et Beyrouth, al-Markaz al-ṭaqāfi l-'arabī, 2008, p. 182-185 Beyrouth, Dār al-Sāqī, 2000, p. 215-219.

la politique d'un pays arabe, le patron du café éteignait la radio, et tous les clients tendaient l'oreille à ce qu'il lisait et à ses explications, avec grand intérêt. [...] J'ai demandé un verre de café noir bien fort à Si Moh, et me suis acheté pour cinq pèsètes de kif. Je ne me sentais pas bien. Ils parlaient du roi Farouk, de Mohammed Naguib, de la politique de Gamal Abdel Nasser et de la révolution du 23 juillet. Je voulais participer à la discussion. [...] Je lui dis :

- Je ne suis pas un gamin. Tu parles de Mohammed Naguib et de Gamal Abdel Nasser comme si tu les croisais tous les jours et qu'ils te confiaient leurs secrets politiques. D'où tires-tu toutes ces informations sur ces deux-là ?

Il perdit ses nerfs et me dit, enragé :

- Tais-toi, espèce d'analphabète. Tu veux te mêler de ces affaires-là alors que tu ne sais même pas écrire ton nom¹⁰⁸.

On voit dès ce passage l'association étroite qui se fait entre l'alphabétisation en arabe, l'accès à la presse et la découverte du Mashriq – l'Égypte en particulier – comme espace à la fois géographique, politique et imaginaire élitare, fermé aux non-lecteurs, marqué du sceau du secret pour le jeune homme sans parcours scolaire, rejeté et humilié. L'apprentissage tardif de la lecture à l'âge adulte se présente clairement, dans ce premier volume autobiographique, comme une revanche prise vis-à-vis de cette humiliation fondatrice.

La suite du parcours de Choukri vient de fait confirmer cette étroite association entre lecture, écriture et Mashriq. Après avoir repris à zéro son cursus scolaire et être devenu instituteur, Choukri se met à écrire et trouve un premier parrain en littérature, à Tétouan, en la personne de Mohammed Sebbagh, dont j'ai déjà commenté le parcours. Sebbagh le prend sous son aile et corrige ses premiers manuscrits, tout en l'initiant à la littérature espagnole. Il publie par son intermédiaire un premier texte dans le quotidien *al-'Alam* et le fréquente assidûment¹⁰⁹. Choukri découvre à travers lui une sorte de figure paradigmatique de l'écrivain légitime, avec laquelle il peine à s'identifier, que ce soit en termes d'écriture ou de posture. Le raffinement tout symboliste de sa prose poétique et ses habitudes de vie observées dans le détail amènent en effet le narrateur de *Zaman al-aḥṭā'* à des conclusions amères et sans détour :

صاحبت محمد الصباغ إلى منزله في المدينة القديمة. حجرة إنسان متعبد لفنه. عنب، وتفاح، وأجاص في صينية، ضياء شاحب يُعمّق صمتاً شاعرياً. شوبان: ليليات مايوركا¹¹⁰ وقراءة رسائل ميخائيل نعيمة إليه. خرجت من عنده متمنياً أن يكون عندي بيت متوحد مثله. يصحح إلى كتاباتي بكلمات منحوتة، جد شفافة، لكنه من طينة وأنا من طينة. إنه لم يقتت من زبل المرقّفين، ولم

¹⁰⁸ J'ai retraduit ce passage, la traduction française de Tahar Ben Jelloun n'indiquant pas la provenance des journaux et des revues, et rendant le mot « analphabète » (« *ummi* ») par « ignorant ». Voir Mohamed Choukri, *Le Pain nu*, traduction de Tahar Ben Jelloun, Paris, Maspero, 1980, p. 147-149.

¹⁰⁹ Ces faits sont narrés dans le détail au quinzième chapitre du deuxième récit autobiographique de Choukri, *Zaman al-aḥṭā'* [1992, *Le Temps des erreurs* pour la traduction française]. Voir *al-A'māl al-kāmila* t. I, réf. cit., p. 279-285.

¹¹⁰ Mentionnées ainsi dans le texte arabe. Comme l'a compris le traducteur, ce sont les Mazurkas de Chopin et non d'hypothétiques Noctures de Majorque auxquelles Choukri se réfère.

يُقَمِّلُ وعرقوباه مشقوقان، داميان. أنا لا أعرف كيف أكتب عن حليب العصافير، واللمس الحاضن للجمال الملائكي، وعناقيد الندى، وشلالات الأسد، والعنَدَلات. أنا لا أعرف كيف أكتب وفي ذهني مكنسة من بلور. المكنسة إحتجاج وليس زينة¹¹¹.

J'accompagne Mohammed Sebbagh chez lui, dans la vieille ville. Je découvre la chambre d'un homme vivant en ermite l'amour de son art. Dans une grande coupe marocaine, des raisins, des pommes et des poires. Une lumière très douce approfondit la poésie du silence. Chopin, les Nocturnes et les Mazurkas. La correspondance de Mikhaïl Nuaymah. Je sors de chez lui en rêvant d'avoir un jour une chambre solitaire comme lui. Il corrige mes écrits avec des mots ciselés, limpides. Mais nous ne sommes pas de la même farine. Lui, il n'a jamais mangé dans les poubelles des riches. Il n'a jamais eu de poux ni d'engelures. Et moi, je ne sais pas écrire sur le lait des oiseaux, la délicate étreinte de la beauté angélique, les grappes de rosée, la cascade des lions, les lourdes mamelles des femmes. Je ne sais pas écrire avec un pinceau de cristal. Pour moi, l'écriture est une protestation, pas une parade¹¹².

Du modèle de vie qu'incarne Sebbagh, Choukri ne semble envier que l'autonomie octroyée par l'appartement individuel, la « chambre à soi » pour parler comme Virginia Woolf, qui protège l'écrivain de la promiscuité et lui donne toute latitude au travail. L'association entre le romantisme de Nuaymah et celui de Chopin, entre la nature morte de sa pièce à vivre et les sujets nobles des poèmes, est présentée dans un violent contraste avec l'univers interlope et l'esthétique du bas-corporel et du bas matériel qui, en effet, caractériseront l'œuvre à venir de Choukri, et la misère qui caractérise sa vie pour l'heure. La fréquentation du disciple tétouanais du *mahğar* apparaît sans nul doute comme une aide précieuse pour l'apprenti écrivain, mais pas comme un exemple. C'est tout au contraire un contre-modèle que Choukri découvre en Sebbagh, parfaite antithèse de l'esthétique qu'il veut développer de son côté.

Les premières relations directes connues et documentées de Choukri avec le centre de l'aire arabophone remontent à 1966, lorsque Souheil Idriss publie l'une de ses premières nouvelles, « al-ʿUnf ʿalā l-šāṭiʿ » [« Violence sur la plage »] dans sa revue *al-Adāb*¹¹³, dans laquelle paraîtront ensuite huit autres textes jusqu'en 1980. Encourageant le jeune auteur, malgré un contenu qu'il juge potentiellement choquant pour son lectorat, l'auteur d'*al-Ḥayy al-lātīnī* [« Quartier Latin », 1953] acceptera de publier à Beyrouth deux recueils de ses nouvelles, *Mağnūn al-ward* [Le Fou des roses¹¹⁴] en 1978 et *al-Hayma* [« La Tente »] en 1985, dans ses prestigieuses éditions al-Adāb¹¹⁵. La consécration

¹¹¹ *Ibid.*, p. 283.

¹¹² *Le Temps des erreurs*, traduction de Mohamed El Ghoulabzouri, Paris, Le Seuil, 1994, p. 100. En toute rigueur, il faudrait traduire les deux dernières phrases comme suit : « Je ne sais pas écrire avec un balai de cristal à l'esprit. Les balais sont faits pour protester, non pour faire joli. »

¹¹³ *Al-Adāb* n°11 [14], novembre 1966, p. 30-33.

¹¹⁴ Traduit plus tard en français sous ce titre par Mohamed El Ghoulabzouri, Paris, La Découverte, 1993.

¹¹⁵ Ces différents épisodes sont rappelés par Jonas Elbousty dans « Mohamed Choukri's Short Stories : *Flower Crazy* and *The Tent* », dans *Reading Mohamed Choukri's Narratives*, réf. cit., p. 5.

du travail de Choukri par *al-Adāb* constitue sa véritable entrée en littérature et sa première reconnaissance, dépassant l'écho quasi-nul de ses textes de jeunesse dans les journaux marocains.

Cette collaboration trouve néanmoins sa limite avec *Le Pain nu*. Ce premier récit autobiographique de Choukri concentre à lui seul tout un écheveau de problèmes qui se reflète dans son parcours d'édition et de traduction. Rédigé en 1972, le texte fait d'abord l'objet d'une adaptation par Paul Bowles¹¹⁶, qui semble avoir sollicité l'écriture de cette autobiographie, et se l'est en tout cas faite traduire par Choukri lui-même à mesure qu'il en rédigeait les chapitres, oralement, dans un mélange d'arabe marocain, d'espagnol et de français¹¹⁷. Une vaste polémique sur les pratiques traductives, et plus généralement sociales, de Bowles à Tanger, s'en est suivie, alimentée notamment par la publication de la correspondance de Bowles et par celle d'un ouvrage de Choukri, *Būl Būlz wa-ʿuzlat Ṭanġa* [*Paul Bowles le reclus de Tanger*]¹¹⁸. Tenons-nous en à l'effet immédiat de ce passage à l'anglais : coutumier de l'adaptation écrite de récits de vie tangérois généralement puisés auprès d'écrivains analphabètes¹¹⁹, Bowles a tenté avec *For Bread Alone* d'ajouter Choukri à sa collecte de matériau folklorique, littéraire ou musical, entreprise au long cours depuis son installation à Tanger en 1947. Destiné à son propre public en premier lieu, le livre a permis de révéler l'existence de ce récit autobiographique dans les cercles littéraires marocains, sans véritablement consacrer Choukri dans le monde anglophone à ce stade¹²⁰.

Deux ans après la parution de cette adaptation en langue anglaise, en 1975, on trouve dans la correspondance de Choukri avec Mohammed Berrada les premières sollicitations de ce dernier pour obtenir le manuscrit du récit en langue originale et le transmettre à des éditeurs au Mashriq¹²¹. Toujours d'après ces lettres, Choukri semble s'être exécuté dans le courant de l'année 1977, et avoir

¹¹⁶ On peut lire, en anglais, quelques éléments sur les modalités de cette traduction, ainsi qu'une critique très fouillée du texte de Bowles mis en regard du texte arabe, sous la plume de Qussay Al-Attabi : "Translation and Cultural Appropriation: Paul Bowles' Translation of Mohamed Choukri's *al-Khubz al-ḥāfī*", *Ibid.*, p. 32-49. Cette adaptation est parue sous le titre *For Bread Alone*, Londres, Peter Owen, 1973.

¹¹⁷ Cette méthode est décrite par Bowles lui-même. Voir la réédition de *For Bread Alone*, San Francisco, City Lights Books, 1987, p. 5.

¹¹⁸ Cologne, Al-Kamel Verlag, 1996. Traduit en français par Mohamed El Ghoulabzouri, Paris, Quai Voltaire, 1997. Sur le Tanger de Paul Bowles et la polémique avec Choukri, je renvoie à nouveau à l'article de Hisham Aidi, "So Why Did I Defend Paul Bowles?", *réf. cit.*

¹¹⁹ C'est le cas de *Love With a Few Hair* de Mohammed Mrabet, Londres, Peter Owen, 1967. Le texte est présenté par Bowles comme une traduction du « Moghrebi », soit de l'arabe marocain.

¹²⁰ À l'exception notable d'une critique très élogieuse de Tennessee Williams, avec lequel Choukri entretiendra des liens étroits par la suite. Voir Jonas Elbousty et Roger Allen, « Introduction », *op. cit.*, p. 2.

¹²¹ Muḥammad Šukrī et Muḥammad Barrāda, *Ward wa-ramād* [« Roses et cendres »], Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2000, p. 8. Dans une lettre datée du 30 juin 1975, Berrada se montre enthousiaste à la lecture d'un chapitre du récit, suggérant seulement la traduction en arabe des dialogues en tarifit, et se propose de servir d'intermédiaire.

attendu la réponse de Souheil Idriss dès la fin de celle-ci¹²². Berrada résume ainsi les faits qui s'en sont suivis :

Voici comment les choses se sont passées : j'ai envoyé le manuscrit du Pain nu à Souheil Idriss, qui m'a écrit une lettre de refus où il m'expliquait qu'il ne pouvait pas publier un texte pareil. Ensuite, ce qui s'est passé est bien connu : Ben Jelloun l'a traduit, Maspero l'a publié, et le retentissement permis par cette publication en français a fini par déboucher sur une première édition en langue originale, au Maroc¹²³.

Sur la base de ce résumé succinct mais exact, tâchons de reprendre brièvement chaque étape. Dans une série d'entretiens accordés au journaliste Hasan Biriš à la fin de sa vie, entre 1998 et 2001, Choukri est revenu plus précisément sur les raisons du refus de Souheil Idriss, ou plutôt sur les étapes de ce refus, une tentative de conciliation ayant suivi la première réaction de l'écrivain et éditeur libanais :

تأخر صدور النص العربي لأنني لم أجد له ناشراً. أعطيت النسخة الأصلية بالعربية لمحمد برادة فسلمها لسهيل إدريس، فأعادها إليّ هذا الأخير مرفوعة برسالة يقول فيها: "ينبغي أن تكتب سيرتك الذاتية بنوع من التفلسف، لأن المواضيع التي تطرقت إليها لامستها بطريقة واقعية وقحة ومبتذلة، وينبغي أن تعيد كتابتها..." هذه نصيحة سهيل إدريس التي لم أعمل بها بطبيعة الحال! [...] لقد ندم سهيل إدريس. التقيت به في ملتقى الرواية العربية بفاس سنة 1979، وطلب مني نشر "الخبز الحافي". ووافقت متردداً. لكنه طلب مني تغيير بعض الفقرات. فكان ردي: إما يُنشر النص بكامله وكما هو، أو لا يُنشر. [...] بقيت المحادثة معلقة دون أي اتفاق بيننا إلى اليوم¹²⁴.

Le texte arabe a tardé à paraître car je ne lui ai pas trouvé d'éditeur. J'ai donné la version originale en arabe à Mohamed Berrada qui l'a remise à Souheil Idriss, lequel me l'a renvoyée accompagnée d'une lettre où il disait : « Vous devez écrire votre autobiographie d'une manière plus philosophique. Vous avez abordé vos thématiques avec un réalisme grossier et vulgaire, il faut que vous la réécriviez. » Voilà le conseil de Souheil Idriss, dont je n'ai tenu aucun compte naturellement ! [...] Souheil Idriss a eu des remords. Je l'ai croisé à la Rencontre du roman arabe de Fès en 1979, et il m'a demandé s'il pouvait publier Le Pain nu. J'ai accepté avec hésitation. Mais il m'a demandé d'en modifier certains passages. Ma réponse a été : le texte sera publié intégralement ou ne sera pas publié. [...] Cette discussion est restée suspendue, sans que nous trouvions d'accord, jusqu'à aujourd'hui.

Difficile, à la lecture de cette description détaillée de l'échange par Choukri, de ne pas songer à la métaphore du pinceau de cristal développée dans *Le Temps des erreurs* à propos de Sebbagh. À deux décennies d'écart, et une fois son projet littéraire réalisé sous la forme de ce premier texte abouti, Choukri semble séparé du plus grand éditeur du Mashriq à cette période par le même fossé esthétique qu'il avait trouvé jeune homme entre son approche de l'écriture et celle du plus zélé des messagers de l'esthétique beyrouthine des années 1940 et 1950 au Maroc. Les hésitations de Souheil Idriss montrent en outre que ce dernier semble avoir saisi l'importance du texte de Choukri, sans

¹²² *Ibid.*, p. 20.

¹²³ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

¹²⁴ Hasan Biriš, *al-Ma'īš qabl al-mutaḥayyil. Ḥiwārāt ma'a Muḥammad Šukrī* [« Le Vécu avant l'imaginaire. Entretiens avec Mohamed Choukri »], Tanger, éditions Wamḍa, 2013, p. 31.

toutefois parvenir à en accepter la facture crue et brutale. Cet épisode marque donc à lui seul un tournant, amorcé dès le milieu des années 1960 avec l'entrée en littérature de Choukri et Zafzaf : à l'hypercorrection et à l'imitation appliquée des aînés succède, dans la littérature marocaine, une production jugée trop audacieuse et trop provocatrice par le centre.

La véritable consécration du *Pain nu* intervient en 1980, avec la traduction française de Tahar Ben Jelloun. Traducteur peu à l'aise avec l'arabe moderne standard de son propre aveu, ce dernier semble avoir calqué son récit de l'élaboration de ce texte sur celui donné par Paul Bowles et confirmé par l'auteur lui-même¹²⁵, prétendant avoir recueilli et traduit le texte au fur et à mesure de son écriture¹²⁶. Quoi qu'il en soit, le retentissement de la traduction française, légitimée par l'éditeur parisien Maspero comme l'avait été *L'Idéologie arabe contemporaine* de Laroui en son temps, et surtout sa médiatisation par un mémorable passage télévisé à l'invitation de Bernard Pivot dans son émission *Apostrophes*¹²⁷, constitue le véritable tournant de la carrière littéraire de Mohamed Choukri, installant sa réputation internationale et engendrant une vingtaine de traductions en langues étrangères au cours des deux décennies suivantes¹²⁸.

Cette consécration d'écrivain mondial est sans équivalent dans la littérature de langue arabe au XX^e siècle, précédant le prix Nobel de littérature décerné en 1988 au romancier égyptien Naguib Mahfouz. Il n'est donc pas anodin qu'elle se soit faite, dans un premier temps, en l'absence du texte original. Par la suite, fait plus étonnant encore, Choukri et ses appuis vont parvenir à contourner le centre de l'aire arabophone où le livre n'avait pas pu paraître. La première édition arabe du roman, publiée au Maroc en 1982 à compte d'auteur grâce à l'aide financière de Leïla Shahid [n. 1949]¹²⁹, responsable politique palestinienne et épouse de Mohammed Berrada qui vivait alors à Rabat avec lui, est interdite dès 1983 et inaugure une censure longue de près de vingt ans dans le royaume. Dans la foulée, une deuxième édition arabe est négociée, toujours par l'intermédiaire de Mohamed

¹²⁵ *Ibid.*, p. 29. En résulte une traduction controversée, qui esthétise en langue française un texte présenté par Ben Jelloun dans sa propre préface comme une contestation radicale des valeurs morales et esthétiques de l'*adab* arabe. Voir le commentaire croisé des traductions de Ben Jelloun et Bowles dans Mustafa Ettobi, "Cultural Representation in Literary Translation: Translators as Mediators/Creators", *Journal of Arabic Literature* n°2 [37], 2006, p. 213-216.

¹²⁶ Ben Jelloun a réitéré cette version de la genèse du texte à de nombreuses reprises. Voir par exemple son article « Mohamed Choukri dérange encore ! », *Le360*, 6 mai 2016, en ligne : <https://fr.le360.ma/blog/le-coup-de-gueule/mohamed-choukri-derange-encore-70629/>, consulté le 5 janvier 2025. La concordance d'ensemble entre la traduction anglaise de Bowles et le texte arabe, ainsi que l'existence, attestée par la correspondance avec Berrada, d'un manuscrit dès le milieu des années 1970, contredisent de manière assez claire le récit de Ben Jelloun.

¹²⁷ Émission du 15 février 1980, « Les Jeunes Années », visionnable en ligne sur le site de l'INA : <https://madelen.ina.fr/content/les-jeunes-annees-79160>

¹²⁸ Selon le compte effectué par Choukri lui-même. Hasan Biriš, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 30.

Berrada, avec l'écrivaine et éditrice libanaise May Ghoussoub [Mayy Ġuṣūb, 1952-2007], co-fondatrice en 1979 des éditions arabophones Dār al-Sāqī à Londres. Mohamed Berrada, lorsqu'il en propose pour la première fois l'idée à Choukri en novembre 1986, semble immédiatement saisir l'intérêt que pourrait revêtir une publication au Royaume-Uni pour le texte original :

اتصلت بي صديقة لبنانية من لندن. لها دار نشر ومكتبة هناك. اسمها مي غصوب. وفتحني في إعادة نشر النص العربي للخبز الحافي بلندن فحبذت الفكرة وطلبت إليها مكاتبتك لتعرض عليك تعاقداً معقولاً. وأظن أن لا بأس من ذلك. فسيمكنها أن توزع الكتاب بلندن وباريس وربما أقطار عربية أخرى¹³⁰.

Une amie libanaise m'a appelé de Londres. Elle possède là-bas une maison d'édition et une librairie. Elle s'appelle May Ghoussoub. Elle m'a proposé de republier Le Pain nu à Londres. Je me suis montré favorable à l'idée et je lui ai demandé de t'écrire pour te proposer un contrat raisonnable. Je pense que c'est une assez bonne idée. Elle pourra distribuer ton livre à Londres, à Paris et peut-être dans d'autres pays arabes.

Au terme d'une décennie entière d'activisme protéiforme en faveur de Choukri et du *Pain nu*, Berrada semble entrevoir l'aubaine que représenterait une publication en arabe qui ne passerait ni par l'édition marocaine, ni par Beyrouth ou Le Caire. Le texte pourrait ainsi bénéficier d'une extraterritorialité qui en réduirait le risque de censure dans le meilleur des cas, et lui permettrait *a minima* de circuler par le biais de sa clientèle des diasporas arabes européennes. C'est en effet ce qui se produit lors de la parution de la première édition d'al-Sāqī en 1987. Les démêlés du texte arabe du récit avec la censure sont très loin de s'achever à cette date, comme en témoigne le retentissant scandale suscité en Égypte par sa mise au programme des enseignements de l'American University in Cairo fin 1998, entraînant de vives protestations, une polémique médiatique et critique et finalement son retrait du programme d'enseignement ainsi que du Salon du Livre du Caire l'année suivante¹³¹. Néanmoins, la circulation arabe du livre et sa réception critique s'en trouvent considérablement accrues, comme en témoigne Mohammed Berrada lui-même par cette anecdote, qui relate la pénétration de cette édition dans la périphérie golfiote de l'aire littéraire arabophone, où la marge laissée par la censure est encore plus restreinte que dans les pays du Maghreb :

L'édition londonienne s'est diffusée dans tout le Mashriq. Je me rappelle ma surprise en Arabie Saoudite où, au cours d'un voyage, j'ai été invité à une rencontre privée dans un hôtel. En entrant dans leur chambre, j'ai trouvé un exemplaire du Pain nu. Les bras m'en sont tombés ! Par la suite, Choukri s'est mis à publier ses œuvres à compte d'auteur, fatigué des délais de paiement non

¹³⁰ Ward wa-ramād, réf. cit., p. 79

¹³¹ Voir l'analyse de Richard Jacquemond sur cette polémique dans « Les limites mouvantes du dicible dans la fiction égyptienne », *Égypte/Monde arabe* n°3, 2000, p. 63-83.

respectés et des pourcentages absurdes qui étaient prélevés. Voilà, en résumé, ce qui est arrivé pour ce livre¹³².

On ne peut manquer, à l'issue de ce bref parcours dans l'histoire du classique de Choukri, d'y déceler une forme d'ironie. La situation décrite au chapitre 13 du livre, où le jeune Mohamed analphabète est exclu du cercle de la discussion sur l'Égypte révolutionnaire de 1952 en raison de son absence de bagage culturel, se trouve en quelque sorte renversée à l'issue de ses multiples publications et interdictions. Livre sulfureux, à la fois interdit et désiré, objet d'âpres débats au Mashriq entre ses thuriféraires qui y voient l'émergence de la voix des subalternes dans la littérature arabe moderne¹³³, et ses détracteurs qui lui déniaient jusqu'au statut d'œuvre littéraire¹³⁴, *Le Pain nu* semble avoir réalisé à partir du milieu des années 1980 le vœu du jeune Mohamed au-delà même de ses aspirations. Le voilà non seulement admis dans le débat, mais propulsé au centre de l'attention, le tout sans avoir cédé aux injonctions esthétiques venues de Beyrouth ni troqué son âpreté pour une plume de cristal... C'est, là encore, le poids du centre mondial, parisien d'abord et européen dans la foulée¹³⁵, qui sert de levier et permet de contrebalancer le poids des règles du jeu du centre aréal, par le double moyen de la traduction et du décentrement éditorial en l'occurrence.

7.3.3. Traduction et édition : essors conjoints

Le cas particulier de Choukri, s'il est suffisamment singulier pour mériter un développement à part, coïncide néanmoins avec une véritable dynamique de traduction et d'édition au Maroc, du

¹³² Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

¹³³ Ferial J. Ghazoul, "When the Subalterns Speak," *Al-Ahram Weekly* n°417, février 1999, p. 18-24.

¹³⁴ Galāl Amīn, "Faṣl al-Maqāl fī-mā bayn al-Ḥubz al-ḥāfi wa-Mawsim al-ḥiḡra min infīṣāl", *Al-Kutub Wiḡhat Naẓar* n°4, mai 1999, p. 60-63. Les deux critiques, respectivement irakienne et égyptienne, enseignent alors à l'Université américaine du Caire, et sont alors deux des spécialistes les plus reconnus du champ littéraire et intellectuel égyptien et de l'aire arabophone.

¹³⁵ L'« exception » Choukri ne peut se comprendre sans mentionner sa collaboration avec un agent littéraire, l'Allemand Roberto de Hollanda [n. 1953], installé en Espagne, qui organisa la promotion du livre à l'échelle mondiale. Voir à ce propos Mahmoud Abdelsalam et Richard Jacquemond, « Les flux de traduction arabe-français depuis 2010 (littérature moderne et contemporaine) », Arles et Paris, LEILA Research Project et IREMMO, 2021, p. 13. Consultable en ligne : https://iremno.org/wp-content/uploads/2022/05/Flux-de-traduction-arabe-francais_etude-LEILA_24-03-22.pdf, consulté le 19 janvier 2025. Ceci permit notamment sa traduction vers l'allemand et l'espagnol. À la suite de la traduction française de Ben Jelloun, en effet, le livre paraît en espagnol (*El pan desnudo*, traduction d'Abdellah Djbilou, préface de Juan Goytisolo, Barcelone, Montesinos, 1982), en allemand (*Das nackte Brot*, traduction de Georg Brunold, Nördlingen, Greno, 1986), en grec (*To gumnó psōmí*, traduction d'Ismène Kansé, Athènes, Astarté, 1986) et en italien (*Il pane nudo*, traduction de la version française par Mario Fortunato, Rome et Naples, Theoria, 1989) au cours de la seule décennie 1980. Fait notable : toutes ces traductions reprennent l'expression de « pain nu » choisie par Ben Jelloun, là où *al-Ḥubz al-ḥāfi* signifie littéralement « le pain sec ». Les plus récentes retraductions reviennent à cette signification littérale. Voir *El pan a secas*, traduction espagnole de Rajae Boumediane El Metni, Madrid, Cabaret Voltaire, 2012, ou *Il pane asciutto*, traduction italienne d'Isabella Camera d'Afflitto et Fernanda Fischione, Milan, Bompiani, 2024.

milieu des années 1970 au milieu des années 1980 sur laquelle il faut à nouveau s'arrêter. Je commencerai ici par aborder la question de la traduction à cette période, avant de montrer comment, au milieu des années 1980, l'édition marocaine, littéraire notamment, connaît un nouveau saut qualitatif avec la création de maisons d'éditions indépendantes, structurées et pérennes qui viennent s'ajouter à celles que j'ai étudiées précédemment, Dār al-Ṭaqāfa, al-Markaz al-ṭaqāfi l-'arabī et Afrique-Orient.

En ce qui concerne la traduction, une brève étude d'Ibrahim El-Khatib, parue en traduction espagnole, situe avec justesse le cadre historique duquel il nous faut partir. Après avoir évoqué brièvement de timides initiatives institutionnelles à Rabat dans les années 1930 et la vague de traductions de l'espagnol à l'arabe à Tétouan dans les années 1940, El-Khatib évoque la phase qui suit immédiatement les indépendances comme une phase de reflux, où le lectorat arabophone découvre essentiellement la littérature mondiale par sa connaissance des langues étrangères (et donc, en l'occurrence, se focalise sur la production contemporaine française et surtout sur Sartre, Camus, Beauvoir et la littérature produite dans l'orbite de la revue *Les Temps modernes*), ou par les traductions produites en Égypte, tout particulièrement la collection Alf kitāb [Mille livres] lancée par le ministère égyptien de la culture pour mettre à disposition du public une large sélection de textes étrangers traduits vers l'arabe. El-Khatib explique la recrudescence de la traduction au Maroc à partir des années 1970 de la manière suivante :

Fue a partir de mediados de la década de los setenta cuando el movimiento de traducción se afianzó en Marruecos. La profunda crisis ideológica del Mashriq permitió que Marruecos irrumpiese con fuerza en el ámbito de la producción intelectual. Con la aparición de traducciones de textos representativos de las tendencias más modernas de las ciencias sociales, la actividad traductora recuperaba, tras un largo eclipse, su estatus. [...] Una generación de universitarios marroquíes emprendió la modernización de los métodos de análisis literario, además de hacer incursiones en el ámbito de la creación literaria, fundamentalmente en la novela.

C'est à partir de la moitié des années 1970 que le mouvement de traduction se consolida au Maroc. La crise idéologique profonde du Mashriq permit au Maroc de faire irruption avec force dans le domaine de la production intellectuelle. Avec l'apparition de traductions de textes représentatifs des tendances les plus modernes des sciences sociales, l'activité traductive recouvrait son statut après une longue éclipse. [...] une génération d'universitaires marocains entreprit la modernisation des méthodes d'analyse littéraire, tout en faisant des incursions dans le domaine de la création littéraire, et principalement dans le roman¹³⁶.

¹³⁶ "Traducción y crítica literaria en Marruecos. Impresiones de un traductor", traduit de l'arabe vers l'espagnol par Gonzalo Fernández Parrilla, dans Gonzalo Fernández Parrilla et Rosario Montoro Murillo (dir.), *El Magreb y Europa: literatura y traducción*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 262.

En effet, comme l'indique El-Khatib, c'est bien dans le sillage de la rénovation théorique et critique de cet âge universitaire de la littérature marocaine qui commence dans les années 1970 que des critiques et des écrivain-es du Maroc se mettent à investir intensément la traduction, et pas uniquement celle des sciences humaines et sociales.

Partons cependant de ces dernières, dont nous avons déjà vu autour de la Rencontre de Fès le rôle crucial dans l'affirmation d'une voie marocaine dans la critique. La fréquentation assidue du formalisme russe et du structuralisme par l'école critique de l'Université marocaine s'accompagne d'une vague de traductions publiées tantôt au Maroc même et tantôt au Mashriq. Sans prétendre à l'exhaustivité, signalons chronologiquement quelques jalons. Dans la continuité des nombreux articles traduits en revue au cours des années 1970 et 1980, notamment dans *al-Taḳāfa al-Ġadīda*, *Aqlām* et *Āfāq*, un petit nombre d'écrivains et universitaires marocains produit entre 1981 et 1987 des traductions de Roland Barthes (*Le degré zéro de l'écriture*¹³⁷ puis *Leçon*¹³⁸), de Lucien Goldmann¹³⁹, de Tzvetan Todorov (*Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*¹⁴⁰), de Vladimir Propp (*Morphologie du conte*¹⁴¹), de Pierre Bourdieu (une anthologie de textes sur la culture¹⁴²) et de Mikhaïl Bakhtine (*Du discours romanesque*¹⁴³).

En contrepoint de ces efforts individuels, un numéro spécial est consacré par la revue de l'Union des Écrivains du Maroc *Āfāq* à l'approche structuraliste des textes littéraires en 1982. Deux ans plus tard, ce travail de traduction collective des textes fondamentaux en la matière donne lieu à un ouvrage paru à Beyrouth, auquel contribuent la plupart des traducteurs des ouvrages que nous venons de citer¹⁴⁴. Il y a donc lieu de parler d'un effort concerté de la part des nouveaux critiques

¹³⁷ 1953 pour l'édition originale française. *Al-Daraġa al-šifr li-l-kitāba*, traduction de Mohamed Berrada, Casablanca, al-Šarika al-maġribīya li-l-nāširīn al-muttaḥadīn, 1981.

¹³⁸ 1978 pour l'édition originale française. *Dars al-simīyūlūġyā*, traduction de 'Abd al-Salām b. 'Abd al-Ālī, Casablanca, Dār Tūbqāl, 1986.

¹³⁹ *Al-Manhaġīya fī 'ilm al-iġtimā' al-adabī* [« La méthode en sociologie de la littérature »], traduction de Mustapha Mesnaoui, Beyrouth, Dār al-Ḥadāta, 1981.

¹⁴⁰ 1965 pour l'édition originale française. *Naẓariyat al-manhaġ al-šaklī. Nuṣūs al-šaklānīyīn al-rūs*, traduction d'Ibrahim El-Khatib, Beyrouth, Mu'assasat al-abḥaṭ al-'arabīya, 1982.

¹⁴¹ 1928 pour l'édition originale russe. *Mūrfulūġyā l-ḥurāfa*, traduction d'Ibrahim El-Khatib, Casablanca, al-Šarika al-maġribīya li-l-nāširīn al-muttaḥadīn, 1982.

¹⁴² *Al-Ramz wa-l-sulṭa*. Réf. cit. supra (1986).

¹⁴³ Il s'agit à l'origine d'une section de l'ouvrage *Esthétique et théorie du roman*, 1975 pour l'édition originale russe. *Al-Ḥiṭāb al-rivā'ī*, traduction de Mohamed Berrada, Le Caire, Dār al-Fikr, 1987.

¹⁴⁴ *Al-Bunyawīya al-takwīnīya wa-l-naqd al-adabī*, traductions revues par Muḥammad Sabīlā, Beyrouth, Mu'assasat al-abḥaṭ al-'arabīya, 1984. Un lexique bilingue est proposé en fin d'ouvrage pour proposer une terminologie unifiée de cette nouvelle approche critique en arabe.

marocains de mettre les textes à partir duquel ils construisent leurs travaux à la disposition d'un public arabophone, et en l'occurrence au Mashriq.

À la même période, on constate également un effort appuyé de traduction de la production littéraire et intellectuelle marocaine francophone à destination de l'aire arabophone, souvent de la part des mêmes intellectuels et écrivains. Mohammed Berrada fait paraître au Caire dès 1971 les textes philosophiques de Mohamed-Aziz Lahbabi en langue arabe¹⁴⁵, ainsi que la thèse d'Abdelkébir Khatibi sur le roman maghrébin¹⁴⁶, à Rabat. Il traduit ensuite en arabe un recueil de poèmes de Tahar Ben Jelloun¹⁴⁷, puis l'un des recueils de prison d'Abdellatif Laâbi, paru au lendemain de sa libération¹⁴⁸. Mais c'est surtout l'œuvre d'Abdelkébir Khatibi qui fait l'objet d'un effort appuyé de traduction, à la fois par Berrada¹⁴⁹, par Mohammed Bennis¹⁵⁰ et par l'un des invités de la rencontre de Fès, le Syrien Boutros Hallaq, qui traduit *La Mémoire tatouée*¹⁵¹. Khatibi semble ainsi devenir, à peu près au même moment où Mohamed Choukri introduit la littérature marocaine de langue arabe en Europe, le premier francophone marocain à acquérir au Mashriq une forte visibilité éditoriale et ce, tout comme Choukri, au moment où il affirme son propre écart vis-à-vis de son canon intellectuel et esthétique, comme l'a montré sa confrontation avec les hôtes de Fès.

Outre la médiation traductive, ou plutôt conjointement à celle-ci, le milieu des années 1980 est le moment d'une deuxième vague de consolidation de l'édition marocaine, plus décisive encore que la première, avec la fondation de deux maisons qui vont dominer le champ littéraire marocain jusqu'aux années 2010 : Tūbqāl et al-Fanak. La première, fondée par Mohammed Bennis avec un groupe d'universitaires en 1985, un an après l'interdiction d'*al-Taḡāfa al-Ġadīda*, devient la mieux dotée symboliquement de la place marocaine dans le domaine des sciences humaines, en raison de ses références intellectuelles et de sa filiation avec la grande revue de la période précédente. Le choix même du nom, celui du point culminant de l'Atlas marocain, est pensé à la fois pour situer la hauteur

¹⁴⁵ *Min al-munḡaliq ilā l-munfatih* [Du clos à l'ouvert, 1963], Le Caire, al-Dār al-anglū-miṣrīya, 1971.

¹⁴⁶ *Al-Riwāya al-maġribīya* [Le Roman maghrébin, 1968], Rabat, al-Markaz al-ġāmi'ī li-l-baḥṡ al-'ilmī, 1971. À cette même date, Berrada fait publier un entretien en langue arabe avec Khatibi dans *Mawāqif* à Beyrouth, de sorte qu'on peut lui attribuer la première mise en valeur de cet écrivain au Mashriq, l'année même de la parution de son premier roman *La Mémoire tatouée*.

¹⁴⁷ *Ḥadīṡ al-ġamal* [Le Discours du chameau, 1974], Casablanca, Dār al-naṣr al-maġribīya, 1975.

¹⁴⁸ *Qaṣā'id taḥt al-kimāma* [Sous le bâillon, le poème, 1981], Casablanca, al-Šarika al-maġribīya li-l-naširīn al-muttaḥadīn, 1981.

¹⁴⁹ *Al-Kitāba wa-l-taġriba* [Écriture et expérience], Beyrouth, Dār al-'awda, 1980, puis *Dīwān al-ḥaṡṡ al-'arabī* [L'Art calligraphique arabe ou la célébration de l'invisible, en collaboration avec Mohammed Sijelmassi, 1980], Casablanca, al-Šarika al-maġribīya li-l-naširīn al-muttaḥadīn, 1982.

¹⁵⁰ *Al-Ism al-'arabī al-ġariḥ* [La Blessure du nom propre, 1974], Beyrouth, Dār al-'Awda, 1980.

¹⁵¹ *Al-Dakira al-mawṣūma*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabīya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr, 1984.

des ambitions qui président à sa fondation et pour affirmer l'ancrage local de la maison à destination de l'aire arabophone :

Lorsque nous l'avons lancée, les gens du Mashriq nous demandaient : « qu'est-ce que ce Toubkal ? », et nous les avons invités à connaître le Maroc, sa géographie et son histoire les plus élémentaires. Nous les poussions, en quelque sorte, à nous rendre la réciprocité, nous qui leur avons prêté une attention si soutenue et précise, et avons pris leur production culturelle au sérieux¹⁵².

Au-delà des références topographiques, la ligne éditoriale de Tūbqāl s'inscrit dans une stratégie qui doit beaucoup aux transformations du champ littéraire marocain au cours de la décennie précédente. On peut y distinguer deux grandes lignes de force : d'une part, la priorité donnée à la création marocaine, de l'autre la poursuite de l'effort traductif porté sur les textes théoriques européens, et tout particulièrement français, à laquelle s'ajoute celle des textes littéraires.

Pour ce qui concerne la littérature marocaine, on ne saurait ici dénombrer les éditions et rééditions proposées par Tūbqāl depuis sa fondation. Notons seulement une politique d'auteur-ices soutenue, qui a conduit la maison à publier une partie importante de l'œuvre d'écrivain-es arabophones du Maroc, en poésie surtout, et dont beaucoup ont fait partie de l'aventure éditoriale d'*al-Taḡāfa al-Ġadīda*. Outre Mohammed Bennis lui-même, citons seulement les noms de Mehdi Akhrif, Mahmoud Abdelghani [Maḥmūd 'Abd al-Ġanī, n. 1967], Mohamed Achaari, Mohamed Bentalha, Mubarak Ouassat, Zohra Mansouri [Zahrā' al-Manṣūrī, n. 1961]¹⁵³. En prose, la plupart des œuvres de langue arabe d'Abdelfattah Kilito y sont également publiées, et ses œuvres en français traduites, en fiction comme en essai. La maison offre également un soutien suivi au travail d'écriture de l'ancien chanteur du groupe de musique Nass El Ghiwane, Larbi Batma [al-'Arabī Bāṭmā, 1948-1997], publiant aussi bien sa poésie en arabe marocain que ses textes autobiographiques en *fuṣḥā*. Ces collaborations soutenues sont également observables en sciences humaines et sociales, en particulier avec le philosophe Abdessalam Benabdelali. Enfin, un travail au long cours de traduction d'un nombre réduit d'écrivains francophones s'observe dans le catalogue de Tūbqāl, en particulier Abdelkébir Khatibi, Tahar Ben Jelloun et Abdellatif Laâbi.

L'effort traductif de la maison s'inscrit quant à lui dans le sillage du mouvement que nous venons de décrire. Les intellectuel·les francophones sont particulièrement représenté·es dans le

¹⁵² Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche. Voir annexes.

¹⁵³ Je cite ici uniquement les poètes et poétesses ayant publié deux recueils ou plus chez Tūbqāl, en me fondant sur le catalogue de la bibliothèque de la Fondation du roi Abdul-Aziz al-Saoud. D'autres y ont publié plus sporadiquement comme Abdallah Zrika [ʿAbdallāh Zrīqa, n. 1953].

catalogue, avec une série de noms prestigieux allant de Roland Barthes à Jean Baudrillard [1929-2007], en passant par Jean Piaget [1896-1980], Maurice Blanchot [1907-2003], Paul Ricœur [1913-2005], Edgar Morin [n. 1921], Alain Badiou [n. 1937], Tzvetan Todorov, Jean-Luc Nancy [1940-2021], ou plus récemment Barbara Cassin [n. 1947], Claude Addas [n. 1957] et Tiphaine Samoyault [n. 1968]. Mais la part de la traduction s'élargit chez Tūbqāl aux littératures étrangères, francophone d'abord (Georges Bataille [1897-1962], Jean Genet [1910-1986], Édouard Glissant [1928-2011], Bernard Noël [1930-2021], Michel Deguy [1930-2022], Georges Perec [1936-1982] ou Patrick Chamoiseau [n. 1953]), mais aussi européennes et américaines, de langue espagnole principalement (Jorge Luis Borges [1899-1986], Juan Goytisolo [1931-2017], Justo Jorge Padrón [1943-2021]), plus rarement portugaise avec les *Journaux* de Fernando Pessoa [1888-1935] ou serbo-croate avec le *Bréviaire méditerranéen* de Predrag Matvejević [1932-2017]. Ce catalogue ample et diversifié place Tūbqāl parmi les éditeurs arabes de littérature et de sciences humaines traduites les plus dynamiques des années 1980 à 2010.

La relation de Tūbqāl avec la littérature du Mashriq est moins soutenue. Mohammed Bennis s'en explique ainsi :

La création de cette maison d'édition s'est faite dans la foulée de l'interdiction de la revue al-Taqāfa al-ḡadīda (en 1984), qui avait déjà un certain écho au Mashriq. Elle a donc été remarquée là-bas, et la première réaction que nous avons observée a été, de la part d'auteurs du Mashriq, leur désir d'être édités par Tūbqāl. Nous avons évidemment publié certaines œuvres, notamment celles d'Adonis et de Darwich, mais nous avons tout de même mis un frein à cette demande car nous avons d'abord pensé cette maison comme un outil pour les auteurs marocains. Quant aux auteurs du Mashriq, ils ont leurs propres maisons d'édition. De notre point de vue, il ne s'agissait pas d'inverser la tendance d'alors, en devenant un éditeur marocain à la disposition des auteurs du Mashriq, mais de donner, plutôt, un débouché éditorial crédible et correctement diffusé à ce que la production culturelle marocaine offrait de meilleur, en restant toutefois ouverts sur l'autre. C'est pourquoi nous avons réservé une bonne place à la traduction avec une préférence pour des auteurs occidentaux, y compris les Français, et les auteurs marocains francophones. Sans cette politique éditoriale, les éditions Tūbqāl n'auraient aucune signification culturelle¹⁵⁴.

Cette présentation se confirme à l'examen du catalogue de Tūbqāl, avec toutefois deux temps distincts dans l'évolution de la maison. J'ai pu relever vingt titres de littérature signés par des écrivains (hommes uniquement) issus de pays du Mashriq (Golfe inclus) dans le catalogue, avec plus d'un quart des titres pour le seul Mahmoud Darwich (cinq textes de lui et un volume de correspondance avec Samih al-Qassim), d'une part, et plus d'une moitié publiés dans les premiers temps du lancement de la maison (douze entre 1986 et 1990). Le « frein » évoqué par Bennis quant à l'ouverture aux textes venus du Mashriq semble donc avoir été mis au début des années 1990, après

¹⁵⁴ Entretien réalisé dans le cadre de cette recherche, voir annexes.

une première période de représentation relativement importante d'écrivains du Mashriq : trois titres en 1988, quatre en 1990.

La poésie est le genre le mieux représenté dans les choix éditoriaux, et en dépit de l'échantillon relativement réduit, tous les pays de la région (non-étendue au Golfe) sont représentés à l'exception de la Jordanie. Outre les auteurs déjà très consacrés que sont Adonis et Mahmoud Darwich, ou dans une moindre mesure Ahmed Fouad Negm, Tūbqāl publie le deuxième recueil de l'Irakien Sargon Boulos [, *al-Ḥayāt qurb al-Akrūbūl* [« La vie près de l'Acropole »]¹⁵⁵, après qu'*al-Ṭaqāfa al- Ġadīda* lui a ouvert ses pages dès 1980. Une place est également faite aux poètes d'avant-garde du Golfe, en publiant l'Omani Saif al-Rahbi [Sayf al-Raḥbī, n. 1956] et les Bahreïnīs Qassim Haddad et Amin Saleh [Amīn Ṣāliḥ, n. 1950]. Bref, dans les premières années de son activité, Tūbqāl accueille une assez large palette de textes du Mashriq, sans précédent en tout cas dans le champ éditorial marocain. C'est forte de cette légitimation des premières années que la maison peut ensuite affirmer plus fortement ses partis-pris de recentrement sur le Maroc et sur la traduction des langues européennes.

En 1987, l'éditrice Layla Chaouni [n. 1953] fonde les éditions al-Fanak/Le Fennec, avec un parti-pris plus bilingue et moins tourné vers le Mashriq. À côté d'une forte promotion des écrits féministes, et plus généralement des écrivaines et intellectuelles marocaines¹⁵⁶, Le Fennec édite certaines figures majeures de la littérature marocaine de langue arabe (notamment les œuvres de Mohamed Berrada, Abdallah Zrika, Abdelkader Chaoui et Youssef Fadel [Yūsuf Fāḍil, n. 1949]), et s'attelle à la traduction de son propre choix d'auteurs marocains francophones (en particulier Edmond Amran El Maleh). Comme l'indique Chaouni elle-même dans un témoignage sur son expérience éditoriale, l'éphémère réouverture des frontières entre l'Algérie et le Maroc de 1988 à 1994 a plutôt encouragé la maison à établir des relations soutenues avec le voisin maghrébin, dont la présence est beaucoup plus marquée dans le catalogue des premières années que celle des pays du Mashriq¹⁵⁷. Quoi qu'il en soit, ces deux nouveaux acteurs forment à partir de la deuxième moitié des années 1980, avec al-Markaz al-ṭaqāfī l-'arabī, une triade structurante pour le champ éditorial marocain qui accompagne l'accroissement de la production en matière de littérature, l'autonomisation du champ littéraire marocain et, tout particulièrement pour Tūbqāl et al-Markaz, sa visibilisation dans l'aire

¹⁵⁵ Casablanca, Dār Tūbqāl, 1988.

¹⁵⁶ Le Fennec édite notamment une bonne part du travail de Fatima Mernissi, mais aussi celui d'une autre sociologue marocaine, Aïcha Belarbi [‘Āiṣa b. al-‘Arabī, n. 1946], et les textes de la militante Aïcha Ech-Chenna [‘Āiṣa al-Ṣanna, 1941-2022], pour ne citer que trois noms particulièrement représentatifs.

¹⁵⁷ « L'édition dans le secteur privé au Maroc » dans *El Magreb y Europa literatura y traducción*, réf. cit., p. 313.

arabophone. Le poids de ces trois éditeurs, jusqu'à nos jours, reste pour la production arabophone au Maroc tout à fait prépondérant en dépit des multiples mutations qui ont jalonné les dernières décennies.

7.3.4. *Abdellatif Laâbi, médiateur pour la littérature du Mashriq en France*¹⁵⁸

En contrepoint de ce tableau de la situation au Maroc au milieu des années 1980, il me semble utile pour conclure ce chapitre de dire un mot de l'itinéraire traductif d'Abdellatif Laâbi, poète et animateur de la revue *Souffles-Anfās*, que nous avons laissé au moment de sa condamnation lors des procès de 1973 au chapitre précédent. Pour ce faire, je commencerai par donner quelques éléments succincts sur la vie de Laâbi avant *Souffles*, qui précisent son rapport à la traduction. Né à Fès en 1942 dans une famille d'artisans de la vieille ville (son père y exerce le métier de sellier), Laâbi grandit sous le protectorat français et effectue sa scolarité en langue française dans une école dite franco-musulmane. Son roman autobiographique *Le Fond de la jarre*, paru en 2002, raconte avec force détails et sur un ton d'ironie mordante la violence de l'acculturation qu'impliquait pour les enfants de cette génération l'entrée dans l'enseignement français : sévices corporels, aspersion au DDT, interdiction des vêtements autochtones, pour n'en citer que les aspects les plus saillants. Cette expérience se double d'un bannissement de la langue arabe qui, bien que rudimentairement apprise, ne sera pas le médium principal de l'accès au savoir, ni celui de l'expression littéraire¹⁵⁹. En découle une frustration fondatrice de sa relation à la langue arabe, accentuée ensuite par les polémiques qui entourent la pratique de l'écriture en français.

Laâbi poursuit à Rabat, au début des années 1960, des études de littérature française, et comme nous l'avons vu, c'est avec la guerre israélo-arabe de 1967 que la littérature de langue arabe fait véritablement irruption dans son parcours, et qu'interviennent ses premières tentatives de traduction, d'abord dans *Souffles* puis avec sa première anthologie de littérature palestinienne, parue en 1970. De son propre aveu, néanmoins, c'est en prison qu'il approfondit véritablement sa connaissance de la langue et de la littérature arabes, comme en témoigne ce passage d'un de ses ouvrages de prose autobiographique, *Le Livre imprévu*:

¹⁵⁸ Cette section remet en forme une partie du propos que je développe dans mon article « Les Trois exils du traducteur : itinéraire d'Abdellatif Laâbi », *Exil et traduction. Phénomènes croisés*, Paris, Classiques Garnier, coll. Rencontres, février 2025, p. 155-168.

¹⁵⁹ Abdellatif Laâbi, *Le Fond de la jarre*, Paris, Gallimard, 2002.

La prison est intervenue, m'offrant au moins une « chance » : du temps à volonté pour pousser plus loin mon instruction. À ma sortie j'étais devenu bilingue, aussi parfaitement qu'on puisse l'être. J'avais étanché en bonne partie ma soif aux sources de la culture arabe. Cet accomplissement m'avait apaisé. Je me délectais des prémices d'une harmonie que je ne croyais pas possible auparavant. J'usais enfin de mes deux jambes pour marcher. Finis le traumatisme colonial et les rancœurs l'ayant accompagné. Place à une nouvelle genèse de mon être, librement pensée¹⁶⁰.

À sa libération, fort d'une maîtrise plus sûre de la langue arabe, Laâbi traverse une série d'événements qui vont modifier son statut jusque-là marginal dans le champ littéraire français, et marquer du même coup sa véritable entrée en traduction. D'abord, il est pour la première fois publié par une maison centrale du champ éditorial français, Le Seuil¹⁶¹, et fait paraître dans le principal quotidien français, *Le Monde*, une tribune intitulée « Libéré, je revendique ma liberté », où il dénonce la surveillance policière, l'impossibilité d'accéder à des soins et à un emploi et l'interdiction tacite de sortie du territoire marocain qui lui sont imposées¹⁶². Laâbi s'exile finalement en France en 1985.

Cette période des années 1980 est celle où la carrière de traducteur de Laâbi prend son envol, avec la parution au cours de la décennie, de deux recueils de Mahmoud Darwich et d'un de Samih al-Qassim, soit des principales figures de la poésie palestinienne de cette époque, aux éditions de Minuit. Cette maison se situe à une charnière stratégique du champ éditorial français. Elle s'est imposée au centre de celui-ci par l'attribution du prix Nobel à Samuel Beckett en 1969 et la grande visibilité française et mondiale d'autrices et d'auteurs comme Marguerite Duras et Claude Simon. Son image reste associée à l'avant-garde littéraire des années 1950 et notamment au Nouveau Roman, ainsi qu'à diverses causes politiques. Mentionnons celle de l'indépendance de l'Algérie, avec la publication de *La Question* d'Henri Alleg en 1958 et du *Pour Djamila Bouhired* de l'avocat Jacques Vergès. La cause palestinienne y est également mise en avant dès 1969 avec la parution du *Pour les fedayin* de ce même Vergès. Minuit est donc, au début des années 1980, un éditeur à l'interface des pôles institutionnel et autonome du champ éditorial français, consacré par des prix prestigieux et des ouvrages notables, mais aussi reconnu pour ses choix audacieux et singuliers, tant littéraires que politiques¹⁶³.

Au-delà de la collaboration avec les éditions de Minuit, la publication des trois traductions de Laâbi apparaît comme la conjonction de plusieurs éléments. Tout d'abord, il bénéficie du

¹⁶⁰ Abdellatif Laâbi, *Le Livre imprévu*, Paris, La Différence, 2010, rééd. Points/Seuil, Paris, 2017, p. 189-190.

¹⁶¹ *Le Règne de barbarie*, poèmes et textes, Paris, Le Seuil, coll. Fiction & Cie, 1980.

¹⁶² *Le Monde*, 6 juin 1981, p. 5.

¹⁶³ Voir, à propos de cette position singulière dans le champ éditorial français, l'article d'Anne Simonin, « La littérature saisie par l'histoire. Nouveau roman et guerre d'Algérie aux Éditions de Minuit, *Actes de la recherche en sciences sociales* n°111-112, 1996, p. 59-75.

dynamisme de la représentation palestinienne de l'UNESCO, dans les années 1980 et 1990, au sein d'un ample projet de traduction littéraire en cours depuis la fin des années 1940 pour diffuser des « œuvres représentatives » des littératures du monde¹⁶⁴. La participation de Laâbi à la revue francophone de l'UNESCO, *Le Courrier*, à laquelle il donne en 1986 un article de synthèse sur la part accordée à la littérature arabe dans ce projet depuis sa création, témoigne de sa participation active à ces réseaux dans ce premier temps fort de sa carrière de traducteur¹⁶⁵.

À la même période, les éditions de Minuit s'engagent dans un autre chantier éditorial lié à la Palestine, la publication à partir de 1981 de la *Revue d'études palestiniennes*, avec le concours discret mais efficace d'une figure centrale du champ intellectuel français de l'époque, le philosophe Gilles Deleuze. En 1982, le siège de Beyrouth contraint la direction de l'OLP, dont Mahmoud Darwich fait partie, à fuir le Liban pour se réfugier en Tunisie. Darwich vivra en exil entre Tunis et Paris pendant cette période, ce qui favorisera son rapprochement avec le champ intellectuel et littéraire français. La même année, en décembre 1982, les massacres perpétrés dans les camps de réfugiés palestiniens de Sabra et Chatila, au Sud-Liban, créent une vague d'émotion et, par voie de conséquence, un pic d'intérêt pour la question palestinienne.

À partir de la parution de l'anthologie *Rien qu'une autre année* (1983), incluse dans la collection des œuvres représentatives de l'UNESCO, puis de son exil à Créteil, en banlieue parisienne, en 1985, Laâbi s'engage avec Darwich et al-Qassim dans un processus de consécration réciproque. Il met à leur disposition sa renommée politique et, dans une moindre mesure à ce stade, poétique en France, pour valoriser leurs œuvres dans ce pays. En retour, le statut nouveau de traducteur de poètes contemporains vers le français qu'il acquiert contribue à le légitimer en tant qu'écrivain au Mashriq, où quatre traductions de ses œuvres paraissent entre 1980 et 1985, toutes à Beyrouth. Suivent ensuite *Je t'aime au gré de la mort* [*Uḥibbuki kamā yaštahī l-mawt*, 1980] de Samih al-Qassim en 1988 et *Plus rares sont les roses* [*Ward aqall*, 1986] de Mahmoud Darwich en 1989, cette dernière étant également prise en charge par l'UNESCO.

L'initiative de Laâbi restera sans suite pour ce qui concerne Samih al-Qassim, dont aucune œuvre ne connaîtra plus de traduction intégrale vers le français par la suite. Il en va de même pour un autre auteur traduit par Laâbi dans ces années 1980 : le romancier syrien Hanna Mina [*Ḥannā Mīna*, 1924-2018], dont le *Soleil en instance* [*Al-šams fī yawm ḡā'ib*, littéralement *Le Soleil un jour*

¹⁶⁴ Lire le chapitre que Gisèle Sapiro consacre à la genèse de ce programme dans *Qu'est-ce qu'un écrivain mondial ? Le champ littéraire transnational*, Paris, EHESS, Gallimard et Le Seuil, coll. Hautes Études, 2024, p. 223-262.

¹⁶⁵ Abdellatif Laâbi, « Lettres arabes : tradition et recherche », *Le Courrier*, janvier 1986, p. 17-18.

absent, 1973]¹⁶⁶ aura peu de retentissement et qui reste à ce jour un auteur largement méconnu en France en dépit de sa position importante dans le paysage du roman arabe de son époque. La même observation vaut, peu ou prou, pour le poète irakien Abdelwahab Al Bayati, dont Laâbi remet les poèmes sur le métier après ses premières tentatives avec Mohammed Bennis en 1972, pour publier finalement un volume traduit en 1987¹⁶⁷. L'intervention du poète, dans ces trois cas, n'aura donc pas suffi à installer durablement ces auteurs dans le champ éditorial français. Inutile de dire qu'il en va tout autrement pour Darwich : ce dernier sera dès la fin des années 1980 traduit par plusieurs autres traducteurs comme Olivier Carré, Yves Gonzalez-Quijano et Farouk Mardam Bey, avant que le diplomate et écrivain palestinien Elias Sanbar [n. 1947] ne devienne son traducteur exclusif en français, à partir de 1997, pour le compte des éditions Actes Sud/Sindbad¹⁶⁸.

On voit donc que l'amorce du parcours traductif de Laâbi, qui se poursuit jusqu'à ce jour, se lit comme en miroir des transformations en cours dans le champ littéraire marocain. Au moment même où le pays s'affirme de manière croissante dans l'aire arabophone, l'un de ses deux ou trois écrivain-es francophones les plus reconnu-es acquiert en France un statut tout à fait particulier dans le champ littéraire français, qui correspond à ce que Pascale Casanova nomme un consacrant charismatique : un auteur suffisamment doté en capital culturel et symbolique pour consacrer une œuvre par son nom propre et non en tant que représentant d'une institution académique, scolaire ou éditoriale¹⁶⁹. Son travail d'introduction dans le champ francophone de Mahmoud Darwich, poète qui compte parmi les mieux doté-es de l'aire arabophone à cette époque, consolide une consécration littéraire déjà fortifiée par son œuvre propre et par la visibilité de la cause des détenu-es marocain-es des années de plomb, dont il fut l'un des symboles, et lui permettra à partir des années 1990 de devenir un médiateur de première importance dans la traduction de la littérature contemporaine de langue arabe, et tout particulièrement de la poésie, vers le français¹⁷⁰. Il s'agit là d'une position d'écrivain-traducteur à l'interface des aires arabophone et francophone dont on peinerait aujourd'hui encore à trouver l'équivalent, aussi bien parmi les Maghrébin-es qu'au Mashriq.

¹⁶⁶ Paris, Silex/UNESCO, 1986.

¹⁶⁷ *Autobiographie du voleur de feu*, Paris et Arles, UNESCO/Actes Sud, 1987.

¹⁶⁸ Le travail de Sanbar sur l'œuvre de Darwich fut consacré par une anthologie : *La terre nous est étroite et autres poèmes*, Paris, Gallimard, coll. Poésie/Gallimard, 2000.

¹⁶⁹ « Consécration et accumulation du capital littéraire : la traduction comme échange inégal », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°144, 2002, p. 18.

¹⁷⁰ Je renvoie à mon article pour une analyse détaillée du corpus traduit par Laâbi au cours des trois dernières décennies. Réf. cit. *supra*.

Conclusion

La longue phase que nous venons d'examiner, et sur laquelle se clôt le parcours historique de cette recherche, est de loin la plus décisive pour la structuration du champ littéraire marocain. Elle est celle de la véritable structuration du champ éditorial marocain, que j'ai présentée en deux temps, mais aussi celle d'un considérable accroissement de la production dans le pays. Pour nous en tenir à la poésie et au roman, les bibliographies d'al-Qāsimī et Abderrahim Allam pour la littérature arabophone recensent 139 recueils et soixante-douze romans sur la période, contre quarante-sept recueils et vingt-quatre romans des années 1930 à 1973, soit environ trois fois la production d'un demi-siècle en seulement treize ans. Dans le même temps, le Maroc a commencé à affirmer véritablement sa place dans une aire arabophone profondément reconfigurée par les crises politiques : enlèvement de la question de Palestine et paix séparée entre l'Égypte et Israël en 1979, interminable guerre civile internationalisée au Liban qui n'a pas encore pris fin au moment où nous arrêtons cette étude.

Parallèlement à ces événements, le considérable enrichissement de la région du Golfe lié au développement des activités pétrolières fait émerger dans l'aire de nouveaux acteurs économiques (Koweït, Émirats Arabes Unis, Arabie Saoudite, Qatar), qui à défaut d'acquérir une centralité culturelle liée à leur production intellectuelle et littéraire très entravée par la censure, vont développer diverses stratégies de mécénat, à commencer par le lancement de grandes revues culturelles. Le Koweït est précurseur en la matière avec *al-'Arabī* et *al-Bayān* (fondées respectivement en 1958, soit trois années avant l'accession du pays à l'indépendance, et en 1966), qui accueillent très tôt de grandes plumes de l'aire arabophones. Le Qatar suit avec *al-Dawḥa* en 1968 (soit trois ans avant son indépendance également), puis l'Arabie Saoudite à partir de 1977 avec *al-Fayṣal*. En 1987 et 1988, la création consécutive de deux prix, Sulṭān 'Uways aux Émirats Arabes Unis puis Su'ād al-Ṣabāḥ au Koweït, qui inaugurent une dynamique qui parviendra à son apogée dans les années 2000 avec la multiplication des prix littéraires dans la région, phénomène dans lequel le Golfe se taille la part du lion.

Pour l'heure, donc, au moment où l'aire arabophone commence de perdre son centre beyrouthin sans réelle succession, le Maroc du milieu des années 1980 émerge à la fois comme un marché du livre en pleine croissance et de plus en plus dominé par la langue arabe, comme un espace intellectuel qui peut pour la première fois se prévaloir d'une production quantitative digne de considération, d'écrivain-es et d'intellectuel·les remarquables et remarqué-es, d'une école critique

considérée comme avancée, en particulier en raison de son contact direct avec la production théorique francophone, et qui se comporte de moins en moins comme une disciple zélée. L'aura d'*al-Taqāfa al-ġadīda* dans les avant-gardes arabes, l'émergence des figures de Mohamed Choukri et Abdelkébir Khatibi, la reconnaissance acquise dans le centre français par Abdellatif Laâbi, mais aussi par Tahar Ben Jelloun qui obtient en 1987 le prestigieux Prix Goncourt pour son roman *La Nuit sacrée*, sont autant d'éléments qui, sans suffire à installer le Maroc comme un centre, relativisent fortement le caractère périphérique de son statut régional. La tenue, cette même année 1987, du premier Salon International du Livre et de l'Édition à Casablanca symbolise bien cette visibilité nouvelle. Le cycle entamé dans les années 1920 avec l'émergence d'une génération marquée du sceau du « retard historique » et obsédée par le rattrapage du grand frère mashriqi, semble bel et bien se clore dans la seconde moitié des années 1980.

8. ÉCHOS DES MARGES

Introduction

Pour compléter ce parcours historique et clore cette recherche, j'analyserai dans ce dernier chapitre une série de textes, tantôt publiés au cours de la période étudiée, tantôt faisant retour sur elle ou sur l'imaginaire littéraire du Mashriq au XX^e siècle. Certains évoquent des séjours en Égypte, comme c'était le cas des trois textes étudiés en détail au quatrième chapitre de mon étude, tandis que d'autres en évoquent la situation politique ou culturelle à un moment déterminé, ou encore l'influence littéraire au Maroc. Je voudrais donner à voir, à travers cette série de brèves études, la manière dont les transformations observées au long cours dans ce travail se répercutent dans des écrits poétiques ou narratifs marocains, des années 1960 au début du XXI^e siècle. J'ai donc procédé à une sélection qui met de côté les textes rendant compte de séjours ou de lectures postérieures aux années 1980, comme le journal du Caire du poète et universitaire Abdellatif El Ouarari [‘Abd al-Laṭīf al-Warrārī, *al-Qāhira min abwāb mutafarriqa* [« Le Caire par des portes dispersées »]¹, le récit donné par Ahmed Madini de ses séjours en Palestine dans les années 2010, *Mağribī fī Filasṭīn* [« Un Marocain en Palestine »]², ou encore les chroniques de voyage réunies par Yassin Adnan dans le récent volume *Madā’in mu‘allaqa* [« Villes suspendues »]³, qui comportent de nombreuses notes sur Le Caire, Beyrouth ou les villes irakiennes. J'ai également écarté des textes poétiques qui n'entrent pas dans ma périodisation, comme certaines pièces de Wafaa Lamrani [Wafā’ al-‘Amrāni, n. 1960]⁴, ou encore le célèbre roman que Bensalem Himmich a consacré en 1990 au calife fatimide al-Ḥākim bi-amr Allāh [X^e et XI^e siècles de l'ère courante], *Mağnūn al-Ḥukm*⁵.

Je proposerai dans un premier temps un parcours croisé dans les œuvres de trois poètes longuement évoqués au cours des précédents chapitres, et qui ont en commun d'avoir évoqué de manière approfondie un ou plusieurs pays du Mashriq, et en particulier du Levant (Syrie, Liban et Palestine) : Ahmed Mejjati, Mohammed Bennis et Abdellatif Laâbi. De l'expérience de Mejjati à

¹ Rabat, Dār al-Tawḥīdī, 2019.

² Beyrouth, al-Mu‘assasa al-mağribīya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 2020.

³ Tétouan, Bāb al-ḥikma, 2023.

⁴ Wafaa Lamrani, « Beyrūt/Al-jasad al-khurāfi » [« Beyrouth/Le corps fantastique »], *al-Ādāb* n°1 [41], janvier 1993, p. 46-47.

⁵ Beyrouth, Riyāḍ al-Rayyis, 1990. Traduction française : *Le Calife de l'épouvante*, traduit de l'arabe par Mohamed Saad Edine El Yamani, Paris, Le Serpent à Plumes, 1999.

Damas à la guerre du Liban, en passant par la *naksa* de 1967, j'étudierai leurs approches respectives de cet espace et les choix esthétiques qui sont les leurs pour s'y référer.

J'évoquerai ensuite trois textes en prose dédiés à la relation maroco-égyptienne. Le premier est le journal de voyage de Rachid Yahiaoui, *al-Qāhira al-uhrā* [« L'Autre Caire »], qui consigne les détails d'un séjour étudiant effectué en 1986-1987 au Caire, soit à la toute fin de la période qui nous a occupée dans cette recherche. J'étudierai ensuite la deuxième partie de *Comme un été qui ne reviendra pas* de Mohamed Berrada où il revient ses expériences égyptiennes postérieures à son retour au Maroc en 1960, sous la forme d'un récit à la troisième personne qui tranche avec la fictionnalisation de sa vie étudiante dans la première partie, à travers le personnage de Hammad. Enfin, j'analyserai le roman *al-Miṣrī* [« L'Égyptien »] de Mohammed Anaqar, dont j'ai évoqué les travaux critiques de jeunesse sur la poésie post-*naksa*, et qui développe sous une forme fictionnelle l'évolution du rapport à la littérature égyptienne dans le Maroc de la seconde moitié du XX^e siècle.

Pour conclure ce parcours, j'évoquerai brièvement trois romans de langue française parus au cours des deux dernières décennies, et qui chacun à leur manière rebrassent la longue mémoire de la relation marocaine au Mashriq. Le premier, *Ishmaël ou l'exil*⁶, est l'unique roman du poète maroco-égyptien Zaghloul Morsy, qui narre les relations tourmentées d'un couple judéo-musulman au Maroc autour de 1967. *Le Dernier combat du captain Ni'mat* de Mohamed Leftah⁷, cas rarissime de texte marocain, francophone de surcroît, construisant une intrigue romanesque au Caire composée uniquement de personnages égyptiens, et centrée sur la relation homosexuelle qui unit un militaire de réserve et son domestique, toujours au sortir de la *naksa*. Enfin, je proposerai une lecture du dernier roman en date d'Abdelfattah Kilito, *Par Dieu, cette histoire est mon histoire*⁸!, dont l'une des entrées possibles est la revisitation discrète mais active d'un classique de la littérature égyptienne, *ʿUṣfūr min al-šarq* de Tewfik El Hakim⁹. Ce parcours à travers des œuvres hétérogènes au rapport plus ou moins distendu avec les préoccupations qui sont celles des précédents chapitres vise simplement à saisir la variété des dimensions de la relation que nous avons étudiée du point de vue des

⁶ Paris, La Différence, 2003.

⁷ Paris, La Différence, 2011.

⁸ Casablanca, La Croisée des Chemins, 2022. Le statut de ce texte est un peu particulier, la publication de la version française ayant suivi de quelques mois celle de sa version arabe, *Wallāh haḍīhi l-ḥikāya la-ḥikāyatī*, Milan, al-Mutawassīṭ, 2021. Aucun des deux textes n'est cependant présenté comme une traduction de l'autre. Je me référerai directement dans mon étude à la version française.

⁹ *ʿUṣfūr min al-šarq* [1938], 4^e édition, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1951. Traduction française par Horus W. Schenouda et Morik Brin: *L'Oiseau d'Orient*, Le Caire, éditions Horus, 1941.

imaginaires littéraires au Maroc, et la diversité des appréhensions dont cet objet nommé Mashriq a fait l'objet au fil du temps.

8.1. Trois cartographies poétiques du Mashriq

8.1.1. Le Levant élégiaque d'Ahmed Mejjati

Le travail poétique d'Ahmed Mejjati, étalé sur une vingtaine d'années, a été réuni par ses soins dans un unique volume de poésie, *al-Furūsīya*, réuni en 1987. Il comporte dix-huit des trente-quatre poèmes publiés par l'auteur depuis le début des années 1960, les poèmes en pieds (*tafīla*) et à rimes régulières ayant été écartés au profit de ceux en vers libre. La réédition d'al-Madāris, parue posthumément en 2001, propose huit des seize poèmes écartés par Mejjati dans la composition de son œuvre unique, et notamment « Ikzūdīs fī l-Dār al-Bayḍā' » (« Exodus à Casablanca »), paru dans la revue *al-Ādāb* en 1964. Ce poème fait explicitement référence, dès son titre, à l'émigration juive en Palestine et à la création de l'État d'Israël, par l'intermédiaire du célèbre navire Exodus 1947 et de son équipage, arraisonnés par la marine britannique à l'approche des côtes palestiniennes. Devenu l'un des symboles de la cause sioniste en Europe, l'épisode a fait l'objet d'un roman aux États-Unis, *Exodus* de Leon Uris, véritable best-seller paru en 1958, adapté au cinéma en 1960 par le réalisateur Otto Preminger. Dans le paratexte proposé lors de la publication du poème dans *al-Ādāb*, il est d'ailleurs indiqué que le livre d'Uris est en vente libre au Maroc, ainsi que le disque d'une chanson sur le même thème¹⁰. Le poème de Mejjati, imaginant sur cette base une escale d'Exodus à Casablanca, développe un regard marocain sur l'émigration juive en Palestine, au lendemain du plus massif départ enregistré au sein de cette communauté au Maroc, au tournant des années 1950 et 1960¹¹.

Les deux autres textes que nous étudierons, respectivement consacrés à Jérusalem et à Damas, sont parus en octobre 1967¹², au lendemain de la guerre israélo-arabe, et en 1972¹³. « Al-Quds » [« Jérusalem »] est repris dans *al-Furūsīya* en guise de clôture du cycle éponyme [« al-Furūsīya »/« La Chevalerie »], auquel succède celui d'« al-Suqūṭ » [« La Chute »], que le critique

¹⁰ *Al-Ādāb* n°3 [12], mars 1964, p. 84.

¹¹ Avec près de cent mille départs entre 1959 et 1964, sur les 170 000 personnes qui composaient encore la communauté juive marocaine au moment de l'indépendance. Voir Emanuela Trevisa Semi, *art. cit.*, p. 69.

¹² « Al-Quds » [« Jérusalem »], *al-Ma'rifa* n°70, octobre 1967, p. 59-60.

¹³ « Min taḡalliyāt al-ḡurba warā'a aswār Dimašq » [« Illuminations de l'exil derrière les murs de Damas »], *Aqlām* n°2-3 [2], juin 1972, p. 44-46. Dans *al-Furūsīya*, le titre est raccourci en « Warā'a aswār Dimašq » [« Derrière les murs de Damas »]. Mejjati a considérablement modifié ses textes entre leur parution en revue et leur intégration au recueil. Je commenterai pour ma part la version du recueil.

syrien Mohyeddine Soubhi [Muḥyī al-Dīn Ṣubḥī, 1935-2003] a identifié dans son étude sur le recueil comme un cycle consacré aux défaites arabes des années 1960, vues à la fois sous l'angle de l'individualité du poète et des sociétés de la région¹⁴. Dans ce dernier, Mejjati a inséré son poème syrien, « Warā'a aswār Dimašq » [« Derrière les murs de Damas »]. De fait, les trois textes peuvent se lire comme une longue méditation en trois mouvements sur l'identité arabe défaite. Je propose de les étudier ici par ordre chronologique.

Une observation formelle s'impose au seuil de ces analyses. Dans son recueil, Mejjati a regroupé ses poèmes épars en sections, laissant de côté les poèmes composés en mètre à pieds (*tafīla*). La déconstruction formelle est néanmoins graduelle entre nos trois poèmes : « Exodus à Casablanca » est un poème à rimes régulières en mètre *wāfir* ; « al-Quds » reprend ce même mètre en éclatant la présentation typographique du poème et en usant de rimes intermittentes. Seul le texte le plus tardif, « Derrière les murs de Damas », relève à proprement parler du vers libre, parachevant cette prise de distance progressive avec la *tafīla* et ses codes. Ces trois étapes de la forme poétique de Mejjati épousent, on le verra, celles d'une évolution de sa sensibilité poétique et de sa manière d'aborder un Mashriq dont le rôle dans son œuvre est considérable.

« Exodus à Casablanca » s'ouvre sur une description qui semble être celle d'une fête à bord du navire :

عَبَابٌ رَجَعُ مُوسِيقَى، صَرَاحٌ، غَنَبَرٌ مُهْتَاجٌ	<i>Vagues revenant en musique, cris, ambre remuante</i>
وَتَسَكَّرُ مِنْ أَنْبِ الْجَارِ أَلْفُ مَلِيحَةٍ مَغْنَجٌ	<i>Et, ivres de jazz, mille belles apprêtées</i>
وَتَرْحَفُ إِكْرُودِيسُ عَلَى رِبْعِ ضَاكٍ الْأَمْوَاجُ	<i>Exodus glisse sur un printemps aux vagues riantes</i>
فَلَا كَثْبَانَ مِنْ سَيْنَاءَ غَلَقْنَهُ لَيْلُ دَاغٍ	<i>Nulle dune au Sinaï enserrée de nuit noire</i>
وَلَا بَيْدَاءَ يَصْدَى الْمَاءُ عِنْدَ سَرَابِهَا الْوَهَّاجُ	<i>Nul désert au brûlant mirage où l'eau s'assoiffe</i>
سَوَى حِلْمٍ تَهَيَّمُ عَلَى مَوَاقِعِ خَطْوِهِ الْأَفْوَاجُ ¹⁵	<i>Rien qu'un rêve, à l'emplacement duquel errent les pas des foules</i>

Mejjati met en regard le lieu désertique où l'Israël antique est consacré dans l'Exode et dans la sourate al-Ṭūr, avec la scène de réjouissance où est célébré le « rêve » du retour en passe de se réaliser. L'opposition entre l'aridité, figurée avec force par l'oxymore de l'assoiffement de l'eau, et la navigation en musique sur une mer associée à l'imaginaire printanier et à la synesthésie (mouvement des vagues se confondant avec la musique et le parfum de l'ambre), construit une antithèse entre l'exode de l'ancien peuple juif et celui qui se joue dans les vagues d'immigration contemporaines du poème.

¹⁴ Muḥyī al-Dīn Ṣubḥī, « Ḥadāṭat al-turāt wa-turāt al-ḥadāṭa fi šī'r Aḥmad al-Mağğāṭī » [« Modernité du patrimoine et patrimoine de la modernité dans l'œuvre d'Aḥmed Mejjati »], dans *al-Furūsīya*, éd. cit., p. 137.

¹⁵ *Al-Furūsīya*, p. 101.

Mohyeddine Soubhi notait avec justesse que la structure des poèmes de Mejjati était souvent celle d'un demi-cercle, le texte consistant en une opération de déplacement à cent-quatre-vingts degrés depuis une scène ou un objet initial jusqu'à l'emplacement du regard qui le perçoit¹⁶. Dans le cas de ce texte précoce, on pourrait parler d'un double va-et-vient entre Exodus et ses voyageur-euses et l'intériorité du poète. À la suite de ce premier tableau, en effet, c'est une crise de foi qui nous est décrite :

عيونك يا بلادي صحوة غيشت وحرن ضاف	<i>Tes yeux, mon pays, sont un éveil obscurci, un</i>
أفاعي الليل تعب في الدروب وترقص الأطياف	<i>ample chagrin</i>
ونجيمك مستعار الضوء لمع بارق خواف	<i>Les serpents de la nuit errent par les chemins, les</i>
أشاح بوجهه عن موجه يغتابها مجذاف	<i>spectres dansent</i>
فقصت إكروديس جناح رب في يقيني طاف	<i>Et ton étoile à la lumière empruntée, craintif éclat,</i>
وسالت في دمائي موجه مثلوجه الأعطاف	<i>Détourne le regard d'une vague calomniée par une</i>
فيا صحراء ظلي مات هلاً أورق الصفاف ¹⁷	<i>rame</i>
	<i>Exodus a coupé l'aile d'un Dieu qui errait dans ma</i>
	<i>foi</i>
	<i>Et dans mon sang s'écoule une vague glacée</i>
	<i>Désert ! mon ombre est morte, croissez feuilles des</i>
	<i>saules !</i>

Ici, on assiste à une incorporation des éléments de la scène du navire dans l'espace intérieur. L'errance du rêve trouve son miroir inversé dans l'errance de la foi, cette dernière se trouvant brisée par Exodus. Aux vagues riantes et printanières qui mènent le bateau à destination s'oppose la vague glacée qui s'écoule dans le sang, tandis que le désespoir est figuré par le désert mort de l'ombre. En bref, l'utopie sioniste trouve son reflet dans une sorte de dystopie psycho-affective pour le poète, motif qui n'est pas sans rappeler celui de l'effondrement intérieur que développera Khnata Bennouna quelques années plus tard dans *al-Nār wa-l-iḥtiyār*, après la *naksa* de 1967.

Mejjati fait ensuite retour vers Exodus, et y introduit deux nouvelles figures dont l'identité nous est, ici encore, précisée par le paratexte de la première version du poème, celle de la revue *al-Ādāb* : il s'agit d'un couple d'agents sionistes, Chaouil et Chamha (*Ṣāwīl wa-Ṣamḥa*), dont il indique qu'ils ont finalement pu quitter la ville pour leur destination rêvée¹⁸. Le poète va principalement jouer dans les vers suivants sur le nom de l'époux, Chaouil, paronyme du Saül biblique¹⁹ :

دروب اللص نهر من دم يرعاه إنجيل	<i>Les chemins du voleur sont un fleuve de sang que</i>
تطل فتستهل أشعة ويشيع ترتيل	<i>garde un Évangile</i>

¹⁶ Art. cit., p. 150.

¹⁷ *Al-Furūsiya*, p. 101-102.

¹⁸ *Al-Ādāb*, réf. cit., p. 85.

¹⁹ Šā'ul en hébreu, généralement.

ولكن الذي يجري: دمٌ في القدس مَطْلُولُ
 فَإِنْ قَلْنَا غَدَاةً غَدًا، يَدُقُّ النَّصْرُ أَرْغُولُ
 أغار على جناح النَّسْرِ فِي الظُّلُمَاءِ شَاوِيلُ
 وتزحف إكزوديسُ فِي دمي والسَّيْفُ مَسْلُولُ
 وشمحةُ فرحةٌ فِي الشَّطِّ تَنْتَرُّهَا المَنَادِيلُ²⁰

*Il surgit : des rayons apparaissent, un cantique se répand
 Mais ce qui coule, c'est du sang invengé dans Jérusalem
 Si demain nous disions : l'arghoul²¹ sonne la victoire !
 Nüitamment, sur les ailes d'un aigle, Chaouil attaquerait
 Exodus glisse dans mon sang, l'épée dégainée
 Et Chamha joyeuse sur la rive est dispersée par les mouchoirs*

Ce passage voit s'intensifier, autour de la mention de Jérusalem, l'intertexte religieux du poème. L'Évangile gardant le fleuve de sang comme un berger son troupeau est une allusion détournée au soutien de l'Europe et des États-Unis au mouvement sioniste, métonymisée comme une intervention du Nouveau Testament. Ici encore, Mejjati joue d'oppositions très marquées : rayons et cantique baignent d'un halo de sacralité l'irruption du sang dans Jérusalem. Quant à la venue de Chaouil à dos d'aigle, elle associe naturellement le militant sioniste rencontré à Casablanca au premier roi de l'Israël biblique, pour figurer peut-être la supériorité de l'adversaire sur le camp arabe et, à tout le moins, l'insolubilité de cette guerre et la précarité qu'une hypothétique victoire même revêtirait. Pour accentuer l'opposition entre la foi perdue du « moi » lyrique et l'optimisme conquérant des adversaires, Mejjati semble jouer une fois encore sur l'onomastique et ses ressources, en décrivant cette fois l'épouse Chamha (prénom dérivé de *šimhâ*, « joie » en hébreu) vivant un instant d'allégresse paradoxale au milieu des adieux, figurés par une nuée de mouchoirs qui la disperse (*tantūruhā*).

Le poème s'achève par un nouveau retour à l'intériorité du poète, qui se décrit cette fois piégé au milieu d'un massacre aux racines immémoriales :

وتَفْتَحُ عَشَوَةَ الْعَيْنَيْنِ بِضَعَّةٍ أَضْلَعُ وَحَرَابُ
 وَفَكَ أَدْرَدُ تَحْتَ النَّعَالِ وَطَفْلَةٌ وَكِتَابُ
 فَأَيْنَ أَفْرُ لَا نَفَقُ تَغْلَغَلُ فِي الثَّرَى وَأَنْسَابُ
 وَلَا كَفُّ تَهْدُ السُّورَ، تَغْسِلُ لَعْنَةَ الْأَحْقَابِ²²

*Devant mes yeux entrouverts, des côtes brisées et des lances,
 Une mâchoire édentée sous mes sandales, une fillette et un livre.
 Où fuir ? Nul tunnel s'enfonçant dans la terre, glissant,
 Nulle main pour abattre les murs et laver les malédictions des siècles.*

²⁰ *Al-Furūsiya*, p. 102.

²¹ L'arghoul est un instrument à vent à double corps, au son très puissant, qu'on trouve à la fois en Haute-Égypte et au Levant.

²² *Idem*.

Ce premier volet du tryptique mashriqi de Mejjati est donc marqué par l'identification au drame palestinien, par l'intériorisation et l'incorporation de ses stigmates et par un symbolisme à dominante religieuse, où l'image finale d'une malédiction des siècles insère le présent tourmenté dans l'eschatologie des lieux saints disputés.

Al-Quds [« Jérusalem »], poème publié au lendemain de la guerre de juin 1967, reprend certaines des images d'« Exodus à Casablanca » dont il prolonge le geste élégiaque dans ce qui s'apparente cette fois à un thrène. Les premiers vers nous en donnent la tonalité générale, Mejjati s'adressant à la ville elle-même :

رَأَيْتُكَ تَدْفِنِ الرِّيحَ	<i>Je t'ai vue enterrer le vent</i>
تَحْتَ عَرَائِشِ الْعَتَمَةِ	<i>sous les arches de l'obscurité</i>
وَتَلْتَحِفِينَ صَمَتِكَ	<i>t'emmitoufler dans ton silence</i>
خَلْفَ أَعْمَدَةِ الشَّبَابِيكِ	<i>derrière les colonnes des fenêtres</i>
تَصْبِيْنُ الْقُبُورِ	<i>verser les tombes</i>
وَتَشْرَبِينَ	<i>et boire</i>
فَتَظْمَأُ الْأَحْقَابُ	<i>Alors, les siècles ont eu soif</i>
وَيَظْمَأُ كُلُّ مَا عَتَقْتُ	<i>Soif ces nuages et soif ces coups</i>
مِنْ سَحَبٍ وَمِنْ أَكْوَابٍ	<i>Que j'ai laissées vieillir</i>
ظَمْنُنَا	<i>Nous avons soif</i>
وَالرَّدَى فِيكَ	<i>Et le trépas est en toi</i>
فَأَيْنَ مَوْتِ يَأْ عَمَّةٌ ²³	<i>Alors, où mourir, ma tante ?</i>

L'adresse à Jérusalem comme à une tante paternelle se répète à travers le texte, inscrivant le drame de juin dans une forme de parenté et de lien de sang. Ici encore, le symbolisme du poème ancre l'événement dans un drame aux dimensions mythiques, où se confondent siècles et époques (*ahqāb*). Mejjati décline des images d'aridité, de vide et de manque : l'obscurité, le silence et, de nouveau, la soif, figurent un paysage de désolation et de mort. Le poète s'identifie là encore, cherchant sa place parmi les tombes que la ville déverse et boit, et qui peuvent être interprétées comme une référence au martyr, à la mort volontaire pour la Palestine dont la cité antique s'abreuve pour perdurer. On retrouve également des images associées à la vie désertique et à ses périls (le serpent notamment, auquel s'ajoute ici le scorpion), mais aussi à la guerre dans sa forme antique et chevaleresque, l'épée cédant ici la place au poignard, et enfin à l'errance :

تَحَزَّ خَنَاجِرُ الثَّعْبَانِ	<i>Les poignards du serpent fendent</i>
ضَوْءَ عَيُونِكَ الْأَشْيَبِ	<i>la lumière de tes yeux qui grisonne</i>
وَتَشْمَخُ فِي شُقُوقِ التَّيْهِ	<i>et s'élève dans les fissures de l'égarement</i>

²³ *Ibid.*, p. 47.

Comme dans « Exodus », le serpent s'identifie ici à l'attaque de l'ennemi, qui s'abat sur un lieu vieilli et affaibli, comme le figure l'image insolite du grisonnement de la lumière. Les attaques d'animaux venimeux poignaient seulement dans « Exodus » sous la forme d'une reptation nocturne. Elles se réalisent ici et servent de métaphore de la prise de Jérusalem au lendemain de la guerre.

Le poème procède ensuite au même mouvement en demi-cercle de l'objet observé au sujet observant, en mobilisant là encore les figures et la géographie des textes monothéistes :

مددتُ إليك فجرًا من حنيني	<i>Je t'ai tendu une aube fille de mon désir</i>
للردى وغمستُ محراثي	<i>de trépas, et j'ai enfoncé ma charrue</i>
بطن الحوت	<i>dans le ventre de la baleine</i>
[...]	[...]
فجئتُ إليك مدفوناً	<i>Je suis venu à toi enterré</i>
أنوء بضحكة القرصان	<i>Ployant sous le rire du corsaire</i>
وبؤس الفجر	<i>le désespoir de l'aube</i>
في وهران	<i>à Oran</i>
وصمت الرب أبخر في خرائب مكة	<i>et le silence du Seigneur, naviguant parmi les ruines de la</i>
أو طور سيناء ²⁵	<i>Mecque</i>
	<i>ou du mont Sināi</i>

La dimension martyrologique du poème se confirme ici dans l'offrande d'une aube qu'engendre le désir de sacrifice. La référence au prophète Jonas (Yūnus dans le Coran) la précise : la charrue, instrument du labour et donc de la préparation du sol à l'ensemencement, est enfoncée au lieu de la captivité du prophète, le ventre de la baleine, geste à la fois sanglant et libérateur.

La tonalité dominante reste sombre et pessimiste. Dans la seconde citation que je prélève de la strophe, Mejjati se présente lui-même comme enterré et acculé par une série d'éléments. Le rire du corsaire est une référence voilée aux régimes arabes présentés comme mercenaires, obscurcie d'ailleurs dans la version présentée dans le recueil de 1987 par rapport au texte de 1967 tel qu'on le trouve dans la revue *al-Ma'rifa*. Celui-ci parlait en effet de « *ḍaḥkat al-sulṭān*²⁶ », « le rire du sultan », expression encore plus ouvertement critique. L'évocation du port algérien d'Oran élargit la géographie du poème au Maghreb, peut-être sous la forme d'une réminiscence de la colonisation française ou, plus anciennement, de sa prise particulièrement sanglante par les Espagnols au début du XVI^e siècle, inaugurant cinq décennies d'occupation et favorisant l'essor de la piraterie dans la

²⁴ *Ibid.*, p. 47-48.

²⁵ *Ibid.*, p. 48-49.

²⁶ Réf. cit., p. 60.

région, phénomène que ces annexions étaient à l'origine censées prévenir²⁷. Point d'orgue de ce tableau désolé, le silence du Seigneur (« *šamt al-rabb* ») sur les ruines chargées de symboles de La Mecque et du Sinaï tout juste occupé prolongent la crise de foi qui se dessinait dans « Exodus ». La dernière strophe du poème, enfin, réitère la métaphore des tombes versées pour abreuver Jérusalem et l'appel à la ville-tante du candidat à la mort.

On trouve donc, dans ces deux textes sur la Palestine, à la fois le condensé et le point d'acmé de cette manière élégiaque et désabusée qui caractérise à la fois de la poésie marocaine des années 1960, marquée par la désillusion des lendemains de l'indépendance du pays et, pour « al-Quds », la production post-*naksa* si violemment brocardée par Mohamed Zafzaf dans ses poèmes et ses critiques. « Warā'a aswār Dimašq » [« Derrière les murs de Damas »], le dernier des trois poèmes de Mejjati sur le Mashriq, en conserve l'esprit, mais, plus à distance des événements et plus ancré dans l'expérience personnelle du poète, ancien étudiant de l'université syrienne, il en nuance et en complexifie les enjeux.

Un double exergue ouvre le poème sous le signe de l'ambivalence du geste et du lieu. Mejjati cite d'abord « Il n'y a pas d'amour heureux », poème d'amour composé par Louis Aragon [1897-1982] pendant la guerre de 1935-1945, et plus précisément ce bref extrait de sa première strophe : « [...] Et quand il croit/ouvrir ses bras son ombre est celle d'une croix²⁸ », dont Mejjati donne une traduction très approximative²⁹. La deuxième citation, plus longue, comporte une énigme que je n'ai pas pu résoudre. Elle se présente comme suit :

وقال البارودي بعد أن اضطرب زمناً، بين أرض النفي وأرض الميعاد :
 "وكما أن دمشق لا تكون، دوماً، دمشق البعث ودمشق الثورة، فكذلك البانة، لا تبقى واحدة البان، فقد تصبح رمحا
 وقد تصبح عصا، غير أنها ربما أصبحت حية تسعى"³⁰

Al-Baroudi a dit, après des temps perturbés entre terre d'exil et terre promise : « Tout comme Damas, qui n'est pas toujours la Damas de la résurrection et de la révolution, le saule n'est pas seulement lui-même : il peut devenir lance ou bien bâton, et pourquoi pas s'animer et marcher. »

Je n'ai retrouvé nulle part dans l'œuvre de Mahmoud Sami al-Baroudi, homme politique et poète égyptien de la seconde moitié du XIX^e et figure du néoclassicisme, la trace de cette phrase manifestement issue d'un texte en prose. Le vocabulaire semble assez éloigné de sa manière : par

²⁷ Voir à propos de ces événements l'article d'Arezki Chouitem, « L'occupation d'Oran par les Espagnols en 1509 », *Revue d'histoire méditerranéenne* n°2, juin 2020, p. 30-59.

²⁸ Louis Aragon, « Il n'y a pas d'amour heureux » dans *La Diane française* [1944], Paris, Seghers, 1967, p. 25.

²⁹ « وإنك حين تفتح ذراعك لتستقبل الحياة، تكون قد رسمت خلفك علامة الصليب » soit : « Lorsque tu ouvres tes bras pour accueillir la vie/tu as dessiné derrière toi un signe de croix ».

³⁰ *Al-Furūsiya*, p. 68.

exemple, il est bien question quelques fois de « Šām » (« Levant », mot qui désigne aussi bien la ville de Damas) dans son *dīwān*, mais jamais de « Dimašq », tandis que le mot *tawra* (révolution ou insurrection) ne s'y trouve qu'une fois, et en un sens péjoratif³¹. On peut néanmoins envisager de lui attribuer une hypothétique paternité de la phrase³², à l'appui de plusieurs éléments. La présentation qu'en fait Mejjati évoque un exil qui suggère celui qu'al-Baroudi a connu au Sri-Lanka de 1883 à 1899, par suite de son soutien à la révolte urabiste alors qu'il dirigeait le gouvernement de l'Égypte³³. De plus, je n'ai trouvé dans les dictionnaires modernes que deux acceptions possibles à l'arbre mentionné dans l'extrait (*al-bān*), soit le moringa, arbre originaire d'Inde et du Sud-Est asiatique, qu'on trouve au Sri-Lanka, soit le saule³⁴, évoqué de manière récurrente sous ce nom dans la poésie arabe classique³⁵, plutôt que par le vocable, plus ordinaire aujourd'hui, de *ṣafṣāf*, que Mejjati employait dans « Exodus ». Chacun des deux sens convient à al-Baroudi, pouvant se référer à sa culture classique comme à son lieu de bannissement. J'ai pour ma part retenu « saule » pour traduire le terme dans les traductions proposées ici. Quoi qu'il en soit de cette exergue, la référence à Sami al-Baroudi est, comme on le verra, très présente dans le poème, sans ambiguïté cette fois.

Ce double patronage d'Aragon et al-Baroudi est en tout cas signe d'ambivalence, de l'acte humain d'abord en ce que l'étreinte amoureuse du monde est porteuse de crucifixion potentielle, du lieu ensuite, comparé à un bois dans lequel bien des choses peuvent être taillées. Cette ambivalence prévaut en effet dans l'évocation mejjatienne de Damas, où la cité est porteuse d'une promesse trahie puis réitérée. Pour ce faire, Mejjati utilise une structure quaternaire où se succèdent remémoration d'une naissance au lieu, évocation de l'exil, changement de l'exil en mort et projection dans une résurrection. Les deux premiers mouvements sont contenus dans la première strophe, que je rends ici *in extenso* :

وَحِينَ تَجَلَّتْ Et quand elle apparut
وَحِينَ تَمَازَجَتِ الرِّيحُ وَالْخَمْرُ فِيهَا quand le vent et le vin en elle s'entremêlèrent

³¹ "سَتَّ عَزَمَتِي ثَوْرَةُ الْفُسْدِ" (« La sédition des corrupteurs a fait ployer ma résolution »). *Dīwān Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī*, Windsor, Hindāwī Foundation, 2012, p. 137.

³² J'ai un temps envisagé une méprise (ou un jeu ?) avec un homonyme célèbre, lui aussi politicien et écrivain, le Syrien Fakhri al-Baroudi, leader nationaliste, poète et mémorialiste plus tardif, mais je n'ai pas non plus trouvé cette phrase chez lui au terme d'un parcours attentif. Une troisième hypothèse pourrait être celle d'une forge de la part de Mejjati, fondée sur des impressions de lecture ou des associations d'idées ?

³³ Voir le chapitre que consacre Terri DeYoung à cet épisode dans son étude sur le poète, *Mahmud Sami Al-Barudi. Reconfiguring Society and the Self*, Syracuse, Syracuse University Press, 2015 p. 307-351.

³⁴ D'après Albin de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, t. I, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, p. 81.

³⁵ Et ce aussi bien au Mashriq, comme chez Mutanabbi, qu'en Andalousie, notamment chez Abenzoar [Abū Marwān Ibn Zuhri, 1073 ?-1162]. Voir le florilège proposé par Aḥmad Ḥāyik dans "Šağarat al-bān tağazzala bihā l-šu'arā'..." ["Le moringa, motif courtois chez les poètes..."], YouthPal [en ligne], janvier 2017, <https://tinyurl.com/3ckxkhan>, consulté le 18 janvier 2025.

وَأَمْسَتْ وَلَادَةً حَرْفٍ	<i>quand elle devint naissance d'une lettre</i>
وَفَرَحَةً بَدْءٍ	<i>joie d'un commencement</i>
وَفَجَرَ قَصِيدَهُ	<i>aube d'un poème</i>
وَأَمْسَتْ دِمَشْقَ الْعَقِيدَةِ	<i>elle devint Damas de la foi</i>
وَحِينَ تَجَرَّدَتْ فِيهَا	<i>Et quand t'y deshabillant</i>
فَأَمْسَيْتَ بَحْرًا	<i>tu devins une mer</i>
وَغَيْمًا	<i>un nuage</i>
وَنَوْءًا	<i>une pluie</i>
وَأَمْسَيْتَ كُلًّا	<i>tu devins le tout</i>
وَجُزْءًا	<i>et la partie</i>
لِمَاذَا تَوَارَتْ عَنِ الْقَلْبِ	<i>Pourquoi s'est-elle dissimulée au cœur</i>
حَتَّى تَفْجُرَ سِرَّ النُّوَاةِ	<i>jusqu'à ce qu'éclate le secret du noyau</i>
وَأَلْقَيْتَ فِي سَرَنْدِيبِ الْقَصِيَّةِ	<i>et qu'on te jette en cette Sérendip lointaine</i>
وَقِيلَ نَسُوكَ	<i>qu'on te dise oublié</i>
فَمَا أَنْ فِيهِمْ سَوَالٌ	<i>de ceux-là sans question</i>
عَلَى وَتَرٍ مِنْ رِبَابٍ	<i>à la corde du rabab</i>
وَلَا بَيْتٌ شَعْرٍ عَلَى هَامِشٍ	<i>sans vers à la marge</i>
مِنْ كِتَابٍ	<i>du livre</i>
وَلَا نَقَشُوا اسْمَكَ	<i>eux qui n'ont pas gravé ton nom</i>
حَتَّى عَلَى شَاطِئِ اللَّاذِقِيَّةِ ³⁶	<i>pas même sur la plage de Lattaquié</i>

La Sérendip (« *Sarandīb* ») ici évoquée est le toponyme, en usage dans la langue arabe à l'époque comme celui de Ceylan en français, par lequel al-Baroudi désignait son exil sri-lankais, après la révolte urabiste. Pour sa part, Mejjati achève ses études universitaires à Damas et rentre au Maroc en 1962, soit dix ans exactement avant la rédaction de ce poème, et un an environ après l'échec de la République Arabe Unie, née de la tentative d'unification entre l'Égypte et la Syrie en 1958. L'épisode suscita d'immenses espoirs dans la région, et par conséquent une déception considérable dont on trouve sans nul doute trace ici. C'est le cas au moins à deux titres : le parallèle avec l'exil d'al-Baroudi après une révolution manquée, d'une part, et d'autre part, l'évocation d'une « Damas de la foi » (« *Dimašq al-'aqīda* », qu'on pouvait aussi traduire par « Damas de la doctrine »), où le tout et la partie se fondent dans la subjectivité du poète.

La deuxième strophe décrit une recherche désespérée de la Damas perdue dans la boisson et dans l'ivresse, ces dernières constituant un motif récurrent dans la poésie de Mejjati :

وَتَبَحْتُ عَنْ غُوطَةِ الْغَرْبِ	<i>Tu cherches la Ghouta occidentale</i>
فِي كُلِّ مَلْهَى وَفِي كُلِّ حَانَةٍ	<i>dans chaque cabaret, chaque taverne</i>
وَفِي كُلِّ دَرْبٍ تَجُوعُ الْبِنَادِقِ فِيهِ	<i>dans chaque sentier où les fusils s'affament</i>
وَتَعْرِى	<i>et se dénudent</i>
وَفِي كُلِّ كَأْسٍ قَرَارَتُهَا	<i>dans chaque verre au fond duquel</i>
تَاجُ كِسْرَى	<i>se dessine la couronne de Kisra</i>

³⁶ *Al-Furūsiya*, p. 68-69.

فيهدأ من بردى المَوْجِ والريِّحُ تَهْدَأُ حتى الطُّلُولُ	<i>S'apaisent alors le flot du Barada, le vent et s'apaisent même les ruines</i>
ويعلو مع الصَّمتِ صوتٌ يقولُ:	<i>alors, du silence monte une voix qui dit :</i>
دمشقُ على سفحِ قَاسِيُونِ بَآنُهُ	<i>Damas, saule aux flancs du mont Qassioun</i>
وشاهدٌ قبرٌ جَفَتْهُ المُنُونُ	<i>témoin d'une tombe asséchée de trépas</i>
دمشقُ تَخُونُ ³⁷	<i>Damas trahit</i>

Par la quête enivrée d'une Ghouta occidentale se prolongeant à l'Est jusqu'aux bars de Casablanca, Mejjati fait de l'arrière-pays de Damas, plus ancienne ville de la région et berceau de la plus ancienne dynastie impériale, l'Omeyyade, une synecdoque de la région arabe entière. Comme l'a relevé Mohyeddine Soubhi³⁸, ce passage contient une référence au poète classique Abû-Nuwâs [al-Ḥasan Ibn Hānī' al-Ḥakamī dit Abū Nuwās, 756-814], et plus précisément à des vers bacchiques où il décrit des coupes d'or ornées de scènes de chasse, et au fond desquelles il trouve le portrait de l'empereur sassanide Khosro II (Kisra en arabe), figure prisée de ce poète arabo-persan. L'alcoolisation est ici matière d'une rêverie mythique sur l'histoire impériale, qui apaise le tumulte et le bruit des armes. Cette rêverie est néanmoins interrompue sèchement par une sorte de voix seconde, indéterminée et comme oraculaire, qui décrète la trahison. La Damas mythique poursuit alors sa route, abandonnant le poète à la nuit³⁹.

Dès lors, la fin du poème constitue un va-et-vient entre images de dérélition et de chute (le cheval d'Ahmed Urabi [Aḥmad 'Urābī, 1841-1911, leader de la révolte nationaliste égyptienne de 1882] ployant sous son poids, les récoltes ravagées de Sérendip...), et vers méditatifs sur la régénérescence de toute chose et l'ouverture des possibles. En quelques vers ramassés, Mejjati se met en scène au croisement de la jactance de Mutanabbi et du supplice de Jésus, toujours par une interpellation à la deuxième personne du singulier, comme c'est le cas tout au long du poème, qui porte l'ambivalence d'une adresse à soi et à son lectorat :

ولم يبقَ إلَّاكَ للخيلِ واللَّيْلِ والكَلِمَةِ المُسْتَحِيلَةِ	<i>Il ne reste que toi aux chevaux, à la nuit et au mot impossible</i>
ولم يبقَ إلَّاكَ يبعث من قُبَّةِ الموتِ فيها دمشقُ القَتِيلَةُ	<i>rien que toi pour ressusciter du dôme de mort où elle gît Damas assassinée</i>

³⁷ *Al-Furūsiya*, p. 69-70.

³⁸ Art. cit., p. 142.

³⁹ « ويبحر بابُ دمشقَ / ومَلَهَى الولَيدُ / وقصرُ هِشَامَ / وتبحرُ حتى قبورِ الشَّامِ / وأنتَ على اللَّيْلِ مُلَقَى »

« Et la porte de Damas vogue / avec le cabaret de Walid / le palais de Hicham / et même les tombes du Levant / Et toi, on t'abandonne à la nuit. » *Al-Furūsiya*, p. 70.

وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ ضَرْبَةٍ فَاسٍ *Toi, dont chaque coup de hache fait*
صَلِيبٌ *un crucifié*
وَكَنْفٌ مَجْوَّفَةٌ وَمِدَادٌ⁴⁰ *une paume percée et de l'encre*

La référence au plus célèbre des vers de Mutanabbi, « Les chevaux, la nuit, le désert me connaissent⁴¹ », est ici transparente et mise en opposition entre la croix et la paume percée de la crucifixion. Elle figure bien l'autoportrait en chevalier supplicié qu'est *al-Furūsīya*. Dans le même temps, cette adresse à soi à la deuxième personne prend le lectorat à partie, figurant une époque coincée entre ses rêves de grandeur et ses plaies vives.

Néanmoins, à la différence d'« Exodus » et d'« al-Quds », ce poème damascène n'est pas refermé sur sa rumination désespérée et morbide. Il comporte une sorte de dégagement, structuré en deux temps. Tout d'abord, à la fin de la deuxième strophe, soit avant le passage que je viens de citer, Mejjati procède à une sorte de décomposition-recomposition de la figure classique du poète en armes, dont il fait à la fois le témoin et le bénéficiaire du mouvement continu par lequel le monde se transforme. On lit ainsi :

يَغِيْمُ بِأَمْطَارِكَ السَّيْفُ وَالْحَرْفُ *Le glaive et la lettre ennuagent tes pluies*
حَتَّى تَعُودَ الْجُرُوحُ دَوَاءً *changeant les plaies en encrier*
وَتَعْدُو الدَّوَاءُ *et l'encrier*
زَجَاجَةٌ خَمْرٍ *en coupe de vin*
وَيَخْرُجُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ *Et puisque de toute chose sort*
سِوَاهُ *autre chose*
فَسَيَّانٌ أَنْ يُثْمَرَ الْحَقْلُ بَانًا *qu'importe qu'au champ croisse un saule*
وَأَنْ يُثْمَرَ الْحَقْلُ خَنْجَرٌ غَدِرٍ *ou qu'y pousse une dague traîtresse*
وَمِنْغَاكَ مَنْغَى سَحِيقٍ *puisque ton exil aux confins*
وَلَكِنَّهُ مَلَكُوتٌ *est aussi un royaume*
وَإِنَّكَ حَيٌّ *puisque tu vis*
وَأَنْتَ تَمُوتُ⁴² *tout en mourant.*

La sorte de transmutation qui, du sang des plaies à l'encre des poèmes et de cette dernière au vin de l'extase, s'opère dans l'acte créatif sous le double sceau du glaive (symbole de guerre, de violence et de mort) et de la lettre (qui figure l'écriture), ouvre ici une sorte d'échappée possible hors du cercle de la morbidité qui domine le corpus que je viens de commenter. Concluant comme dans « al-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 70-71.

⁴¹ « الخيل والليل والبيداء تعرفني », *Dīwān al-Mutanabbī*, réf. cit., p. 332.

⁴² *Al-Furūsīya*, p. 70-71.

Quds » le poème par un retour circulaire à son commencement, Mejjati achève cette fois son propos par l'évocation d'un poème qui reste à écrire, celui de l'union répétée et de la résurrection achevée :

فَمَنْ يَكْتُبُ الْيَوْمَ	Qui écrira donc aujourd'hui
حَتَّى عَلَى قَبْضَةٍ مِنْ دُخَانٍ:	fût-ce sur une pincée de fumée :
دَمَشْقُ عَلَى مَتْنِ ظَبْيَةِ بَانَ	Damas, à dos de la gazelle du saule,
تَعُودُ إِلَى شَاطِئِ الْأَطْلَسِيِّ	s'en retourne sur la rive atlantique
تَمُدُّ ظَفَانَهَا	les tresses déployées
تَتَجَدَّدُ	elle se renouvelle
تَغْدُو وَلَادَةً حَرْفٍ	devient naissance d'une lettre
وَفَرْحَةً بَدْءٍ	joie d'un commencement
وَفَجْرَ حَقِيقَةٍ	aube d'une vérité
تَشَقُّ بِأَصْبَعِهَا قُبَّةَ الْمَوْتِ	fendant du doigt le dôme de la mort
تَرْجِعُ مَعْشُوقَةً	elle s'en retourne aimée
وَعَشِيقَةً ⁴³	et aimante.

La mise en crise des genres classiques qui se dessine tout au long du poème entre jactance, bacchisme et thrène, entre le désert du chevalier, la taverne d'Abû-Nuwâs et dolorisme du messianisme christique, semble se résoudre ici par le recours au *ghazal* et à l'imaginaire courtois. En effet, ces vers contiennent une autre référence classique qui, semble-t-il, a échappé à Mohyeddine Soubhi dans sa recension de l'intertexte du recueil : la gazelle du saule (« *ẓabiyat bān* ») qui sert de monture à Damas est un clin d'œil à un célèbre poème d'al-Sharīf al-Raḍī [al-Šarīf al-Raḍī, 969-1015] :

يَا ظَبْيَةَ الْبَانِ تَرَعَى فِي حَمَائِلِهِ	Ô gazelle du saule qui broute en sa charmille
لِيَهْنِكَ الْيَوْمَ أَنَّ الْقَلْبَ مَرَعَاكَ	Profite aujourd'hui, car le cœur est ta prairie
الْمَاءُ عِنْدَكَ مَبْدُولٌ لِشَارِيهِ	Ton eau est offerte à quiconque souhaite boire
وَلَيْسَ يَرُوبِكُ إِلَّا مَدْمَعِي الْبَاكِي ⁴⁴	Mais ta soif ne s'étanche qu'à mes yeux pleins de larmes ⁴⁵

C'est donc à une source amoureuse et bucolique que vient puiser Mejjati au moment de dépasser l'accablement et d'achever sur l'espoir d'une unité enfin réalisée (Damas s'en retournant sur la rive atlantique...). Dans la suite du poème d'al-Sharīf al-Raḍī, une flèche lancée depuis Médine atteint le cœur d'un homme à Bagdad, symbole de la foi islamique se répandant depuis son centre originel jusqu'à la capitale impériale⁴⁶. Mejjati joue ici avec cet intertexte pour nous présenter, cette fois, une Damas féminine, tresses aux vents, remplaçant la monture du chevalier al-Baroudi par une gazelle,

⁴³ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁴ *Dīwān al-Šarīf al-Raḍī*, collecté par Abū Ḥakīm al-Ḥabarī, annoté par 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū, Bagdad, Wizārat al-ʿIlām, 1976, t. II, p. 107.

⁴⁵ Je reprends, avec quelques révisions, la traduction proposée par Mohamed Ali Mortada dans *Les ḥiǧāziyyāt de Šarīf al-Raḍī : étude d'un genre poétique novateur au X^e siècle*. Thèse de doctorat sous la direction de Brigitte Foulon, Paris, Université Sorbonne Paris Cité, 2017, p. 120 et 124. En ligne : <https://theses.hal.science/tel-03892696v1>, consulté le 21 janvier 2025.

⁴⁶ Voir le commentaire de Mohamed Ali Mortada, *Ibid.*, p. 120-121.

qui s'en vient restaurer l'aube aux confins casablancais du « monde arabe » par la vertu d'un amour partagé.

Paradoxe apparent de ce parcours : c'est dans ce dernier poème, au moment où Mejjati se dégage formellement de la métrique, qu'il aborde avec le plus de densité l'héritage de la poésie arabe classique, et c'est par le recours à ce dernier qu'il parvient à se dégager de la pesanteur extrême de sa relation tourmentée au Mashriq, lequel se présente avant tout comme un horizon de la défaite et de la déception, une mythologie défaite dont il reviendrait sans cesse hanter les ruines. L'ancien étudiant de Damas semble s'être lentement remis de la décennie sombre qui va de l'échec de la République Arabe Unie à la *naksa* en passant par l'écrasement de la révolte de mars 1965 à Casablanca⁴⁷ au moyen d'une revisitation de la tradition, toile de fond d'une rêverie poétique qui réconcilie al-Baroudi l'Égyptien, la côte atlantique et la Damas impériale. C'est en tout cas le point d'aboutissement de cette première grande investigation de l'espace mashriqi par la poésie marocaine moderne, celle de Mejjati, qui fait ressortir la violente crise de modèle qu'ont représentée les années 1960 au Maroc.

8.1.2. *Beyrouth comme verdict chez Abdellatif Laâbi*

Malgré le fossé qui sépare les postures initiales de radicalité politique de Mejjati (dans le nationalisme arabe à tendance socialiste) et de Laâbi (dans les courants-marxistes léninistes, du moins pour la période *Souffles/Anfās*), on peut difficilement ne pas voir une part de continuité et des échos entre la douloureuse méditation du premier et le *Discours sur la colline arabe* du second, publié en 1985, et qui s'ouvre par ces mots : « je vous invite à la dissection du rêve⁴⁸. » La résonance se confirme d'ailleurs quelques lignes plus loin, mais sur un ton en totale rupture avec l'élégie mejjatienne, et une verve polémique très proche de la période *Souffles*, reconduisant ce que le critique Marc Gontard nomme, à son propos et sur la base de ce même texte, la « fonction imprécatoire⁴⁹ » :

*Arrêtez récitants
tribuns
coryphées
de cette nation unique*

⁴⁷ Matière d'un autre poème du recueil, qui d'ailleurs lie en sa conclusion les expériences damascène et marocaine de Mejjati : « Dār Luqmān 1965 », *al-Furūsīya* p. 30-35.

⁴⁸ Abdellatif Laâbi, *Discours sur la colline arabe*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 9.

⁴⁹ Marc Gontard, *Le Moi étrange. Littérature marocaine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 96.

à la mission éternelle
 et vous prophètes imposteurs
 mahdis hypercachés
 leaders charismatiques soulevant les marées humaines
 par un simple cri tribal de ralliement
 montrez vos dents gâtées
 celles en or
 jetez bas vos voiles
 déshabillez-vous
 peut-être cesserons-nous de débattre mortellement
 sur le sexe des anges
 de leurs cousins et de leurs cousines
 et de tous les géants-nabots
 qui parsèment le cycle infernalement chaotique
 de notre histoire⁵⁰

Un détour par la trajectoire biographique de Laâbi me paraît ici nécessaire pour saisir dans quel contexte et dans quel horizon d'attente s'énonce ce discours. L'écrivain, qui fréquente Beyrouth depuis son intervention en décembre 1970 à une Rencontre des poètes arabes organisée par le Club Culturel Arabe⁵¹, semble avoir composé ce poème au lendemain du siège de Beyrouth par Israël à l'été 1982⁵², moment qui coïncide avec celui du raffermissement des liens entre le poète-traducteur juste sorti de prison et le champ éditorial libanais, comme nous l'avons vu sur le versant traductif au chapitre précédent.

Il faut encore y ajouter deux éléments. Les liens tissés autour de la revue *Souffles* et de la parution de l'anthologie *La Poésie palestinienne de combat* avant l'incarcération de l'écrivain se sont trouvés raffermis au cours de son expérience carcérale, au fil de campagnes de solidarité à l'occasion desquelles des écrivain-es arabes n'ont pas hésité à prendre fait et cause pour lui. En témoigne notamment l'ouvrage collectif réuni par le poète français Ghislain Ripault, proche ami du poète, au moment de sa libération en 1982. On y compte des poèmes et articles, généralement traduits de l'arabe par Laâbi lui-même, d'écrivains importants de la région comme le romancier libanais Elias Khoury, le poète palestinien Izz al-Din Manasirah ou encore Abdelwahab Al Bayati, que Laâbi avait commencé à traduire à la fin de l'aventure de *Souffles*⁵³. Sur le plan éditorial, la période est aussi celle de l'entrée véritable de l'œuvre de Laâbi, traduite en arabe, dans le centre beyrouthin du marché du

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9-10.

⁵¹ Cette institution privée créée en 1944 par des écrivain-es sous la bannière du nationalisme arabe organise encore de nos jours le salon du livre de Beyrouth. Voir Franck Mermier, *op. cit.*, p. 135. Le texte de l'intervention de Laâbi fut publié dans *Souffles* n°20-21, premier trimestre 1971, p. 55-58.

⁵² Des extraits du texte sont publiés dans le journal *Le Monde* le 12 décembre 1983.

⁵³ Ghislain Ripault (dir.), *Pour Abdellatif Laâbi*, Paris et Cesson-la-Forêt, Nouvelles Éditions Rupture et La Table Rase, 1982.

livre arabe : entre 1983 et 1985, y paraissent *Le Chemin des ordalies*⁵⁴ et les *Chroniques de la citadelle d'exil*⁵⁵, ainsi que des essais écrits directement en arabe par Laâbi et réunis sous le titre *al-Rihān al-taqāfī* [« L'Enjeu culturel »]⁵⁶. Il n'est donc pas excessif de considérer que cette période est celle où le tournant vers le Mashriq et l'aire arabophone amorcé par Laâbi après 1967 trouve son plein écho au centre de l'aire.

Le texte doit donc être situé à la fois dans ce contexte politique d'une exceptionnelle tension et dans celui de l'intérêt croissant dont l'œuvre de Laâbi fait l'objet de la part de l'édition libanaise, légitimant cette entreprise d'adresse revendiquée aux « Arabes » sous la forme d'un discours christique. Comme l'extrait cité ci-dessus le laisse voir, cette apostrophe commence par intimer le silence aux orateurs divers (« récitants tribuns coryphées ») qui chantent l'unité arabe. Néanmoins, il faut ici en faire une lecture qui s'oriente dans une tout autre direction que la condamnation du poète-orateur opérée par Mohamed Zafzaf aux lendemains de la guerre de 1967. La référence au chœur de la tragédie grecque, en effet, n'est pas fortuite : comme cela a été relevé par la critique⁵⁷, le *Discours sur la colline arabe* hybride fortement le poétique et le théâtral. Dans cette perspective, le silence exigé du chœur figure une entrée *in medias res* de la voix poétique, une et singulière, rompant un discours tenu quant à lui à l'unisson.

Se présentant comme « dissident blême/de ces contrées de l'unité sanctifiée⁵⁸ », Laâbi place son texte sous le double signe de l'œil et de la voix. Le premier est un motif récurrent de sa première œuvre⁵⁹, et symbolise dans ce texte-ci une fonction testimoniale de l'écriture qui survit à la « table rase » de la guerre et de l'oppression, reste lucide du corps démembré. Quant à la voix, elle exprime la labilité du poème, son caractère insaisissable et irréductible, comme le suggère ce passage :

*Je suis aussi insaisissable, moi qui vous parle. Ma voix est la seule chose matérielle en laquelle je
peux encore me révéler. Allez donc couper la main ou les testicules à une voix. Essayez de trouver la
tête d'une voix, le trou d'où elle pisse, ou alors les seins sur lesquels vous pourriez accrocher les
pincettes de vos gégènes. Rien. Dent sonore. Vos cimenteries n'ont jamais fait mal au vent primesautier,
à la vague nonchalante de haute mer.
Une voix
c'est tout*

⁵⁴ *Mağnūn al-amal*, traduction d'Ali Tizilkad, Beyrouth, Mu'assasat al-abḥāṭ al-'arabiya, 1983.

⁵⁵ *Yawmīyāt qal'at al-manfā*, traduction d'Ali Tizilkad, Beyrouth, Dār al-Tanwīr, 1985.

⁵⁶ Beyrouth, Dār al-Tanwīr, 1985.

⁵⁷ Notamment par Mohamed El Merrahi dans « Hybridité et interdisciplinarité dans l'œuvre poétique d'Abdellatif Laâbi », *Littérature Art et Langue* n°6, décembre 2024, p. 27.

⁵⁸ *Discours sur la colline arabe*, p. 28.

⁵⁹ Je songe ici à la fois à *L'Œil et la nuit*, première œuvre de prose publiée en 1969, et à des poèmes comme « Œil Juin 67 », évoqué au chapitre 6 de cette étude, ou « Œil de talisman », poème qui figure dans *Le Règne de Barbarie*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 21.

mais ça parle
 ça voit
 ça saute telle une puce
 un phantom
 ça rentre partout
 de bouche à oreille
 téléphone arabe
 mini-cassettes aidant⁶⁰

On peut voir dans cette évocation de la fluidité circulante de la voix, outre la métaphore qui vient d'être dite, une référence à des pratiques très concrètes en vigueur dans l'aire arabophone à cette période. L'évocation des mini-cassettes nous ramène en effet à ce dernier tiers du XX^e siècle où des enregistrements de récitals poétiques dus à des écrivain-es issu-es des oppositions aux régimes de la région connaissent une forte circulation clandestine par ce moyen⁶¹, de même que la poésie politique chantée dont l'exemple canonique fut le tandem formé en Égypte par Ahmed Fouad Negm avec le compositeur et chanteur Cheikh Imam⁶². Laâbi semble ici vouloir à la fois saluer discrètement ce mode de circulation qui se répand et s'y apparenter symboliquement.

Violente diatribe contre les régimes arabes, le sionisme et l'hégémonie occidentale, *Discours sur la colline arabe* construit d'abord sa relation à Beyrouth et aux événements qui la secoue en l'insérant dans une litanie de toponymes dont l'enchaînement est médité pour produire des rapprochements saisissants. Un premier passage mêle ainsi les périodes et les espaces :

Aie Hiroshima Auschwitz Cinco de la tarde Sang noir d'Edipe faisant harakiri Descente de croix.
Baghdad, l'autre Christ sémite brûlant de vérité
Saint Spartacus d'Agadir et d'Al Asnam Moctezuma de toutes races, continents engloutis
Arméniens Aborigènes Kurdes Albigeois Rose des vents de toutes défaites Fosses communes des cinq
*continents et de la lâcheté universelle*⁶³.

On voit dans cette énumération, dont je ne cite ici qu'un extrait, comment se confondent différentes strates historiques et différents espaces pour figurer une sorte d'internationale des peuples vaincus, et notamment des peuples génocidés (Juifs, Arméniens, Tasmaniens). L'« Arabe » qui pâtit aujourd'hui et que le poète harangue y figure implicitement en sa qualité d'agresseur d'hier. C'est en

⁶⁰ *Discours...*, p. 11-12.

⁶¹ Je songe ici en particulier au cas du poète irakien Muzaffar Nawwab [Muḏaffar al-Nuwwāb, 1934-2022], dont une large partie de l'œuvre, censurée par l'édition arabophone jusqu'aux années 1990, s'est diffusée dans un premier temps par ce moyen. Voir Carol Bardenstein, "Stirring Words: Traditions and Subversions in the Poetry of Muzaffar al-Nawwab", *Arab Studies Quarterly* n°4 [19], automne 1997, p. 37-38.

⁶² Les mises en musique de traductions arabes de poèmes de Laâbi par le chanteur Saïd El Maghrebi [Saïd al-Mağribi, n. ?] ont aussi connu une grande fortune dans le Maroc étudiant des années de plomb, avec néanmoins un écho nettement plus modeste à l'échelle de l'aire arabophone.

⁶³ *Discours...*, p. 16.

effet le sens de la référence à Al Asnam, localité de l'Algérie actuelle et lieu d'une sanglante défaite de l'insurrection amazighe contre les troupes du califat omeyyade en 742). Un réseau de figures complète celui des toponymes, qui mêle la civilisation aztèque (Moctezuma) à Rome (Spartacus) et à la Grèce (Œdipe), complétés de manière détournée par trois autres figures. La première est Federico García Lorca [1898-1936], dont les premiers mots du célèbre « La cogida y la muerte » [« Le coup de corne et la mort »]⁶⁴ servent de métonymie de la guerre d'Espagne. Viennent ensuite Jésus, sous le signe duquel le poème est placé par son titre même, et Hallaj [al-Ḥusayn b. al-Manṣūr al-Ḥallāğ, 858-922] conçu comme son double dans la culture arabe.

Ces différents jeux de miroir ont évidemment pour objet de décentrer Beyrouth, de ne pas la faire percevoir sous le seul angle d'une arabité monolithique et individualisée, mais dans une mémoire universelle où les expériences résonnent entre elles et nouent des liens subtils. Laâbi fait donc un usage paradoxal du signifiant « arabe », qu'il souligne et endosse (ce que raconte le coryphée au seuil du texte est bien « notre histoire ») tout en le dénationalisant et en l'insérant dans une cosmopolitique à la fois artistique, religieuse et politique. Le poème procède d'ailleurs de la même manière vis-à-vis d'Israël, en créant des résonances entre Beyrouth, Sabra et Chatila d'une part, et les persécutions subies au cours de l'histoire du judaïsme, en l'occurrence le siège de Massada au I^{er} siècle de l'ère courante et le massacre de 1941 à Babi Yar (Ukraine), deux toponymes entre lesquels Laâbi intercale Mỹ Lai, lieu d'un massacre perpétré par l'armée américaine au Vietnam Sud en 1968⁶⁵. Ces références interviennent en contrepoint d'un passage de prose où, hybridation avec le théâtre oblige, l'oppresseur (ou s'agit-il de son représentant de commerce ?) prend la parole :

Par ici Messieurs. Donnez-vous la peine. Alléluia au retour du peuple prodige et prodigue. Faites comme chez vous. La terre appartient à celui qui la conquiert. Les hommes à celui qui les châtie. Entrez. Entrez. Ne nous faites pas l'affront d'essuyer vos bottes ou de les enlever avant d'enjambrer l'enceinte de nos misères consenties. Voici les camps de ces nomades déchus, de ces vagabonds qui ont des prétentions sur Eretz Israël. Ils n'ont encore rien compris. Mais vous n'allez pas vous salir les mains pour si peu de chose. Il suffit de lâcher sur eux leurs propres frères ou leurs faux-frères. La nuance n'est pas de taille. Ils ont l'habitude de s'entretuer. Un vieil atavisme. Rezzous. Loi du talion. Prix du sang. Laissez passer. Laissez faire. Il vous suffira de débrancher les téléphones. Et vous récolterez les fruits propres de la sale besogne⁶⁶.

L'effet de contraste est là encore fruit de la contiguïté entre la morgue aux accents orientalistes du discours colonial, qui se réfère de manière transparente à la commission des massacres des camps

⁶⁴ Composé en 1934. Voir la traduction et les explications d'Albert Henry dans *Les grands poèmes andalous de Federico García Lorca. Textes originaux et traductions françaises*, Gand, Romanica Gardensia, 1958, p. 248-249.

⁶⁵ *Discours...*, p. 21.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 20-21.

palestiniens de Sabra et Chatila par les milices phalangistes libanaises, offrant donc des « fruits propres » à l'armée israéliennes, et la simple mention des deux lieux de persécution que sont Babi Yar et Massada dans l'histoire juive. Endosser le « nous » arabe en se proposant de disséquer le rêve de l'unité, tendre à l'autre le miroir de sa propre histoire pour juger de son présent : tout montre ici que la cosmopolitique de Laâbi n'est pas empreinte de cette « cécité ethnocentrique des centres » qui caractérise l'universel littéraire abstrait des « grands médiateurs » selon Pascale Casanova⁶⁷. On se trouve peut-être là face à un autre type de médiateur, qu'on peut appeler polymarginal au sens où, provenant d'un espace doublement périphérique, et bien inséré dans chacun des deux centres, il opère dans son écriture des gestes de translation à l'usage de plusieurs lectorats, et met en regard leurs imaginaires historiques respectifs.

Cependant, si l'on se penche sur l'économie générale du poème, force est de constater que Laâbi ne se contente pas de noyer Beyrouth dans le flot de toponymes qui constitue sa géographie martyrologique. Au contraire, Laâbi développe lorsqu'il en traite particulièrement plusieurs isotopies. La première est celle du manque et du vide (« Beyrouth/dans ce désert/cris inaudibles⁶⁸ », « et le silence fut/hormis toi Beyrouth⁶⁹ »), qui ramène la multiplicité des massacres au néant qu'il engendre. La cité se tient sur cette toile de fond. Dans un deuxième temps du texte, la ville agressée se peuple, et c'est alors une isotopie de la mutilation et de la chair meurtrie qui se met en place : « Beyrouth/O marâtre écartelée/jusqu'à la déchirure irrémédiable⁷⁰ » ; « Vers toi/Beyrouth/nos moignons/les étoiles filantes de nos yeux/et la nuée de rêves-oiseaux-lyres/qui nous picorent le cerveau⁷¹ » ; « Vers toi/nos maladies honteuses/nos pustules et nos lèpres⁷². » Beyrouth se tient donc à une sorte de gué, entre désert et matière organique consommée, entre néant et mutilation. Le procédé, d'évidence, est employé pour souligner l'écart entre les massacres et leur (peu d') écho.

Face à ce premier mouvement qui est celui de la colère, Laâbi élabore une seconde ligne de partage, d'ordre éthique cette fois, et cette fois énoncée de manière ramassée et explicite :

*Voici Beyrouth
j'en fais une frontière ardue
entre l'humain et l'inhumain
la justice et la barbarie*

⁶⁷ *La République mondiale des Lettres*, réf. cit., p. 48.

⁶⁸ *Discours...*, p. 16.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁷¹ *Ibid.*, p. 31.

⁷² *Ibid.*, p. 32.

*et je n'en dis pas plus
O Beyrouth
je t'en conjure
fais que le miracle s'accomplisse⁷³ !*

Cette fonction liminaire de Beyrouth et de la guerre du Liban une fois posée, on constate qu'un lent mouvement commence à se dessiner à l'intérieur du poème : celui de la contamination de l'imprécatif par le précatif, de la diatribe par l'oraison, les deux s'entremêlant jusqu'à se confondre. Ainsi, la strophe citée plus haut, où se mêlent moignons et « rêves-oiseaux-lyres » anthropophages, est précédée d'une autre qui ouvre la prière pour Beyrouth :

*Ah vers toi
Beyrouth
nos prières
notre procession d'hommes armés de leur immense faiblesse
et de la tendresse sauvegardée
malgré le vieux démon de la haine aveugle
du génocide⁷⁴*

L'accumulation d'éléments hétéroclites, soutenus par la seule anaphore « vers toi », réconcilie dans ce dernier mouvement la mutilation et la violence subie avec l'aspiration éthique. Le silence n'est plus celui, volontaire, de celles et ceux qui taisent le massacre, mais celui que subissent ses victimes. Laâbi renverse le motif dans ce dernier mouvement du texte, parlant de « silence trempé comme de l'acier/et qui se reforme/rutilant d'impitoyables interrogations ». Enfin, la nature de cette procession religieuse se précise en toute fin de poème. Ici encore, Laâbi l'inscrit dans une cosmopolitique ouvrant au-delà de l'« identité arabe », dont n'aura été contesté tout au long du poème que le principe unitaire et l'homogénéité :

*vers toi
notre inconditionnelle appartenance
nos chants de terriens
blessés dans la foi de leur dignité
vers toi
notre transparence d'hommes
sans étiquette de race
religion
ou couleur
hommes seulement
se présentant devant l'impressionnante balance
de Justice*

⁷³ Discours..., p. 25.

⁷⁴ Ibid., p. 31.

vers toi
notre bouleversement
ce cœur de tourterelle palpitant
que nous déposons dans ta paume
avant de nous retirer
pour que tu rendes
en ton âme et conscience
ton Jugement véridique⁷⁵

C'est donc bien, en dernière instance, vers une communion universelle dans le principe de justice que tend ce poème de Laâbi, qui prend Beyrouth non pour un lieu de reconnaissance d'une identité, mais comme la synecdoque d'un crime exemplaire et déclinable, qui vaut pour toutes les latitudes et qu'il appelle à reconnaître non comme arabe mais comme terrien.

Pour conclure sur la signification de ce geste, peut-être convient-il de revenir une dernière fois au titre donné au poème et à l'ouvrage qui le contient, *Discours sur la colline arabe*. Il apparaît au sortir de cette analyse que la « colline arabe » dont il est ici question se réfère non pas à un horizon de réception exclusif (le poète-Christ s'adressant aux siennes seules), mais bien à un point d'énonciation particulier. Écrivain d'une langue dominante de la République mondiale des Lettres ayant acquis un statut et une légitimité à la fois dans le centre parisien et dans le « petit » espace arabophone⁷⁶, au moment-même où il compose et publie cet ouvrage⁷⁷, Laâbi fait usage de cette position singulière pour revendiquer la portée universelle des événements du Liban, ainsi bien sûr que de la situation palestinienne qui en constitue la doublure, et plus généralement du « malheur arabe », pour parler comme Samir Kassir, dont ces deux lieux sont alors l'épicentre.

8.1.3. Mawāsim al-Šarq de Mohammed Bennis : genèse d'un Orient

Un an après la parution du *Discours...* de Laâbi, une autre œuvre poétique marocaine paraît, marquant le point d'aboutissement d'un long travail d'écriture mené cette fois par Mohammed Bennis. On peut en faire remonter la genèse au moins jusqu'à 1977, date à laquelle paraît dans *al-*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁶ On peut voir une allusion ironique à la « petiteesse » de cette aire périphérique dans le passage du sermon christique sur la montagne au discours sur la colline...

⁷⁷ Pascale Casanova avait d'ailleurs relevé le cas d'Abdellatif Laâbi, à l'appui d'un entretien publié précisément en 1985, comme un cas particulièrement significatif de négociation fine, par la traduction en l'occurrence, entre le cosmopolitisme du centre et les exigences « nationales ». Je pense avoir montré par cette analyse que cette négociation traverse aussi l'œuvre poétique de Laâbi, affleurant à même ses textes à cette époque. *La République mondiale des Lettres*, réf. cit., p. 363.

Taqāfa al-Ġadīda un premier poème intitulé « Min šifāt al-šarq ‘alā ‘ahd al-iḥmirār⁷⁸ » [« Quelques attributs de l'Orient au temps du rougeolement »]. Suivent ensuite trois publications, l'une dans le numéro consacré à la littérature par la revue *al-Ādāb* en mars 1978, les deux autres dans *al-Taqāfa al-Ġadīda* en 1979 et 1981, présentées toutes trois comme des extraits d'un long poème intitulé *Hakaḍā kallamanī l-Šarq* [« Ainsi m'a parlé l'Orient »]. Dans les deux fragments parus dans *al-Taqāfa al-Ġadīda* intervient pour la première fois un sous-titre incluant la notion de *mawsim*, soit saison dans le sens de l'arabe classique, mais que l'arabe marocain et l'arabe algérien, dans lesquels le mot se prononce *mūsam*, investissent d'une autre signification, celui d'une fête annuelle, souvent en l'honneur du saint. Ces esquisses forment donc les traces génétiques du recueil *Mawāsim al-Šarq* [« Saisons de l'Orient » ou « Moussems de l'Orient »], publié par Tūbqāl au moment de sa création⁷⁹.

Les lignes qui suivent n'ont pas la prétention d'analyser le recueil de Bennis de manière exhaustive mais simplement de suivre cette genèse du texte sous l'angle de l'évolution de l'imaginaire mashriqi chez le poète. Pour ce faire, je me pencherai seulement sur l'une des sections de l'ouvrage, « Mawsim al-šifāt » (« Moussem des attributs »), en comparant l'ébauche de 1977 et la version publiée dans le recueil en 1986. Il me semble judicieux de donner pour commencer quelques éléments plus généraux sur l'élaboration du recueil et de mettre cette dernière en regard de la réflexion de Bennis entre le milieu des années 1970 et le milieu des années 1980. L'écrivain, en effet, insiste fortement et en maint endroit sur la solidarité de son entreprise théorico-critique et de son œuvre proprement poétique⁸⁰. Je ferai appel à un texte en particulier, « Bayān al-kitāba⁸¹ » [« Manifeste de l'écriture »], paru en 1981 dans *al-Taqāfa al-Ġadīda*, soit quatre ans après la publication des premiers extraits de l'œuvre et cinq ans avant sa parution sous sa forme définitive, traçant une sorte de ligne médiane entre l'esquisse du projet et son aboutissement.

Ce manifeste, texte d'une facture médiane, à mi-chemin entre l'œuvre théorique dont il déploie les thèses et l'œuvre poétique à laquelle il emprunte pour part sa langue, nous fournit le paradigme même de cette exigence d'autonomie esthétique dont nous avons vu qu'elle était la revendication majeure et inédite d'*al-Taqāfa al-Ġadīda*. Bennis y insiste sur la complémentarité du discours politique et de la création littéraire pour peu que cette dernière cesse d'être

⁷⁸ *Al-Taqāfa al-Ġadīda* n°7, printemps 1977, p. 20-23. Je citerai dans cette section la traduction qu'en a donné Abdellatif Laâbi, sous le titre « Ainsi m'a parlé l'Orient », dans le volume *Pour Abdellatif Laâbi*, réf. cit., p. 146-149.

⁷⁹ Muḥammad Bannīs, *Mawāsim al-Šarq* [« Saisons de l'Orient » ou « Moussems de l'Orient », 1986], quatrième édition, Casablanca, Dār Tūbqāl, 2000 pour les références ultérieures.

⁸⁰ Cette solidarité se trouve réaffirmée dans l'entretien donné en annexe de ce travail.

⁸¹ Muḥammad Bannīs, « Bayān al-kitāba » [« Manifeste de l'écriture »], *al-Taqāfa al-Ġadīda* n°19, 1981, p. 34-55.

automatiquement subordonnée au premier, et qu'on lui reconnaisse « sa loi et sa dialectique propres⁸² ». Bennis développe ensuite sa vision de ce que devrait être l'écriture, en élaborant à partir de trois concepts pivots, la langue, le sujet et la société. Ce texte contient aussi, sous une forme ramassée et programmatique, certains éléments de l'analyse théorique de la place du Maroc dans la poésie arabe moderne développée dans les deux thèses de Bennis. On y lit notamment :

كان الشعراء المغاربة المتقدمون، منذ العشرينيات حتى السبعينيات، يحسّون بأن الشهادة المضادة لشروط القهر والتغريب لا يمكن أن تخضع لسلطة النص الشعري التقليدي، وطنياً وعربياً. وطنياً: كان لهم موقف شعري واحد: نسيان هذا الموروث، سواء أكانوا من الباحثين فيه أم لا؛ عربياً: توجّهوا إلى متن آخر، استبق يقظتنا. إنه الحركات الشعرية العربية في المشرق، منذ الانبعاث حتى الشعر المعاصر، رابطين بينه وبين المتن الشعري العربي القديم، في حدود ترميم الذاكرة. متن هذه الحركات الحديثة أصبح مقدساً، هو المبتدأ والمنتهى. وكل تحوّل في الوعي الشعري – الاجتماعي في المشرق ينعكس، تبعاً لإعادة كتابة قوانين النص – الأصل، في التحول الشعري – الاجتماعي في المغرب⁸³.

Les poètes marocains avancés, des années 1920 aux années 1970, sentaient que le témoignage qu'ils opposaient aux conditions de leur oppression et de leur aliénation, ne pouvait pas se plier à l'autorité du texte poétique traditionnel, qu'il soit marocain ou arabe. Au niveau national, ils ont adopté une posture poétique unique : l'oubli de cet héritage, qu'ils l'aient étudié ou non. À l'échelle arabe, ils se sont tournés vers un autre corpus, qui nous avait devancé dans notre éveil : celui des mouvements poétiques arabes du Mashriq, depuis la Renaissance jusqu'à la poésie contemporaine, en le reliant au corpus ancien de la poésie arabe, mais seulement dans la mesure où cela permettait de restaurer la mémoire. Ce corpus des mouvements modernes devint sacré ; on l'institua comme point de départ et d'aboutissement. Toute évolution de la conscience poétique et sociale au Mashriq se reflétait, par suite de la réécriture fidèle des lois du texte d'origine, sur l'évolution poétique et sociale au Maroc.

Plaçant au principe même de l'écriture l'immanence et le refus de la définition de soi par autrui, Bennis invite ici la poésie marocaine à se défaire de cette relation de révérence et plus généralement d'« écho » vis-à-vis de la dynamique du centre et à élaborer sa propre loi à l'intérieur de la poésie arabe contemporaine. Le Mashriq n'est pas essentialisé comme un lieu dominant par nature : c'est le caractère de la relation nouée dans les années 1920 qui est mis en cause. Il est donc intéressant de se demander comment, au moment où se forge cette réflexion théorique, Bennis se rapporte à l'espace du centre dans sa poésie.

L'intérêt de la question est d'autant plus grand que le « Manifeste... » prête à l'Andalousie et au Maghreb de l'âge classique l'invention d'une « rhétorique du lieu » (*balāḡat al-makān*) à l'intérieur de la poésie arabe, dont la mémoire aurait été ensevelie par les modernes⁸⁴. Cette rhétorique du lieu, évoquée de manière plus précise dans *Zāhirat al-ši'r al-mu'āṣir fī l-Maḡrib*⁸⁵, se traduit d'abord

⁸² *Ibid.*, p. 38. "إن للإبداع قوانينه وجدليته".

⁸³ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 98-100.

formellement dans l'approche matérielle de l'écriture comme mise en espace, avec les innovations des classiques de l'Occident musulman dans la disposition graphique du poème, notamment les calligrammes d'Abū al-Baqā' al-Rundī [1204-1285]. Calligrammes et calligraphie font précisément partie du projet de ce qui deviendra *Mawāsim al-Šarq*. Les publications de 1979 et 1981 dans *al-Taqāfa al-Ġadīda* sont en effet l'objet d'une collaboration avec le calligraphe Abdelwahab Bouri [ʿAbd al-Wahhāb al-Būrī, n. 1938], qui met en page dans le style maghrébin (*ḥaṭṭ maġribī*) des sections du texte de Bennis sous diverses figures. Dans « Bayān al-kitāba », Bennis inscrit d'ailleurs cette pratique dans la continuité des travaux d'Abdelkébir Khatibi qui se sont penchés sur la question de l'écriture et de la graphie arabe, notamment *La Blessure du nom propre* et *L'Art calligraphique de l'Islam*⁸⁶. Dans *Zāhirat al-šī'r al-mu'āšir fī l-Maġrib*, il donne l'exemple de Stéphane Mallarmé [1842-1898] et de son poème « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard⁸⁷ » (1897), pour souligner la manière dont la modernité poétique européenne s'est, à son tour, emparée du souci de spatialisation du texte. Le travail conjoint avec le calligraphe⁸⁸ et le souci porté à la spatialisation du texte forment donc à la fois un geste de renouement avec une spécificité andalouse et maghrébine dans la tradition poétique de langue arabe et l'ouverture d'un dialogue avec un lignage de la modernité européenne qui, après Mallarmé, sera notamment prolongé par Tzara, Apollinaire, Breton puis, sous une autre forme, par la poésie concrète contemporaine des premières œuvres de Bennis⁸⁹.

La première ébauche de « Mawsim al-šifāt » est donc publiée dans *al-Taqāfa al-Ġadīda* en 1977. Elle semble chargée de l'urgence d'un événement particulier de la guerre du Liban : le massacre du camp palestinien de Tell al-Zaâtar, en août 1976. Le « temps du rougeoiement » (« ʿahd al-iḥmirār ») dont il est question dans le titre provisoire du texte semble directement se référer au caractère sanglant de cet événement, ainsi que d'un autre : l'assassinat du militant et intellectuel de gauche marocain Omar Benjelloun [ʿUmar b. Ġallūn, 1936-1975], survenu moins d'un an plus tôt, le 18 décembre 1975. Les mentions de « ʿUmar » et du « Tall » fourmillent dans cette première ébauche, déjà divisée en cinq mouvements comme le restera l'œuvre finie. Elles sont saisies dans un réseau de noms propres et de toponymes faisant allusion à l'histoire récente du Maroc et de l'aire arabophone. Le poème s'ouvre ainsi dans sa première version :

⁸⁶ Art. cit., p. 47.

⁸⁷ Bennis a traduit à la fois *La Blessure du nom propre* de Khatibi, en 1980, et le « Coup de dés » de Mallarmé, en 2007. Ceci fait ressortir la manière dont s'articulent fortement théorisation, écriture poétique et traduction chez cet auteur.

⁸⁸ Celui-ci n'est pas repris dans le volume de 1986, qui comporte néanmoins un minutieux travail de typographie et de mise en espace du texte.

⁸⁹ Voir l'exemple de Pierre Garnier et de son ouvrage *Spatialisme et poésie concrète*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1968.

يمدون لي صوته من رماد المدينة من يتشهى نداءه في الصحن ينتشرون على كتفي يبارق تفتح أغنية من مواقفهم رقعة في اتجاه العيون إليهم تطير بنا الرجل حافية يقرأون الحجارة بالتل يقتسمون شهادتهم وخنادقهم وقفت فجأة تحتمي بالفضاء هي الأرض واسعة يصحبون الشوارع مثقلة بالغبار نشيد تمسك بالكف ها عمر بعمامته في اخضرار الرياح وتسكننا نخلة بانتظام الرصاص نعد شهيداً وتعلو الشهادة خفق النشيد. شهيد. صلاة الجنازة قد أجلت للبلاد البعيدة من يبعد الآن عنها⁹⁰؟

Ils me tendent leurs voix depuis les cendres de la cité Qui désire l'appel sur un plateau d'argent ? Oriflammes, ils se répandent sur mon épaule Un chant ouvre dans leurs positions un pan en direction des yeux Vers eux nous portent nos pas nus Ils déchiffrent la pierre à Tell Azzaatar Leur martyr en partage Et leurs tranchées se sont arrêtées brusquement dans l'abri de l'espace Large est la terre Ils accompagnent les rues ployant sous la poussière Un hymne s'agrippant à la paume Voilà Omar avec son turban dans les vents verdoyants Un palmier nous habite avec la régularité des balles Nous comptons un martyr et la mort exemplaire couvre le battement de l'hymne Martyr La prière funèbre a été reportée à des contrées lointaines Qui s'en éloigne maintenant⁹¹ ?

On distingue d'emblée dans ce passage inaugural les affinités qui lient le texte à ceux de Laâbi et Mejjati : il s'agit ici, comme chez le premier, d'un martyrologe, dans lequel le poète est à l'écoute des voix montant des décombres d'un massacre. Comme chez Mejjati, les géographies marocaine et levantine commencent à s'entrecroiser avec la référence à Omar Benjelloun. Ici, cependant, l'entrelacement des temps et des espaces – et même du temps et de l'espace en général – est plus net encore : Omar Benjelloun se présente sous les traits d'un homme enturbanné⁹², et le report de la prière se fait dans l'espace.

Quelques lignes plus loin, ce sont les éléments et la topographie qui prennent le relai pour symboliser la convergence des expériences à travers l'espace arabe :

[...] والرصاص يؤلف بين جهات التراب ويعطي لرسم الرياح مصبا يطل على النيل نوما ويصحو على بردى وردة ومازج بين سبو والفرات شهيد يخطط أصابعه بالتراب يفك حزام العبارة تسكن يافا إليه تألق خيطا وخلف دريا تعدد موته عند تخوم الحجاز ووجدة خالط في سره لغة تتهجي النداء وترحل في سعة المعجزة⁹³.

Et les balles unifient la direction des sables Donnent au tracé somnolent des vents une embouchure sur le Nil, font du Barada une rose au matin Elles marient le Sebou et l'Euphrate Un martyr coud ses doigts avec de la terre⁹⁴ Il dénoue le corset de l'expression Jaffa vient à lui S'amenuisant, il scintille ouvrant une voie Sa mort s'est multipliée aux confins du Hijaz et d'Oujda Dans son secret, il convoie une langue égrenant l'appel, émigrant dans la vastitude du miracle

Bennis procède ici par matérialisations successives : l'écho des guerres et des martyrs (figuré par les balles) s'empare de la terre, de l'air et de l'eau, engendrant une sorte de mouvement de plaques par

⁹⁰ « Min šifāt al-šarq 'alā 'ahd al-iḥmirār », réf. cit., p. 20.

⁹¹ Les choix typographiques (espaces, utilisation des majuscules sans réinsertion d'une ponctuation) sont ceux d'Abdellatif Laâbi.

⁹² Dans l'architecture de l'œuvre achevée, le turban et le burnous de laine sont des éléments récurrents qui font signe vers la dimension mystique du texte.

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ Je modifie pour ce mot la traduction d'Abdellatif Laâbi, qui rend ici *turāb* par « sables » dans ses deux occurrences. Je la conserve à la première occurrence, qui figure bien le déplacement d'une couche superficielle et labile des sols.

lequel les géographies convergent. On notera au passage une occurrence dès ce texte d'une topique fluviale particulièrement prégnante dans l'œuvre ultérieure de Bennis, et notamment dans *Nahr bayna ḡanāzatayn* [2000, *Fleuve entre des funérailles* pour la traduction française, 2003] où la mise en regard du Maghreb et du Mashriq⁹⁵ trouve son prolongement et où l'Euphrate, le Nil et le Sebou sont de nouveau l'objet d'entrelacs multiples, dans la continuité de *Mawāsim al-Šarq*⁹⁶.

Dans la version définitive, cette première section est remodelée de façon à estomper la référence directe aux événements de Tell al-Zaatar. Le toponyme disparaît, dans cette section comme dans les cinq autres à l'exception de ses deux ultimes occurrences, à la toute fin du Moussem. Le palimpseste se fait plus serré à partir de la deuxième section : Bennis y opère de nombreux remaniements pour arracher le texte initial à son contexte politique du milieu des années 1970 tout en le maintenant dans sa géographie. Arrêtons-nous-y de manière plus précise, à partir du texte de 1977, en biffant les passages supprimés, en soulignant les éléments modifiés, en introduisant les ajouts en italiques et en indiquant d'une barre les espaces ajoutés :

رأيت دمشق تجرفها فلول النار لم تكذب عيوني ها هي الأسماء [الأشلاء] تكشف عن سلالتها [مقابرها] رأيت دمشق تهوى في
بقاع القهر [في سود / الموت] قلت الآن يهوى نصف هذا الشرق ينحل البريق وتصدق الرؤيا / رأيت دمشق طوقها الحساكر حولوا
أسوارها بابا مشرعة على بروج فجئت بما تحصن من حنايا الصوت [من ضباب / الصوت] ناديت الشبايك ارتقيت على سواقي الماء
يتبعني اليكاء [على مدار الليل تتبعني / الجهايات] رجوتها بالله [بالماء] لم تسمع لصائحة تعالت من بلاد الغرب طفت بها / رأيت
دمشق غازية وما كذبت عيوني هاجرتها الكف قلت الآن يصعد من سلالتنا الغزاة [تصعد من سلالتنا / الفجعية]
[إضافة: من بلاد / الدمع تتبعني / الدماء
كانها / الأفق الأخير]

تعلقت
قدمي بتل الزعر الممهور في بيروت وارطمت حكايا الأمس بالبارود / عند الخروج ثغور [تحت / الجفون قباب] أرض
الشام / واحدة / فواحدة / حضرت صلاتها ظهرا بعين الشق بالبيضاء [رسمت خطوطها / السوداء] فوق حمام منذنة وفوق غمامة حمقاء
ما فترط في أهلي ولا أحللت غيرهم الحروف ثم سقطت ثانية وفي صدري مقدمة [رباعية] رثيت بها صديقا ظل يهجم بي على
بعد ليورق صوتنا في السر والنجوى⁹⁷.

*J'ai vu Damas emportée par les colonnes de feu Mes yeux ne m'avaient pas menti Voilà que les
noms déclinent leur généalogie* [que les lambeaux indiquent leurs sépultures] *J'ai vu Damas
s'effondrer dans les contrées du jour* [dans la nuit noire] *J'ai dit : maintenant s'effondre la moitié
de cet Orient ! L'illumination se décompose et la vision se confirme J'ai vu Damas qu'encrelait la
soldatesque Ses murailles transformées en une porte béante donnant sur le Barada Je suis venu
avec ce qui a pu se barricader dans les dépressions* [les brumes] *de la voix J'ai hélé les fenêtres Me*

⁹⁵ Cet aspect de l'écriture poétique de Bennis est souligné par Muhsin Jasim Musawi, qui qualifie son élaboration poétique à partir des tropes spatiaux de « seuil discursif » (« discursive threshold ») entre l'Est arabe et l'Ouest marocain. Voir *Arabic Poetry: Trajectories of Modernity and Tradition*, New York, Routledge, 2006, p. 20.

⁹⁶ *Nahr bayn ḡanāzatayn*, Casablanca, Dār Tūbqāl, 2000. Traduction française: *Fleuve entre des funérailles*, traduit de l'arabe par Mostafa Nissabouri, Bordeaux, L'Escampette, 2003. Pour une étude de la topique du fleuve chez Bennis, on se reportera à l'article du poète et critique Abdo Wazen ['Abduh Wāzin, n. 1957], « Muḥammad Bannīs fi dīwānihi "Nahr bayn ḡanāzatayn": qaṣā'id tuḡāmīr dāḥil al-luḡa baḥṭan 'an... mā' al-šī'r » [« Mohammed Bennis dans son recueil "Fleuve entre deux funérailles" : des poèmes qui explorent l'intérieur de la langue à la recherche... de l'eau poétique »], *al-Ḥayāt*, 6 juillet 2000, repris sur le moteur Sauress : <https://www.sauress.com/alhayat/31053931>, consulté le 1^{er} février 2025.

⁹⁷ « Min šifāt al-šarq... », p. 20-21 et *Mawāsim al-Šarq*, p. 80-81.

suis jeté sur les courants alors que les sanglots me poursuivaient [Me suis jeté dans l'orbe de la nuit poursuivi par les directions] Je l'ai implorée au nom de Dieu [au nom de l'eau], mais elle n'a point entendu l'appel s'élevant du pays du Couchant Je l'ai sillonnée / J'ai vu Damas dans la peau de l'agresseur [obscur] et mes yeux ne m'avaient pas menti La paume l'avait quittée J'ai dit : maintenant les agresseurs sont de notre race [la calamité est de notre race]
 [Ajout : Le sang me poursuit depuis le pays du pleur
 Comme s'il s'agissait du dernier horizon]
~~Mes pieds se sont accrochés à Tell Azzaâtar transpercé à Beyrouth. Les contes d'hier se sont fracassés sur les balles~~ *Les ports* [Les dômes] de Syrie se sont écroulés à la sortie [sous les paupières], un / à un ~~J'ai assisté à sa prière funèbre, ce fut à Aïn Chock à Casablanca~~ [J'ai dessiné ses lignes noires sur les colombes d'un minaret et sur un nuage insensé] *Je n'ai pas délaissé les miens, je leur ai réservé mon chant Je suis tombé une deuxième fois et dans ma poitrine ~~une oraison~~*
 [un quatrain] *pour un ami que je n'ai cessé de hanter à distance pour que notre voix fleurisse dans l'appel murmuré.*

Le travail de réécriture que permet d'observer la surimposition du texte de 1986 à celui de 1977 montre que Bennis n'essaie pas particulièrement d'arracher le texte à sa géographie ni à en extirper toute référence aux événements, mais bien plutôt à modifier le point de vue et à décentrer le regard. La vision de Damas, marquée dans la première esquisse par le lourd soupçon de responsabilité du régime baâthiste dans le massacre de Tell al-Zaâtar, est bien maintenue comme une vision cauchemardesque dans le texte final. Cependant, les caractérisations marquées par la tonalité politique, qui servent à pointer la violence du régime et son implication dans le fait de guerre (*biqā' al-qahr*, *ġāzia* et *ġuzāt*), sont remplacées par des notations plus évasives, qui ressortissent tantôt du registre de la couleur (*sawād al-mawt*, *muzliman*), tantôt de celui de la catastrophe (*faġī'a*). Le poème se décharge ainsi de sa dimension de dénonciation et d'imprécation, pour se concentrer sur la description d'un climat d'horreur et sur la façon dont il est perçu.

Plus significatif encore est le remplacement de trois segments entiers du poème. Le premier, évoquant Tell al-Zaâtar et Beyrouth et complété par une notation pessimiste sur l'échec du grand récit arabe (*hakāyā l-ams*) brisé par la guerre, est effacé dans le texte final. En lieu et place, le texte de 1986 évoque une géographie imaginaire, celle d'un « pays du pleur » (*bilād al-dam'*) doublant le Levant (*bilād al-Šām*) dont s'écoule un sang poursuivant le poète et bouchant l'horizon. À la suite de ce remplacement, Bennis modifie la métaphore des ports de Syrie s'écroulant à la sortie d'une Damas éventrée. Ce sont, dans le texte final, des « dômes » (*qibāb*) qui s'écroulent sous les paupières. Le spectacle extérieur de la guerre se convertit donc, d'un texte à l'autre, en perception intérieure. Enfin, au dernier segment, consacré aux funérailles à Aïn Chock (en toute vraisemblance celles d'Omar Benjelloun, dont la prière mortuaire a eu lieu avenue du 2 mars, non loin d'Aïn Chock⁹⁸) se substitue

⁹⁸ Selon le témoignage d'un ancien membre des Jeunesses Islamiques, auxquelles appartenait l'assassin : <https://youtu.be/SNYqeuLlNKc?si=NaunXY-ZeF5X25yq>, consulté le 4 février 2025. Des images de ces funérailles sont

cette fois une image du poète prolongeant les « lignes noires » venues de Damas sur les colombes et les nuages. Dans les deux cas, on observe non pas un effacement du politique, mais un traitement par *sfumato* métaphorique de l'événement recueilli à chaud. La figure même d'Omar, référence obvie à Omar Benjelloun, est rendue polysémique dans le texte final, le quatrain (*rubā'īyya*) à l'ami évoquant inmanquablement un autre Omar, le poète persan Omar Khayyam [ʿUmar al-Ḥayyām, 1048-1131].

Délocalisation, métaphorisation et intériorisation sont donc les trois procédés qui président ici à la réécriture. Le langage poétique passe d'un registre déictique, tourné vers l'extérieur et assumant la référence à l'événement, à un registre autoréférentiel où se déploie un paysage imaginaire doublant la carte arabe. On note d'ailleurs dans les sections suivantes, et notamment la cinquième, que d'autres références secondaires sont effacées dans le texte de 1986. C'est notamment le cas du Dhofar et de sa rébellion communiste séparatiste du sultanat d'Oman, et de Khartoum où, à la même période (septembre 1975), une tentative de coup d'état communiste est violemment matée. Pour comprendre les ressorts de ce travail de réécriture, force nous est de revenir au « Bayān al-kitāba » de 1981, où Bennis avait médité la notion de témoignage (*ṣahāda*) et son rôle dans la poésie arabe moderne. Sa réflexion part du constat selon lequel le témoignage politique, dans les années 1920 à 1950, a été le point de départ de la rénovation poétique au Maroc dans le contexte particulier du colonialisme, où le mouvement national s'était saisi des outils neufs produits au Mashriq pour exprimer sa situation et développer sa conscience historique. Cette fonction testimoniale, cependant, a survécu à ce contexte selon Bennis, ne cessant par la suite de gagner du terrain :

واستمرت الشهادة كوظيفة أساس لشعر التحرر بعد 1956. لم تعد هناك إمكانية للعودة إلى الوراء. تراجع ثلة من الشعراء، أما المبدأ فلم يقدر أحد على دحره. اتخذ طريقاً آخر. من الخارج إلى الداخل كان خطه. وهنا ابتدأ امتحان آخر للشهادة. كان المتساقطون، النكوصيون، المتخاذلون، إلا أن قوة تاريخية مغايرة انطلقت. تصاعدت علامات الاختيار طيلة الستينيات، وتعمقت وظيفة الشهادة، حتى أصبح الابتعاد عنها، مهما كان أسلوب الابتعاد، خيانة. هكذا تحول احترام الشهادة مدخلاً إلى ممارسة الشعر⁹⁹.

Le témoignage est demeuré une fonction de la poésie de libération après 1956. Il n'était plus possible de revenir en arrière. Quelques poètes ont essayé, mais personne n'est parvenu à en surmonter le principe. Simplement, il a changé de direction. Sa ligne a bifurqué de l'extérieur vers l'intérieur. Ce fut le début d'une autre épreuve pour le témoignage. Certains furent tentés par l'abandon, la régression, la prostration, mais une force historique de changement s'était enclenchée. Les signes du choix sont montés en puissance tout au long des années 1960, et la fonction testimoniale s'est

disponibles sur YouTube, avec la captation d'une récitation d'un poème d'hommage par l'Égyptien Ahmad Abd al-Muti Higazi [Aḥmad ʿAbd al-Muʿṭī Ḥiǧāzī, n. 1935]. <https://youtu.be/U8w7eFSQDDc?si=oGoEWCQPGwJO7eWT>, consulté le 4 février 2025.

⁹⁹ Art. cit., p. 35-36.

approfondie, au point que toute distance prise avec elle fut considérée comme une trahison. La pratique du témoignage devint une porte d'entrée de la pratique poétique.

La fonction testimoniale est comprise comme le corollaire de la domination du politique sur le poétique dans ce manifeste. Le discours politique, unique régime de vérité, commande au langage poétique par l'intermédiaire de cette pratique et lui intime l'ordre de le suivre. Les descriptions d'effondrement intérieur (*inhiyār dāhili*) que nous avons évoquées à propos de la poésie comme du roman aux lendemains de la guerre de 1967, nous permettent de comprendre ce que Bennis entend par la bifurcation de l'extérieur vers l'intérieur. Tout porte à croire que c'est cette critique qui l'amène, dans cette période de sa création, à multiplier les outils pour arracher le poème à ces deux modèles que sont le poème nationaliste accompagnant la lutte d'émancipation et le poème engagé des années 1960 – celui que nous avons exploré dans l'œuvre de Mejjati, qui déploie l'intériorité du sujet souffrant, marqué par les stigmates de la lutte et de la défaite.

Dans le segment que nous venons d'étudier, les différents procédés relevés sont autant de voies de dépassement de ces deux modèles qui se dessinent, ouvrant vers ce que le manifeste nommait « une imbrication consciente et responsable » du politique et du poétique¹⁰⁰. On peut pour commencer voir dans cette protestation : « Je n'ai pas délaissé les miens, je leur ai réservé mon chant » (ou plutôt « les lettres », si l'on traduit plus littéralement que ne l'a fait Laâbi : « ما أحللت غيرهم الحروف »), semble prévenir le lecteur de l'absence de solution de continuité entre une poétique autonome et une politique du texte. Dans *Mawāsim al-Šarq*, néanmoins, la *muqaddima* que le poète réserve à l'oreille de l'ami dans le texte de 1977 est remplacée par une *rubā'īya*. Abdellatif Laâbi a choisi de rendre dans sa traduction *muqaddima* par oraison, pointant probablement par là le caractère public du discours dont il s'agit. Cependant, ce qu'on entend d'abord dans ce mot est la dimension du prolégomène, de la présentation, bref : d'un discours d'introduction expliquant une matière à un public donné.

Le quatrain, forme plus définie, marquée par sa brièveté et associée à Omar Khayyam dans l'imaginaire poétique islamique¹⁰¹, semble plus propice à la méditation, à l'écart et à la singularité. Elle fait signe vers une autre modalité du témoignage que celle du discours et de l'éloquence. Dans la version finale de « Mawsim al-šifāt », Bennis choisit à la fois de rendre mitoyens le paysage du

¹⁰⁰ "انصهار واع ومسؤول في تحويل التاريخ" Ibid., p. 8.

¹⁰¹ Sur la provenance persane de cette forme et son intégration à la poésie arabe, notamment mystique chez des poètes comme Ibn al-Fāriḍ [1181-1235], voir Willem Stoetzer, « Sur les quatrains arabes nommés "dūbayt" », *Quaderni di Studi Arabi* n°5-6, 1987, p. 718-725.

désastre extérieur et celui du désastre intérieur, là où Mejjati opérait par « demi-cercles », partant de l'objet pour aboutir au regard. Allégé partiellement de sa charge référentielle initiale, le texte fait dès lors cohabiter la géographie mystique des sources confluentes qui est la singularité de l'approche « fluviale » de l'Orient chez Bennis, et un martyrologe en sourdine. Il est d'ailleurs frappant, tout au long du texte, et ce dès sa première ébauche, de voir toutes les figures de ce martyrologe évoqués par leur seul prénom : outre Omar (Benjelloun), le texte porte la trace de Ghassan (Kanafani), d'Abdellatif (Laâbi) et de Mehdi (Benbarka), à la fois parfaitement identifiables à partir des éléments qui situent le texte à l'intérieur de la geste palestinienne et de la guerre du Liban et rendus, par ce choix du prénom, comme intimes et familiers au poème, s'y entrecroisant dans le même libre jeu qui fait se croiser toponymes du Mashriq et du Maghreb et se rencontrer les fleuves éloignés. Se dessine en creux, dans cette approche, une plus grande liberté prise avec l'espace du centre, moins tributaire de symbolismes et de figures imposées par celui-ci, qui reflètent sur le versant créatif la dynamique à l'œuvre dans la période 1975-1985 au Maroc.

8.2. *Retours d'Égypte*

8.2.1. *Mohamed Berrada et la « dame drapée d'orgueil »*

Comme indiqué au chapitre 4, le livre consacré au Caire par Mohamed Berrada est organisé en deux parties : la première, sur laquelle portaient mes premiers commentaires, raconte l'expérience de l'auteur, fictionnalisé sous la forme d'un double, Ḥammād, dans le Caire des années 1950. La seconde partie, que j'aborde à présent, s'intitule « Imtidād ḥuyūt al-dākira » (« *Les fils de la mémoire se prolongent* », dans la traduction de Richard Jacquemond). Berrada y reprend la parole à la première personne et y consigne à la fois des souvenirs de voyages postérieurs, entre les années 1970 et les années 1990, des développements de l'ordre de l'essai et de la critique littéraire (sur les évolutions du champ culturel égyptien, la mémoire cinématographique du Caire, la notion de romanesque ou l'œuvre de Naguib Mahfouz).

Dans l'un de ces développements, Berrada décrit le chemin parcouru entre l'état de l'aire arabophone au moment de sa découverte du Caire et la fin des années 1990, et le moment de l'écriture. Vues de 1999, les deux dernières décennies sont marquées selon lui par l'estompement de la relation de centre à périphérie qui caractérisait les années 1950, et l'émergence d'enjeux plus

complexes¹⁰². S'agissant plus particulièrement de l'Égypte, Berrada caractérise la décennie 1970 comme celle d'un repli sur les luttes politiques internes (notamment contre la libéralisation économique, l'alliance avec les États-Unis d'Amérique et la paix séparée signée avec l'État d'Israël), au détriment de la projection aréale dont ce pays jouissait antérieurement. On trouve même, dans la manière d'exposer certains détails, de quoi nourrir le sentiment d'un renversement relatif de perspective sur le plan de la dynamique intellectuelle – s'agissant de l'Égypte seule et non pas du Mashriq. Ainsi, les circonstances de la fondation de la revue *Fuṣūl*, revue dédiée à la critique littéraire et gérée par un organisme d'État, l'Organisation Générale Égyptienne du Livre (*al-hay'a al-miṣrīya al-āmma li-l-kitāb*)¹⁰³, sont décrites par Berrada avec enthousiasme. Lorsqu'il évoque sa participation à une rencontre organisée au Caire, quatre ans après le lancement de la revue (1980), en 1984, il l'accompagne de la remarque suivante :

كان المناخ العام لتلك الندوة يوحي بما يشبه المنعطف في اهتمامات النقد والفكر المصريين لأن "فصول" حملت تصورات جديدة تلتقي مع الكتابات التي كانت رائجة في لبنان وتونس والمغرب والتي تتفاعل مع أسئلة الإبداع والنقد في الساحة العالمية آنذاك. [...] كنت سعيدا بأن يحدث ذلك في القاهرة وبأن يكون مناخ المناقشة واعداد باستئناف الثقافة العربية لمغامراتها وأسئلتها المعلقة. خلال السبعينات كان هناك ما يوحي بأن مصر قد ابتعدت عن مساهمتها الأساسية في تطوير الثقافة العربية لانشغالها بالصراع السياسي وموجة القمع والانفتاح الساداتيين... ومن ثم، شعرت كأن ندوة الحداثة تعيد وصل ما انقطع وتعلن عن بعض التحولات الجوهرية في اهتمامات الحقل الثقافي المصري¹⁰⁴...

La critique littéraire égyptienne était alors à un tournant : Fossoûl y introduisait de nouvelles conceptions, en phase avec ce qui s'écrivait alors au Liban, en Tunisie et au Maroc, et, au-delà, avec les débats en cours sur la scène littéraire internationale. [...] J'étais heureux que cela se passe au Caire, et plus encore de l'ambiance des débats et de l'abondante participation d'intellectuels arabes, après les années soixante-dix, où l'intelligentsia égyptienne, occupée à combattre la répression et la libéralisation sadatiennes, s'était comme mise en congé de sa participation au développement de la culture arabe. Bref, ce colloque sur la modernité renouait les fils rompus et laissait présager une évolution majeure du champ culturel égyptien.

Berrada semble donc considérer que la perte de l'hégémonie culturelle sur l'aire au début des années 1950 s'est aggravée dans les années 1970 en un repli national, dicté par la profondeur du bouleversement politique post-nassérien et qu'à l'inverse, ce milieu des années 1980 où nous arrêtons notre recherche fut un moment de sursaut pour le champ littéraire égyptien. La simple analyse de ces oscillations montre, à l'évidence, une forme de déprise vis-à-vis de la référence égyptienne,

¹⁰² « أخذت تصنيفات "المركز" و"المحيط" تتلاشى مفسحة المجال لما هو أكثر جوهرية وتعقيدا » *Op. cit.*, p. 171.

¹⁰³ Sur la création de la revue *Fuṣūl* et sur les débats de la critique littéraire égyptienne à cette période, voir Richard Jacquemond, *op. cit.*, p. 285-297.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 172, et p. 127 pour la traduction française. Je me suis permis de repréciser, dans la traduction de Richard Jacquemond, les deux dimensions (répression et libéralisation) de ce que sa traduction résume par « politiques sadatiennes » par souci d'accessibilité du propos.

autrefois indiscutée, et l'entrée dans une ère d'archipélisation de l'aire arabophone où la centralité du Mashriq se nuance et s'historicise.

Pour saisir ce que cette deuxième partie de l'œuvre relève de traces de ce passage, il convient d'abord d'en restituer l'axe thématique central : celui d'une réflexion sur le travail conscient et inconscient, individuel et collectif de la mémoire. Ce questionnement, qui traverse toute l'œuvre de l'écrivain, se fait particulièrement vif dans ces pages, et même violent lorsqu'est donnée, à deux reprises, la description de crises d'angoisse¹⁰⁵, toujours liée à la reprise momentanée de la relation au Caire suspendue en 1960, relation avec un espace qui concentre une mémoire puissante dont le creux est une difficulté à se dérober à la nostalgie et à s'immerger dans le présent. Cette manifestation physique de la surcharge émotionnelle reflète la curieuse dialectique du texte, pris entre une mémoire active et entretenue non seulement par les séjours mais par la lecture, l'enseignement de la littérature égyptienne, l'attention portée aux autres arts, et d'un autre côté d'une aspiration à la distance et à l'oubli. Berrada résume ainsi ce mouvement de balancier :

دائماً في تلك الزيارات، تسري بداخلي وشوشات كأنها حوار بيني وبين المدينة الساحرة. أقول في نفسي لعل زمن القاهرة المغيب في ذاكرتي الفتية منذ الخمسينات يستيقظ فجأة ليذكرني بما عشته متلاحقاً، سريعاً ثم ابتعدت عنه متناسياً، متباعداً. هل أستطيع أن أمد الجسور، من جديد، مع هذا الفضاء اللامبالي بعواطف المتقلبة؛ لماذا الحرص الشديد على أن أرى فيها ما أريد غير معتبر الأخاديد التي رسمتها أصابع الزمن على جسدي قبل جسدها؟ دائماً، كطفل يرفض موت أشيائه وذاكراته الجميلة، آتي إلى القاهرة محملاً بخوفي وغصتي¹⁰⁶.

Dans ces visites, je sens courir des chuchotements, une sorte de dialogue entre la ville magique et moi. Peut-être ce temps du Caire enfoui depuis les années cinquante dans ma jeune mémoire se réveille-t-il soudainement, pour me rappeler ce que j'ai vécu rapidement, d'une seule traite, avant de m'en éloigner comme si je voulais l'oublier. Puis-je renouer avec cet espace indifférent à mes sentiments changeants ? Pourquoi toujours vouloir retrouver dans cette ville ce que je veux, sans tenir compte des rides que le temps a dessiné sur mon corps, puis sur le sien ? Comme un enfant qui refuse la mort de ses choses et de ses beaux souvenirs, je reviens au Caire chargé de ma peur, de mon angoisse.

Dans les pages les plus touchantes de l'œuvre, en effet, Berrada se met en scène dans une lutte contre sa propre nostalgie, à laquelle il tente de s'arracher à la fois par l'observation des évolutions de la société égyptienne et de sa production culturelle et, sur un plan plus subjectif, par une auscultation méticuleuse des ressorts de sa propre mémoire.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 143-149 et p. 222-223, et p. 108-112 et p. 159 pour la traduction française.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 222 et p. 159.

Plusieurs éléments ressortent de cet effort. Le premier, relevé et discuté assez précisément par le critique Mohamed Mechbal, est celui de la sexualité¹⁰⁷, dans le prolongement de la première moitié de l'œuvre et même, comme je l'ai évoqué plus tôt, dans le texte de jeunesse *Liqa' fi l-Qāhira*. Ville de la sortie de l'adolescence et des expériences de la prime jeunesse, Le Caire est l'objet d'un fort investissement sexuel dans ce texte, comme en témoignent deux récits, ouvrant et concluant respectivement cette deuxième partie. Le premier porte sur l'aventure de Berrada avec une universitaire égyptienne, Saneyya, empêtrée dans un mariage malheureux, et qu'il convainc d'avoir une relation extraconjugale où, s'ouvrant dans l'intimité, elle lui révèle son mal-être. Le second est un rêve, dans le décor d'époque d'une maison d'hôte du Caire fatimide, où se noue un dialogue marqué par la séduction entre le narrateur autobiographique et la propriétaire des lieux.

Les deux passages, pour peu qu'on tente de les mettre en regard l'un de l'autre, présentent des symétries. S'y joue chaque fois une tentative de séduction de la part de Berrada, la première réussie et la seconde manquée. Dans le cas de Saneyya, la relation sexuelle débouche sur des larmes de la part de Saneyya, qui n'y offre aucune explication et laisse le narrateur spéculer sur les frustrations conjugales, familiales et professionnelles de l'amante décrite, en fin de compte et de manière assez péremptoire, comme une personne faible et apeurée qui n'a pas su mener à bien ses ambitions de jeunesse. Dans le rêve, en revanche, le dialogue est dominé par l'hôtesse imaginaire du Caire fatimide, dans laquelle il est difficile de ne pas voir une allégorie des lieux. Ainsi, lorsque l'amoureux bientôt éconduit s'étonne de ne l'avoir jamais rencontrée dans ce quartier si longuement fréquenté, celle-ci lui répond :

– أظن ساهرة طوال الليل. بيتي مفتوح في وجه جميع أصناف البشر: الأشرار والأخيار، القتلة والمسلمون، الشعراء والأجلاف، الشباب والكهول، مَنْ يبحثون عن الأنس ومن يبحثون عن السلوان... سيّان.
– أنت فعلاً تريد أن تملك كل شيء.
– ليس هذا مقصدي أنا أملك بيتاً كبيراً والأرق يذود النوم عن عيني. والوحشة مخيفة وأنا لا أستطيع الوجود إلا في هذا المكان يلتبسني وألتبسه. لذلك أترصد من يريدون تأجير غرف لا ترحل من خلال محادثتهم إلى أصقاع أخرى. [...] منهم أستمّد القدرة على البقاء وهم لا ينتبهون إلى ذلك. يظنون أنني أنا التي تعطيهم سبباً للبقاء¹⁰⁸.

– Je veille toute la nuit, ma maison est ouverte à tout le monde. Bons et méchants, assassins et pacifiques, poètes et goudailliers, jeunes et vieux, ceux qui recherchent le plaisir et ceux qui recherchent l'oubli... Tous égaux.

– Vous voulez vraiment tout avoir.

– Non. Simplement, j'ai une grande maison, j'ai du mal à trouver le sommeil, et puis la solitude me fait peur et je ne peux vivre ailleurs qu'ici. Ce lieu m'habite autant que je l'habite. C'est pour cela que je cherche toujours de nouveaux locataires, leur conversation me transporte ailleurs. [...] C'est d'eux

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 46-52.

¹⁰⁸ *Mitl šayf...*, p. 232-233, et p. 166 pour la traduction française.

que je tire la force de rester en vie, mais ils ne le voient pas. Ils croient que c'est moi qui leur donne une raison de vivre.

Les clins d'œil sont ici nombreux à l'immensité du Caire, à son activité continue nuit et jour et aux masses humaines que la ville reçoit. Néanmoins, l'hôtesse se dérobe chaque fois que le narrateur autobiographique cherche à donner à cette hospitalité un prolongement amoureux, le taxant à deux reprises de romantisme pour le tenir à distance. Elle se présente, après tout, comme la simple somme des gens qui la traversent et se figurent lui devoir quelque chose de ce passage. En revenant sur ce rêve obsessionnel qui lui revient par fragments de manière récurrente, Berrada semble nous livrer une clé de la signification de cette allégorie lorsqu'il caractérise son interlocutrice comme « une femme qui se refuse, drapée d'orgueil, un lieu qui dégage un parfum antique, attirant, encourageant la confession et une parole assez forte pour s'installer dans une langue¹⁰⁹... »

Au milieu d'une mise en opposition somme toute convenue entre attraction et rejet, entre désir et déception, nous surprend de prime abord la référence à la parole rendue possible au milieu de cette situation ambivalente et pour finir décevante. Il n'est pas inutile ici de revenir à plusieurs passages antérieurs du récit à la première personne, où se développe un second fil, parallèle à celui du désir et de la charge sexuelle. Au milieu de ses retrouvailles avec les visages familiers de sa jeunesse, de l'exploration de son conflit intérieur avec une nostalgie de laquelle il cherche à s'arracher, Berrada évoque incidemment mais à plusieurs reprises la question du rapport à la parole. En commentant *Le Voleur et les chiens* [*al-Liṣṣ wa-l-kilāb*, 1961] de Naguib Mahfouz, Berrada insiste sur l'opposition que le roman met en scène entre le discours servile et démagogique du marchand de parole officiel et celui, lucide mais sans efficace, du voleur et protagoniste Saïd Mahrane, incarnation pour lui du romantisme révolutionnaire. Ce duo est l'une des incarnations d'une réflexion plus large sur la dialectique du discours institutionnel lénifiant et du discours littéraire dévalué ou désamorcé en Égypte et dans la région. Il en trouve ailleurs d'autres métaphores, et par exemple dans les œuvres d'écrivains comme Youssef Idriss [Yūsuf Idrīs, 1927-1991] et Gaber Asfour [Gābir 'Uṣfūr, 1944-2021].

Le Caire de Berrada est donc le théâtre d'un conflit de paroles. Mais pour qu'il y ait conflit de cette nature, il faut d'abord une abondance de la parole. Celle-ci se traduit, dans *Comme un été qui ne reviendra pas*, par l'abondante matière des livres égyptiens, mais aussi des films, des chansons et

¹⁰⁹ Traduction p. 167. En arabe : « سيدة متمنعة، تلتفح بالكبرياء، وفضاء تفوح من جانباته عتاقة جاذبة مغرية بالبوح، وكلام لا يقوى على الاستقرار »، p. 234.

des pièces de musée anciennes et modernes que Berrada convoque et glose. Par contraste, la seule fois où le texte met en scène un partage de mémoire à l'intérieur de cercles marocains partageant une mémoire du Caire, c'est sous la forme d'un film muet. À quelques fugaces exceptions, l'histoire de la littérature marocaine est étrangère à l'ouvrage. Et, au moment d'achever un portrait de la société égyptienne comme d'une société de la volubilité et de la profusion linguistique, Berrada lâche cet aveu troublant :

وعندما أستعيد علاقتي بما اختزنته ذاكرتي من رومانيسك، أجد أنها معقدة، متداخلة، إذ لم أسترجع "كلامي" إلا عبر وساطة كلام الرومانيسك المصري. كان هناك، أول الأمر، افتتان بذلك الكلام العربي المختلف الذي التنقته ذاكرة الطفولة عبر الأغاني والأفلام ثم خلال الإقامة في القاهرة... وشيئاً فشيئاً توارى كلامي في ثنايا الذاكرة لأنني استعملت لغة الحاضر المفتوحة بالفعل السياسي وبناء مجتمع مغاير. كأنما هوس المستقبل ألغى الماضي وكلامه المختزن في الذاكرة. ظللت، طوال عشرين سنة، أجري وكأنني معصوب العينين. وتوالت التعثرات، وتفاقم الشعور بالدوران في حلقة مفرغة. وخلال زيارة للقاهرة في نهاية السبعينات، حدث ما يشبه استيقاظ كلام الرومانيسك المختزن في جسدي وذاكرتي. بدأت أتنبه إلى ذلك العالم الآخر، الموازي، الذي ينسجه كلام الرومانيسك المصري ويستوحيه القاصون والروائيون ليشيدوا عوالم فانتة جذابة. وبدأت أتساءل عما إذا كان الرومانيسك في المغرب أبكم، بالمقارنة مع نظيره في مصر، أم أن الافتتان الذي عشته في نهاية مراهقتي، هو ما جعلني أناسق وراء ذلك الظن¹¹⁰.

Ma relation au répertoire romanesque de ma mémoire est complexe, imbriquée : je ne me remémore ma parole que par l'intermédiaire de la parole du romanesque égyptien. Au début, il y a eu une fascination pour ce parler arabe différent, recueilli par la mémoire de l'enfance dans les chansons, les films, puis la vie au Caire. Peu à peu, ma parole s'est repliée dans les interstices de la mémoire, parce que j'utilisais la langue du présent, celle de l'action politique, de la construction d'une société différente. Comme si la manie de l'avenir avait annulé le passé et la mémoire de sa parole. Pendant vingt ans, j'ai couru les yeux bandés, trébuchant sans cesse, avec de plus en plus le sentiment de tourner en rond. Au cours d'une visite au Caire à la fin des années soixante-dix se produisit une sorte de réveil de la parole romanesque enfouie en moi. Je réalisai la présence de ce monde parallèle, tissé par la parole romanesque égyptienne qui inspire les nouvellistes et les romanciers [pour bâtir des mondes séduisants et captivants]. Le romanesque marocain était-il muet, par comparaison à son homologue égyptien, me demandais-je, ou bien étais-je encore sous l'effet de cette fascination de la fin de mon adolescence ?

Ces lignes forment sans doute le témoignage de l'expérience la plus radicale de l'« égyptianisme » dans la vie du mouvement national marocain, dans le contexte de l'hégémonie culturelle du Caire dans la première moitié du XX^e siècle. Berrada fait de l'arabe égyptien, et plus largement de la fiction égyptienne, contenue dans la notion plus large de romanesque, une sorte de langue première qui, au retour au Maroc, s'est effacée pour laisser la place aux besoins d'une langue pragmatique liée à la lutte politique. S'entame alors un cycle de refoulement de la parole long de deux décennies. Le moment auquel Berrada prend conscience de la silencieuse de sa mémoire marocaine coïncide avec celui où l'Égypte de Sadate, s'acheminant vers la paix séparée avec l'État d'Israël (1978), perd fortement de son crédit politique parmi les oppositions de gauche de la région, parachevant un lent

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 203-204, p. 148-149 dans la traduction française.

déclin amorcé dès 1967. Rappelons-nous à ce propos que le roman commence à l'été 1956, où le Maroc vient d'acquiescer son indépendance et où la nationalisation du canal de Suez faisait de l'Égypte de Nasser une référence politique – alors même que son hégémonie littéraire décroît. L'itinéraire de Berrada suit cette courbe : le romanesque cairote est enfoui à la fois par le retour au Maroc à la veille des années de plomb, temps de silenciation s'il en fut, et par l'ascension puis la chute du modèle politique de Nasser.

Suit encore, pour Berrada, une décennie de travail sur sa propre mémoire silencieuse pour parvenir à en dégager une « parole assez forte pour s'installer dans une langue », autrement dit une parole littéraire : *Le Jeu de l'oubli*, roman paru en 1987. Comme Abdelmajid Benjelloun dans la génération précédente des écrivains marocains passés par Le Caire, Berrada vient au récit long (et cette fois au roman) en enjambant l'expérience égyptienne, et en revenant à l'enfance¹¹¹. Tout se passe comme si la double expérience de l'Égypte comme centre littéraire et comme centre politique constituait, autant qu'un modèle ou mieux : parce qu'un modèle, un écran entre l'écrivain et l'approche de sa propre société d'origine et de sa propre expérience. Mieux : c'est dans la diversification des modèles, et notamment dans le recours à deux auteurs, le Colombien Gabriel García Márquez (pour sa *Chronique d'une mort annoncée*) et l'Irlandais Samuel Beckett (pour ses romans), que Berrada affirme puiser les ressources d'un rééquilibrage de son rapport au romanesque, laissant une part à la parcimonie et au silence et l'intégrant au procès d'écriture, y apportant le creux qui faisait défaut à la parole « pleine » de la littérature égyptienne.

La relation de Berrada à l'Égypte est donc fortement marquée par le problème de l'expression et de sa légitimité, et ce point de friction ne se limite pas à l'espace de la réflexion théorique, comme nous l'avons déjà vu dans le rêve de la dame drapée d'orgueil. Dans les crises d'angoisse qui l'étreignent au cours de ses visites, le narrateur autobiographique signale chaque fois que le rapport à la parole est engagé. Lors de la première crise, il embarque pour un tour de bateau sur le Nil et résiste à la discussion que le batelier veut engager avec lui : « Je veux qu'il me perde sur le Nil, sans parler¹¹². » Lors de la deuxième, il note : « Ma voix m'abandonne¹¹³ [...] ». Bref : au cœur de la logomachie cairote, Berrada est pris d'accès de silence, comme si son corps portait encore le stigmate

¹¹¹ L'entrée dans l'écriture littéraire par l'enfance ne leur est pas réservée dans cette littérature : Abdelfattah Kilito avait relevé que *Fī l-ṭufūla*, *La Boîte à merveilles* d'Ahmed Sefrioui, *Le Passé Simple* de Driss Chraïbi instituaient le roman en « extrait d'acte de naissance ». Voir « Loin du proche, proche du lointain » dans *Je parle toutes les langues, mais en arabe*, réf. cit., p. 48. Ceci vaut aussi bien pour des textes plus tardifs comme ce premier roman de Berrada, ou même *La Querelle des images*, première œuvre de fiction de Kilito, publiée en 1995.

¹¹² « أريد أن يتيه بي على صفحة النيل بدون كلام. », *Ibid.*, p. 145, p. 109 pour la traduction.

¹¹³ « ويخذلني صوتي », *Ibid.*, p. 223, p. 159 pour la traduction.

de cette silencieuse sourdement à l'œuvre. Ailleurs dans le texte, par suite d'une visite au Musée Égyptien, on assiste à un épisode encore plus troublant. La vision du sarcophage de Ramsès II réveille le souvenir enfoui du deuil douloureux d'un enfant mort-né, et Berrada se décrit comme habité par cette expérience. Pour finir, il vit une expérience de hors-corps, et se décrit ainsi :

أعود أنظر [إلى جسدي] موسعا الحدقتين. هو هنا ممدد بتضاريسه وشهوة معلقة في ديجور اللاوعي. ليس هذا ممكنا أردد مع نفسي. الجسد مقيم دوما، نعاينه رحل. أحسني بلا جسد، بدون امتداد يثبت لي وجودي الخارجي، وجود الكتلة التي توهمني أنني أمتلك شيئا من هذا العالم. تحولت إلى كومة أحاسيس وتوهمات. عين تطل على سديم. روح مبعثرة. ذاكرة متأججة. هيولى قبل التخلق. صوت دون لسان¹¹⁴.

Je [...] regarde [mon corps] à nouveau. Il est bien là, étendu, avec ses formes familières. Mais non, il s'est échappé sans crier gare, il m'a laissé, eau sans récipient, sang dépourvu de veines, désir suspendu dans les ténèbres de l'inconscient.

Non, ce n'est pas possible. Le corps est toujours là, nous le voyons même quand il se met en congé. Et pourtant, maintenant, je le sens ailleurs. Je suis sans corps, sans ce prolongement qui me prouve mon existence externe, me donne l'illusion de posséder quelque chose de ce monde. Je ne suis plus qu'une masse de sensations et d'imaginaires, œil contemplant le vague, âme éparse, mémoire vive, plasma primordial, voix sans langue.

Pour décrire cette expérience-limite, le texte arabe, que la traduction ne suit pas en lui préférant l'usage de la virgule, opère à la fin du deuxième paragraphe cité une accumulation en saccade de très brèves phrases qui expriment, dans le désordre, différentes métaphores de la dissociation entre la conscience et le corps et du sentiment qui en découle. Le choc provoqué par la vision de la fameuse momie engendre une déformation du sujet, au sens de déperdition de sa forme et non de défectuosité de celle-ci. Il ressent en lui la persistance d'une voix qu'aucun organe ni aucun idiome (l'ambivalence sémantique de « langue » valant aussi, en arabe, pour le mot *lisān*) ne soutient ni n'informe plus. Cette expérience donne un prolongement extrême à l'angoisse silencieuse qui traverse tout le texte.

La mise en tension dialectique de la parole et du silence n'est pas, loin s'en faut, particulière à ce récit égyptien dans l'œuvre de Berrada. Du *Jeu de l'oubli* jusqu'à *Baʿīdan ʿan al-ḍawḍāʾ, qarīban min al-sukāt* [2014, traduction française : *Loin du vacarme*, 2019], qui traite de la question de l'appropriation générationnelle de la mémoire historique au Maroc, ce thème traverse tout son parcours d'écriture. On peut néanmoins souligner à quel point ce récit autobiographique cairote porte à un point d'incandescence une topique particulière qui en dérive, à savoir celle de la difficulté d'accès à la parole, inscrite à la fois dans la réflexion littéraire et dans ces crises du corps que nous venons de voir, crises d'angoisse et expériences-limites. L'Égypte y apparaît comme le lieu d'un nœud

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 219, p. 157 pour la traduction.

existentiel entre l'apport formateur de la « grande » littérature romanesque de la région et, envers de cet apport, un long refoulement de l'écriture littéraire, traversé par l'étudiant puis le jeune professeur jusqu'à sa venue au roman à la veille de la cinquantaine¹¹⁵, et qui semble s'être résolu par un apprivoisement du silence. À chaque visite au Caire, cependant, la plaie originaire que constitue la relation du jeune apprenti-écrivain avec le bouillonnement excédentaire de la parole qui caractérise le vieux centre de l'aire arabophone se rouvre. Cette crise récurrente de la parole est un aspect, peu remarqué par les critiques, d'une acculturation porteuse d'une douleur et d'une frustration lancinantes qui sont, pour reprendre l'expression d'une romancière marocaine contemporaine¹¹⁶, « l'envers de l'été » radieux et idéalisé de 1956 où les espoirs de l'indépendance marocaine et ceux du coup d'éclat nassérien de Suez se conjuguèrent dans la formation d'une subjectivité individuelle et collective.

8.2.2. *Rachid Yahiaoui : un Caire de misères*

Au milieu des années 1980, où Mohamed Berrada situe à la fois le moment de son émancipation personnelle vis-à-vis du présentisme militant et de sa conquête de sa mémoire (marocaine) par la littérature, et celui du retour de l'Égypte sur la scène littéraire arabe, un jeune étudiant marocain fait à son tour le voyage du Caire. Rachid Yahiaoui se distingue de ses prédécesseurs au Caire des années 1930 à 1950 à plusieurs titres. Originaire de Benslimane, bourg de la région de Casablanca, où il a grandi, il n'appartient ni à l'élite urbaine de Fès¹¹⁷, ni à celle de Tétouan d'où partait autrefois le gros du contingent des missions pédagogiques au Mashriq. Né en 1961, il n'a connu ni la période coloniale ni le déplacement du centre de l'aire culturelle arabophone du Caire vers Beyrouth. *Al-Qāhira al-uḥrā* [« L'Autre Caire », 1997¹¹⁸] est donc l'œuvre d'un écrivain au parcours sensiblement différent de celui de ses devanciers. À ce double écart géographique et générationnel

¹¹⁵ L'œuvre critique de Berrada se développe dès les années 1960 et sa prise de fonction comme enseignant du supérieur à Rabat. En revanche, avant 1987 et la parution du *Jeu de l'oubli*, il n'est l'auteur que d'un recueil de nouvelles, *Salḥ al-ǧald* [« La Peau écorchée »], en 1979.

¹¹⁶ Hajar Azell, *L'Envers de l'été*, Paris, Gallimard, 2021.

¹¹⁷ Yahiaoui a cependant commencé ses études supérieures à Fès, où il obtient une licence en 1984, juste avant de se rendre au Caire. Je reprends ici les informations données dans sa notice sur le site de l'Union des Écrivains du Maroc, <http://uemnet.free.fr/guide/ya/yao2.htm> consultée le 15 février 2025. Ces chroniques ont été récemment republiées sous une forme retravaillée, augmentée et prolongée par des notes prises lors de retours ultérieurs aux années 1980, sous le titre *al-Qāhira kamā 'ištuḥā* [« Le Caire tel que je l'ai vécu »], Rabat, Dār al-Tawḥīdī, 2016. J'ai néanmoins préféré m'en tenir au texte initial, sans ses amendements et prolongements les plus récents.

¹¹⁸ Le Caire, Dār al-kutub al-miṣrīya, 2016 pour les citations à venir.

s'ajoute un apport formel notable : celui du journal de voyage, avec des entrées chronologiques quoique non-datées et une consignation au jour le jour des événements du séjour.

L'expérience de Yahiaoui se singularise par une absence de repères qu'il faut entendre à plus d'un sens. Tout d'abord, à la différence de Berrada, de Ghallab ou même d'El Ouazzani, il ne dispose d'aucun réseau en Égypte où il semble arriver comme à l'improviste, pourvu seulement d'une maigre somme d'argent et du diplôme nécessaire à la poursuite d'études dans une université égyptienne. L'expérience kafkaïenne qui est la sienne dans les premières pages du livre, où il passe plusieurs mois sans étudier faute d'une inscription elle-même suspendue à une autorisation de séjour, est anticipée avant même l'arrivée de l'avion au Caire, sous la forme d'une plainte au journal anthropomorphisé en interlocuteur à défaut de disposer d'une autre présence :

[...] إني في حفرة من القلق الوجودي. لسبب واحد له علة واحدة ألخصه لك في عبارات مصدرة بليس: ليس ينتظرنني أحد في المطار. ليس عندي علم بمكان محدد أقصده. ليس معي رفيق أشتاور معه. ليس عندي مال أشتري به المعرفة والخبرة والمعلومات الأضمن استمراره هناك. [...] وها هو موعد المواجهة يدنو. هل هو الذي يدنو أم أنا؟ من الداني للقطف¹¹⁹ ؟

[...] *Je me trouve dans un gouffre d'angoisse existentielle. Celle-ci n'a qu'une cause, qui provient d'un seul principe, et que je te résumerai par une anaphore en « je n'ai » : je n'ai personne pour m'attendre à l'aéroport. Je n'ai aucun endroit précis vers lequel me diriger. Je n'ai pas d'ami à consulter. Je n'ai pas d'argent pour me payer du savoir, de l'expérience, des informations pour m'assurer de rester ici. [...] Et voilà que le moment de la confrontation approche. Mais est-ce lui qui approche, ou est-ce moi ? Lequel de nous deux s'en vient cueillir l'autre ?*

La métaphore finale de la cueillette nous ouvre ici sur l'une des dimensions les plus décisives du voyage, à savoir le questionnement de l'auteur sur le statut du voyageur, tantôt sujet d'une quête active, tantôt objet d'un espace qui le dépasse et se joue de lui. Tout en répétant les observations de ses aînés sur les dimensions du Caire, comparée à l'agrégation de plusieurs villes marocaines, Yahiaoui décrit, à leur différence, le décalage d'échelle entre son propre corps et la cité inconnue dans laquelle il s'enfonce sans sou ni repère. Il se décrit ainsi comme un « vagabond égaré dans une ville bien plus grande que la somme de tous [ses] pas¹²⁰ ».

À l'anaphore qui égrène toutes les ressources dont manque le jeune homme, il faut ajouter un grand silence qui court dans ces pages d'ouverture du livre, et presque autant dans la suite du texte. Yahiaoui, en effet, ne semble apporter avec lui aucun imaginaire du Caire. Les références culturelles sont inexistantes, fait surprenant pour un étudiant marocain de littérature se rendant dans ce lieu si

¹¹⁹ *Al-Qāhira al-uḥrā*, p. 14.

¹²⁰ « أنا المتصعلك التائه في مدينة أوسع بكثير من كل خطواتي مجتمعة. » *Ibid.*, p. 18

richement décrit par la littérature arabe moderne. La culture populaire (cinéma, chanson), n'est pas plus convoquée dans ces pages. On peut supposer que la précarité extrême de l'arrivée au Caire, l'urgence rapidement commuée en parcours du combattant, de trouver puis garder un toit et de régulariser son séjour, évacuent entièrement ce qui constitue le lieu commun majeur de ces traversées marocaines du Caire : la confrontation du lieu imaginé au lieu réel.

Néanmoins, les pages consacrées à la fréquentation du cinéma révèlent une sensibilité bien moins accrue au symbole culturel que représente l'Égypte, notamment au passé. Yahiaoui décrit sans fard sa relation personnelle de consommateur de cinéma et son rapport au cinéma égyptien en particulier :

[...] عند أسفل الكبرى مشابرة عقدت صداقة حميمة مع دارين للسينما، شعبيتين جدا جدا، واحدة منهما مكشوفة على الهواء. كراسيها من القصب. على حدها من اليمين أشجار أزعجتني في أول يوم إفرازات الطيور البائسة فيها. بعد ذلك بدأت أختار الكراسي الوسطى. في الشمال عمارة عالية يتعمد بعض سكانها أزعاجنا بأنوار شرفاتهم. بائعو البيض المسلوق والسندوتشات والسجائر والشاي والمشروبات الغازية لا يتوقفون طيلة مدة العرض ما بين نداء على البضاعة ومشادة كلامية مع شخص كسر كأسا أو أخفي زجاجة. لا أمتنع في غالب الوقت بالفيلم الأول. لأن ضوء الشمس لا يكون قد سحب أشعته الأخيرة بعد، مما يجعل الصورة في لون الحيط. أما الفيلم الثالث فغالبا ما لا أشاهده لأنه غالبا ما يكون من الأفلام المصرية الميتة القديمة. أما عن نوعية الأفلام فلا تسألني. لا تسألني عن التثقيف الذاتي. بل اسألني عن القتل الذاتي للوقت. لقد ألفت المكان والجمهور أكثر من رؤية الأفلام نفسها¹²¹.

[...] *Juste sous le pont, j'ai noué une amitié intime avec deux cinémas, extrêmement populaires, dont l'un est en plein air. Les chaises y sont en roseau. À droite, il est bordé d'arbres où vivent des oiseaux qui m'ont dérangé avec leurs excréments la première fois que j'y suis allé. Par la suite, j'ai toujours préféré les sièges du milieu. À gauche, il y a un immeuble haut dont certains habitants sont décidés à nous déranger avec les lumières de leurs balcons. Les vendeurs d'œufs durs, de sandwiches, de cigarettes, de thé, de boissons gazeuses, n'arrêtent pas tout au long de la projection de faire la réclame ou de s'empoigner avec quelqu'un qui casse un verre ou cache une bouteille. La plupart du temps, je ne profite pas du premier film. Les derniers rayons du soleil n'ont pas encore disparu, et l'image prend la couleur du mur. Quant au troisième, je ne le regarde presque jamais, car c'est le plus souvent un vieux film égyptien d'un ennui mortel. N'allez pas me poser des questions sur le genre de films, ou le fait de se cultiver. Demandez-moi plutôt comment bien tuer son temps. Ce sont le lieu et son public qui m'ont attiré, plus que d'aller voir des films.*

Ce croquis nous donne à voir la considérable différence de posture entre Yahiaoui et ses deux aînés du Caire. Yahiaoui revendique un rapport de loisir et de consommation avec le cinéma, doublé d'un rejet explicite de la pratique culturelle comme pratique distinctive. La revendication de la fréquentation du cinéma populaire s'accompagne d'une dépréciation des œuvres désormais anciennes datant de l'époque du rayonnement culturel maximal de l'Égypte, tandis que le lieu et son public deviennent le véritable spectacle au détriment du film. Dans une intervention consacrée à

¹²¹ *Ibid.*, p. 53-54.

Comme un été qui ne reviendra pas, prononcée lors d'un hommage rendu à Mohamed Berrada à l'Institut du Monde Arabe à Paris, l'historien Abdelahad Sebti soulignait, songeant probablement aux visites de Hammad dans le salon littéraire d'al-Aqqad ou aux descriptions de ses cours à l'université, la continuité entre ce livre et une dimension essentielle de la *rihla* classique et précoloniale : celle de la mise en évidence des chaînes de transmission du savoir et des maîtres¹²². Cette observation, valable à plus forte raison encore dans le cas de Ghallab, ne fonctionne plus pour le texte de Yahiaoui qui consacre une portion congrue de sa description du Caire à sa formation intellectuelle¹²³ et préfère, notamment dans ce passage, brosser des tableaux de pratiques sociales des quartiers populaires. Il découple ainsi les deux dimensions de ce que Berrada nomme dans son livre le romanesque du Caire, littéraire et artistique d'une part, social de l'autre, prenant le parti de ce deuxième aspect sur le premier.

C'est probablement le sens qu'il faut donner au titre de l'ouvrage, *al-Qāhira al-uḥrā* ou « L'Autre Caire » : Yahiaoui semble engagé dans un projet d'écriture qui consiste à restituer à l'expérience de cette ville fantasmée par tant de Marocain-es sa rudesse et son prosaïsme, loin de l'image idéalisée renvoyée par les mythes littéraires et de la *qibla* intellectuelle louée et fréquentée par les hautes figures du mouvement national marocain. L'auteur préfère aborder, avec une écriture factuelle et sèche, maint aspect de la vie quotidienne. Ceux-ci vont de l'installation entière de familles précaires dans les caveaux de la Cité des Morts, dans d'autres cimetières et jusque sur les toits des immeubles à l'approvisionnement des marchés, en passant par des pratiques sociales comme l'excision des jeunes filles ou des éléments de comparaison entre la vie égyptienne et la vie marocaine, notamment en termes d'incidence des manifestations sur la circulation. Le tout est entrecoupé de notations sur l'interminable litanie des déboires administratifs qu'il rencontre du côté de l'État égyptien comme de celui de l'ambassade marocaine, qui le prive notamment de sa bourse de longs mois durant.

Ces incursions diverses dans la prose du quotidien cairote ne parviennent d'ailleurs pas à faire oublier le sentiment d'isolement, parfois amer, qui ressort de ces pages. Dans ses premiers temps au Caire, ballotté d'un lieu à l'autre et d'une université à l'autre pendant de longs mois de précarité,

¹²² « Jeudis de l'IMA - Mohammed Berrada : entre Machrek, Maghreb et Occident », Institut du Monde Arabe, 4 décembre 2014. Visionnable en ligne : <https://youtu.be/GYOVYpVaGQQ?si=yvZtomZUoZgvP39H>, consulté le 27 février 2025.

¹²³ Yahiaoui mentionne seulement, de manière fugace, sa rencontre avec le philosophe Hassan Hanafi, qui évoque devant lui son séjour au Maroc. À la toute fin de l'ouvrage, il évoque aussi l'acceptation de son projet de recherche par le critique littéraire Salah Fadl [Ṣalāḥ Faḍl, 1938-2022]. Le livre semble ainsi se clore au moment où l'auteur cesse d'être anonyme dans le champ intellectuel égyptien. *Al-Qāhira al-uḥrā*, p. 100 et 107.

Yahiaoui n'évoque de salulaire et de positif que le petit groupe d'étudiants marocains qu'il rencontre au consulat et qui lui sauvent la mise en l'hébergeant et en subvenant provisoirement à ses besoins. Le centre fantasmé et investi par l'imaginaire devient, chez cet auteur, une terre d'exil où se traquent les signes du pays natal :

في أرض الغربة يصبح لكل شيء يذكرك بالوطن طعم كرائحة القرنفل الذي كنت أشمه في رأس والدتي. تكون لحظة سعيدة تلك التي فيها رجل أو امرأة تلبس جلبابا في أحد الشوارع. يدفعك الحنين لأن تبدي تعجبك وإعجابك فتسأله: هل أنت مغربي؟! كل شيء يصبح له معنى فوق المعنى الأصلي. السجارة المغربية التي يحدث أن تقع بين يديك كالعصفور الشتوي أيام الصيف، الشاي الأخضر الذي كل مرة تعدده تشفق على إتمام شربه حتى لا يفوتك تأمله، الأغاني المغربية، الجريدة المغربية.. كل شيء له معنى فوق المعنى.

في أرض الغربة يلبس الحقائق الصغرى حقائق عظمى. وتجذني شديد الحرص على بعض الأشياء البسيطة جدا: احتفظ بعليتين فارغتين واحدة للشاي والثانية لمسحوق الصابون واحتفظ بعلمة ثقاب لا استعملها إلا في بعض الحالات الاستثنائية. وكلما وضعتها في يدي تأملت الصورة المرسومة عليها.

وتذكرت أيام زمان¹²⁴..

En terre d'exil, chaque chose qui rappelle la patrie prend ce parfum d'œillet que je sentais sur la tête de ma mère. C'est un moment de joie quand je vois un homme ou une femme en jellaba au détour d'une rue. La nostalgie te prend et étonné, émerveillé, tu demandes : « êtes-vous marocain ?! »

Tout prend un sens plus haut que son sens véritable. La cigarette marocaine qui te tombe entre les mains est comme un oiseau hivernal traversant l'été, chaque fois que tu prépares du thé vert, tu redoutes le moment de le finir et de gâcher un instant de contemplation, et les chansons marocaines, et le journal marocain... Tout prend un sens plus haut que le sens même.

En terre d'exil, les petites vérités en revêtent de grandes. Vois le soin que je porte à certaines choses très rudimentaires : je conserve deux boîtes vides, l'une de thé et l'autre de savon en poudre, ainsi qu'une boîte d'allumettes que je n'utilise que dans des situations exceptionnelles. Chaque fois que je la prends dans ma main, je contemple le dessin qui l'orne.

Et je repense au passé...

Les textes commentés jusqu'ici ne nous ont pas habitué à ces notations d'apparence anodine, où s'exprime dans la quotidienneté la marque du sentiment d'étrangeté au lieu. Elles sont, dans le corpus que traite ce travail, la première manifestation d'une nostalgie assumée. Pour la première fois, les signes extérieurs de marocanité (qui parfois sont les mêmes que chez El Ouezzani et le texte de jeunesse de Berrada, et que ceux qu'écriront plus tard ce dernier et Ghallab, notamment en ce qui concerne les vêtements) cessent d'être pris dans un rapport de comparaison avec la modernité de la culture de l'hôte, pour devenir des objets de jouissance et d'attachement. On peut tantôt y voir un signe des temps, marquant une déprise de la relation au centre et au modèle, tantôt la marque d'une perception de l'Égypte qui n'avait pas, jusqu'ici, eu voix au chapitre : celle d'un Maroc rural et populaire qui n'avait jusqu'ici aucun accès aux canaux estudiantins et savants qui donnaient accès aux études dans les capitales du Mashriq. Aussi se distingue-t-il de ses devanciers dans l'approche

¹²⁴ *Ibid.*, p. 38.

frontale du thème du déni d'arabité, exposant les déconvenues en la matière dont il fait l'objet au Caire avec ses amis marocains :

لا لسنا فرنساويين. نحن مغاربة قبل كل شيء ولغتنا هي العربية. ولكن من سيصدق هذا الكلام؟ كلما سمعنا سامع نكلم بعضنا إلا سألنا بفضل: الاخوة عرب؟ - نعم - لكن لم لا تتكلمون بالعربي - نتكلم.. ألا تسمعنا؟ بلى، ولكن هذا ليس عربيا. - وما هو إذن؟ - لو كان عربيا لكان ككلامنا - هو كلامكم هو العربي الوحيد؟ - نعم كل البلاد العربية تعترف بذلك. أنتم من أي بلد والنبى؟ - نحن من المغرب. - آه. أنا كنت حاسس أنكم تتكلمون بالفرنساوي. لأن فرنسا استعمرتكم. وقبل كل شيء أنتم قرييون من أوروبا وأخلاقكم فرنساوية¹²⁵.

Non, nous ne sommes pas français. Nous sommes marocains avant tout et notre langue est l'arabe. Mais qui voudra bien croire à cela ? Chaque fois que quelqu'un nous entend parler entre nous, il nous demande avec curiosité : - Mes frères, êtes-vous arabes ? - Oui - Mais pourquoi ne parlez-vous pas l'arabe ? - Nous le parlons... Vous ne nous entendez pas ? - Si, mais ce n'est pas de l'arabe. - Et qu'est-ce que c'est ? - Si c'était de l'arabe, vous parleriez comme nous - Votre façon de parler l'arabe est-elle la seule ? - Oui, tous les pays arabes le reconnaissent. Allez, de quel pays êtes-vous ? - Nous sommes du Maroc. - Voilà. Je sentais bien que vous parliez français. La France vous a colonisés. Et d'abord, vous êtes proches de l'Europe et vos mœurs sont françaises.

Ce passage donne une tout autre image de la relation entre l'étudiant marocain en visite et la rue égyptienne que celle des échanges policés consignés par Mohamed Berrada dans le même type de situation. *A fortiori*, la tour de Babel étudiante qu'évoquera plus tard Ghallab à propos de sa colocation étudiante dans les années 1930, semble aux antipodes de cette interaction chargée de violence symbolique. Les réseaux nationalistes de la période coloniale au Caire semblent avoir permis à ces deux auteurs une socialisation bien particulière au Caire, dans un espace culturel et politique où leur appartenance à l'aire arabophone n'était pas questionnée – du moins n'ont-ils pas choisi de consigner ce questionnement le cas échéant. Yahiaoui, qui ne dispose pas de ces réseaux et dont le récit témoigne d'un repli sur le cercle étroit d'une communauté d'étudiants marocains, est donc confronté à un tout autre type de discours. Il renoue ainsi avec la critique de l'ethnocentrisme mashriqi sur laquelle Saïd Hajji avait en son temps mis l'accent.

On ne peut que constater à cette occasion la parfaite inversion du biais de perception que ce dernier décrivait un demi-siècle auparavant. L'image ancienne des mages africains férus d'alchimie et tout droit sortis des *Mille et une nuits* cède le pas à une représentation diamétralement opposée, dans laquelle le Maroc est l'avant-poste occidental et occidentalisé de la région, porteur à ce titre d'une arabité entamée, dégradée. Ce rejet n'est pas décrit dans le texte comme une animosité, mais, comme chez Hajji là encore, comme un simple effet de l'ignorance d'une périphérie dont seule l'industrie touristique et le football sont parvenus aux oreilles du commun des Égyptien-nés. Le bref

¹²⁵ *Ibid.*, p. 49.

dialogue avec un passant témoigne néanmoins d'une forme de préjugé et de dédain qui nourrit le sentiment de la différence et qui, s'ajoutant à la précarité financière et administrative¹²⁶, achève de donner au voyage des airs d'exil. Évoquant la réussite à ses examens qui écarte une partie de ses désagréments, Yahiaoui consigne ainsi dans son journal, toujours sur le ton familial de la confidence :

انتبه إلى أنني تأخرت بعض الوقت في أن أخبرك بأني نجحت في الامتحان. لعل السبب في عدم التعجيل بإخبارك، هو أنني لم أتذوق حلاوة النجاح بالشكل المطلوب والمعتاد. والسبب أن طعم النجاح مهما حال لن يصل لتعسيل لساني وتحليتها بعد حصار وضغط هذه القاهرة الأخرى الأكثر قساوة على من لا يملك معه أساليب متطورة وحصينة للمواجهة¹²⁷.

Je m'aperçois que j'ai quelque peu tardé à t'informer de ma réussite à l'examen. Si je ne me suis pas empressé de te mettre au courant, c'est peut-être parce que je n'ai pas goûté à la douceur du succès comme il faudrait et comme j'en ai l'habitude. Car, si doux qu'il ait été, ce goût n'a pas réussi à me mettre du baume au cœur et sur la langue. Il n'a pu les adoucir après un tel siège, après cette pression qu'a exercée sur moi cet autre Caire qui n'est jamais plus dur qu'avec ceux qui ne maîtrisent pas les manières raffinées et qui n'ont pas la force de faire face.

Au-delà des décennies qui séparent les séjours étudiants de Ghallab et Berrada de celui de Yahiaoui, s'exprime ici nettement une différence de perception liée à des enjeux de classe. Pour l'étudiant d'origine modeste qui n'est recommandé par personne dans le champ intellectuel égyptien, l'expérience de la mégapole est celle d'un siège (*hiṣār*), marqué par le rejet et le sentiment d'être étranger aux codes sociaux. L'étrange résonance du vocabulaire employé par Yahiaoui (*mutaṭawwir*, que je rends par « raffiné » ci-dessus, voulant dire littéralement « évolué ») avec les catégories coloniales appliquées à la population marocaine pendant le protectorat, marque encore plus fortement la différence d'accès au centre aréal selon l'origine géosociale. Sans les réseaux de la notabilité des grands centres urbains, c'est bien un autre Caire qui se dessine, inhospitalier et étouffant.

Significativement, à la lecture de l'entièreté de ce journal, on ne trouve d'échappées hors de cette sensation d'oppression que lors d'excursions vers les confins du Caire. À deux reprises, lors de

¹²⁶ Pendant le premier tiers de son séjour, Yahiaoui se décrit dans une situation sans issue, où l'absence d'autorisation de séjour l'empêche de suivre les cours et où, en cas de refus, il ne dispose pas de l'argent nécessaire pour retourner au Maroc, les transferts d'argent étant également exclus. Une fois son titre obtenu, sa situation se stabilise et il peut se rendre auprès de ses proches au Maroc sans interrompre le cours de ses études. Néanmoins, à son retour, il se trouve privé de bourse et, à nouveau, forcé à toutes sortes d'acrobaties bureaucratiques pour la recouvrer.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 106.

la visite du plateau des pyramides de Giza et lors d'une sortie dans un petit village au sud du Caire¹²⁸,

Yahiaoui donne en effet de rares pages lumineuses et enthousiastes, dont voici un bref extrait :

وتابعت راجلاً طريقاً طويلاً جداً سار بي إلى خارج القاهرة كثيراً، فوجدت نفسي وسط الصحراء. صحراء حقيقية فعلاً. إنها المنطقة غرب الأهرام. هناك طريق يمر على عدة ثكنات عسكرية ولا أعرف أين يوصل. ولكنني تركته وصعدت الحافة يمينا. وجلست أتأمل الأهرام من بعيد وأتأمل القاهرة من بعيد وأتأمل الصحراء من قريب وأتأمل نفسي. وتذكرت العائلة والبلد، وأحسست أنني في قمة السعادة. قضيت هناك وقتاً ثم نزلت وقطعت الطريق صاعداً الحافلة إلى الشرق. وسط الصحراء في اتجاه الأهرام. حولي الرمال ذات الزمن القديم وأثار ثكنة عسكرية قديمة. شعرت كأنني طفل من الفرع¹²⁹.

J'ai poursuivi à pied sur une très longue route qui m'a conduit loin hors du Caire, et je me suis trouvé au milieu du désert. Le vrai désert. C'était la zone à l'ouest des pyramides. Cette route passe près de plusieurs casernes, et je ne sais pas où elle débouche. Je l'ai quittée, et j'ai escaladé le bord droit. Je me suis assis pour contempler les pyramides, contempler Le Caire de loin, contempler le désert de près, me contempler moi-même. Je me suis souvenu de la famille, du pays, et j'ai ressenti un bonheur extrême. J'ai passé un certain temps là, puis je suis redescendu et j'ai pris le bus vers l'est. Au milieu du désert, en direction des pyramides. Entouré de sables immémoriaux, des ruines d'une vieille caserne. J'ai été saisi d'une joie enfantine.

Faut-il voir dans cette réjouissance qui prend Yahiaoui dès qu'il s'aventure aux marges de l'espace urbain le signe d'un étau qui se desserre ? D'un renouvellement avec la présence d'une nature, même aride, qui fait cruellement défaut à la mégapole¹³⁰ ? Quoi qu'il en soit, au niveau de la symbolique spatiale, le journal de Yahiaoui semble instituer les bords du Caire comme autant d'hétérotopies¹³¹. Celle du désert est solitaire et propice à l'évasion de l'imaginaire. Ce dernier, libéré momentanément de cette pression (*dağt*) qui caractérise la vie cairote de l'auteur, peut renouer avec l'intime, l'origine et l'enfance. Quant à la visite du village, elle constitue une sorte d'antithèse à cette pression, marquée par une luxuriance revigorante¹³². Bref : là où la plupart des récits marocains du Caire se focalisent sur la fascination pour un espace urbain labyrinthique, la pratique de la marche chez Yahiaoui est de façon récurrente tendue vers la fin de cet espace. Empêtré dans une situation précaire et dans un sentiment d'exil, Yahiaoui cherche sans cesse au fil du texte la limite du Caire, le lieu où le continuum urbain s'interrompt et où il peut être perçu de l'extérieur. Le marginalisé, en somme, cherche tout du long la marge d'où il pourra finalement embrasser cet espace à la juste distance et, se faisant, et s'en délivrer.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 28-29.

¹³⁰ À l'intérieur de celle-ci, Yahiaoui se met de fait en scène de manière très fréquente au jardin al-Orman, parc voisin de l'Université du Caire. *Ibid.*, p. 23, 58, 79 et 97.

¹³¹ Michel Foucault désigne ainsi les espaces concrets où se localise une utopie. Voir la conférence « Des espaces autres » [1967], reprise dans *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 752-762.

¹³² *Ibid.*, p. 39.

8.2.3. *Mohamed Anaqar : une faillite mahfouzienne*

Mohamed Anaqar, que nous avons déjà rencontré dans cette recherche comme jeune critique de la poésie marocaine post-1967, a entamé tardivement, des années 1990 à 2010, une carrière de romancier et de nouvelliste dans laquelle le rapport de sa ville de Tétouan avec l'héritage égyptien du mouvement national en zone espagnole et plus généralement avec la culture égyptienne est central. Des recueils de nouvelles comme *Zamān 'Abd al-Ḥalīm* [« Le temps d'Abdelhalim », 1994], *al-Baḥt 'an Farīd al-Aṭraṣ* [« À la recherche de Farid El Atrache », 2012] ou *Yā msāfir waḥdak* [« Toi qui voyages seul », 2014]¹³³, font foi à eux seuls de la récurrence de cette thématique dans cette œuvre tardive mais prolifique. Le texte le plus développé à ce sujet est un roman, *al-Miṣrī* [« L'Égyptien »], publié en 2003¹³⁴ et qui offre un riche contrepoint aux études consacrées dans ce travail aux récits de voyage au Caire. En effet, l'œuvre est entièrement consacrée à l'imaginaire de l'Égypte chez des personnages qui ne s'y sont jamais rendus, dans le contexte particulier du nord du Maroc, dont on a vu le rôle décisif dans les relations au Mashriq au XX^e siècle.

Ce récit à la première personne prend pour départ des funérailles : Aḥmad al-Sāḥlī, le protagoniste, enterre son ami d'enfance, 'Abd al-Karīm al-Ṣwīrī mort tout juste une semaine après avoir pris sa retraite. Cette mort brutale intervient très peu de temps avant le départ à la retraite du personnage principal lui-même. Dans les semaines qui suivent ce deuil, al-Sāḥlī se remémore donc en une longue analepse son enfance et son adolescence, marquées par un amour partagé de la culture égyptienne. D'abord élèves du *Ma'had ḥurr*, institut libre hérité du mouvement national local, dans une période qui semble être celle de la transition entre colonisation et indépendance¹³⁵, les deux jeunes hommes s'orientent ensuite vers une carrière d'enseignement. Al-Sāḥlī s'en tient à un poste d'instituteur puis de professeur de collège, à Chefchaouen puis à Tétouan, tandis que son ami al-Ṣwīrī poursuit des études à Fès et finit par entrer dans l'enseignement supérieur.

Durant leur compagnonnage, qui va de l'enfance à l'école de formation pédagogique, les deux jeunes hommes partagent un imaginaire culturel nourri à deux sources. La première est la littérature

¹³³ Il s'agit chaque fois de références transparentes

¹³⁴ Muḥammad Anaqqār, *al-Miṣrī* [« L'Égyptien », Le Caire, Dār al-Hilāl, 2003], Tétouan, Bāb al-Ḥikma, 2014, pour toutes les références à venir.

¹³⁵ Le narrateur évoque des souvenirs d'enfance où l'armée espagnole circule dans la médina de Tétouan, notamment p. 67. Ses souvenirs de la formation à l'enseignement sont en revanche marqués par la présence d'un enseignant égyptien, fait courant dans les premières années de l'indépendance du Maroc comme nous l'avons vu. Voir p. 17.

du Mashriq, poétique d'abord avec les lectures scolaires (Khalil Mutran, Mustafa Sadiq al-Rafii, May Ziadé). Sur les conseils d'un camarade, al-Sāḥlī fait connaissance avec l'œuvre de Naguib Mahfouz en lisant *al-Qāhira al-Ġadīda* [1945, traduction française : *La Belle du Caire*, 2000], qui le convainc définitivement du primat du roman sur la poésie et inaugure une passion jamais démentie pour cet auteur en particulier. Le roman tout entier, on le verra, est un dialogue avec l'œuvre de Mahfouz, et tout le parcours d'al-Sāḥlī une tentative de l'acclimater à sa ville. L'autre source est la production régionale : celle des historiens d'abord (Ahmed Rhouni [Aḥmad al-Rahūnī, 1871-1953], Mohammed Daoud), puis des écrivains (Thami El Ouazzani, Mohammed Sebbagh et Mohamed Lakhdar Raïssouni [Muḥammad Lahḍar al-Raysūnī, 1929-2007]).

L'imaginaire littéraire des deux camarades, et plus tard d'al-Sāḥlī adulte, semble figé dans cette période coloniale où les étudiants de Tétouan se rendaient en Égypte et où les écrivains de la ville dominaient la scène marocaine. L'une des scènes, où le personnage encore enfant se rend à la librairie accompagnée de sa mère, résume bien le syncrétisme à l'œuvre entre l'horizon égyptien et les gloires locales :

دخلنا المكتبة فوجدنا فقيه تطوان محمد داود يتكلم وهو يضع يده اليمنى على مجموعة من أعداد جريدة "الأهرام" المستقرة فوق مبسط العرض. ثم صمت حين وقفنا حياله. كان الفقيه يرتدي جلبابا أبيض ناصع يغطي معظم جسده ورأسه. نظارتاه مستديرتان كنظارتي خليل مطران أو المهاتما غاندي، والبدعية البيضاء هي الأخرى، يظهر جزء منها عند الصدر والعنق وقد أقفل يعقّد بلدية صغيرة ومتقاربة. أما الشارب والحاجبين فلونهما أسود، في حين دقت اللحية البيضاء في الوجه الممتلئ حتى استحات إلى نقط صغيرة كادت ألا تبين. وحيننا الفقيه ورد التحية، وافترت شفتاه بالابتسامة الوديعة التي اشتهر بها¹³⁶.

En entrant dans la librairie, nous trouvâmes le fqih de Tétouan Mohammed Daoud en train de discuter, la main droite posée sur une pile de numéros du journal Al-Ahrām entassés sur le présentoir. Il se tut lorsque nous nous arrê tâmes face à lui. Le fqih portait une jellaba blanche immaculée qui couvrait l'essentiel de sa tête et de son corps. Ses lunettes rondes ressemblaient à celles de Khalil Mutran ou du Mahatma Ghandi, et sa bad'ya, blanche aussi, apparaissait au niveau de la poitrine et du cou, fermée par de petits boutons de tissus à la marocaine, rapprochés les uns des autres. Ses moustaches et ses sourcils étaient noirs, tandis que sa barbe blanche, clairsemée sur son visage plein, n'était plus que menus points, à peine visibles. Nous saluâmes le fqih, il nous rendit le salut, et ses lèvres s'étirèrent en ce sourire doux qu'on lui connaissait.

Ce bref portrait donne une idée de l'aura de personnages comme Daoud sur leur milieu, associées à la fois à la *nahḍa* du Mashriq (Mutran) dont ils incarnent le prolongement local et aux luttes politiques anticoloniales (Ghandi). Anaqar le fige dans une posture avantageuse, la main posée sur les piles de ce journal arabe de référence, *Al-Ahrām*, dont Daoud fut le correspondant durant la guerre du Rif, inaugurant trois décennies de prestige tétouanais et de relations fructueuses.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 16.

De passion scolaire, et associée progressivement à la chanson et au cinéma, la passion égyptienne d'al-Sāḥlī se mue, au cours de la longue analepse qui ouvre le livre, en passion totale. Devenu professeur à Chefchaouen, il se désintéresse de sa vie sociale et professionnelle pour entreprendre des brouillons de roman à la manière de Mahfouz, sans parvenir à en achever un seul. Il laisse à sa mère la charge de lui trouver une épouse, s'obsédant pour sa part pour l'un des personnages féminins de la *Trilogie*¹³⁷ de son écrivain préféré, 'Ā'ida, et secondairement pour les actrices de cinéma égyptiennes, espagnoles et françaises. Se dessinent dans ces pages les linéaments d'un bovarysme égyptien chez le jeune tétouanais, réfugié dans le monde romanesque de Mahfouz et incapable à la fois de créer le sien propre et de s'intéresser à son existence sociale à Chefchaouen puis à Tétouan, où il finit par s'établir définitivement après son mariage, dans une maison voisine de celle de ses parents, qui possèdent plusieurs propriétés dans la médina.

Traumatisé par la mort de son camarade d'enfance, seule personne à partager sa passion, al-Sāḥlī passe les derniers mois de sa vie professionnelle hanté par une idée fixe : lui aussi mourra une semaine après avoir pris sa retraite, et le temps qui le sépare de cette échéance fatale constitue sa dernière chance pour écrire un roman à la manière de Mahfouz entièrement dédié à Tétouan. Cherchant une structure pour ce texte, il écarte les sept portes de la ville, motif déjà employé par Abdelkrim Ghallab dans son autobiographie *Sab'at abwāb* [« Sept portes », 1965], et se rabat sur les quatre quartiers reconnus comme les véritables piliers de la médina par Rhouni et Daoud¹³⁸. Le reste du roman raconte ses investigations consécutives dans ces quatre espaces, à la recherche d'une matière et d'une manière, le tout en une seule semaine qui commence le jour de son départ à la retraite. Mis en échec par une série d'obstacles familiaux, al-Sāḥlī, perclus de douleurs et persuadé de vivre son dernier jour, se rend sur la tombe de son ami al-Ṣwīrī dans le grand cimetière jouxtant la médina. Là, dans une discussion d'outre-tombe, le camarade et l'intime l'exhorte à cesser de rejeter toute manifestation de l'inconnu, à s'en remettre à Dieu et à consulter un médecin dès le lendemain.

Le propos de cette brève étude n'est pas d'entrer dans chaque aspect de ce roman, notamment dans l'étude détaillée de la manière dont Anaqar s'approprie un canevas romanesque qui rappelle à la fois le *Madame Bovary* de Flaubert et le *Don Quichotte* de Cervantès par son traitement de la

¹³⁷ La *Tulātīya* est la grande fresque romanesque en trois volumes publiée par Mahfouz entre 1956 et 1957, dépeignant la vie d'une famille du quartier populaire d'al-Gamālīya, dans le Caire islamique, où il a lui-même grandi. Les trois œuvres sont disponibles en français dans la traduction de Philippe Vigreux sous les titres suivants : *Impasse des deux palais* (1985), *Le Palais du désir* (1987) et *Le Jardin du passé* (1989).

¹³⁸ *Ibid.*, p. 58. Cette division n'est évidemment pas sans rappeler celle de la *Tulātīya* mahfouzienne, où chaque partie porte le nom d'une rue d'al-Gamālīya : *Bayn al-qaṣrayn*, *Qaṣr al-ṣawq* et *al-Sukkarīya*. Il s'agira pour Tétouan de « Ḥawmat al-balad », « Ṭrankāt », « al-Swīqa » et « al-'Uyūn ».

relation à la lecture en générale et au roman en particulier. Je m'en tiendrai ici à quelques remarques sur la dialectique instaurée dans ce texte entre le romanesque égyptien foisonnant d'images et de personnages et celui, dont l'expression est un des nœuds du problème d'al-Sāḥlī, du romanesque tétouanais. Ce questionnement, on le voit, prolonge la réflexion de nature plus théorique que Berrada donnait du même sujet dans *Comme un été qui ne reviendra pas*, évoquant le romanesque « muet » du Maroc. Enfant de la médina de Tétouan¹³⁹, al-Sāḥlī est l'héritier d'une rente immobilière qui le met à l'abri du besoin, ainsi que d'une mémoire collective, celle de la notabilité urbaine précoloniale. Ses références récurrentes aux historiens de Tétouan lors de sa quête du romanesque à travers la médina ne sont pas uniquement affaire de documentation : le personnage se dit lui-même à la recherche d'un secret, qu'il nomme *'atāqa* (« ancienneté¹⁴⁰ »), et qui constitue l'objet même du roman à venir.

Or, cette notion ne se résume pas, dans *al-Miṣrī*, à une vague idée philosophique structurant le plan d'un livre. Elle résume l'environnement social d'al-Sāḥlī, sa conception de la famille, ainsi que son rapport à l'espace de la médina qu'il tente en vain de mettre en forme tout au long du roman. Son épouse, qui est aussi l'une de ses cousines du côté maternel, évoque par exemple son idée des valeurs morales (fierté, orgueil familial) comme celle des *dawī l-uṣūl* (« gens de lignée »)¹⁴¹, trait qui concorde avec la composition sociale de médinas comme celles de Fès, Tétouan ou Salé, noyau de départ et souvent encore point d'ancrage d'une ancienne notabilité au particularisme culturel fondé, notamment, sur les origines andalouses. Dans cet univers social, Al-Sāḥlī décrit sa jeunesse comme un conflit sourd entre lui-même et « [sa] mère soucieuse de préserver les us et coutumes authentiques de Tétouan¹⁴² ». Dans ses vieux jours, cependant, le narrateur ne détonne dans son milieu ni par son angoisse récurrente du scandale (*faḍiḥa*)¹⁴³, ni par ses références culturelles égyptiennes devenues pour partie désuètes au moment où l'action se situe. Aucun·e écrivain·e de langue arabe ultérieur·e à Naguib Mahfouz n'est cité, et ses références littéraires plus larges s'arrêtent à Gabriel García Márquez – soit dans les deux cas des écrivains reconnus depuis plusieurs décennies

¹³⁹ Et plus précisément, coïncidence amusante, de ce même quartier du Miṭmar qui fut celui de l'enfance de Thami El Ouazzani et auquel il n'a de cesse de comparer Le Caire dans sa *riḥla*. Le roman d'Anaqar est antérieur d'une décennie à la publication posthume de ce texte (2013), et j'ignore si son manuscrit circulait antérieurement dans le milieu littéraire et culturel local.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 87, 136, 145.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴² « كما تفتنت منذ شبابي الأول إلى الصراع الخفي المتد بيني وبين أمي الحريصة على طقوس الحياة التطوانية الأصيلة. » *Ibid.*, p. 21

¹⁴³ Particulièrement dans la scène de dénouement de l'intrigue familiale, p. 189-191.

et tous les deux couronnés par le prix Nobel (en 1982 pour Márquez et en 1988 pour Mahfouz) bien avant l'action, qu'on peut situer à la fin des années 1990 ou au tout début des années 2000.

L'*ethos* conservateur d'al-Sāḥlī se confirme tout au long du texte, et d'abord à propos de sa vision de cette médina dont il prétend faire l'objet de son roman. Lors des réunions de famille, il nous indique que le débat sur la 'atāqa est le thème récurrent de chaque rencontre. Son frère aîné 'Abd al-Ṣamad possède un commerce d'artisanat dans la médina, tandis que le troisième de la fratrie, Muḥammad exerce le métier de vétérinaire et que la sœur al-Sa'dīya est privée d'études et assignée au foyer. Les débats, exclusivement entre hommes, consistent au chapitre 45 en un échange d'arguments sur les sols de la médina, où le béton commence à remplacer les galets. 'Abd al-Ṣamad, le frère commerçant, incarne la vision pragmatique et fonctionnaliste au sein de la famille, et évoque son expérience professionnelle pour justifier les transformations en cours par les difficultés de circulation des marchandises, tandis qu'al-Sāḥlī exprime une vision purement esthétique de la médina, vision en l'occurrence hostile à toute transformation et attentive à la préservation méticuleuse du moindre détail¹⁴⁴.

La force des hiérarchies est aussi extrêmement ancrée dans la culture livresque, et en particulier dans l'héritage de la culture tétouanaise. Revisitant à pied le quartier d'al-Swīqa pour les besoins de son roman, al-Sāḥlī se remémore une scène située dans l'une de ses mosquées. Racontée par Mohammed Daoud à propos de sa propre enfance, Anaqar la cite sans en donner la référence. Daoud y dépeint la prière du matin telle qu'il la suivait enfant, dans la première décennie des années 1900, sous l'égide de son propre maître, le fqih Ahmed Zouaki [Aḥmad al-Zuwāqī, 1860-1952] :

كنت أشعر بشعور غريب حينما أقف خلفه للصلاة، وقد خلا السوق المجاور للمسجد من الناس، فعمّ السكون وانتشر الهدوء، وامتلاً جو المسجد رهبة وجلالاً، فيصطف المصلون من الطبقتين المتوسطة والفقيرة، ويقف الفقيه جنب المحراب هنيئاً، ريثما يتم استواء الصف، ثم يتوجه للقبلة بأدب وخضوع، ويقف خاشعاً بين يدي رب العالمين، ثم يكبر للصلاة، ويقرأ القرآن بصوته المتهدج الرهيب، وإن ذات المؤمن لتتكهرب حينما يقرأ الفقيه قول الله العظيم، بسم الله الرحمن الرحيم: {إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتشرت وإذا البحار فجرت وإذا القبور بعثرت علمت نفس ما قدمت وأخرت يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ربك، كلا بل يكذبون بالدين وإن عليكم الحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون¹⁴⁵}

Je ressentais quelque chose d'étrange quand je me mettais debout derrière lui pour la prière, le souk voisin vide, dans un parfait silence et un calme diffus. L'atmosphère de la mosquée se remplissait de crainte et de majesté. Les fidèles, de classe moyenne ou pauvre, se mettaient en rang. Le fqih se tenait un moment près du mihrab, jusqu'à ce que les rangs soient bien formés. Puis il s'orientait vers la qibla avec urbanité et soumission, et se mettait docilement entre les mains du Seigneur, puis il disait « Allah akbar » pour annoncer la prière, et chaque fidèle se sentait électrisé lorsqu'il récitait la parole de Dieu de sa terrible voix tremblante : « Au nom de Dieu le clément le miséricordieux :

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 148-150.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

Lorsque le ciel se rompra, et que les étoiles seront dispersées ; lorsque les mers franchiront leurs limites et que les sépulcres seront bouleversés : toute âme saura ce qu'elle a fait de bien et de mal. O toi, l'homme ! Comment donc as-tu été trompé au sujet de ton noble Seigneur qui t'a créé puis modelé et constitué harmonieusement ; - car il t'a composé dans la forme qu'il a voulue – bien au contraire ! Vous traitez de mensonge le Jugement, alors que des gardiens veillent sur vous : les nobles scribes qui savent ce que vous faites¹⁴⁶. »

Nostalgique à l'évocation de ce passage autobiographique tiré de l'œuvre de l'historien de la ville, al-Sāḥlī exprime par cette référence son sentiment d'appartenance, en tant qu'enseignant se considérant et considéré par son milieu comme *muṭaqqaf*, à une autre lignée : celle du savoir traditionnel, ritualisé et sacré, où le maître assoit son autorité en mettant en scène sa soumission à l'autorité de Dieu. L'image de l'apocalypse imminente hante d'ailleurs le personnage depuis son enfance¹⁴⁷, et peut-être en actualise-t-il une version individualisée et réduite dans ce défi d'écriture qu'il se fixe à lui-même en vue d'une mort imminente dont il voit le signe dans la mort de son ami.

Si Anaqar ne commente ni l'extrait du *Coran* cité par Daoud, ni la manière dont al-Sāḥlī le comprend, on est interpellé de trouver au milieu de ce roman l'image de gardiens qui surveillent les actions humaines. En effet, de tels scribes ne manquent pas dans le roman. Al-Sāḥlī choisit de ne pas divulguer son projet à l'essentiel de son entourage, de peur de passer pour fou ou d'être condamné pour l'inanité de ses rêves littéraires, dont la futilité contrevient à son rôle de père de famille et de représentant des valeurs de la médina¹⁴⁸. En l'absence de son *alter ego* al-Ṣwīrī, le narrateur s'en remet à un autre ami, l'avocat Bin' isā. Leurs échanges sur le projet littéraire d'al-Sāḥlī sont d'une rare violence, les jugements du confident atteignant un degré fascinant de raideur assertive. Pour ce compagnon du quotidien, al-Sāḥlī mérite le titre d'intellectuel (*muṭaqqaf*) grâce à la qualité de la formation dispensée à sa génération tout entière. En somme, il ne vaut qu'au titre de son appartenance à une génération bénie, celle qui reçut l'enseignement du mouvement national. En revanche, la maigreur de ses mérites personnels devrait, selon l'avocat, dissuader le professeur, lecteur du dimanche¹⁴⁹, de songer seulement à l'écriture :

الكل يعرف أنك تنتمي إلى جيل من رجال التعليم القدامى ذوي التكوين الجيد، ولولا انكماشك على ذاتك كالتنفد لكان من المؤكد أن يكون لك منصب أكبر من مجرد أستاذ الاعدادي... أنا لا أقصد هذا الجانب المهني... إنما دروب تطوان في حاجة إلى مخ جبار ليحسن التسلسل إلى المستور ويعري الأسرار المعقدة. أه لو كان العمر قد طال بالمرحوم التهامي الوزاني... [....] أقصد أن المهمة

¹⁴⁶ J'emprunte cet extrait de la sourate LXXXII, *al-Infīṭār* [« La Rupture »] à la traduction de Denise Masson, préface de Jean Grosjean, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 944-945.

¹⁴⁷ Anaqar indique précisément associer dans son enfance l'Apocalypse au tumulte provoqué par le mouvement des soldats espagnols dans la médina. *Ibid.*, p. 67.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 144. Al-Sāḥlī appelle ailleurs son entreprise romanesque *muhimmatī l-šādḍa* (« mon ouvrage excentrique »). *Ibid.*, p. 140.

¹⁴⁹ « أقرأ كما يقول بنعيسى "قراءة الاستجمام". » *Ibid.*, p. 44

ليست سهلة؛ فأن تستنجد الخيال وتكتب رواية يغني أن تكون لديك تجارب عريضة في الحياة، وتكون قد تمرست بالحلو والمر، وتدنست بالمويقات، وانفتحت على الناس وعاشت أخبارهم وأشراهم. [...] أما أنت – واعذرنى على صراحتي – فلست سوى هدهد مسالم منطو على نفسه كان ولا يزال وسيظل سجين درب النقيبة¹⁵⁰.

Tout le monde sait que tu appartiens à l'ancienne génération d'enseignants, qui ont été bien formés. Si tu ne t'étais pas refermé sur toi-même comme un hérisson, tu aurais sans aucun doute eu un poste plus haut que celui de professeur de collège. Je ne parle pas de l'aspect professionnel. Mais les ruelles de Tétouan ont besoin d'un cerveau démesuré qui excelle à s'infiltrer dans les recoins cachés, à dévoiler les secrets les plus complexes. Ah... Si seulement le regretté Thami El Ouazzani avait vécu plus longtemps... [...] Je veux dire que la tâche n'est pas aisée ; pour faire une œuvre d'imagination et écrire un roman, il faut avoir une vaste expérience de la vie, avoir goûté au doux et à l'amer, s'être bien sali dans la boue, s'être ouvert aux gens, en avoir fréquenté de bons et de mauvais. [...] Toi en revanche – désolé d'être franc – tu n'es qu'une huppe, un oiseau inoffensif replié sur toi-même, qui fut, est, et restera enfermé dans son darb al-Nqība.

Face à ce défaut d'expérience, l'avocat Bin'īsā peut se prévaloir de sa propre trajectoire professionnelle, qui lui donne un accès idéal à différentes couches sociales selon les cas qu'il plaide. Dans son entreprise d'imitation du modèle mahfouzien, al-Sāḥlī, se mettant en tête que la consommation de cannabis du grand écrivain doit faire partie du secret de sa réussite littéraire, recourt d'ailleurs à son impitoyable critique et néanmoins ami pour lui fournir la dose nécessaire à ses expériences¹⁵¹. Ce diagnostic sans appel de l'incompétence sociologique d'al-Sāḥlī se mue en tout cas en obsession au fil des déconvenues qui jalonnent son entreprise romanesque.

Pour constituer son univers mahfouzien, al-Sāḥlī cherche pourtant à sortir du cadre étroit de ses liens familiaux et amicaux, et se concentre particulièrement sur une catégorie de figures tétouanaïses. Il s'agit des marginaux, figures légendaires de la ville de sa jeunesse, disparus depuis¹⁵². Deux de ces figures retiennent particulièrement son attention : un vagabond de la médina nommé Sī M'faḍḍal, vieillard en guenilles et en turban représentant la figure traditionnelle du fou suspecté de sainteté, et un personnage haut en couleur, Zra' Kuwwan, déambulant quant à lui en costume militaire espagnol avec à la main une cravache, flanqué d'une petite chienne¹⁵³. Dans ses recherches en vue du roman, al-Sāḥlī se remémore leur rencontre et en donne le récit suivant :

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 54.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 124-125.

¹⁵² Anaqar en cite une petite dizaine, p. 23. Il est probable que, dans l'œuvre de Mahfouz, ce soit la lecture de *Malḥamat al-Ḥarāfīs* [1977, traduction française par France Meyer : *La Chanson des gueux*, 1989] qui inspire à al-Sāḥlī cette attention particulière aux marginaux de prestige.

¹⁵³ Ces deux personnages ont réellement existé. Selon les informations que j'ai pu recueillir à Tétouan, le sobriquet de Zra' Kuwwan serait formé de deux impératifs, employés dans l'argot tétouanaïse de l'époque, et utilisés par l'individu pour intimider l'ordre à sa chienne Laïka, un peu agressive, de déguerpir. Le surnom pourrait se traduire grossièrement par « Bouge, tire-toi ». Une autre interprétation, plus édulcorée, donnée par le journaliste Muḥammad Muḥammad al-Ḥaṭṭābī dans *Hespress*, veut que la phrase à l'origine du surnom soit « Zra' kūn fī l-amān » (« Sème et sois tranquille »).

التقت النظرتان فتوقف التاريخ. هل يعرفان بعضهما؟ من المؤكد أن ازْرَعُ كَوْنُ الأرسقراطي السمات يعرف السي مفضل الأهل. في نظرتة الأنيفة احتقار لقتارة الرجل. لكن الأهم من ذلك هو استشراف البريق الغامض في عينيه وقد عكس موقفه من حالة الكرامة التي يضيفها بعض العامة على السي مفضل. ذاك البريق الغامض هو بعض الدرس المستفاد. أما بعضه الآخر فتعكسه نظرة السي مفضل التي لا تُدخِلُ في اعتبارها أي أحد: هل تكون هي الأخرى قد أدركت أنها أمام مخلوق غير عادي؟ نظرة الشرود في دنيا الخوارق والمتناقضات والسخط والرحمة والعجائب والكرامات في مقابل نظرة الأنفة والاعتداد بالنفس والإيمان بالأصل والاعتزاز بالذات حتى وإن كانت الذات تكابد هول السقوط في الهاوية. نظرة السي مفضل الشيخ الفحل الواسع الرقبة تتكلم في وسط المدينة العتيقة بلغة البداوة والجبال والسواقي والأحراج وتغلف كل ذلك بسمات الجذبة اللامبالية، في مقابل نظرة ازْرَعُ كَوْنُ الأنيفة، الرقيقة المدنية. [...] آنذاك تعلمت بعض أبجدية العين الشعبية وقلت: إن الحقيقة تبدو في أنصع تجلياتها عندما تلتقي نظرة أهبل بأهبل¹⁵⁴.

Les deux regards se croisèrent et l'histoire se suspendit. Se connaissaient-ils ? Il est clair que Zra' Kuwwan, avec ses manières aristocratiques, connaissait Si M'faḍḍal le fou. Son regard altier était plein de mépris pour la saleté de cet homme. Mais l'essentiel était d'observer l'insaisissable éclat dans ses yeux. Peut-être le halo de noblesse dont Si M'faḍḍal était affublé par bien des gens du commun lui avait fait changer d'avis. Cet éclat était l'une des leçons de la scène. L'autre tenait dans le regard de Si M'faḍḍal lui-même, qui ne prenait personne en ligne de compte : avait-il lui aussi compris qu'il avait sous les yeux un être extraordinaire ? Le regard de l'errant en ce bas-monde plein de surnaturel, de contradictions, de malédictions, de miséricorde, de miracles et de prodiges, croisait celui de l'homme élégant, fier, sûr de son authenticité et plein d'estime de soi, bien que saisi d'effroi au bord du gouffre. Le regard de Si M'faḍḍal, vieillard viril au large cou, qui parle en pleine ville la langue de la paysannerie, de la montagne, des ruisseaux et des forêts, le tout enrobé de sourires indolents, rencontrait celui de Zra' Kuwwan, d'une élégance et d'un raffinement tout citadins. [...] J'appris alors un peu de l'alphabet des regards populaires, et je me dis : la vérité n'apparaît jamais de manière plus éclatante que lorsqu'un regard de fou en croise un autre.

Sur la base de ce portrait croisé, al-Sāḥlī poursuit sa quête du secret de la 'atāqa tétouanaise, dans laquelle il semble voir la marque d'une idiosyncrasie particulière entre traditions rurales et modernité citadine. Pour lui, les deux marginaux incarnent chacun l'une des composantes de cette synthèse. Cependant, une autre dimension moins avouable paraît fasciner le personnage : celle de la rupture avec l'ordre social, à laquelle tous deux parviennent sans pour autant être bannis de la cité, finissant par devenir des éléments du romanesque local¹⁵⁵. À ce titre, ils représentent dans l'expérience vécue de Tétouan le reflet d'un romanesque fascinant et hors de portée, qui attire al-Sāḥlī mais qui se trouve sans cesse recouvert par la quête de la 'atāqa.

Or, *al-Miṣrī* raconte bien une rupture avec l'ordre social, mais qui n'est pas le fait du narrateur. Ironiquement, c'est l'un de ses trois enfants, le fils cadet qu'il a baptisé Naḡīb en hommage à sa grande passion littéraire égyptienne, qui la réalise. Le garçon s'éprend en effet d'une jeune fille, Karīma, et les détails de cette mésalliance porteuse de scandale justifient amplement une lecture allégorique.

Voir « Mawāqif wa-ṭarā'if: Zra' Kuwwan » [« Cas et curiosités : Zra' Kuwwan »], Hespresse, 3 juillet 2021, en ligne: <https://tinyurl.com/27daexzt>, consulté le 5 mars 2025.

¹⁵⁴ *Al-Miṣrī*, p. 104-105.

¹⁵⁵ Ceci se devine notamment lorsque le narrateur indique le lieu où Si M'faḍḍal, en des temps semble-t-il immémoriaux, reçut la malédiction de sa mère. Le moment de la rupture avec le cercle familial y apparaît comme un élément central de la geste des marginaux. *Ibid.*, p. 170.

Le père de la jeune fille, Būšīb, est locataire de l'un des nombreux appartements de la famille, situé en dehors de la vieille ville, dans le quartier moderne et populaire de Barrio Málaga. Pour obtenir ce logement, il maquille sa situation d'employé temporaire des travaux publics en situation de fonctionnaire, mais l'enquête d'al-Sāḥlī dévoile bientôt le pot-aux-roses : l'homme, ancien conteur populaire (*ḥlāyqī*) des villages et des bourgs, s'est réfugié à Tétouan pour fuir des procès pour fraude, et une fois son emploi temporaire parvenu au terme, a pris en charge une boutique de cabines téléphoniques. Il s'agit donc d'un personnage de moralité douteuse, étranger à la ville et à ses grandes familles, de surcroît praticien d'un art oral et public de la narration, la *ḥalqa*, associée dans la culture citadine élitare au boniment¹⁵⁶. Il n'est pas interdit, en outre, de voir dans ce maître du récit populaire un rival illégitime pour le douloureux aspirant romancier qu'est le rentier al-Sāḥlī.

La transformation du rapport de propriétaire à locataire en histoire d'amour¹⁵⁷, puis l'obstination de Naḡīb à épouser Karīma contre l'avis de sa mère, constituent donc la transgression majeure du roman. Les violentes disputes qui éclatent entre les deux familles, dans les derniers chapitres, mettent un coup d'arrêt définitif au projet littéraire d'al-Sāḥlī, réduit à attendre la mort au grand cimetière de Tétouan dans un dialogue halluciné avec son congénère al-Šwīrī. Incapable de dépasser son obsession de la *'atāqa* pour concevoir un roman de la ville en mutation, le narrateur ne s'avère pas meilleur défenseur des valeurs des familles de vieille souche de la médina. Tout au long du roman, c'est son épouse Rqīya qui assume entièrement et véhémentement la fonction de gardienne du temple, lui reprochant sans surprise son attitude fuyante et son inaptitude à la confrontation : « Tu règles tous les problèmes en sortant de la maison. On dirait que c'est là qu'on t'a coupé le cordon ombilical. Même mort, le danseur n'oublie pas de remuer les épaules¹⁵⁸... ».

L'image générale que donne Anaqar de l'égyptianisme littéraire marocain dans son berceau tétouanais à six ou sept décennies de distance, à travers le long parcours d'al-Sāḥlī, est donc peu reluisant. L'aspirant romancier représente ni plus ni moins la fétichisation d'une culture érigée en prisme et en dogme au sein d'une élite conservatrice et repliée sur elle-même, au détriment des ferments d'invention et d'expression dont elle pouvait être porteuse. Obsédé à reconnaître dans chaque cafetier de la vieille ville l'*alter ego* de celui de *Zuqāq al-midaqq* [1947, traduction française : *Passage des miracles*, 1970] et de se demander à chaque instant de son entreprise romanesque ce que

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 61-62. Le terme de *ḥlāyqī* s'emploie aussi en arabe marocain dans le sens péjoratif de bonimenteur.

¹⁵⁷ Les deux jeunes gens se rencontrent à l'occasion des visites mensuelles de Naḡīb pour encaisser le loyer. *Ibid.*, p. 111.

¹⁵⁸ « أنت تحمل جميع المشاكل بالخروج.. كأنهم قطعوا سرتك هناك.. ولكن يموت الشطاح ولا ينسى هرّ كتفه.. » *Ibid.*, p. 44

Le proverbe utilisé par Rqīya exprime l'idée d'une mauvaise habitude acquise dans la jeunesse et si ancrée qu'on ne peut s'en débarrasser l'âge venant.

le maître aurait vu assis à sa place, al-Sāḥlī finit en toute fin d'ouvrage par s'apercevoir qu'il a manqué le sens même de l'exploration socio-historique du monde populaire chez Mahfouz, à savoir l'élucidation du présent¹⁵⁹. Hébété devant la transgression de son fils qui rompt le jeu des alliances familiales de la médina et tourne la page de la *'atāqa*, al-Sāḥlī se présente en fin de roman comme la figure d'une nostalgie qui n'est pas sans pathétique : celle de l'épopée intellectuelle et politique du mouvement national dans l'ancienne capitale de la colonie espagnole, et de son ancrage sociologique dans une aristocratie ancienne pour laquelle l'Égypte représenta un temps un modèle de renouvellement. Incorporé à des usages ancrés de transmission du savoir par l'autorité d'un maître charismatique, l'imaginaire égyptien d'al-Sāḥlī échoue par son mimétisme formel obsessionnel, marque d'une référence culturelle tournant désormais à vide.

8.3. *Fugues francophones*

8.3.1. *Zaghloul Morsy : Palestine palindrome*

Le profil de Zaghloul Morsy est singulier à la fois dans l'histoire de la littérature marocaine de langue française et dans celle des relations qui nous occupe. Morsy est né à Marrakech en 1933 d'un père égyptien, musicien installé au Maroc, et d'une mère marocaine. Le rare témoignage d'un camarade de lycée à Marrakech, qui n'est autre que l'historien Abdallah Laroui, nous indique que c'est le pacha El Glaoui qui avait fait venir son père d'Égypte pour diriger son orchestre personnel¹⁶⁰. Il fait néanmoins ses études universitaires à la Sorbonne, et rentre au Maroc en 1960 après avoir obtenu l'agrégation de Lettres et un diplôme d'arabe. Il intègre l'université de Rabat, où il dirige le département de français jusqu'en 1967. Nommé représentant du Maroc à l'UNESCO en 1968, il s'installe en France où il reste jusqu'à son décès en 2020. Toujours selon Laroui, Morsy a pris de nettes distances avec le Maroc à partir de ce départ¹⁶¹. Peu prolifique, il est l'auteur de trois recueils de poésie (*D'un soleil réticent* en 1969, *Gués du temps* en 1985 et *La Pente, Les Crépuscules* en 2005), ainsi que du texte dont il sera question ici, *Ishmaël ou l'exil*. Cet unique roman, que n'a pas fait reparaître en France son éditeur La Différence depuis 2003, n'a pas non plus fait l'objet d'une édition marocaine à ce

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁶⁰ 'Abdallāh al-'Arwī, *Istibāna* [« Questionnaire »], Casablanca, al-Markaz al-Taḳāfī l-'Arabī, 2016, p. 19.

¹⁶¹ *Idem*. J'emprunte le reste des données biographiques mentionnées ici au *Dictionnaire des écrivains marocains* de Salim Jay, réf. cit., p. 271, et à l'article de Claude Fintz, « L'imaginaire du Phénix dans *La Pente, Les Crépuscules* de Zaghloul Morsy. En attendant la révolution solaire », *Iris* n°34, 2013, p. 108-109.

jour¹⁶². Ceci donne un indice de la confidentialité de cet écrivain discret dans son pays d'origine. Le livre, comme on le verra, peut se lire comme un témoignage codé empruntant largement à la vie de son auteur dans les dernières années qu'il vécut au Maroc.

Ce texte dense et baroque juxtapose un récit hétérodiégétique et des fragments à la première personne retranscrivant tantôt le flux de conscience de son principal personnage masculin, Husseyn, et le récit de certains de ses rêves, tantôt des enregistrements sur cassette audio destinées à ce dernier, de la part de la protagoniste féminine, Sylvia. Il s'agit d'un couple, formé d'un professeur d'université¹⁶³ dit «arabe» (marocain de culture musulmane) et de son étudiante¹⁶⁴, marocaine également mais issue d'une famille juive et ayant fait l'objet d'une forte assimilation culturelle et linguistique au cours de son enfance sous le protectorat. Sylvia ne connaît que quelques mots de la darija marocaine et ses références culturelles sont très empreintes de culture coloniale¹⁶⁵. Les deux personnages se rebaptisent mutuellement Dick et Kid, Dick en référence à 'Abd al-Salām b. Raġbān al-Ĥimṣī dit Dīk al-Ġinn [« Coq des djinns », 777-vers 850], poète bacchique de l'époque abbasside, et Kid en référence au film *Casablanca* de Michael Curtiz (1942) où Rick, le personnage principal, adresse à sa maîtresse une célèbre réplique à chaque toast : « Here's looking at you, kid » (soit, plus ou moins, « En te regardant, gamine »). Comme on le voit, les deux surnoms forment un palindrome qui semble matérialiser dans la langue du roman l'idée de deux trajectoires à la fois quasi-identiques (la différence tient en une lettre) et inversées¹⁶⁶.

L'intrigue amoureuse est structurée autour du secret de la relation, maintenu à la demande de Husseyn, en raison des multiples dangers qu'elle comporte : relation interreligieuse réprouvée par les deux communautés, sans mariage comme la loi marocaine l'interdit, et pour finir entre un

¹⁶² Observation due une fois de plus à Salim Jay. Voir « Si on se débarrassait de la langue de bois, il n'y aurait plus de problème de langue », dans Kenza Sefrioui (dir.), *Maroc : la guerre des langues* [2018], deuxième édition, Casablanca, En Toutes Lettres, 2024, p. 140.

¹⁶³ On ne peut manquer de voir dans cette concordance avec la position occupée à la même époque par Morsy lui-même l'indice d'une écriture autobiographique ou, à tout le moins, autofictive. Des origines du personnage, on ne sait rien de plus que l'enfance à Marrakech et la forte relation à une mère marocaine qui apparaît longuement à la fin de l'ouvrage. Ces données concordent à faire du protagoniste un double fictif de Morsy. Enfin, le choix du nom de Husseyn va également dans ce sens, la prononciation la plus courante de ce nom au Maroc étant Ḥusīn : le patronyme ainsi orthographié donne une coloration *mašriqī* au personnage, comme celui de Zaghloul, rarissime au Maroc, en donne une à l'auteur. À la toute fin du texte, enfin, Morsy lie explicitement son personnage au Hussein martyr de l'islam chiite. Voir *Ishmaël ou l'exil*, réf. cit., p. 344.

¹⁶⁴ Cette dimension du rapport de Husseyn et Sylvia, quoiqu'explicite, n'est jamais vraiment interrogée dans le roman, en dépit du paternalisme manifeste du professeur envers l'étudiante, que figure bien le surnom de « Kid ».

¹⁶⁵ Une scène la montre par exemple fredonnant quelques vers d'une chanson des parachutistes français, « Debout les paras ». *Ibid.*, p. 39. Le nom même de Sylvia figure bien cette assimilation au détriment de la culture judéo-marocaine.

¹⁶⁶ À la fin du roman, Morsy établit un lien entre ce palindrome et la paronymie entre 'arabī (arabe) et 'ibrī (hébreu). *Ibid.*, p. 284.

enseignant et une étudiante. Le roman de près de 350 pages tient une seule journée, où le couple décide de s'exposer au grand jour, au cours d'un voyage entre les villes voisines de Rabat et Casablanca¹⁶⁷. La journée idyllique sur la côte atlantique tourne au cauchemar au cours de la soirée passée à Casablanca, et la fin du roman décrit le retour de Husseyn seul, halluciné et désespéré, vers Rabat. Un autre élément de situation de l'action revêt une grande importance : le roman est situé en 1966, soit entre l'année des émeutes du 23 mars 1965 et de l'assassinat de Mehdi Ben Barka (fin octobre de la même année) et celle de la guerre des Six Jours. Le choix de préciser cette date n'est pas fortuite, puisqu'on comprend progressivement à la lecture du roman les liens qui unissent Husseyn à la gauche du mouvement national et à l'UNFP, tandis que la question palestinienne sert de toile de fond à de nombreuses conversations dans le couple, puis avec les différents protagonistes rencontrés à Casablanca. Le moment, enfin, est celui d'une vaste vague d'émigration vers l'Europe comme vers Israël de la population juive du Maroc, avec un pic au lendemain de la guerre de juin 1967¹⁶⁸.

Ce cadre général posé, on peut dégager trois motifs mashriqis dans le roman de Morsy, les deux premiers ponctuels et le troisième récurrent. Le premier intervient au deuxième chapitre du roman, au début de l'itinéraire de Husseyn et Sylvia. Le couple arrive à la cascade de l'Oued Mellah, dans les environs de Mohammedia, et se promène dans des sous-bois. Ils tombent sur un petit mausolée près duquel ils rencontrent un vieillard aveugle figé dans une pose marmoréenne. Traduisant la discussion en arabe littéral à Sylvia, Husseyn tente d'abord de saisir l'origine de son interlocuteur, qui finit par la lui révéler : « Sache, qu'Allah te bénisse, qu'il y a bien des années, j'ai quitté Bilad ash-Sham pour marcher sur les traces du Shaykh al-Akbar et que, comme lui, je suis fils de la Soufiya¹⁶⁹. » Le Šayḥ al-Akbar dont il est ici question est évidemment Ibn Arabi [Muḥīy al-Dīn Ibn 'Arabī, 1165-1240], le grand mystique andalou qui quitta sa terre natale pour le Mashriq au début du XIII^e siècle de l'ère courante, erra longuement à travers la région et mourut à Damas. L'ascète de l'Oued Mellah indique donc avoir effectué la *riḥla* du maître en sens inverse. Sans cesse interrompu par les commentaires sarcastiques de Sylvia¹⁷⁰, Husseyn mène tant bien que mal l'entretien avec cet exilé en quête de solitude et de communion avec Dieu.

¹⁶⁷ Le trajet routier entre ces deux villes est d'environ 90 kilomètres.

¹⁶⁸ Voir le rappel synthétique que donne Mohamed Kenbib dans *Juifs et musulmans au Maroc, des origines à nos jours*, Paris, Tallandier/Projet Aladin, coll. Histoire partagée, 2016, p. 189-192.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷⁰ Ces commentaires éveillent chez ce protagoniste qui se dit athée un sens de la sacralité. Il finit ainsi par indiquer, exaspéré, à sa compagne : « Arrête de proférer des blasph... des idioties ou j'arrête de te traduire. » *Ibid.*, p. 54.

Il ne me revient pas ici de commenter la portée mystique de l'échange en question. En revanche, la discussion de couple qui le suit directement est lourde de sens qui nous concernent :

Sylvia se retourna à plusieurs reprises pour regarder la silhouette impénétrable :
– *J'ignorais que des illuminés de ce genre pouvaient encore exister en plein vingtième siècle. Il vit dans un autre temps. J'ai eu parfois la chair de poule.*
– *Tu te crois si différente et moderne quand tu allumes une bougie sur le tombeau de ton saint d'Azemmour¹⁷¹ ? Pour le meilleur ou le pire, lui est peut-être la vraie image du pays profond.*
– *Tu vas me la resservir longtemps cette bougie ?*
– *J'ai peut-être eu tort de l'asticoter sur son douar d'origine et sa confrérie. Dire qu'il est venu là de Syrie, de la Grande Syrie... Vu son âge, il est peut-être palestinien, et il ne le sait pas...*
– *Ouais, ouais, ouais, et rebelote. La Palestine à toutes les sauces. Tu ne peux pas résister, hein ?*
– *C'est lui qui l'a dit. La Palestine, comme le Liban, comme la Jordanie, faisaient partie de la Grande Syrie, ash-Sham... Désolé mais je n'y peux rien, c'est ça l'histoire et c'était ça la géographie.*
– *Tu l'as dit, c'était¹⁷².*

L'incompréhension qui s'exprime dans ce passage tient à une mémoire géographique que Husseyn ne semble pas partager avec Sylvia : celle de cartographies précoloniales de l'espace, où de grands ensembles comme celui du Levant (*al-Šām*) survivaient dans une relative fluidité de circulation en dépit de leur intégration à des empires (l'empire ottoman en l'espèce). La réplique finale de Sylvia, qui insiste sur le caractère passé de cette manière de se rapporter au Mashriq, concorde avec sa vision de l'ascète de l'oued Mellah comme une présence insolite et anachronique, venue d'un autre temps. Husseyn, en revanche, se montre immédiatement sensible au caractère *muḥaḍram* de son interlocuteur, dont le temps de la vie est à cheval sur deux régimes de référence à son espace d'origine et qui, « vu son âge » et son isolement volontaire, n'a peut-être pas conscience du fait que sa géographie originaire est marquée par d'autres frontières. La seule mémoire qui persiste chez Sylvia du monde d'avant semble être son rapport familial à la religion juive, que vient symboliser la bougie de la Hiloula d'Azemmour qui l'importune.

Dans la prolixité des références à la littérature et à la culture modernes tout au long du roman, c'est encore au Mashriq que Morsy va puiser une référence pour, cette fois, symboliser la possibilité d'une réconciliation entre les deux personnages et leurs imaginaires. Cette figure est celle de la

¹⁷¹ La ville d'Azemmour, située entre Casablanca et El Jadida, est un haut lieu de la culture juive marocaine sur la côte atlantique, en raison de la présence du mausolée d'un saint, Abrāhām Mūl Nīs. Sylvia est elle-même originaire d'une autre place forte de la communauté juive au Maroc, Essaouira, mais elle nomme toujours ce lieu par le toponyme de Mogador, héritage de la colonisation portugaise. À Azemmour, elle indique plus tôt dans le roman avoir effectué la Hiloula (visite au tombeau des *tsaddikim* au jour anniversaire de leur mort) et avoir déposé un cierge accompagné d'un vœu.

¹⁷² *Ibid.*, p. 55-56.

chanteuse et actrice égyptienne Leila Mourad [Laylā Murād, 1918-1995]¹⁷³, qui cristallise une série de souvenirs partagés du temps de l'enfance sous le protectorat. Sylvia évoque en effet au quatrième chapitre ses souvenirs de ses tantes écoutant, sur Radio Tanger, les duos interprétés par cette chanteuse juive avec le chanteur Mohammed Abdelwahab¹⁷⁴. Seulement, couple-palindrome, les deux ne parviennent pas à communier dans ce souvenir commun, auquel ils accordent une charge symbolique toute différente, chacun y projetant ses propres attentes quant à leur relation. Husseyn lui traduit et lui explique ainsi les paroles de la chanson « Yā dī n-naʿīm » [« Quel délice »], l'un des duos du film *Yaḥyā l-ḥubb*¹⁷⁵ [« Vive l'amour », 1938] :

– C'est un duo, n'est-ce pas, elle lui demande, en chantant, avec une sorte d'appréhension : « à quoi penses-tu ? », il répond : « je pense à mon existence, maintenant, entre tes seules mains », c'est une façon de lui dire qu'il est entièrement soumis ; ou bien, dans la même chanson elle lui dit : « j'ai trahi les miens en consentant à notre rencontre – c'est ambigu, ça pourrait vouloir dire aussi en te cédant, en succombant –, pourquoi leur cacher plus longtemps notre passion... »

– Mais c'est tout à fait nous !

– Tu te ferais enterrer vive si tu révélais quoi que ce soit de nous à un membre quelconque de ta tribu. Non, c'est nous pour une autre raison, symbolique si tu veux... Écoute-moi bien. Ils sont égyptiens tous les deux, mais elle, Leila Mourad, est juive, le saviez-vous ? Une juive qui bien plus tard n'a pas fui l'Égypte de Nasser... Enfin, même si c'est dans une fiction, c'est un couple mixte, elle juive, lui arabe, qui s'aiment passionnément, envers et contre tout... C'est ça qui est fascinant, ou prémonitoire...

– Tiens, tiens, c'était donc ça une Juive arabe... Comme nous...

– Oui non, non oui. Je ne t'ai jamais posé la question... Te sens-tu plus juive que marocaine, plus marocaine que juive, plus cousine que... voisine...

Les yeux de Sylvia se brouillèrent.

– Je ne sais pas... Je ne sais plus... Je crois que toi et moi, nous nous sommes mis en dehors¹⁷⁶ ...

Le souvenir d'une concorde religieuse supposée, qu'incarnerait le célèbre tandem musical et cinématographique égyptien, est donc ici l'objet d'une réminiscence partagée débouchant sur une interprétation conflictuelle. Commence à se dessiner dans ce passage une sorte d'alternative tragique entre le choix de l'exil comme alternative à la relation mise au ban, option revendiquée par Sylvia, et celui d'entreprendre une coexistence amoureuse dans un lieu d'origine qui ne s'y prête pas, choix que fait valoir Husseyn à travers l'exemple de Leila Mourad qui « n'a pas fui ».

¹⁷³ Pour un aperçu concis du rôle de cette actrice dans la culture populaire égyptienne et arabe, mais aussi dans la diplomatie des lendemains du coup d'État des Officiers libres (1952), voir Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry : Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1998, p. 83-85.

¹⁷⁴ *Ishmaël ou l'exil*, p. 106.

¹⁷⁵ Morsy le confond, peut-être à dessein, avec un autre film d'Abdelwahab, sans Leila Mourad : *Mamnū' al-ḥubb* [« Interdit d'aimer », 1942], dont le titre était peut-être plus adapté à la scène...

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 107-108.

Les leçons de ces deux épisodes situés dans la première moitié du roman ne font donc que rendre saillante une conflictualité qui en est l'objet même. Le couple partage un espace commun, à la fois géographique, culturel et imaginaire, mais chacun en fait une expérience radicalement opposée¹⁷⁷. Comme le note justement Abdallah Mdarhri Alaoui, la clandestinité souhaitée par Husseyn ne se borne pas à la crainte d'assumer une transgression ouverte de la norme sociale : la relation constitue pour lui un lieu de refuge, à l'écart de la société marocaine¹⁷⁸. Toujours selon la métaphore du palindrome, on peut dire que Sylvia revendique à l'inverse une autre société que celle-là comme refuge et comme alternative à cette clandestinité imposée, qui engendre un mode d'existence paranoïaque et, selon ses mots, « amputée de la confiance¹⁷⁹ ». Ce *modus vivendi* est rompu de la manière la plus fracassante par la soirée de Casablanca, et il s'agit pour comprendre cette rupture de se pencher sur le troisième motif *mashriqi* qui traverse le roman : celui de la question palestinienne.

Dans les premiers chapitres du roman, la Palestine est évoquée par petites touches, comme nous l'avons vu dans le dialogue sur la Grande Syrie. Au chapitre VI, dans l'une des retranscriptions des enregistrements sur cassette que Sylvia remet à Husseyn, un long témoignage concerne son expérience de la vie de la communauté juive au Maroc au cours de son enfance et de son adolescence, et en particulier de la familiarisation avec l'idée du départ pour le nouvel État juif. Celui-ci est à la fois promu par la radio publique israélienne, Kol Israël, que la famille de Sylvia parvient à capter, et mis en regard d'exactions commises par des musulmans à l'encontre de juifs dans le pays, dont les nouvelles parviennent par les journaux coloniaux francophones (*Le Petit Marocain* ou *La Vigie marocaine*), et qui concernent parfois leur propre parentèle. Au confluent de ces deux sources, l'idée du départ s'installe et la famille commence à compter les départs. Dans ce contexte, Sylvia présente la ville d'Essaouira comme un lieu relativement préservé, où les relations judéo-musulmanes sont en tout cas moins altérées qu'à Casablanca, Fès ou Marrakech, et où l'hypothèse de l'exil est moins prégnante¹⁸⁰.

¹⁷⁷ La toponymie est un lieu récurrent d'expression de cet impossible partage de l'espace. Le cas d'Essaouira-Mogador, déjà évoqué, est inversé au chapitre II, où à l'approche de Mohammedia, ville rebaptisée ainsi en 1960 en hommage au roi Mohammed V, Sylvia s'obstine à l'appeler par son nom ancien de Fédala, en usage sous le protectorat, refus qui opère comme un déni symbolique du passage à l'ère postcoloniale.

¹⁷⁸ « Récits de fiction dans la littérature marocaine du XXI^e siècle : les romans de la transcendance artistique », *Mœnia* n°20, 2014, p. 14.

¹⁷⁹ *Ishmaël ou l'exil*, p. 260.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 144-145.

Ce n'est qu'à partir de ce sixième chapitre, celui où le couple arrive à Casablanca, que la Palestine devient un élément central du roman. Dans un premier temps, ayant décidé de renoncer à la clandestinité de leur relation, Husseyn et Sylvia partent à la recherche d'un ancien ami et camarade de militance du premier, René Benayoun, lui aussi marocain et de confession juive. On découvre à cette occasion la proximité de Husseyn et de son ami avec Mehdi Ben Barka, d'abord dans le soutien à l'indépendance du Maroc au cours de leurs années d'études à Paris, puis de retour au pays au moment de l'indépendance. Benayoun participe ainsi à la construction de la route de l'Unité, reliant symboliquement un village de l'ancien protectorat espagnol à un autre situé dans l'ancien protectorat français¹⁸¹. Par patriotisme marocain, il s'adapte ensuite à l'arabisation du secteur de la justice au Maroc, décrétée en 1964 et appliquée à partir de 1965, et qui vaut aussi bien pour les documents écrits que pour les plaidoiries. Avocat de métier, le camarade de Husseyn prend des cours d'arabe littéral pour s'adapter à la nouvelle situation, contournant un obstacle devant lequel nombre de fonctionnaires juif-ves, scolarisé-es en langue française sous le protectorat, choisissent au même moment le départ¹⁸². Enfin, René Benayoun est présenté par Husseyn comme un antisioniste convaincu, sensible en particulier au sort de la population palestinienne demeurée dans le territoire du nouvel État¹⁸³. Le personnage présente donc le contre-exemple du judaïsme assimilé représenté par Sylvia : celui d'un pari actif et volontariste sur l'entente judéo-musulmane et d'un refus du sionisme comme alternative au nationalisme marocain.

L'échange entre les deux personnages à propos de Benayoun, avant même la rencontre avec ce dernier, tourne au quiproquo. Là encore, les mêmes événements vécus en commun sont décrits sous deux angles parfaitement opposés. Lorsque le souvenir de la visite de Gamal Abdel Nasser au Maroc, en janvier 1961, est convoqué, Husseyn parle de « notre dernière chance de sauter cinq siècles », de « la panique au sommet et chez les bourgeois » et de « l'hystérie populaire ». Sylvia, quant à elle, évoque les « cent et quelques noyés entre Tanger et Gibraltar » d'une embarcation clandestine, le Piscès, conduisant des juif-ves en Espagne¹⁸⁴. La figure du *za'īm* est donc l'objet de souvenirs d'égale intensité chez l'une et l'autre, mais aux antipodes. Dans les dernières pages du chapitre, à deux reprises, le dialogue bute sur la même conclusion : « On ne parle pas de la même chose¹⁸⁵. » Cette

¹⁸¹ Voir le récit des circonstances de ce projet et de sa réalisation par Maâti Monjib dans *La Monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir*, réf. cit., p. 76-77.

¹⁸² Voir Emanuela Trevisan Semi, art. cit., p. 72.

¹⁸³ Je résume ici les grandes lignes du portrait brossé par Husseyn. *Ishmaël ou l'exil*, p. 153-162.

¹⁸⁴ Ce drame eut effectivement lieu le 10 janvier 1961, quelques jours après la visite du président égyptien. Emanuela Trevisan Semi avance quant à elle le chiffre de quarante-quatre victimes. Art. cit., p. 70.

¹⁸⁵ *Ishmaël ou l'exil*, p. 161-162. Les autres citations du paragraphe proviennent de ces mêmes pages.

première pomme de discorde, au seuil de la soirée de Casablanca, illustre cruellement le conflit de récits entre un nationalisme marocain arrimé au panarabisme, une partie du judaïsme marocain qui cherche à s'y agréger (Benayoun), et une autre partie de ce judaïsme qui, sans forcément adhérer au projet sioniste¹⁸⁶, se vit comme voué à la rupture avec la société marocaine.

Les chapitres VII, VIII et IX, décrivant la soirée de Casablanca, sont ceux où la Palestine est abordée avec le plus d'insistance et de virulence. Résumons-en d'abord la teneur : le couple se rend dans un palace du centre de Casablanca, l'hôtel Mansour, pour boire un verre. Là, ils tombent sur une vente aux enchères, essentiellement de mobilier européen et de toiles attribuées à des peintres orientalistes (Chassériau, Fromentin, Majorelle), à laquelle se presse la bourgeoisie casablancaise. La scène est conçue comme une représentation symbolique d'un transfert de capital culturel entre l'élite coloniale et celle, nationale, qui lui succède : « La fin de quelque chose : le fric change de main », commente Sylvia, et Husseyn de lui répondre : « Le début d'une autre : la petite bourgeoisie locale vient d'acheter quelques lettres de noblesse¹⁸⁷. » C'est dans ce contexte, celui d'une entrée en société du couple qui tourne vite au cauchemar, que Morsy choisit de mettre en scène un défilé d'artistes et d'intellectuel·les, proches de Husseyn, découvrant sa relation avec Sylvia. Le roman devient à ce moment un roman à clés, où se reconnaissent plus ou moins aisément des figures de la vie culturelle et politique marocaine des années 1960¹⁸⁸.

À divers degrés de fidélité aux modèles, on reconnaît en effet dans ces pages l'historiographe du roi Hassan II, Abdelwahab Benmansour [1920-2008], rebaptisé Abdeljabbar Benmejdoub, Abdallah Laroui sous les traits du politiste 'Aziz Qotbi. Mohamed Loghlam [1931-2015] et son épouse Jacqueline, mieux connue sous le nom de Zakya Daoud [n. 1937], fondateurs de *Lamalif*, deviennent Daria et Bachir El-Qabbaj, et leur revue est rebaptisée *Hamza*. L'homme politique et économiste André Azoulay [n. 1941] se laisse deviner dans certains traits du personnage de Haïm Elbaz. On reconnaît aussi en Rachid Bellamine¹⁸⁹ et 'Abdelkrim Errifi, deux peintres du groupe de l'École des

¹⁸⁶ Sylvia n'exprime nulle part cette adhésion. Elle réagit simplement par des sarcasmes au récit donné par Husseyn de l'itinéraire de Benayoun, et se montre sceptique face aux « doux rêveurs » qui envisagent une cohabitation démocratique entre islam et judaïsme. *Idem*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸⁸ L'universitaire Abdeljalil Lahjomri en avait déjà repéré quelques-uns dans différents articles où il fait mention du roman : il reconnaît respectivement Tayeb Saddiki et le journaliste et éditeur Abdellah Stouky [1946-2022] derrière les personnages de Ahmed Qasri dit Falstaff et de 'Allal Ramzi dit Razumov. Voir « Sir John Falstaff », *Quid*, 23 février 2016, en ligne : <https://quid.ma/a-la-une/Sir-John-Falstaff>, et « Abdellah Stouky, le journaliste-orchestre », *Quid*, 14 juillet 2022, <https://quid.ma/culture/abdellah-stouky-un-journaliste-orchestre%E2%80%99par-abdeljalil-lahjomri>, consultés le 10 mars 2025.

¹⁸⁹ Le choix du nom de Bellamine fait lui-même référence à un autre peintre, Fouad Bellamine [n. 1950], trop jeune en 1966 pour correspondre au personnage de Morsy.

Beaux-Arts de Casablanca¹⁹⁰ : Farid Belkahia [1934-2014] pour le premier¹⁹¹, et Mohammed Melehi [1936-2020] pour le second. Ce *Who's who*, comme l'appelle le narrateur du roman¹⁹², se déplace ensuite de l'hôtel Mansour vers une résidence privée du quartier huppé d'Anfa, où le personnage de Husseyn va graduellement adopter une posture de plus en plus radicalement hostile à son environnement et, prenant le contrepied de sa réserve quasi-paranoïaque à l'égard de la société marocaine, finir par dévoiler sa critique de l'orientation prise après l'indépendance.

La présence de Sylvia et son introduction comme compagne de Husseyn suscitent, de fait, des discussions qui aboutissent invariablement à la question de Palestine, et qui valent au protagoniste de se brouiller successivement avec ses anciens camarades de militance, René Benayoun et Aziz Qotbi. En désespoir de cause, Husseyn se laisse entraîner en compagnie de Sylvia dans une controverse publique avec l'historiographe Benmejdoub. Celui-ci présente sa fonction comme la continuité naturelle du travail accompli par les différents auteurs ayant abordé la vie du prophète (*sīra nabawīya*) à l'âge classique, dont le règne dont il est le chroniqueur est la continuation. Adepte d'une vision de l'histoire entièrement déterminée par la théologie, il s'estime le chroniqueur d'un nouvel âge d'or. Husseyn lui rétorque alors :

– Je dis, devant ces témoins, que c'est au contraire blasphémer que de mêler Dieu à nos malheurs, à ceux des Palestiniens, de le croire complice des régimes qui nous... complice de la faim, de ceux qui s'enrichissent, de l'état d'urgence, de l'état d'exception, complice du massacre des jeunes... Présent ou absent, il ne peut pas vouloir cela¹⁹³...

Dans cette logomachie entre historiographie traditionnelle et historiographie marxiste, Husseyn associe implicitement la répression du mouvement du 23 mars 1965 à Casablanca et la situation de la Palestine. L'historiographe, en retour, l'accuse de faire partie de ce nouveau corps enseignant qui corrompt la jeunesse et, consignait ses déclarations dans un carnet, le menace de faire remonter en haut lieu ses déclarations. La dispute avec le haut personnage, qualifiée par Sylvia de « suicide¹⁹⁴ », conduit à la rupture définitive du couple, cette dernière acceptant de se rendre aux États-Unis,

¹⁹⁰ Ces artistes, qui collaborent justement à partir de 1966 avec les écrivain-es du groupe *Souffles*, participent à partir de 1964 à l'équipe pédagogique de l'École des Beaux-Arts de Casablanca. Pour une présentation du groupe, voir Fatima-Zahra Lakrissa, « École des Beaux-Arts de Casablanca (1964-1970) – Fonctions de l'image et facteurs temporels », *bauhaus imaginista*, 18 octobre 2018. En ligne: <https://www.bauhaus-imaginista.org/articles/2413/e-cole-des-beaux-arts-de-casablanca-1964-1970/fr>, consulté le 10 mars 2025.

¹⁹¹ Sa *Synagogue de Prague* (1957) est attribuée à Rachid Bellamine et fait l'objet d'une discussion. *Ishmaël ou l'exil*, p. 212.

¹⁹² Par référence à l'annuaire biographique mondain publié sous ce titre dans plusieurs pays. *Ibid.*, p. 203.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 230-231.

¹⁹⁴ « Ce que je sais maintenant, c'est que tu es fou, fou et suicidaire, et si par miracle ils te loupent, tu écriras enfin ce que tu as voulu écrire, et tu n'as pas besoin de moi pour ça. » *Ibid.*, p. 249.

recommandée par Haïm Elbaz pour participer à une conférence à l'invitation d'Henry Kissinger [1923-2023], qui dirige alors le Séminaire International de la Harvard University¹⁹⁵.

Le monologue halluciné qui compose une large partie de son trajet retour en solitaire de Casablanca à Rabat, en clôture du livre, précise quelque peu la vision de Husseyn. Elle fait de la question de Palestine le condensé de toute l'évolution de la région vers un nationalisme exclusif et incompatible avec la diversité religieuse et culturelle. Dans la figure d'Israël, dit Husseyn, chaque potentat reconnaît sa propre figure, et chaque peuple sa propre tragédie¹⁹⁶. En dernier instance, c'est tout le sens du motif palestinien de ce roman que de faire de la Palestine une situation heuristique pour saisir celle du Maroc des années 1960, en proie à des récits antagonistes qui, en fin de compte, ne laissent à aucun des deux membres du couple-palindrome d'autre choix que celui de la fuite. Nous tenons sans doute là, à quelques décennies de distance, la formulation littéraire la plus élaborée de cette métaphore marocaine que tant d'écrivain-es ont tenté de faire leur autour de 1967.

8.3.2. Mohamed Leftah : répliques d'une crise du masculin

De la *naksa* de 1967, il est plus directement question, quoique de manière toujours symbolique, dans un autre roman marocain de langue française, toujours publié par La Différence à Paris, en 2011. Son auteur, Mohamed Leftah, n'est pas maroco-égyptien comme Zaghoul Morsy, mais s'est installé au Caire en l'an 2000 après des études en France et une double carrière de journaliste et d'informaticien au Maroc, et y est décédé en août 2008. Le roman est donc publié de manière posthume, conformément au souhait de l'auteur qui craignait que son contenu ne provoque son expulsion d'Égypte¹⁹⁷. *Le dernier combat du capitain Ni'mat* fait à la fois l'objet d'une réception critique chaleureuse¹⁹⁸ et d'une sorte de censure implicite au Maroc, où la plupart des commandes de librairies sont restées lettre morte au moment de la parution, sans qu'aucune institution n'officialise

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 263.

¹⁹⁷ Ghada Mourad, "‘Let's take a leap’. Decolonizing Modernity, Double Critique and Sexuality in Mohamed Leftah's *Le dernier combat du capitain Ni'mat*", *Journal of Middle East Women's Studies* n°2(14), juillet 2018, p. 194. L'essentiel de l'œuvre de Leftah est en fait posthume.

¹⁹⁸ Le roman reçoit même le prix de la Mamounia, de loin le plus généreusement doté financièrement au Maroc à cette époque, l'année de sa parution. Le prix en question n'existe plus depuis 2015. Le roman a ensuite été traduit en arabe par l'écrivain de langue française Mohamed Hmoudane [n. 1968], et publié au Maroc : *Ma'rakat al-kābtan Ni'mat al-aḥīra*, Rabat, Dār al-Amān, 2016.

sa censure¹⁹⁹. Bien qu'édifiant, le sort réservé par la censure marocaine à l'ouvrage ne surprend pas particulièrement le lectorat familial de cet écrivain. Depuis son premier roman, *Les Demoiselles de Numidie*, publié en 1992 et qui décrivait avec une grande virtuosité une maison de passe casablancaise, une aura transgressive accompagnait en effet les rares publications de Leftah, au point de constituer un argument commercial. Ainsi, *La Différence* n'hésita pas à accompagner à sa sortie la première édition du *Dernier combat* d'un bandeau où l'on pouvait lire : « Leftah pur soufre »...

Ce texte est, à ma connaissance, l'unique roman marocain à prendre Le Caire pour lieu d'action et à y faire évoluer des personnages exclusivement égyptiens. Son intrigue principale tient dans la relation amoureuse entre un ancien aviateur de l'armée égyptienne, Ni'mat, et son domestique nubien nommé Islam, qui signe l'arrêt de mort sociale de l'un comme de l'autre. Sur la question du traitement de l'homosexualité dans ce roman qui la prend pour thème central, l'excellente étude de Carla Calargé et Emmanuel Bruno Jean-François, bien que très critique, l'est selon moi à bon escient et me paraît faire référence²⁰⁰. Je m'en tiendrai, pour ma part, à la manière dont l'auteur aborde trois points dans le texte : l'espace cairote en particulier, la société égyptienne en général, et enfin la portée symbolique de la *naksa*, qui se trouve être le premier combat de l'aviateur protagoniste du roman, et que Leftah institue en événement fondateur mis en regard du « dernier combat » que constitue son passage de l'hétérosexualité à l'homosexualité.

Un premier point ressort en effet à la lecture du roman. Il nous conduit dans un univers social tout à fait particulier, que ne traite aucun autre texte marocain sur Le Caire : celui des périphéries aisées de la ville, et plus précisément du quartier de Maadi, situé au sud de la capitale égyptienne, sur la route de Helwan. Leftah, dont la maîtrise de la géographie de la ville est manifeste dans le roman, choisit cet espace particulier pour mettre en scène, à travers la relation de Ni'mat et Islam, la relation individuelle d'employeur à employé, mais aussi plus généralement le rapport entre la bourgeoisie égyptienne et sa domesticité. Ce rapport est exploré crument, notamment sous un de ses rapports les moins avouables qui est celui de l'ethnicité. La plupart des personnages de

¹⁹⁹ Cette censure masquée est expliquée dans le détail par Kenza Sefrioui dans *Le Livre à l'épreuve. Les failles de la chaîne au Maroc*, Casablanca, En Toutes Lettres, 2017, p. 37-39.

²⁰⁰ « Masculinités, homosexualité et homonationalisme dans *Le dernier combat du capitaine Ni'mat* de Mohamed Leftah », *Nouvelles études francophones* n°2(30), 2015, p. 93-110. Cet article semble néanmoins ignorer le caractère délibéré de la non-publication du roman par Leftah de son vivant, *a fortiori* en Égypte. Ses auteur-ices semblent en outre prendre à la légère les répercussions potentielles qu'une telle publication (en arabe, imagine-t-on ?) au Caire sur un ressortissant marocain résidant dans ce pays, lorsqu'ils interprètent le choix (qui n'en est pas un s'agissant de l'Égypte des années 2000, où l'édition de littérature en langue française est un vieux souvenir) de faire paraître ce texte à Paris.

domestiques qui apparaissent dans ce texte, le jeune Islam inclus, est originaire de la partie égyptienne de la Nubie, région à cheval entre Égypte et Soudan, s'étendant de la région d'Assouan à celle de Khartoum. La population autochtone de cette région emploie principalement deux langues en Égypte, le kenzi et le fadicca, tout en maîtrisant de nos jours la langue arabe dans sa vaste majorité²⁰¹.

En vue de l'engloutissement de la quasi-totalité de la Nubie égyptienne dans la première moitié des années 1960, au moment de la construction du Haut-Barrage d'Assouan, plusieurs dizaines de milliers de personnes sont déplacées tantôt dans les environs d'Assouan, tantôt dans les métropoles septentrionales (Le Caire, Alexandrie). Le profil d'Islam, né et élevé à Kom Ombo et venu chercher du travail au Caire, reprend en une trajectoire les différents points de chute de cette diaspora de l'intérieur. Au Caire, Leftah décrit avec une certaine précision l'organisation communautaire de la domesticité nubienne de Maadi, notamment dans sa construction d'une figure de patriarche débonnaire, Oncle Samir, gardien de son état, qui recueille tout le fourmillement d'informations glané dans les grandes maisons, tout en refusant significativement de les partager avec la police nationale²⁰². La mémoire de la terre engloutie et sa transmission dans la communauté sont également évoquées dans le portrait d'Islam tel que le fantasme, au début du roman, son employeur Ni'mat :

Les parents d'Islam lui avaient raconté comment ils avaient été installés par le gouvernement dans ce village proche d'Assouan, après l'engloutissement de la terre où ils vivaient, la Nubie, sous les eaux du lac Nasser, suite à l'érection du Haut Barrage. C'était comme si Islam, né à Kom Ombo et qui n'avait jamais vu la terre de ses ancêtres, la Nubie engloutie, avait pourtant entamé sa nage à partir de cette nouvelle Atlantide²⁰³ [...].

Il y a fort à parier que Leftah, lecteur attentif de littérature arabophone moderne²⁰⁴, et qui indique achever l'écriture de son roman en 2006, ait bénéficié pour développer cet aspect du roman de l'efflorescence de romans de langue arabe sur la Nubie écrits par des personnes originaires de cette région, phénomène tardif dans l'histoire de la littérature égyptienne dont Richard Jacquemond situe la véritable émergence au tournant des années 1980 et 1990²⁰⁵.

²⁰¹ Voir Catherine Miller, « Nubien, berbère et beja : notes sur trois langues vernaculaires non-arabes de l'Égypte contemporaine », *Égypte/Monde Arabe* n°27-28, 1996, p. 411-431.

²⁰² Mohamed Leftah, *Le dernier combat du capitaine Ni'mat*, réf. cit., p. 53.

²⁰³ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁴ Voir, pour s'en convaincre, le volume de chroniques récemment réuni sous le titre *Littérature*, Tanger, Virgule, 2021.

²⁰⁵ *Le champ littéraire égyptien depuis 1967*, p. 361-368.

De l'autre côté du spectre social, Leftah développe également un tableau circonstancié du couple formé par Ni'mat et sa femme Mervet. L'ancien aviateur, issu d'un milieu modeste, est présenté comme un bénéficiaire modèle de l'ascension sociale sous le régime de Nasser, un parvenu qui s'est frayé un chemin dans la bourgeoisie par les grâces de sa formation militaire. Dans ce contexte, son mariage avec la fille d'un grand propriétaire terrien exproprié sous le même régime est présenté comme une sorte de troc. Ni'mat bénéficie du capital économique de la famille de son épouse qui, traditionnellement attachée au parti libéral nationaliste du Wafd, en disgrâce sous Nasser, obtient en retour la protection de cette figure montante de l'armée et fervent soutien de l'idéologie socialiste arabe du régime²⁰⁶. Bref : toutes les données sociales du drame du roman de Leftah prennent racine dans l'ère nassérienne, cause à la fois de l'alliance matrimoniale de Ni'mat et de son ascension sociale, et de l'exode de la population de la Nubie égyptienne dont Islam est le produit.

Le cercle de sociabilité du couple, qui fréquente un club sportif de son quartier de Maadi, est entièrement composé de militaires à la retraite et de leurs épouses, que Ni'mat et Mervet fréquentent séparément au gré des horaires séparés de leur club de loisirs non-mixte. Les relations de Ni'mat avec ses anciens compagnons d'armes sont l'occasion pour Leftah de caractériser mieux encore son personnage. Au tout début du roman, Ni'mat se trouve au club en compagnie de deux autres anciens officiers, qu'il écoute poliment refaire leurs guerres en s'agaçant secrètement de la teneur de leurs récits :

Ils en étaient maintenant au moment le plus palpitant de leur feuilleton historique, à la glorieuse, l'immortelle victoire de 1973 [...] Le captain Ni'mat avait toujours eu quant à lui une appréciation plus mesurée, plus objective de ce glorieux événement. Prenant en compte l'évolution politique qui s'en était suivie, mais aussi, sur le plan militaire, la traversée en sens inverse du canal de Suez par des troupes israéliennes qui avaient pris à revers la troisième armée égyptienne, [...] il estimait que cette immortelle victoire n'était en fait qu'une modeste victoire, pour ne pas dire une demi-victoire. Mais il n'avait jamais osé exprimer ce jugement, car il n'avait pas participé à cette guerre, ayant été radié de l'armée peu de mois après la cinglante défaite de 1967. Dans le grand remaniement de l'armée de l'air qui avait suivi cette défaite, on avait écarté non seulement les officiers incompetents, mais aussi ceux qui étaient revenus de la campagne du Yémen, comme lui, avec des convictions socialistes, voire marxistes, autrement plus affirmées que celles du parti unique alors au pouvoir²⁰⁷.

Transfuge de classe, Ni'mat est donc aussi, à l'exact inverse de ses compagnons et de son épouse, un personnage situé à la gauche du socialisme arabe nassérien, et qui n'a de ce fait ni adhéré à la transition libérale du régime sous Sadate, ni bénéficié en tant qu'acteur de la récupération du Sinaï

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 30.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 14-15.

occupé par Israël au cours de la guerre de 1973. Mis au ban de l'armée, idéologiquement à l'opposé de l'évolution de l'État égyptien après 1970, le protagoniste de Leftah semble en vérité suspendu à cette défaite de 1967, point d'orgue d'une carrière militaire déjà embrassée à contre-cœur, au prix du renoncement à sa passion première : la littérature.

Comme le notent pertinemment Calargé et Jean-François, cet ensemble de dispositions particulières au personnage est organisé comme un faisceau d'explications à la rupture de Ni'mat avec le modèle de masculinité hégémonique exemplairement représenté par ses congénères militaires, virilistes et homophobes, vis-à-vis desquels il est d'abord présenté dans un rapport de complicité²⁰⁸. Lorsque la relation sexuelle et affective qu'il noue avec Islam commence à faire l'objet de soupçons, le parallèle entre ce qui est perçu comme une déchéance et la défaite de 1967 est faite de manière explicite, par son épouse :

Mervet priait donc pour que Dieu épargnât à son faucon cette dégradation irrémissible, cette humiliation extrême, cette défaite irrachetable. Car si défaite il y avait, elle bouleverserait leur couple plus radicalement que ne l'avait fait celle que le pays avait subie lors de la guerre des Six-Jours, et qui avait eu pour conséquence, trois mois après, la radiation de son mari de l'armée de l'air. Si celui-ci avait, au soir de sa vie et cette fois de son propre vouloir, accepté cette seconde et terrible défaite, elle le radierait quant à elle tout simplement de sa vie²⁰⁹.

À ce parallèle entre défaite militaire et virilité outragée, Leftah ajoute un jeu de symboles qui s'appuie sur la mythologie de l'Égypte ancienne : Mervet appelle dans le roman son époux Horus, à la fois Dieu du ciel et Dieu protecteur des pharaons, par double référence à son statut d'aviateur et à son appartenance à l'appareil militaire qui domine l'État égyptien. À la fin du roman, les deux amants réfugiés dans le quartier populaire de Faggala se cherchent des surnoms. Ni'mat transfère alors à Islam le signe d'Horus hérité de son ex-épouse, pour s'en choisir un autre. Il s'agira de Sobek, dieu-crocodile associé généralement à l'eau, et vénéré dans le temple antique de Kom Ombo d'où vient son jeune amant. Leftah donne à ce transfert symbolique une forte charge homoérotique : Ni'mat se fantasme en crocodile rampant au sol, recevant dans son dos les griffes du jeune faucon²¹⁰.

La découverte de l'homosexualité par Ni'mat achève ainsi la destitution, amorcée en 1967, de la figure hégémonique de l'homme en armes, perçu désormais comme défait moralement après avoir été au cœur d'une débâcle collective. L'insistance, récurrente dans le roman, sur l'expérience de la

²⁰⁸ Art. cit., p. 98.

²⁰⁹ *Le dernier combat...*, p. 90.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 154.

sexualité passive par l'ancien gradé de l'armée de l'air, est en effet instituée en transgression ultime, rétrogradant Ni'mat au statut, considéré comme infamant, de sujet féminin ou féminisé. Cette « déchéance » supposée est d'ailleurs revendiquée par le personnage lui-même dans la troisième partie du roman, où la voix narrative devient homodiégétique sous la forme du journal :

Ce que notre société méprisait en fait, et méprise encore aujourd'hui, c'est l'homosexualité passive. L'active n'est pas considérée comme telle, mais au contraire comme une preuve éclatante de virilité – on y revient toujours – et qui ne dégradait nullement celui qui la pratiquait. Il demeurait un Homme, un mâle, un vir, un fahl, alors que celui qui se laissait chevaucher, le khawala²¹¹, valait moins qu'une serpillère sale étalée par terre et était, est traité de tous les noms. Quelle condamnation, quel châtement m'infligerait-on, moi un ex-militaire, si j'avais un jour le courage de publier ce journal intime²¹² ?

Le roman s'achève néanmoins sur une subversion moins complète que ne veut le laisser entendre ce passage. Dans ses dernières pages se dessinent de manière assez pathétique les limites rencontrées par Ni'mat dans son tournant existentiel. Le refuge du couple dans le quartier populaire de Faggala se révèle en effet tout aussi inhospitalier que la périphérie cossue de Maadi dont ils sont d'abord chassés, de sorte que le retour de Ni'mat dans le milieu modeste de ses origines se solde par un échec et par le départ d'Islam. De plus, ce dernier se révèle dans cette dernière phase de leur relation incapable de passer outre la relation originelle de maître à serviteur qui les lie, même une fois celle-ci abolie formellement. Ainsi, lorsque Ni'mat demande à Islam de le rejoindre à Faggala et d'employer dans leurs échanges des noms plus affectueux que dans leur ancienne vie, ce dernier lui fait cette réponse : « Si ça peut vous procurer tant de bonheur, captain, si ça peut te rendre heureux, Ni'mat, je viendrais [*sic*] habiter avec vous, avec toi. Je vous le dois, après tout ce que tu as fait pour moi²¹³. » L'hésitation, dans cette réplique, entre le vouvoiement (derrière lequel on doit sans doute reconnaître le terme d'adresse formel *ḥaḍretak* en arabe égyptien) et le tutoiement, entre le grade militaire et le prénom, exprime éloquemment la survie du rapport hiérarchique incorporé chez Islam, tandis que la proposition amoureuse de Ni'mat est reformulée sous le registre du service et du devoir.

En outre, et c'est peut-être l'aspect le plus contestable de cette construction romanesque, Leftah semble avoir choisi à dessein de nommer l'amant nubien de Ni'mat Islam, comme le suggère

²¹¹ Leftah utilise systématiquement dans son texte, de manière fautive et à vrai dire étrange, une forme féminine du terme offensant de *ḥawal* (pluriel *khawalāt*) désignant l'homosexuel passif en arabe égyptien. Voir l'entrée du mot dans El-Said Badawi et Martin Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1986, p. 269.

²¹² *Ibid.*, p. 128.

²¹³ *Ibid.*, p. 147.

la référence insistante à la montée de l'islam politique dans l'Égypte de la fin du XX^e siècle, sur fond de débâcle de l'ordre symbolique instauré par les nationalismes arabes à tendance plus séculariste. La troisième partie du texte offre en effet, sous la forme d'un journal à la première personne tenu par Ni'mat une fois le scandale éventé, des pages dont le didactisme agaçant et maladroit a été relevé avec justesse, mettant en opposition de manière caricaturale des sociétés musulmanes contemporaines univoquement oppressives avec l'image non moins caricaturale d'un univers de raffinement propre à l'âge classique islamique, avec son cortège de poètes bacchiques, chantres des amours masculines²¹⁴. En vérité, la pente essentialiste du roman est perceptible, quoique plus discrètement, dès le début du texte sur un autre plan que celui du discours sur la sexualité, à savoir celui de la relation à la langue. Au premier chapitre du roman, on lit ainsi cette réflexion de Ni'mat, qui vient de se faire piquer par une guêpe :

*Achwak al hayat, les épines de la vie ! pensa-t-il mélancoliquement, et dans le même temps il en voulut à cette langue arabe classique, dont des expressions emphatiques et toutes faites vous venaient à l'esprit sans que vous les ayez cherchées, comme si c'était elle, la langue, qui pensait à votre place*²¹⁵.

L'idée fixiste et stéréotypée d'une langue arabe par nature vouée à l'emphase et au cliché s'exprime ici de la manière la plus curieuse : le narrateur semble ici prêter une sorte d'intentionnalité à la langue arabe elle-même, qui plus qu'une autre agirait sur ses locuteur·ices réduit·es à la passivité, et là encore plus qu'une autre imposerait à qui la parle un mode de pensée à son corps défendant.

L'apport de Leftah à cette longue série de textes marocains sur le Mashriq en général et l'Égypte en particulier n'en demeure pas moins singulier. Il offre par son roman un prolongement aussi tardif qu'inattendu à ce procès de la masculinité autoritaire et de ses figures tutélaires qui, dès les lendemains de la *naksa*, avait secoué l'ordre symbolique dominant dans l'aire arabophone, et ce jusqu'au Maroc comme nous l'avions observé avec Khnata Bennouna. Le texte est en outre, peut-être avec celui de Rachid Yahiaoui, celui qui témoigne de la perception la plus fine des enjeux de classe internes à la société égyptienne, parvenant à construire une fiction qui les peint de manière convaincante. Leftah y ajoute la question de la minorité ethnolinguistique nubienne, totalement absente des autres textes marocains sur Le Caire, qui ne questionnent que très peu le récit dominant instituant Le Caire comme territoires exclusif et capital de l'identité arabe moderne et taisent, ce

²¹⁴ Voir les passages cités par Carla Calargé et Emmanuel Bruno Jean-François, et leur analyse, art. cit., p. 105-106.

²¹⁵ *Le dernier combat...*, p. 15.

faisant, la relation complexe et souvent violente de la société égyptienne à ses minorités, sexuelles aussi bien qu'ethnolinguistique²¹⁶.

8.3.3. *Abdelfattah Kilito, le sucre et le moineau*

Les hasards de la chronologie font que l'ouvrage le plus récent de ce panorama des écrits marocains sur le Mashriq nous ramène aux premiers temps de la relation que nous avons décrite : celui des années 1930 et de la médiation offerte, en particulier, par la littérature égyptienne à une génération de Marocain-es, pour entrer dans les catégories de la modernité littéraire. À propos de *Par Dieu, cette histoire est mon histoire !*, le dernier en date des romans d'Abdelfattah Kilito, il serait d'ailleurs excessif de parler de livre consacré au Mashriq. L'intrigue se déroule entre Paris, Séville, la Finlande et New York, et se noue principalement autour de la relation de personnages d'universitaires à deux textes littéraires du patrimoine arabe classique, le conte de l'orfèvre Hasan al-Basri dans les *Mille et une nuits* et *Ahlāq al-wazīrayn* [980, traduction française : *La Satire des deux vizirs*, 2004] de Tawhīdī [Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, 923-1023]. Il comporte néanmoins un petit motif égyptien, d'apparence secondaire : celui de la relation du personnage principal, un Marocain nommé Hasan Miro, avec un roman de Tewfik El Hakim, *Uṣfūr min al-šarq*²¹⁷, jadis traduit en français sous le titre de *L'Oiseau d'Orient* mais auquel Kilito se réfère quant à lui, non sans raison, comme à *Un moineau d'Orient*.

Le caractère secondaire de cette référence ne surprendra pas le lecteur familier de Kilito : la référence à la littérature moderne du Mashriq est quasi-inexistante dans ses œuvres de fiction antérieures, tandis que le volet critique de son œuvre ne consacre de longs développements qu'à une poignée de textes fondateurs du roman arabe moderne comme *al-Sāq 'alā l-sāq* [1855, traduction française : *La Jambe sur la jambe*, 1991] de Faris Chidyaq [Fāris Šidyāq, 1804-1887], ou le *Ḥadīṭ 'Īsa b. Hišām* de Muwaylihi déjà évoqué au début de ce travail²¹⁸. De plus, dès 1979 où Kilito, jeune universitaire, participe à son premier colloque, la pratique du pas de côté vis-à-vis de la relation

²¹⁶ Cet angle mort du regard marocain frappe particulièrement lorsqu'il s'agit de la communauté amazighe de l'oasis de Siwa, qui constitue rien de moins que la pointe orientale d'un ensemble culturel partageant un même substrat avec la société marocaine. Aucun des voyageurs dont nous avons fréquenté les textes au cours de cette étude ne fait la moindre mention du cas.

²¹⁷ Réf. cit. *supra*.

²¹⁸ Je songe en particulier, dans *Je parle toutes les langues, mais en arabe*, à l'article intitulé « Le coq ébloui », réf. cit. *supra*, et au chapitre « al-Manzila bayn al-manzilatayn » de l'essai *Lan tatakallam luḡatī*, Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a, 2002, p. 80-99, qui correspond au chapitre « Assis entre deux chaises » dans la traduction de Francis Gouin, *Tu ne parleras pas ma langue*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2008, p. 77-93.

Maroc-Mashriq semble avoir été instituée comme une tradition chez cet écrivain, renforcée par un évitement quasi-systématique des déplacements vers l'Égypte, le Levant ou l'Irak, en dépit de sollicitations que sa renommée régionale laisse imaginer multiples²¹⁹. Il n'est donc pas inintéressant, au terme d'une étude consacrée à la centralité du Mashriq dans l'imaginaire littéraire marocain de tout un siècle, de se pencher brièvement sur une œuvre qui s'est si singulièrement appliquée à le biaiser.

Avant d'en venir au roman, il convient de faire un détour par un bref texte, « Ṭaha Ḥusayn wa-Urūbbā », publié dans un recueil intitulé *Bi-ḥibr ḥafī* [traduction française : *À l'encre sympathique*]²²⁰. On y trouve un résumé du regard porté par Kilito sur le Mashriq, dont d'autres exemples ponctuent ses essais antérieurs²²¹. Kilito fait remonter à sa lecture de jeunesse des œuvres de Taha Hussein sa conscience de l'existence d'un « discours sur la littérature, autonome et suffisant », qui peut être lu sans qu'il soit « indispensable de connaître les œuvres. Bref, le goût de cet écrivain passé virtuose dans l'art de la glose et la réflexion métalittéraire s'origine dans l'enseignement du vieux maître aveugle du Caire. Mais ce que retient principalement Kilito de Taha Hussein dans ce texte, c'est la domination exercée par la littérature européenne sur la littérature arabe moderne, qui fait pour lui des grandes figures de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle en Égypte ou au Levant des imitateurs qui tâchent de « sauver la littérature arabe » par imprégnation du nouveau modèle dominant.

Il y a donc dans ce très bref texte tout à la fois la reconnaissance d'une dette et l'idée, très clairement affirmée, du caractère secondaire de cette littérature dans le paysage mondial de la modernité littéraire. Kilito nomme cette vision le « schéma » que lui a légué Taha Hussein. Dans l'entretien en annexe de cette recherche, réaffirmant cette même vision, il résume les choses sous un jour plus personnel en affirmant : « Mes relations avec la littérature égyptienne se sont quelque peu distendues au fil du temps, mais je n'oublierai jamais mes premiers contacts avec elle. » Il y a donc une sorte de césure, dans le rapport qu'entretient cet auteur à la littérature du Mashriq et particulièrement de l'Égypte, entre une relation affective ancrée dans l'enfance et l'adolescence²²², et un jugement de valeur dont la formulation à mots pesés laisse savamment en suspens la question de

²¹⁹ Voir à ce propos l'entretien réalisé dans le cadre de cette recherche, en annexe.

²²⁰ Casablanca, Dār Tūbqāl, 2015, p. 79-81. Le texte est traduit en français, toujours par Francis Gouin : « Taha Hussein et l'Europe », dans *À l'encre sympathique*, Tanger, Virgule, p. 75-77.

²²¹ Notamment la brève digression ouvrant *Lan tatakallam lujatī*, à propos de Mustapha Lotfi Manfaluti et de ses sous-vêtements européens, réf. cit., p. 7-9, et p. 11-13 pour la traduction française.

²²² Voir les commentaires déjà proposés au sujet de la fréquentation du Centre culturel égyptien de Rabat, au chapitre 3 de ce travail.

savoir s'il s'agit d'une dépréciation de la valeur des textes ou du simple et pragmatique constat d'un rapport de force évident...

Quoi qu'il en soit, *Par Dieu, cette histoire est mon histoire !* se laisse lire comme une vaste réflexion fictionnalisée sur le rapport entre le texte et qui le lit, sur les ressorts auxquels tiennent les attachements affectifs aux œuvres, notamment les menus détails de ces dernières et, enfin, sur la valeur des rumeurs et des légendes qui entourent la littérature dans notre manière de nous l'approprier. Roman de la lecture, le texte de Kilito aborde la figure de Tewfik El Hakim sous ces deux rapports. Dans un passage du début du livre, qui introduit le personnage de Hasan Miro, on lit ainsi :

Il le fallait bien : pour être écrivain, le voyage en Europe s'imposait, c'était seulement ainsi, se disait-il, qu'il pourrait faire surgir les sources vives de la création. Pour devenir un écrivain arabe, il fallait paradoxalement partir en France, s'éloigner de son pays et des siens, quitte à y revenir, à renouer ultérieurement avec sa langue (leur langue ?). Hasan se devait de maîtriser une langue étrangère pour écrire dans la sienne²²³.

Le nécessaire recours à la source première, européenne, de la modernité littéraire, est ici reformulé par le personnage lui-même, qui s'impose ce voyage initiatique aux conséquences incertaines. La question : « leur langue ? », mise entre parenthèses, suggère en effet discrètement le risque d'une perte engendrée par l'appel du centre.

Toutefois, cette idée du nécessaire voyage d'Occident ne s'impose pas d'elle-même au jeune étudiant marocain qu'est alors Hasan. C'est la lecture du roman de Tewfik El Hakim, mise en fiction de sa propre expérience d'étudiant à Paris, qui en est la véritable origine. Plus encore, le personnage se livre à une véritable imitation du modèle, hantant les musées de la capitale française du matin au soir, et faisant à sa suite une rencontre amoureuse décisive avec une jeune femme française, où s'illustre, sur un mode certes moins stéréotypé que dans le récit du maître, la rencontre de deux cultures et de leurs divergences²²⁴. Le voyage du protagoniste est donc en grande partie un voyage mimétique, dans les pas de Tewfik El Hakim pour la vie sociale et peut-être, sur le plan du parcours académique, dans ceux de Taha Hussein, qui séjourna également à Paris entre 1914 et 1919 et qui,

²²³ *Par Dieu, cette histoire est mon histoire !*, réf. cit., p. 26.

²²⁴ Pour rappel, El Hakim fait des deux protagonistes de son roman, Mohsen et Suzy, les incarnations de deux civilisations opposées, l'Orient supérieur par ses valeurs spirituelles et l'Occident pragmatique et rationnel qui maîtrise la matière. Marc Kober donne de cette œuvre un résumé succinct mais fidèle dans « L'oiseau et l'arbre d'Orient. Tewfik El Hakim et Elian J. Finberg à Paris », dans Xavier Garnier et Jean-Philippe Warren (dir.), *Écrivains francophones en exil à Paris. Entre cosmopolitisme et marginalité*, Paris, Karthala, coll. Lettres du Sud, 2012, p. 40-48.

comme Hasan Miro à sa suite, s'y inscrit en thèse de doctorat pour étudier un auteur arabe classique (Ibn Khaldoun pour Taha Hussein, Tawhîdî pour Miro).

Toute l'intrigue principale du roman, sur laquelle je ne m'attarderai pas dans cette analyse, tourne autour de la relation nouée par le jeune étudiant avec un livre en particulier, *La Satire des deux vizirs*, réputé porter malheur à quiconque entreprend de le lire. Prenant au sérieux la réputation de l'ouvrage, Miro est pourtant particulièrement incité par son directeur de thèse, le Professeur A., à se pencher sur ce texte dans le cadre d'une recherche sur les livres réputés perdus de Tawhîdî, qui en aurait fait un autodafé à la fin de sa vie. L'enseignant lui donne pour modèle les travaux d'un autre spécialiste, un Américain nommé Julius Morris, sur al-Jahiz [al-Ġāḥiz, 776-969], grand polymathe et contemporain de Tawhîdî. Incapable jusqu'au terme du récit de se résoudre à lire de bout en bout le texte dans sa version originale, Miro recherche toutes sortes de subterfuges pour acquérir une connaissance du texte sans l'avoir lu, à travers des citations recueillies dans d'autres ouvrages. Se pose également la question de savoir si la traduction du texte en français, de surcroît partielle, entre en ligne de compte dans la malédiction qui l'entoure et, par conséquent, si elle peut être lue sans risque.

Rien de tel avec *Un moineau d'Orient*, qu'aucun interdit n'entoure et qui, tout à l'inverse, servait à Miro de référence dans sa découverte de Paris, à la manière d'un guide. Si, comme le dit le narrateur, *la Satire des deux vizirs* est le véritable personnage principal du texte²²⁵, l'écrivain arabe classique, maître en son royaume et auteur d'ouvrages du premier rang dans son monde évanoui, intimide et tourmente. À l'inverse, l'écrivain arabe moderne du Mashriq est ici perçu comme une sorte de grand frère, qui a connu avant l'étudiant marocain le besoin d'effectuer le voyage d'Europe. Leurs expériences respectives sont commensurables, et celle de l'aîné inspire plutôt qu'elle n'effraie. Pourtant, passée la brève série de clichés restée dans la mémoire collective arabe de ce roman célébrissime (la fréquentation des musées et des théâtres, l'histoire d'amour avec la jeune femme française, la lutte allégorique de l'Orient et de l'Occident), c'est un détail extra-textuel qui, comme pour Tawhîdî, va fournir le motif principal du rapport à El Hakim. Il s'agit en l'occurrence d'une anecdote, rapportée là encore dès le début du roman, selon laquelle l'écrivain égyptien remplissait ses poches des morceaux de sucre qu'il n'avait pas mis dans sa boisson chaque fois qu'il quittait un café²²⁶.

²²⁵ *Par Dieu...*, p. 35.

²²⁶ *Ibid.*, p. 25. Cette anecdote est en effet rapportée par diverses sources égyptiennes. On la retrouve notamment dans un récent texte autobiographique dû au directeur de recherches de Rachid Yahiaoui, Salah Fadl, paru posthumément. Voir *Sīra naqdīya* [« Autobiographie critique »], Le Caire, al-Dār al-miṣriya al-lubnāniya, 2024, p. 174.

Sur le plan de l'analyse littéraire, la conversion du regard qui s'opère chez Miro à la fréquentation du professeur A. tient à une injonction simple : se débarrasser des explications totalisantes sur les œuvres et de l'appréhension large du parcours des auteur·ices, pour rechercher plutôt le détail inaperçu par lequel tout réinterpréter : « Prenez plutôt un détail, une image, un épisode apparemment mineur, et faites-en le pivot de l'œuvre de Tawhîdî et, par voie de conséquence, celui de votre étude²²⁷. » C'est précisément ainsi, par ce détail biographique du sucre, que le roman aborde la figure de Tewfik El Hakim. Dès le début, au moment où l'anecdote est mentionnée, le protagoniste laisse percevoir le tour morne et besogneux de son imitation du grand aîné, qu'il applique avec scrupule au point de se refuser toute distraction :

La modeste somme dont il disposait, comparable sans doute à celle du jeune Tawfiq al-Hakim, lui permettait de passer ses journées dans les musées et, le soir, épuisé, famélique, la tête pleine de vertige, il avait le sentiment du devoir accompli. Mais, sans se l'avouer, il était foncièrement malheureux²²⁸.

Cette amertume du séjour en Europe se complique, tout au long du texte, d'incompréhensions dans le rapport que noue le personnage avec son amante Nora. Miro rencontre cette jeune dessinatrice au musée du Louvre, près de la *Victoire de Samothrace*, statue de femme ailée représentant la déesse grecque Nikè²²⁹. Cette brève rencontre, qui ne laisse pas le temps aux deux jeunes gens de faire connaissance, est suivie d'une autre, toute aussi inopinée, dans un café, et enfin d'une troisième qui leur permet de faire véritablement connaissance et, dès lors, de croiser leurs récits des étapes antérieures. Chacun des deux personnages prétendant avoir cherché l'autre et avoir été, dans un premier temps, ignoré de lui, Hasan Miro s'interroge sur sa propre mémoire et se demande s'il n'est pas l'objet d'un fantasme surgi du roman d'El Hakim soit, en creux, une imitation hallucinée de cette passion de l'attente qui caractérise Mohsen dans *ʿUṣfūr min al-šarq*²³⁰.

Les quiproquos culturels du classique égyptien sont aussi reproduits dans le couple Hasan-Nora, mais comme en sourdine. Là où El Hakim faisait porter à ses deux personnages les étendards de l'Orient et de l'Occident, Kilito se fait l'observateur amusé de menus jeux de pouvoirs et de

²²⁷ *Ibid.*, p. 42.

²²⁸ *Ibid.*, p. 26.

²²⁹ *Ibid.*, p. 30. Kilito s'amuse-t-il ici à introduire dans la narration cette pièce à l'interprétation largement débattue, probablement commandée pour célébrer une victoire militaire, mais avec de fortes divergences sur sa date et sur l'identité des triomphateurs. L'essentiel, comme on le verra, est qu'il s'agisse d'une statue ailée.

²³⁰ « Hasan ne savait s'il devait privilégier sa version ou celle de Nora. Peut-être que tout cela n'était que la réminiscence d'une lecture, un fantasme d'adolescent qui rêve de visiter Paris après avoir lu Tawfiq al-Hakim. Il n'était pas digne de cette histoire. » *Ibid.*, p. 33.

divergences d'interprétation et de sensibilité littéraire qui jalonnent leur rapport. Ainsi, Hasan semble échouer tout au long du roman à intéresser son amante aux textes arabes :

Quand il lui traduisait un vers, il avait souvent honte de cette poésie qui, transcrite dans une autre langue, devenait insupportable, étalage de clichés, voire d'arrogance et d'obscénités... Nora recevait ses tentatives avec sympathie, mais sans entrain, adhésion froide. Il avait même l'impression qu'elle se retenait pour ne pas exprimer son désappointement. Elle écoutait, l'esprit ailleurs. Dans leur sagesse, les poètes anciens interdisaient formellement la traduction de leurs vers²³¹.

Tout se passe comme si l'auteur procédait ici à une réécriture amusée du grand malentendu culturel de Mohsen et Suzy, mais sur le mode du désenflement, troquant la grande géopolitique amoureuse essentialisante d'El Hakim pour une réflexion beaucoup plus prudente sur le rapport de la tradition arabe à la poésie, qui se trouve comme mise à part de l'horizon traductif. On retrouve ici, en arrière-plan et de manière ironisée, ce que Kadhim Jihad Hassan a nommé « l'évitement de la traduction de la poésie » dans la littérature arabe classique, dans lequel Tawhîdî joue un rôle clé²³². Miro, décidément bien littéral, semble voir dans son échec à communiquer l'émotion des vers qu'il traduit la vérification de la pertinence de ces thèses anciennes. Ceci s'inscrit d'ailleurs dans le rapport très conflictuel du personnage principal de Kilito avec la traduction. La chose se révèle plus tard, lorsqu'ayant traduit le conte de l'orfèvre Hasan al-Basri, il se reproche amèrement d'avoir commis un geste de réécriture et, en définitive, de réinvention²³³.

Dans le roman de Tewfik El Hakim, on se souvient que Mohsen est comparé à un moineau pour sa frilosité et sa fragilité, ainsi que pour son isolement à Paris qui le rend semblable à un oiseau en cage. Là encore, Kilito s'amuse à reproduire cette faiblesse dans le personnage de Hasan Miro, piétinant sur une thèse qui ne veut pas s'écrire et qui le lasse, et piqué au vif par l'immixtion de Nora dans sa recherche pour le forcer à lire le livre maudit de Tawhîdî ou, à tout le moins, en lire elle-même la traduction française pour comprendre le secret de la déconvenue de son amant. Lorsque Miro finit par jeter la *Satire* contre un mur et par congédier sa recherche, Nora se revêt d'un manteau de plume et s'envole²³⁴. Cette scène, déjà présente sous une forme légèrement différente dans l'incipit

²³¹ *Ibid.*, p. 48.

²³² Selon Jihad Hassan, l'exceptionnalité de la poésie dans la dynamique générale de traduction de la littérature arabe classique relève de l'idéologie linguistique, et se forge en particulier dans l'idée que la poésie constitue un discours typiquement arabe, en miroir notamment de la revendication du *logos* comme élément distinctif de leur langue par les philosophes grecs. Voir le chapitre « La traduction dans la culture arabe classique et l'évitement de la traduction de la poésie » de son ouvrage *La part de l'étranger. La traduction de la poésie dans la culture arabe*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2007, p. 121-142.

²³³ *Ibid.*, p. 132.

²³⁴ *Ibid.*, p. 105.

du roman, et qui emprunte le manteau de plume au conte de l'orfèvre des *Mille et une nuits*, résonne évidemment avec l'identification de Miro au frêle et chétif moineau oriental, et accomplit en quelque sorte ce qui était déjà en germe dans la rencontre du couple sous la statue de la *Victoire de Samothrace*, déesse victorieuse et ailée.

Là encore, c'est une figure du masculin qui se dessine dans la référence à l'Égypte d'El Hakim : celle de l'intellectuel arabe fragilisé par le saut dans l'inconnu que représente le voyage en Europe, dépérissant sans parvenir à déployer ses ailes tandis que la compagne européenne, elle, vainc et s'envole. On ne peut s'empêcher, à lire les deux portraits d'hommes que comporte le roman, celui de Miro et celui de son *alter ego* américain Julius Morris, de songer à la misogynie proverbiale quoique discutée de Tewfik El Hakim²³⁵. Kilito s'amuse à montrer l'épais écran de fiction qui les sépare l'un comme l'autre de leurs amantes respectives, Nora et Norma (paronymie peu fortuite pour ces deux jumeaux intellectuels), dès le moment de leur rencontre, au point de se sentir face à des étrangères au terme de leurs longues relations. Il note ainsi à propos de Morris et Norma :

*Il apprendra son nom avant de la retrouver. Jusqu'alors, elle était une femme-oiseau, un être hybride, un bel animal qu'il a capturé et mis en cage, maintenant elle est femme, maîtresse d'elle-même et de son sort. Le manteau de plumage ne lui importe plus, il ne compte plus, il n'en sera plus question*²³⁶.

Se dégageant à tire d'aile de l'emprise de leurs amants encagés, les deux personnages féminins semblent ainsi accéder pleinement à elles-mêmes en fin de parcours, et de ce fait même se rendre enfin visible à eux avec un temps de latence. Bref : elles ne deviennent elles-mêmes, et par-là même reconnaissables par ces hommes, qu'en les congédiant.

La défaite du moineau Miro est confirmée à la fin du roman par deux événements. À la suite d'une rencontre à New York, le personnage fait l'objet d'une double captation symbolique. L'anecdote du sucre de Tewfik El Hakim est comme saisie par le Professeur A., qui conformément à sa science du détail la livre comme sujet de thèse à une étudiante égyptienne, Nour, qui devient du même coup

²³⁵ El Hakim, sous la forme d'une boutade, s'était lui-même qualifié d'« ennemi de la femme » ('adū al-mar'a). Dans un article d'une rare violence intitulé « Hal tanquṣ li-l-mar'a ba'd al-mawāhib al-fannīya ? » [« La femme manque-t-elle de certains talents artistiques ? »], il avançait l'absence naturelle de certaines dispositions indispensables à la pratique artistique chez les femmes. Voir *Taḥt al-miṣbāḥ al-aḥḍar* [« Sous la lampe verte », 1942], 2^e édition, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1981, p. 73-79. Certain-es critiques ont entrepris de réévaluer cet aspect de son œuvre sous un jour plus nuancé, voir William Maynard Hutchins, *Tawfiq al-Hakim, A Reader's Guide*, Boulder et Londres, Lynne Rienner, 2003, p.195-210 ou Abdulmalik Nagi Hussein, "The Image of Woman in Tawfiq Al-Hakim's *Sheherazade*", *European Academic Research* n°1(4), avril 2016, p. 480-500.

²³⁶ *Par Dieu....*, p. 108.

sa maîtresse²³⁷. Quant à Julius Morris, le chercheur américain que A. avait donné en exemple à Miro, il devient l'amant de Nora à la suite de la débâcle finale de sa relation avec Miro, empoisonnée par l'échec de la thèse sur Tawhîdî. Le roman se clôt sur cette réflexion douce-amère :

Hasan s'achemina lentement vers son hôtel. Une pluie fine commençait à tomber. Il se dit que s'il n'avait pas lu à treize ans Un moineau d'Orient, roman qui dans la production d'al-Hakim est loin d'être le meilleur, il ne serait certainement pas en ce moment à Paris. Il devait le lendemain s'en retourner chez lui, et il eut une pensée pour sa mère, morte depuis quelques temps²³⁸.

Cette image finale de Hasan Miro sous la pluie parisienne, qui rappelle évidemment le Mohsen d'El Hakim et son proverbial parapluie, nous figure donc une déception. Nous sommes invités à lire le parcours parisien du protagoniste, marqué par un échec à la fois intellectuel et sentimental, comme une sorte de réplique d'un roman vieux de près d'un siècle, pas le meilleur de son auteur d'après le narrateur. Hasan apparaît quant à lui comme un avatar tard venu de cette désormais longue tradition du voyage d'Europe, dans laquelle la littérature du Mashriq fut précurseure et médiatrice pour le Maroc. Comme Mohsen, Miro manque le coche à Paris, et à la différence d'El Hakim, il quitte les lieux sans sucre dans ses poches, autrement dit sans gloire ni diplôme ni amour²³⁹, « animé », comme son maître Tawhîdî selon le professeur A., « par l'amertume et la rancœur²⁴⁰ ».

Le roman s'arrêtant sur cette scène, on ignore si le périple aura conduit à terme le jeune étudiant marocain aux sources vives de la création qu'il recherchait. Kilito nous donne en tout cas, avec ce roman, un pendant intellectuel et parisien au bovarysme égyptien qu'avait dépeint Anaqar dans son *al-Miṣrî*, avec toutefois quelques nuances de taille. D'abord, *Par Dieu, cette histoire est mon histoire !* donne une traduction romanesque à sa vision de la littérature moderne du Mashriq comme littérature seconde : elle constitue pour Miro la promesse non tenue d'un trait d'union entre l'ancien monde littéraire, arabocentré, et le nouveau, européocentré. Ensuite, et cette fois du point de vue du jeu intertextuel, Kilito est sans conteste le seul des écrivains analysés dans ce chapitre à entretenir avec ces références un rapport ludique, décomplexé : le sucre et le moineau d'El Hakim ne sont

²³⁷ *Ibid.*, p. 110-111 et 132. On notera la récurrence des relations amoureuses entre professeurs et étudiantes dans ces romans de la vie intellectuelle, ici comme chez Zaghoul Morsy.

²³⁸ *Ibid.*, p. 136.

²³⁹ Comme le rappelle Marc Kober, El Hakim est lui aussi rentré de son séjour français « sans doctorat, seul et désespéré ». Art. cit., p. 46. Néanmoins, suivant la métaphore filée par Kilito, El Hakim aura au moins rapporté de Paris deux « sucres ». Le premier est une saynète théâtrale, *Devant son guichet*, écrite en français en 1926, jamais publiée en langue originale, mais traduite en arabe en 1935. Voir à ce propos Rasheed El Enany, "Tawfiq al-Ḥakīm and the West: A New Assessment of the Relationship", *British Journal of Middle Eastern Studies* n°2(27), novembre 2000, p. 168 note 15. Le deuxième est bien sûr *Usfūr min al-ṣarq*.

²⁴⁰ *Par Dieu...*, p. 41.

qu'une fine couche du mille-feuille textuel du roman, qu'on pourrait qualifier de médiane. Le modèle des modernes du Mashriq n'y est qu'une voie de passage, et son protagoniste n'aura pas grandement bénéficié du parcours que cette voie lui offrait.

Conclusion

La grande diversité des textes que nous avons parcourus dans ce chapitre laisse percevoir les multiples facettes de l'intense imprégnation d'imaginaires littéraires (nul doute à ce stade qu'il faille les mettre au pluriel) issus du Mashriq moderne chez les écrivains marocains. Le tournant du millénaire, qui fut aussi pour le Maroc le moment d'une transition politique, amorcée à la fin du règne de Hassan II et confirmée par l'accession au pouvoir de son fils Mohammed VI en juillet 1999, semble avoir été le moment d'un vaste inventaire de cette mémoire, déjà amorcé en poésie dans les années 1980 avec les textes d'Abdellatif Laâbi et Mohammed Bennis, et confirmé par la parution successive des textes de Rachid Yahiaoui (1997), Mohammed Berrada (1999), Abdelkrim Ghallab (2000, analysé au chapitre 4), Zaghoul Morsy et Mohamed Anaqar (2003), suivie de près par l'écriture du roman de Mohamed Leftah en 2006. C'est, en une décennie, toute une mémoire collective qui refait surface dans la littérature narrative autofictionnelle (Berrada), autobiographique (Yahiaoui et Ghallab) ou romanesque (Zaghoul Morsy et Mohamed Anaqar, lointainement et indirectement suivis par Abdelfattah Kilito), comme pour solder les comptes de cette profonde dynamique d'acculturation à la fois esthétique et politique que j'ai tenté de décrire dans ce travail.

Quelques lignes de force se dégagent en mettant ces textes en regard. La première est la transversalité de ces imaginaires, qui surgissent dans des œuvres d'expression française aussi bien que dans la littérature de langue arabe, ainsi naturellement que chez un écrivain des deux langues comme Abdelfattah Kilito, et avec des nuances de posture dans laquelle la langue d'expression entre en compte, sans toutefois être surdéterminante. Ainsi, l'inclusion du Mashriq dans le cadre idéologique du nationalisme arabe est plus présente et plus affirmée chez les écrivains arabophones (Mejjati et Yahiaoui en particulier), mais il est aussi revendiqué, quoique de manière plus dialectisée, chez Zaghoul Morsy, et n'est pas totalement exclu chez Abdellatif Laâbi. En revanche, le dénominateur commun des textes francophones est de porter sur le Mashriq un regard inséré dans une cosmopolitique littéraire, laquelle est présente aussi, mais de manière plus discrète, dans les

textes de Mohamed Berrada, réduite à quelques références latino-américaines chez Anaqar, et entièrement absente du reste du corpus²⁴¹.

Néanmoins, ce cosmopolitisme plus marqué des textes francophones ne saurait masquer d'énormes différences d'approche comme de contenu. Quel rapport en effet entre le palimpseste textuel raffiné d'Abdelfattah Kilito, convoquant en plus de la littérature arabe classique et, dans une moindre mesure, moderne, et de la littérature française, des références incessantes à Kafka, la grande méditation politico-esthétique sur les destins croisés des trois religions du livre dans le monde de la colonisation et de ses lendemains chez Zaghoul Morsy, et l'internationalisme aux accents christiques du *Discours* d'Abdellatif Laâbi ? Chacun de ces textes témoigne d'une positionnalité différente, dans laquelle les autres champs d'activité de chacun des trois auteurs que je viens de citer pourraient être convoqués : enseignement et critique universitaire chez Kilito, militantisme politique et traduction de la littérature palestinienne chez Laâbi, responsabilités dans les grandes instances culturelles internationales dans le cas de Morsy. Plus qu'une hypothétique doctrine unifiée de la vocation mondiale des lettres françaises, c'est l'interaction de ces différents auteurs avec d'autres espaces sociaux que ceux qui relèvent strictement du champ littéraire marocain en particulier et de la République mondiale des Lettres en général qui informe leur cosmopolitisme. À la table des personnages de Kilito, qu'on se trouve à Rabat, à Paris ou à New York, il est rarement question d'autre chose que de littérature, tandis que la bourgeoisie casablancaise peinte par Morsy parle sport, économie, religion et politique. De là se déduisent, pour le premier, une cosmopolitique strictement littéraire et académique, tandis que le Mashriq de la mondanité de Morsy s'écharpe sur la place du Maroc dans le monde tout court.

Il est possible, à la rigueur, d'avancer que la frontière générique est plus marquée que la linguistique. La référence à l'Égypte est en effet centrale dans la majorité des œuvres de prose fictionnelle ou autobiographique, et présente dans toutes, tandis que le Levant domine dans les œuvres poétiques. Cette polarisation n'est pas particulièrement surprenante, pour peu qu'on ait à l'esprit le rôle de Beyrouth dans les avant-gardes poétiques du XX^e siècle, et la part léonine conservée par l'Égypte dans la production romanesque arabe, bien après la perte d'ascendant du Caire sur l'aire au milieu du siècle. L'ancrage damascène de Mejjati et son travail universitaire sur la modernité

²⁴¹ Ceci n'exclut pas de fait un auteur comme Mohamed Bennis, dont la pratique aussi bien poétique que critique ou traductive montre la forte relation aux grands centres littéraires mondiaux, comme on l'a vu au chapitre 7. Une innutrition moins apparente peut aussi être perçue dans des textes qui ne la revendiquent pas explicitement. Cela vaut en particulier pour Mohamed Anaqar, dont la dette littéraire envers *Don Quichotte*, jamais reconnue dans le roman, ferait pourtant un beau sujet d'étude.

poétique du Mashriq, la longue et étroite collaboration de Bennis avec l'avant-garde beyrouthine et le rôle de médiateur d'Abdellatif Laâbi dans le passage de la littérature palestinienne (et plus ponctuellement syrienne, irakienne ou libanaise) vers la langue française, nous offrent trois itinéraires bien distincts sur cette pente poétique levantine. Du côté de la narration en prose, plusieurs Égyptes se côtoient aussi : celle, entièrement littéraire, des personnages d'Anaqar et Kilito, celle, vécue, du Caire étudiant chez Berrada et Yahiaoui et celle enfin, plus discrète mais ancrée dans l'histoire familiale de l'auteur, que l'on décèle chez Zaghoul Morsy dans le partage des souvenirs d'enfance entre Husseyn et Sylvia.

En vérité, le fil rouge le plus convaincant pour résumer ce parcours est celui de la parole magistrale. Ceci vaut d'abord parce que tous les écrivains étudiés dans ce chapitre, à l'exception de Mohamed Leftah et, dans une moindre mesure, d'Abdellatif Laâbi qui ne l'est pas resté longtemps, sont des enseignants. Avec un peu de malice, on pourrait même tirer Leftah vers la thématique en estimant que, son roman péchant par son didactisme, il témoigne d'une tentative du reste inhabituelle chez lui de s'instituer maître et d'enseigner des rudiments de « civilisation arabo-musulmane », ainsi qu'il la nomme, à son lectorat francophone. Pour le reste, la *riḥla fī ṭalab al-ʿilm* (voyage en quête de savoir) du paradigme classique semble avoir survécu au changement de paradigme littéraire décrit au début de cette étude, tant la relation à l'Égypte et au Levant demeure constitutive d'une identité collective commune aux savant-es et aux dispensateur-ices de savoir. Ce dernier point est si ancré qu'il vaut tout aussi bien pour le professeur du secondaire d'une ville moyenne comme Tétouan chez Anaqar que pour les étudiants au Caire Berrada et Yahiaoui et pour ceux qui, comme le Miro de Kilito, ont pris le chemin de Paris.

Les passions politiques, les imaginaires poétiques et romanesques et, le cas échéant, les expériences individuelles du Mashriq sont donc restées des motifs récurrents bien au-delà de la phase d'hégémonie marquée qui tend à s'estomper au milieu des années 1980 où s'arrête cette étude. Le voyage au Mashriq, fût-il seulement livresque, ne semble pas moins indispensable à la définition de soi-même comme écrivain-e que le voyage de Paris vanté par Hasan Miro, qui plus est sous l'influence d'un Égyptien. Comme j'espère l'avoir montré, cette récurrence ne vaut cependant pas consensus. Il s'agit plutôt d'une composante de la vaste *disputatio* qui agite la littérature marocaine moderne sur son identité, son horizon d'attente, sa signification sociale et les différentes orientations esthétiques et politiques qui la polarisent. Le rôle considérable qu'ont eu ces grands centres aréaux dans l'émergence même de ce champ littéraire moderne continue de se répercuter, aussi bien que

dans les enjeux économiques, éditoriaux, critiques, et traductifs du champ littéraire marocain, dans sa production et dans son univers symbolique²⁴².

²⁴² Des textes écartés de ce corpus le confirment encore. Outre ceux que j'ai déjà cités, comme le roman historique de Bensalem Himmich *Le Calife de l'épouvante*, ou les récents récits de voyage d'Abdellatif Ouarari et Yassin Adnan, je songe à *Aktubu ilayka min Dimašq* [« Je t'écris de Damas », 2016] de Mahmoud Abdelghani, consacrée à la *riḥla* d'un copiste marocain du XII^e siècle au Levant, qui croise Fès et Damas dans une réflexion sur l'histoire du livre arabe, aussi bien du point de vue de ses techniques que de ses fonctions.

Conclusion de la deuxième partie

La courte période de moins d'un quart de siècle que nous venons de parcourir est donc celle d'une transformation interne accélérée du champ marocain et d'une redéfinition en profondeur de son rapport au centre aréal mashriqi. La polarisation dont j'ai fait état au milieu des années 1960 entre un pôle institutionnel rivé au modèle *nahḍawī* et un pôle oppositionnel puisant ses références dans les modèles offerts par la littérature de résistance palestinienne et par les pays où s'expérimentaient le socialisme arabe (la Syrie et l'Irak en particulier) semble n'avoir que très provisoirement structuré le champ marocain. La crise des lendemains de 1967 et la répression accrue des années de plomb ont dans un premier temps désenclavé les deux principaux sous-champs linguistiques dominant le paysage de l'époque. De manière générale, l'appropriation transversale de la question palestinienne par tout le champ témoigne, à partir de cette date, d'une redéfinition de l'espace mashriqi qui n'est plus seulement perçu comme un centre mais, du fait de la situation coloniale palestinienne, comme le symbole politique de la transition inachevée des indépendances formelles.

À partir du milieu des années 1970, pour des raisons qui tiennent à la fois à la multiplication des diplômé·es du supérieur, dont une bonne partie est bilingue voire polyglotte, et au contexte politique de sévère contrôle de l'espace public, toute une partie du champ littéraire réinvestit une question, laissée en suspens par le fort succès de la théorie sartrienne de l'engagement dans toute la région dans les années 1950 et 1960 : celle de l'autonomisation de la littérature et de la culture. L'expérience représentée par la revue *al-Taḡāfa al-Ġadīda* nous donne l'exemple de ce réinvestissement, qui ne signifie pas une rupture avec la politisation de la littérature mais la tentative d'imposition d'une norme esthétique ainsi que d'une lecture de l'histoire littéraire marocaine dégagées toutes deux de la tutelle du champ politique au sens large. C'est dans ce contexte que s'inscrit, dans la recherche universitaire de Mohammed Bennis, la théorisation du rapport de centre à périphérie qui lie le Maroc au Mashriq.

Enfin, à cette même période, des cas aussi différents les uns des autres que ceux de Khatibi, Choukri et Kilito nous permettent de voir comment des stratégies autoriales fines succèdent au compartimentage antérieur entre arabophones tourné·es vers Le Caire puis Beyrouth et francophones tourné·es vers Paris. Ces trois écrivains, chacun à leur manière, jouent des ressources acquises par la proximité géographique et culturelle avec les grands centres mondiaux que sont Paris

en premier lieu, et Londres et New-York pour Choukri, afin de se légitimer dans l'aire arabophone. Ces stratégies ne sont pas seulement des initiatives individuelles isolées : elles ont pour toile de fond une multiplication des travaux de traduction au Maroc, ainsi que l'appropriation des courants les plus récents de la recherche française par la critique littéraire marocaine. La période qui va du milieu des années 1970 au milieu des années 1980 est en fait celle où le caractère médian du champ littéraire marocain, à l'interface des deux aires, passe de l'univocité d'un rapport de double domination à une situation plus complexe, où la position de double seuil qui est celle du Maroc commence à devenir un véritable atout.

Le corpus étudié au dernier chapitre nous permet enfin d'établir une sorte de kaléidoscope de ce rapport au Mashreq dans la seconde moitié du XX^e siècle. Significativement, la partition entre francophonie et arabophonie n'est que très secondairement structurante dans ce paysage. On peut à la rigueur faire valoir la cosmopolitique plus affirmée d'écrivains comme Laâbi ou Kilito, insérés de plain pied, quoique chacun à sa manière, dans la sociabilité littéraire des deux centres à la fois, l'un par le militantisme et la traduction, l'autre par l'université. Toutefois, d'autres lignes de partage plus structurantes se dessinent dans ce corpus. Je n'en évoquerai ici que quelques unes, pour ne pas me répéter inutilement. Les résonances surprenantes entre les poèmes de Mejjati et les romans de Zaghoul Morsy et Mohamed Leftah doivent d'abord nous arrêter. S'y dessine un triptyque de la défaite et du désenchantement des promesses de l'arabité, que chacun de ces trois auteurs décline sur son mode particulier : crise de la renaissance poétique arabe chez Mejjati, triomphe du nationalisme autoritaire et homogénéisant chez Zaghoul Morsy, crise enfin de la masculinité chez Mohamed Leftah.

Les œuvres de Bennis et de Laâbi peuvent quant à elles être lues comme des tentatives de dépassement de ce désenchantement. Le *Discours sur la colline arabe* entreprend une refonte du martyrologe arabe dans un imaginaire christique, et surtout dans un paysage plus internationaliste où il se trouve mêlé aux luttes d'autres peuples. Quant au travail génétique que j'ai effectué sur un extrait de l'œuvre de Bennis, il signale une transition de ce martyrologe centré sur la question palestinienne et la guerre du Liban vers une géographie plus complexe de l'Orient (*Šarq*), qui sollicite à la fois une topographie physique et des emprunts culturels qui dépassent le cadre étroit du référentiel politique dominant de la période. Le thrène pour le militant socialiste Omar Benjelloun se mêle au souvenir des quatrains de Khayyam, le Levant martyrisé devient le Pays des Pleurs (*Bilād*

al-Dam) de la géographie intime du poète : le Mashriq devient un espace plurivoque, une succession de sédiments où le poème puise librement, affranchie de toute ambition de porte-parolat.

Les chroniques de Yahiaoui et le roman d'Anaqar y dessinent un dernier arc : celui des positionalités marginales et faiblement légitimées. Le récit de l'expérience de Yahiaoui au Caire rompt l'illusion de la persistance d'un pôle romanesque égyptien constituant une source pour la littérature marocaine : il s'agit véritablement d'un récit d'exil et d'échec, qui montre par la même occasion une Égypte totalement oblitérée par la littérature marocaine jusque là : celle des quartiers populaires et de la misère estudiantine. Chez Anaqar, les démêlés du protagoniste avec le modèle sclérosant du roman mahfouzien révèlent un autre aspect de ce Maroc littéraire marginal : celui du mythe tétouanais des années 1920 à 1950, où la capitale du protectorat servait de fenêtre sur le Mashriq. La tentative d'actualisation de ce mythe dans le Maroc de la toute fin du XX^e siècle par un aspirant romancier malchanceux dresse en l'occurrence le portrait peu flatteur d'un imaginaire fossilisé et infécond au sein d'un pôle urbain devenu marginal après l'indépendance.

La diversité des saisies du Mashriq que nous avons évoquées dans ces nombreux textes nous permettent de voir que la littérature marocaine de la toute fin du XX^e siècle et du début du XXI^e a en quelque sorte fait l'inventaire de la relation dont nous avons décrit l'histoire sous différents aspects. Cette profusion de textes produits par des écrivains très diversement positionnés dans le champ marocain me paraît révéler un point essentiel : la subordination au centre mashriqi, si elle a de beaux restes comme je tenterai de le montrer brièvement dans la conclusion générale de ce travail, n'est plus une évidence ni un impensé du champ littéraire marocain. Elle a été abordée sous de multiples angles et au moyen de multiples procédés. D'un certain point de vue, l'étude récapitulative qui s'achève ici n'est que le prolongement tardif d'un mouvement de fond entrepris à partir des années 1980 par les écrivains dans leur travail créatif, pour comprendre collectivement ce dont le Mashriq était le nom pour cette littérature jeune et minorée.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Une émancipation en demi-teinte

En 1989, la revue *al-Yawm al-Sābi'*, publiée à Paris par l'Organisation de Libération de la Palestine, prend l'initiative d'organiser un débat entre deux philosophes que nous avons déjà croisés dans cette recherche : le Marocain Mohammed Abed Al-Jabri, dont nous avons suivi les pérégrinations damascènes dans les années 1950, et l'Égyptien Hassan Hanafi, qui avait quelques années plus tôt, de 1982 à 1984, enseigné à l'Université de Fès en tant que professeur invité. Le débat est publié un an plus tard, au Caire, sous le titre de *Ḥiwār al-Mağrib wa-l-Mašriq* [« Dialogue du Maghreb et du Mashriq »]¹. Les deux philosophes y abordent un large éventail de questions portant sur l'héritage culturel de la *nahḍa*, les grandes tendances idéologiques du champ intellectuel arabe contemporain, la relation au patrimoine ancien (*turāt*) et le rôle de ce dernier dans la réflexion contemporaine ainsi, bien entendu, que la relation qui lie le Maghreb au Mashriq.

L'examen détaillé des thèses respectives des deux débatteurs sort à la fois du champ de mes compétences et de celui de cette étude. Mentionnons simplement le caractère radical des thèses d'Al-Jabri sur ce dernier point, et l'élaboration d'une coupure entre, d'une part, une tradition maghrébine qu'il pense comme rationaliste et séculariste et, d'autre part, une tradition plus mystique et illuministe qui serait propre au Mashriq, et vis-à-vis de laquelle il prône une rupture nette², à rebours de la synthèse de gauche islamique promue par Hanafi³. Comme indiqué précédemment, ce vif débat sera suivi de confrontations plus virulentes encore avec d'autres penseurs du Mashriq, au premier rang desquels le Syrien Georges Tarabishi, qui entreprendra une réfutation systématique de son œuvre.

Quel que soit le bienfondé philosophique des thèses d'Al-Jabri, on ne peut que constater la manière tranchée qu'elles choisissent pour faire valoir une spécificité maghrébine dans l'histoire intellectuelle arabe, et la dépréciation de l'héritage mashriqi qui les accompagne. Ces polémiques prolongent et intensifient, en leur donnant de surcroît un écho incomparablement plus grand dans l'espace public aréal, les querelles plus littéraires des journées de Fès de 1979, où s'était déjà faite jour

¹ Réf. cit. *supra* (voir chapitre 3).

² Pour un aperçu de ces thèses en langue française, voir les extraits traduits d'Al-Jabri et leur présentation dans Leila Seurat et Jihan Sfeir, *Écrits politiques arabes. Une anthologie du Maghreb et du Machrek au XXe siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2022, p. 385-389.

³ Sur cet aspect de la pensée de Hanafi, on pourra lire la section "An Islamic Theology of Liberation : The "Islamic Left" of Hassan Hanafi" dans l'ouvrage de Suzanne E. Kassab, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 200-207.

à une échelle plus modeste une contestation radicale du magistère oriental. En remontant plus loin encore, on peut même y voir le lointain écho de la brèche ouverte par *L'Idéologie arabe contemporaine* de Laroui, dont l'approche était certes bien différente, mais qui peut faire figure d'œuvre pionnière dans la généalogie de cette fronde marocaine contre le modèle du Mashriq. Cette dernière investit véritablement l'aire arabophone dans les années 1990 et 2000, signe que le Maroc dispose désormais des ressources fonctionnelles nécessaires à l'imposition d'un tel débat.

On ne peut pas non plus manquer d'observer que ces mêmes années sont celles où sont écrites et éditées une grande majorité des œuvres littéraires consacrées au Mashriq que nous avons recueillies dans notre corpus, des journaux de Yahiaoui et Ghallab aux romans d'Anaqar, Morsy et Leftah, en passant par le travail autofictionnel de Mohamed Berrada. Le tournant des XX^e et XXI^e siècles est le moment privilégié, au Maroc, d'un bilan d'ensemble du rapport au Mashriq dont la littérature s'empare à son tour, récapitulant les diverses dimensions de cette relation sous son aspect moderne, et prenant la parole pour en consister ses propres récits, multipliant les points de vue dominés sur cet échange inégal au long cours.

Pour le comprendre, il faut bien sûr prendre en considération le renversement géopolitique à l'œuvre à cette époque. Le Maroc des années 1990 voit une transition politique s'entamer, dans les dernières années du règne du roi Hassan II, avec la constitution en 1998 d'un gouvernement dirigé par un opposant de longue date, l'USFPiste Abderrahmane Youssoufi [‘Abd al-Raḥmān al-Yūsufī, 1924-2020]⁴. Cette dynamique se poursuit dans les premières années du règne de Mohammed VI, notamment avec une relative (et temporaire) libéralisation de la presse et, à partir de 2003, les travaux de l'Instance équité et réconciliation, dirigée elle aussi par un ancien opposant, Driss Benzekri [Idrīs b. Zakrī, 1950-2007] et chargée de faire la lumière sur les dérives de l'État marocain au cours des années de plomb.

Ces mêmes années sont, au Mashriq, celles de l'échec du processus de paix engagé à Oslo en 1993 et du début de la Seconde Intifada en l'an 2000, du long blocus (1990-2003) puis de l'agression américaine sur l'Irak en 2003 et, en 2006, de la guerre de Juillet entre le Liban et Israël. En dépit des déceptions suscitées très rapidement par la transition politique marocaine amorcée en tournant du siècle, le pays se trouve donc à l'abri lors de cette phase sanglante que connaît le centre aréal. Le même phénomène s'observe au début des années 2010, où le Maroc connaît un mouvement social

⁴ Voir l'analyse qu'en donnait, à l'époque, Aziz Enhaili dans « Une transition politique verrouillée », *Confluences Méditerranée* n°31, automne 1999, p. 57-75.

considérable au moment des révolutions arabes⁵, mais dont la reprise en main, quoiqu'autoritaire et brutale, s'avère moins macabre qu'en Syrie, où elle engendre une interminable guerre civile, ou même en Égypte, où elle s'accompagne de véritables massacres urbains.

Ces jalons politiques rapidement esquissés, il faut réaffirmer que l'irruption de voix critiques de l'hégémonie culturelle et, en l'occurrence, littéraire du Mashriq à partir des années 1990 est d'abord le fruit de ce long processus interne qui accompagne la formation du champ et que j'ai ici tenté de décrire au long cours. Comme le montrent les nombreux cas évoqués au cours de cette recherche, la relative émancipation marocaine de la tutelle du Mashriq dans l'aire arabophone s'est faite d'abord par un processus interne de lutte pour l'autonomie vis-à-vis des institutions politiques. Ce processus se consolide au cours des quarante dernières années, notamment avec la mise en place de structures nouvelles, prenant le relais d'une Union des Écrivains du Maroc à l'importance décroissante.

Je songe notamment de ce point de vue à la Maison de la poésie du Maroc (*Bayt al-šī'r fī l-Maġrib*), fondée en 1996, quelques années après celle de la Tunisie (1993), à l'initiative de quatre poètes : Mohammed Bentalha, Mohammed Bennis, Hassan Najmi [Ḥasan Naġmī, n. 1960] et Salah Bousrif [Ṣalāḥ Būsriḥ, n. 1958]. Cette structure, indépendante mais collaborant régulièrement avec le ministère de la Culture, se dote à partir de l'an 2000 d'une revue, *al-Bayt*, sans périodicité, dont la publication et la distribution sont confiées à Afrique-Orient, et d'un prix littéraire, le Prix international de poésie Argana, lancé en 2002, qui récompense des poètes marocains, arabes et internationaux. L'institution organise en outre des rendez-vous poétiques réguliers et des rencontres universitaires, publie des recueils pour encourager la jeune création et coordonne la participation marocaine à des événements internationaux comme la Journée mondiale de la poésie de l'UNESCO. Enfin, entre 1998 et 2006, quatre éditions d'un Festival international de la poésie se sont tenues à son initiative à Casablanca⁶.

Sous l'égide directe du ministère de la Culture cette fois, des lieux portant eux aussi le nom de « Maison de la poésie » (*Dār al-šī'r*) sont ouverts à Tétouan en 2016 et à Marrakech en 2017. Significativement, la création de ces espaces relève de l'initiative conjointe du ministère et du

⁵ Sur cette phase de l'histoire récente au Maroc, et pour une approche critique de la notion d'« exception marocaine », voir Younes Abouyoub, « Peut-on parler d'exception marocaine ? », *Tumultes* n°38-39, 2012, p. 93-113.

⁶ Pour un aperçu plus détaillé des activités de cette institution, voir son site : <https://albayt.ma/index.php>, consulté le 23 avril 2025.

gouvernement de l'émirat de Sharjah, dans le cadre de la coopération culturelle maroco-émirat. Les objectifs de ces lieux sont plus restreints : ils servent avant tout de relais d'animation culturelle locale et régionale, tout en organisant chacun un festival national annuel de poésie. Ces maisons s'inscrivent dans le cadre plus large de la politique culturelle de l'émirat, qui a conduit à l'ouverture de lieux similaires à Mafrq (Jordanie), Louxor (Egypte), Nouakchott (Mauritanie), Kairouan (Tunisie) et Khartoum (Soudan) au cours de la décennie 2010⁷.

L'organisation des médiations s'est donc considérablement complexifiée, et les salons et foires du livre en donnent un indice supplémentaire. Comme indiqué précédemment, depuis 1987⁸, le Salon International de l'Édition et du Livre (SIEL) se tient annuellement, à Casablanca, puis à Rabat à partir de 2022. Ce rendez-vous stable depuis près de quarante ans inscrit le pays sur la carte régionale des salons du livre, dont l'importance et la complexité vont croissantes. Reflet caractéristique de l'archipélisation à l'œuvre : ce paysage longtemps dominé par les foires de Beyrouth et du Caire (fondées respectivement en 1956 et 1969, et toujours en place) s'est trouvé progressivement investi par les nouveaux États du Golfe à partir du milieu des années 1970 (Doha en 1972, Koweït City en 1975, Riyad en 1977, Abou Dhabi et Sharjah en 1981 et 1982), puis par les trois pays du « petit » Maghreb au cours des années 1980⁹. L'édition marocaine de langue arabe fréquente assidûment ces rendez-vous annuels à travers la région, qui pallie la faiblesse régionale du chaînon de la diffusion. Cette pratique, comme l'a noté Anouk Cohen, contribue à la prise en compte de ce public par les éditeur-ices au Maroc dans la construction de leurs stratégies éditoriales respectives¹⁰. Cette médiation nouvelle contribue donc à reconstituer de nouveaux rapports de dépendances au sein de l'aire.

On le voit à travers ces différents exemples : la situation actuelle de ce champ et de son insertion aréale ne peut être donc décrétée à la légère comme une situation de totale émancipation, en dépit d'avancées bien réelles. Le changement décisif réside en vérité dans la destabilisation politique et économique de nombreux pays du sud-est du bassin méditerranéen, et l'émergence d'acteurs économiques majeurs, ceux du Golfe arabo-persique, dont je vais reparler à propos des prix

⁷ Voir « Poetry Houses in the Arab World Promote Arabic Language » (non-signé), *Sharjah24*, 9 janvier 2025, en ligne : <https://sharjah24.ae/en/Articles/2025/01/19/ZX65>, consulté le 24 avril 2025.

⁸ Là encore avec un léger temps de latence par rapport à Tunis et à Alger, qui organisent les leurs à partir de 1982. Voir Anouk Cohen, *op. cit.*, p. 205.

⁹ Pour une liste exhaustive couvrant l'ensemble de l'aire arabophone, voir Franck Mermier, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 235, avec un témoignage particulièrement intéressant de l'éditeur Camille Hoballah, qui déclare limiter la publication d'ouvrages directement consacrés au Maroc au raison de leur peu de succès dans le lectorat arabe non-marocain. Voir plus généralement la présentation du système des salons, p. 233-244.

littéraires. Tout ceci dessine une géographie culturelle aréale autrement plus complexe que celle des lendemains de l'indépendance du Maroc. Dans ce nouveau régime, comme je vais à présent tenter de le montrer rapidement, d'autres fortes séquelles de la relation de centre à périphérie construite au XX^e siècle demeurent.

Une île parmi les îles ?

Pour ce faire, repartons de discours émanant du champ littéraire marocain lui-même à ce propos. Dans un récent article publié par la version arabe du journal britannique *The Independent*, l'écrivain marocain Abderrahim Khassar [ʿAbd al-Raḥīm al-Ḥaṣṣār, n. 1975] se posait, tout en la posant à quelques-uns de ses collègues, la question de l'actualité de la polarisation de la littérature marocaine vers le centre mashriqi à partir d'un postulat qui nous est désormais familier, celui de l'insularité marocaine théorisée par Saïd Hajji puis Abdallah Laroui au XX^e siècle. Le romancier et nouvelliste Anis al-Rafi [Anīs al-Rāfiʿ, n. 1976], plus jeune des auteurs interrogés, mesure le chemin parcouru depuis quelques décennies à partir de la métaphore de l'archipel :

المغرب الثقافي لم يعد بالتأكيد جزيرة معزولة، على الأقل خلال العقدين الأخيرين، بل بالأحرى هو أرخبيل يتضام مع أرخبيلات أخرى مشابهة له لتأسيس دينامية ثقافية متحركة جغرافياً. في تقديري الشخصي، لقد انتهى زمن المركزية الثقافية، وتفتتت سطوتها وهيمنتها مع دخول العالم مرحلة التواصل السبراني. صحيح أن النقد والترجمة المغربيين حظيا بقصب السبق من حيث الاهتمام، لكن فيما بعد التحقت بقية الأجناس الأدبية الأخرى رواية وقصة وشعراً ومسرحاً. في العالم العربي لا توجد جدارة مبنية على المنجز، وإنما محاصصة ثقافية في الحضور والنشر والجوائز والذيع والاهتمام الأكاديمي وصناعة النجم الأدبي¹¹.

Le Maroc culturel n'est assurément plus une île à l'écart, et ce depuis au moins deux décennies. Il s'agit plutôt d'un archipel, solidaire d'autres archipels semblables à lui dans la création d'une dynamique culturelle dont la géographie est en mutation. Mon appréciation personnelle est que le temps des centralités culturelles est révolu, que leur emprise et leur domination se sont effritées avec l'entrée dans l'ère de la communication cybernétique. Certes, la critique et la traduction marocaine ont suscité l'intérêt en premier lieu, mais les autres genres littéraires, roman, nouvelle, poésie et théâtre, ont suivi. Dans le monde arabe, le mérite acquis par le travail accompli n'existe pas : il y a plutôt une répartition géographique en fonction de la présence, de l'édition, des prix, de la notoriété, de l'intérêt académique et de la production de vedettes littéraires.

Les choix lexicaux d'al-Rafi méritent qu'on s'y arrête. Pour lui, l'archipélisation n'est pas seulement un phénomène aréal, mais a bien lieu à l'intérieur même du champ littéraire marocain. De fait, la

¹¹ Propos recueillis par Abderrahim Khassar dans « Al-Mağrib ġazīra maʿzūla am tamakkana min kasr al-markazīya l-mašriqīya? » [« Le Maroc est-il une île à l'écart, ou est-il parvenu à briser la centralité du Mashriq ? », *Independent ʿArabīya*, 19 avril 2023. En ligne : <https://tinyurl.com/22cpvx5c>, consulté le 15 avril 2025. Je remercie Soukaïna Habiballah de m'avoir signalé cet article à sa parution.

période qui va de la fin des années 1980 à nos jours est manifestement celle d'un dépassement de la bipolarisation arabo-française, et de l'émergence d'un nombre croissant d'écrivain-es de langues amazighe, espagnole, anglaise, néerlandaise et catalane, pour ne citer que les cas les plus notables.

Dans le même temps, l'ascendant pris à partir du milieu des années 1970 par l'arabe sur le français comme principale langue de publication en littérature au Maroc se confirme de nos jours dans un contexte de forte croissance de la production. Le dernier rapport de la Fondation du roi Abdul-Aziz Al Saoud, pour les années 2023-2024, donne les chiffres de 73,23% de la production littéraire pour la langue arabe, loin devant le français (18,72%) et le tamazight (6,52%)¹². Cette production importante et diversifiée est mentionnée par un autre auteur interrogé pour Khassar, le poète Salah Bousrif :

كان يمكن تعميم [...] رأي [العوري عن عزلة المغرب] على الثقافة في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وما قبلهما من عقود، كان فيها المغرب تابعاً، في بعض علومه ومعارفه، وحتى في تعليمه ومدارسه وجامعاته ومقرراته الدراسية للمشرق العربي، وكانت الكتب والمجلات تأتيه من المشرق، وعدد من أعلام المغرب، درسوا في مصر وسوريا وفلسطين أيضاً. اليوم، لا يمرر لهذا السؤال، كون المغرب أصبح منتج كتب وعلوم ومعارف، وله أسئلته الفكرية والإبداعية، والتراكم الحاصل في كل حقول ومجالات الفكر والفن والإبداع تشهد على وجود دينامية قوية في المغرب، سببها ما كنا أخذناه في الماضي من المشرق، استوعبناه وهضمناه بشكل جيد، بل وتجاوزنا كثيراً منه، مسألة وتأملاً ونقداً وتفكيراً، وما أخذناه من الغرب بلغاته التي ندرسها ونعرفها، ما جعل رؤيتنا وأفقنا المعرفي والإبداعي يتسع أكثر، وصرنا نترجم من لغات كونية أساسية، مثل الفرنسية والإنجليزية والإسبانية والألمانية والروسية¹³.

[L']avis [de Laroui à propos de l'isolement du Maroc] pouvait valoir en général pour la culture des années 1960 et 1970, ainsi que des décennies précédentes. Le Maroc, dans certaines sciences et certains types de savoirs, et même en ce qui concerne ses enseignants, ses écoles, ses universités et ses programmes scolaires, suivait le Mashriq, duquel provenaient les livres et les revues. De grandes figures du Maroc d'alors ont étudié en Égypte, en Syrie, en Palestine également. Aujourd'hui, cette question ne se justifie plus : le Maroc est devenu un producteur de livres, de sciences et de connaissances. Il produit aussi ses propres questionnements intellectuels et créatifs. L'accumulation qu'on constate dans tous les champs et les domaines intellectuels, artistiques et créatifs démontre qu'il existe au Maroc une dynamique forte, qui provient de ce que nous avons pris du Mashriq dans le passé. Nous l'avons bien assimilé et digéré, nous l'avons même dépassé en grande partie en le méditant, en le critiquant et en le déconstruisant. C'est aussi grâce à ce que nous avons emprunté à l'Occident, dont nous connaissons et étudions les langues, ce qui a permis d'élargir notre vision et notre horizon intellectuel et artistique. Nous nous sommes mis à traduire depuis les principales langues universelles, comme le français, l'anglais, l'espagnol, l'allemand et le russe.

¹² État de l'édition et du livre au Maroc dans les domaines de la littérature et des sciences humaines 2023/2024, brochure de la Fondation du roi Abdul-Aziz Al Saoud – Casablanca, p. 12. En ligne : <http://www.fondation.org.ma/web/article/694> , consulté le 15 avril 2025.

¹³ Art. cit.

Les points de vue de al-Rafii et de Bousrif concordent pour faire de la critique et de la traduction les principaux vecteurs de l'équilibre qu'ils constatent vis-à-vis de l'espace mashriqi, et les instruments d'une émancipation du champ littéraire marocain.

Cette appréciation mérite cependant quelques nuances, et pour commencer une observation concernant la traduction. Nombre d'écrivain-es marocain-es se sont de fait imposé-es ici et là (au Mashriq comme en Europe) comme des références en matière de traduction, mais les choses se compliquent lorsque l'on porte le regard sur la dynamique inverse, à savoir la question de la traduction de la littérature marocaine de langue arabe vers les langues dominantes de la République mondiale des Lettres. Partons de l'exemple du principal éditeur de littérature de langue arabe traduite en France, Actes Sud/Sindbad¹⁴. Le site internet de l'éditeur recense 243 œuvres littéraires traduites de l'arabe depuis le début des années 1980, essais inclus. Parmi elles, on compte seulement dix textes marocains traduits, dus à cinq auteurs : Mohamed Berrada (quatre titres), Youssef Fadel (trois titres), Abdelfattah Kilito (un titre, auquel il faut ajouter quatre ouvrages écrits en français), Abdallah Laroui (un titre) et Yassin Adnan (un titre). Tous les textes en question ont fait l'objet d'une publication préalable au Mashriq (Liban ou Égypte).

Les cas de Youssef Fadel et, dans une moindre mesure, de Yassin Adnan, permettent même de constater qu'une production régulière et une reconnaissance interne au champ littéraire marocain n'ont pas suffi à contourner le sésame de la publication au Mashriq, ouvrant la porte de la maison Sindbad. Fadel, né en 1949, est actif dans le milieu théâtral marocain depuis les années 1970, en même temps que scénariste. Entre 1980 et 2011, date à laquelle paraît son premier roman à Beyrouth chez Dār al-Ādāb, il fait paraître cinq romans et autant de pièces de théâtre au Maroc, qui en font un écrivain tout à fait reconnu nationalement. C'est pourtant à soixante ans passés, en 2011, avec la parution de *Qitṭ abyad ḡamīl yasīr maī* [traduction française : *Un joli chat blanc marche derrière moi*, 2014] que son œuvre passe en langue française, d'abord au Maroc avec l'édition par Afrique-Orient (Ifriqiya l-Šarq) d'une traduction de *Ḥašīš* [2000, traduction française : *Haschisch*, par l'auteur en collaboration avec Huguette Devalière et Francis Gouin, 2011], puis en France de manière plus régulière. Dans le cas de Adnan, l'entrée en littérature date du milieu des années 1990 et sa spécialisation dans la poésie et la nouvelle entrent dans l'explication de son absence de reconnaissance par la traduction en France avant 2020.

¹⁴ Je laisse de côté *Le Jeu de l'oubli* (1993), traduction de *Lu'bat al-nisyān* de Mohamed Berrada, publiée par Actes Sud en dehors des collections de Sindbad.

L'émergence des prix littéraires, au Mashriq comme dans le Golfe, n'est pas venue compenser cette faiblesse de la représentation de la littérature marocaine publiée nationalement dans les flux traductifs vers le français. Elle fait en revanche du Maroc l'un des compétiteurs les plus importants pour la production littéraire et critique du Mashriq dans un système aréal où le mécénat golfiote est devenu particulièrement important. Le Maroc est généralement bien représenté parmi les lauréats des plus importants de ces prix : celui du roi Fayçal pour l'Arabie Saoudite (neuf lauréats marocains dans la catégorie langue et littérature arabes depuis 1979), le prix Sheikh Zayed pour les Émirats Arabes Unis (deux lauréats en littérature, quatre en critique et une en littérature de jeunesse depuis 2007) et Katara pour le Qatar (vingt-neuf lauréats marocains toutes catégories confondues entre 2015 et 2024).

Je m'arrêterai un peu plus longuement ici sur l'un de ces prix : l'International Prize for Arabic Fiction (IPAF), financé par le gouvernement de l'Émirat d'Abou Dhabi. Ce prix, qui compte parmi les plus prestigieux pour le roman arabe contemporain, fait l'objet d'un renouvellement annuel de son jury, présidé à deux reprises par un Marocain : le critique littéraire Charaf Eddine Majdouline [Šaraf al-Dīn Māğdūlīn, n. 1969] en 2019, puis le poète et romancier Mohamed Achaari en 2023, lauréat douze ans plus tôt. J'ai opéré ici une recension systématique des écrivain-es marocain-es nominé-es ou primé-es entre 2008 et 2024, et de leurs éventuelles traductions en langues française et anglaise :

Auteur-ice	Titre du roman	Pays d'édition	Traduction française	Traduction anglaise
Gagnant				
Mohamed Achaari (2011)	<i>Al-Qaws wa-l-farāša</i> [« L'Arc et le papillon »]	Maroc/Liban (al-Markaz al- Ṭaqāfī l- 'Arabī)	Non	<i>The Arch and The Butterfly</i> , traduction de Aida Bamia, Bloomsbury Qatar Foundation Publishing, 2014
Nominé-e				
Abdelkrim Jouiti (2009, L)	<i>Katibat al-ḥarāb</i> [« Section du ravage »]	Maroc/Liban (al-Markaz al- Ṭaqāfī l- 'Arabī)	Non	Non
Bensalem Himmich (2009, L)	<i>Haḍā l-Andalusī</i> [« Cet Andalou ! »]	Liban (Dār al- Ādāb)	Non	<i>A Muslim Suicide</i> , traduction de Roger Allen, Syracuse University Press, 2011
Bensalem Himmich (2011, S)	<i>Mu'addibātī</i> [« Ma tortionnaire »]	Égypte (Dār al-Šurūq)	Non	<i>My Torturess</i> , traduction de Roger Allen, Syracuse University Press, 2015

Youssef Fadel (2014, S)	<i>Ṭā'ir azraq nādīr yuḥalliqu ma'ī</i> [Un oiseau bleu et rare vole avec moi]	Liban (Dār al-Ādāb)	Traduction de Philippe Vigreux, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2017	<i>A Rare Blue Bird that Flies with Me</i> , traduction de Jonathan Smolin, Le Caire, Hopoe, 2016
Abderrahim Lahbib [ʿAbd al-Raḥīm Laḥbibī, n. 1950] (S, 2014)	<i>Taḡribat al-ʿAbdī l-mašhūr bi-Walad al-Ḥamrīya</i> [« Voyage d'al-ʿAbdī connu sous le nom de Walad al-Ḥamrīya »]	Maroc (Ifriqiya l-Šarq)	Non	Non
Ismail Ghazali [Ismāʿīl Ġazālī, n. 1977] (2014, L)	<i>Mawsim šayd al-zanġūr</i> [« Saison de la pêche aux brochets »]	Égypte (Dār al-ʿAyn)	Non	Non
Ahmed Madini (2015, S)	<i>Mamarr al-šafšāf</i> [« L'Allée des saules »]	Maroc/Liban (al-Markaz al-Ṭaqāfī l-ʿArabī)	Non	Non
Mohamed Berrada (2015, L)	<i>Baʿīdan ʿan al-ḍawḍāʾ, qarīban min al-sukāt</i> [Loin du vacarme]	Maroc/Liban (al-Fanak et Dār al-Ādāb)	Traduction de Mathilde Chèvre, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2019	Non
Tarik Bakari [Ṭāriq al-Bakārī, n. 1988] (2016, S)	<i>Nūmīdyā</i> [« Numidie »]	Liban (Dār al-Ādāb)	Non	Non
Abdennour Mezzine [ʿAbd al-Nūr Mazzīn, n. 1966] (2016, L)	<i>Rasāʾil min zaman al-ʿāšifa</i> [« Lettres des temps tempétueux »]	Maroc (Sliki Iḥwān)	Non	Non
Yassin Adnan (2017, L)	<i>Hūt Marūk</i> [Hot Maroc]	Maroc/Égypte (al-Fanak et Dār al-ʿAyn)	Traduction de France Meyer, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2020	Traduction d'Alexander E. Elinson, Syracuse University Press, 2021
Abdelkrim Jouiti (2017, L)	<i>Al-Maġārība</i> [« Les Marocains »]	Maroc/Liban (al-Markaz al-Ṭaqāfī l-ʿArabī)	Non	Non
Mohammed Maazouz [Muḥammad al-Maʿzūz, n. 1959] (2019, S)	<i>Bi-ayy ḍanb raḥalat?</i> [« Par quel péché a-t-elle péri ? »]	Maroc/Liban (al-Markaz al-Ṭaqāfī li-l-Kitāb)	Non	Non
Moubarek Rabii (2019, L)	<i>Ġarb al-Mutawassīṭ</i> [« À l'Ouest de la Méditerranée »]	Liban (al-Muʿassasa al-ʿarabiya li-l-dirāsāt wa-l-našr)	Non	Non

Hassan Aourid [Ḥasan Awrid, n. 1962]	<i>Ribāṭ al-Mutanabbī</i> [« Le Rabat de Mutanabbi »]	Maroc/Liban (al-Markaz al-Ṭaqāfi l-‘Arabī)	Non	Non
Abdelmajid Sebbata [‘Abd al-Mağīd Sabbāṭa, n. 1989] (2021, S)	<i>Al-Milaḥḥ 42</i> [« Le Dossier 42 »]	Maroc/Liban (al-Markaz al-Ṭaqāfi l-‘Arabī)	Non	<i>The Secrets of File 42</i> , traduction de Raphael Cohen, Londres, Banipal Books, 2024
Youssef Fadel (2021, L)	<i>Ḥayāt al-faraṣāt</i> [« La vie des papillons »]	Italie (al-Mutawassiṭ)	Non	Non
Rabia Raihane (2023, L)	<i>Baytuna l-kabīr</i> [« Notre grande maison »]	Égypte (Dār al-‘Ayn)	Non	Non
Mohammed Harradi [Muḥammad al-Harrādī, n. 1946] (2023, L)	<i>Ma’zūfat al-arnab</i> [« La mélodie du lapin »]	Italie (al-Mutawassiṭ)	Non	Non
Eissa Nassiri [‘Īsa Nāṣirī, n. 1985] (2024, S)	<i>Al-Fusayfisāṭ</i> [« Le mosaïciste »]	Tunisie (Miskilyānī)	Non	Non

N.B : La mention L indique la nomination sur la longlist (première sélection) et la mention S le maintien sur la shortlist (sélection restreinte).

Cette liste permet de faire ressortir quelques tendances fortes. La première est le nombre des nominations d'ouvrages ayant fait l'objet d'une publication au Mashriq uniquement. Ce cas concerne six auteurs et sept ouvrages : Himmich (pour deux textes), Ghazali, Fadel (pour une de ses deux romans nominés), Bakari, Rabii et Raihane. Une autre configuration représente une part d'égale importance dans le tableau : la publication par les deux maisons casablanca-beyrouthines, qui concerne al-Markaz al-Ṭaqāfi l-‘Arabī pour cinq écrivains et six romans (Achaari, Jouiti deux fois, Madini, Aourid, Sebbata), al-Markaz al-Ṭaqāfi li-l-Kitāb pour un (Maazouz) et Ifriqiya l-Šarq (Afrique-Orient), la maison du Libanais Camille Hoballah, pour un dernier (Lahbib), soit huit nominations en tout. Viennent ensuite deux cas : la coédition au Maroc et au Mashriq (Berrada, Adnan) et la publication par la maison milanaise al-Mutawassiṭ, fondée par le Syro-Palestinien Khaled Soliman al-Nassiry [Ḥalid Sulaymān al-Nāṣirī, n. 1990] en Syrie, et établie à Milan depuis 2015 (Fadel, Harradi).

L'addition de l'ensemble des cas évoqués ici, qui passent tous d'une manière ou d'une autre par le Mashriq ou par le noyau levantin de l'édition marocaine dont j'ai évoqué la constitution au

chapitre 7, nous donne dix-neuf des 21 textes nominés ou primés. Les deux autres sont édités au Maghreb, chez l'éditeur tangérois Slikī Ihwān dans le cas d'Abdenour Mezzine, et chez Miskilyānī, étoile montante de l'édition tunisienne, pour Nassiri. Le tableau final qu'on obtient montre un recours très majoritaire à la médiation de l'édition du Mashriq ou de ses relais marocains ou européens, qui apparaît en définitive quasi-indispensable à cette forme de reconnaissance régionale dont l'importance est croissante depuis deux décennies.

L'un des objectifs affichés de l'IPAF est de faciliter l'accès à la traduction des auteur·ices nominées ou récompensées. J'ai donc complété le tableau proposé par la liste des œuvres traduites en français et en anglais à la suite de leur publication. On compte seulement trois textes traduits en français sur les 21 sélectionnés depuis la fondation du prix, contre six en anglais. Deux auteurs, Yassin Adnan et Youssef Fadel, ont été traduits dans les deux langues, le second bénéficiant du même coup d'une traduction de son roman précédent, *Qitṭ abyaḍ ḡamīl yasīr ma'ī*, au même moment et par le même éditeur¹⁵. Deux des trois romanciers traduits en français, Mohamed Berrada et Youssef Fadel, avaient déjà été publiés en français par Actes Sud/Sindbad avant leur nomination à ce prix. Il en va de même, en langue anglaise, pour Bensalem Himmich.

Quant à l'unique lauréat marocain, Mohamed Achaari, sa traduction anglaise publiée par une maison qatarie ne lui donne pas accès aux grands centres anglophones que sont Londres et New York. Les fruits de ce prix pour la traduction vers ces deux langues sont donc modestes, avec une plus forte représentation de l'édition anglo-saxonne, qui concorde avec une tendance plus générale : la plus forte dynamique de traduction de la littérature marocaine contemporaine de langue arabe vers l'anglais que vers le français. Une dernière observation mérite l'attention : aucune de ces œuvres n'a été traduite à destination de l'édition marocaine francophone, qui semble largement tourner le dos aux dynamiques aréales arabophones.

Sur le plan éditorial, donc, l'importance de la médiation du Mashriq paraît loin d'être un phénomène révolu. L'édition libanaise et, dans une moindre mesure, égyptienne, demeure une voie d'accès décisive pour la reconnaissance régionale, ainsi que le petit réseau d'éditeurs levantins du Maroc. Le reste de l'édition marocaine de langue arabe semble, quant à lui, bien à l'écart des réseaux par lesquels se constitue la consécration à l'échelle arabophone. Une étude systématique de ces réseaux serait bienvenue pour saisir de manière fine et nuancée les enjeux qui sous-tendent les

¹⁵ *A Beautiful White Cat Walks with Me*, traduction d'Alexander E. Elinson, Le Caire, Hopoe, 2016.

phénomènes que je ne fais qu'esquisser. Ces éléments sont cependant de nature à tempérer les affirmations de Bousrif et d'al-Rafi sur au moins un plan, celui de l'édition. En dépit des avancées constatées au cours de cette recherche, en particulier dans la dernière décennie étudiée, le champ éditorial marocain semble continuer à pâtir d'un sérieux défaut d'insertion aréale, qui rend le recours au Mashriq incontournable.

Si j'étais né palestinien...

En dépit de ce constat, l'indubitable progression quantitative et qualitative de la littérature marocaine, notamment de langue arabe, depuis les lendemains de l'indépendance, s'est accompagnée d'une prise de conscience collective de la situation périphérique du pays sur la carte arabe, théorisée à partir des années 1970, et objet depuis de stratégies individuelles et collectives toujours plus fines. En 1987, année où s'arrête notre recherche, le Maroc s'était en outre imposé comme le quatrième débouché le plus important du livre libanais dans cette région qu'il dominait alors, devancé seulement par l'Égypte, la Syrie et l'Irak, ce qui donne un indice de l'importance du vivier de lecteur-ices que représente le pays dans cette aire linguistique transnationale¹⁶.

Cette croissance du lectorat et de la production n'est évidemment pas sans effet. L'IPAF peut ici encore nous servir d'exemple, au titre de sa centralité dans un système des prix toujours plus déterminant à l'échelle arabe. Le Maroc y est le pays maghrébin le plus représenté sur la période 2008-2024 avec 21 nominations dont un prix, d'une courte tête devant l'Algérie (vingt titres dont un prix), et nettement devant la Tunisie (huit titres dont un prix) et la Libye (sept titres dont un prix). La Mauritanie ne fait quant à elle son entrée qu'en 2025, dans une édition qui n'a pas encore attribué son prix au moment où j'écris ces lignes. Bien qu'il demeure loin derrière l'Égypte (quarante-six nominations donc deux prix), le Liban (trente-deux nominations dont deux prix), qui dominent largement cette instance consacrante, le pays reste néanmoins l'un des espaces périphériques les plus visibles et les mieux dotés de la région.

Restent les aventures de cette conscience périphérique, que nous avons ici suivies pas à pas des années 1920 aux années 1980 et qui ne cesse de s'affiner depuis. La relation à la Palestine est à cet égard un point d'observation idéal. Nous avons pu constater autour de 1967 que la question

¹⁶ Allal Al-Yifrani, « L'édition au Maroc », réf. cit., p. 123.

palestinienne avait constitué une sorte de brèche. À travers la défaite de juin, le regard que le Maroc littéraire portait sur la culture du Mashriq s'était soudain complexifié d'un élément de solidarité transcoloniale qui tempérerait une relation au modèle qui commençait déjà à entrer en crise. Un saut dans le temps nous permet de voir comment la question culturelle s'est progressivement détachée de la question politique, à mesure que la littérature palestinienne faisait irruption dans la République mondiale des Lettres par le biais d'une lecture dominante surpolitisée.

Au début des années 2000, un jeune poète marocain, Yassin Adnan, peu suspect par ailleurs de manquer de solidarité pour ses confrères et consœurs palestinien·nes¹⁷, abordait avec une ironie mordante les modes de consécration de la littérature palestinienne et l'absence, au Maroc, de tels leviers politiques favorisant la reconnaissance littéraire aréale et internationale :

لو أني ولدت فلسطينياً	<i>Si j'étais né palestinien</i>
كنت سأبدو صاحب قضية	<i>on me verrait comme l'homme d'une cause</i>
وكان النقاد	<i>et les critiques</i>
سيجدون في البحث	<i>s'évertueraient à chercher</i>
عن معنى عميق	<i>un sens profond</i>
لقصائدي	<i>à mes poèmes</i>
وسيفتشون فيها	<i>Ils y inspecteraient</i>
عن تلايب الجرح	<i>le col de la blessure</i>
ومدائح البرتقال.	<i>et les éloges de l'oranger.</i>
فكانت سعاد ستعني البلاد	<i>Souad voudrait dire le pays</i>
وعائشة الأرض	<i>Aïcha, la terre</i>
والعناق سيغدو التحاماً	<i>l'étreinte, la fusion</i>
بعشب القضية	<i>avec l'herbe de la cause</i>
والانتظار	<i>et l'attente</i>
طوال النهار بمقهى المحطة	<i>toute la journée au café de la gare</i>
سيعني	<i>signifierait</i>
الصمود في وجه الحصار.	<i>l'endurance face au siège.</i>
لو أن الأمن	<i>Si la police</i>
وجد في آرائي	<i>trouvait dans mes opinions</i>
تلك التي لم أجهر بها	<i>– celles que je n'ai pas exprimées –</i>
ما يهدد الأمن	<i>de quoi la menacer</i>
لكنك الآن أرفل	<i>je me vanterais à présent</i>
برتبة سجين سابق [...] ¹⁸ .	<i>de mon grade d'ex-prisonnier</i>

¹⁷ Comme indiqué précédemment, Adnan est, avec Abdellatif Laâbi, le maître d'œuvre de la plus récente anthologie de poésie palestinienne parue en langue française. Au moment où j'écris ces lignes, une anthologie dédiée à la poésie contemporaine gazaouie, réalisée par le même duo, est parue en langue arabe chez l'éditeur irakien al-Rāfidayn, et s'apprête à être publiée en langue française aux éditions Points.

¹⁸ « Šā'ir muḥtalif » dans *Mannequins*, Rabat, Manšūrāt Ittīḥād Kuttāb al-Maḡrib, 2000, p. 59-60.

La cible de ce poème, de toute évidence, n'est pas la figure du poète ou de la poétesse de Palestine, mais le regard porté sur son œuvre par le lectorat arabe et mondial. Dans l'univers des littératures mineures auxquelles le regard politique est imposé et dans lesquelles, comme l'avait noté Pascale Casanova, la lutte pour la reconnaissance est plus concrète qu'ailleurs¹⁹, la distribution du capital symbolique s'avère lui aussi inégal, et fonction notamment des histoires politiques nationales. En l'occurrence, la lecture surpolitisée de la littérature arabe, problématique aréale et mondiale tout à la fois²⁰, joue en défaveur du Maroc, pays que sa relative stabilité politique et institutionnelle depuis le milieu du XX^e siècle préserve d'un tel investissement, au détriment de la visibilité de ses auteurs.

En l'occurrence, ne pouvant accéder à ce statut de héraut d'une cause au retentissement mondial, Adnan ne peut jouir de cette modalité de lecture qui, au détriment du texte et de ses enjeux esthétiques, y cherche le simple reflet d'une lutte et y reconnaît ses symboles, ni compter sur ses états de service militant pour acquérir la moindre respectabilité. Il conclut ainsi son poème, en soulignant l'inconvénient d'être né sous le mauvais drapeau et de ne pas pouvoir se prévaloir de tels symboles :

لكنني أتيتك أيها العالم	<i>Mais je suis venu à toi, monde,</i>
طارئاً كانقلابٍ	<i>imprévu comme un coup d'État</i>
جافاً كنعي.	<i>sec comme une notice nécrologique.</i>
جئتك أيها العالم هكذا	<i>Je suis venu à toi, monde, comme ça,</i>
بدون قضية مناسبة	<i>sans cause appropriée</i>
وبلا مناسبة تقريباً.	<i>à peu près sans raison</i>
جئت عادياً في سنة عادية،	<i>Je suis venu, ordinaire, une année quelconque,</i>
وبشكل عادي	<i>tout à fait normalement</i>
كتبت قصائد	<i>J'ai écrit des poèmes</i>
في لون الحياة تماماً	<i>de l'exacte couleur de la vie</i>
ولم يكتشف أحد بعد	<i>et personne n'a encore découvert</i>
أني	<i>que j'étais</i>
شاعر مختلف ²¹ .	<i>un poète différent.</i>

La rédaction de cette recherche, commencée aux premiers jours du mois d'octobre 2023 et achevée en avril 2025, ne saurait se conclure sans lever toute équivoque sur mon sentiment – que partage l'auteur de ce poème – quant à l'effroyable condition faite au peuple palestinien depuis trois

¹⁹ *La République mondiale des Lettres*, réf. cit., p. 73.

²⁰ Pour un aperçu de l'incidence de cette surpolitisation sur la traduction de la littérature arabe moderne vers le français, voir Mahmoud Abdelsalam et Richard Jacquemond, art. cit., p. 16-17.

²¹ « Šā'ir muḥtalif », p. 62.

quarts de siècle, parachevée depuis dix-huit mois par la guerre génocidaire menée par l'État d'Israël dans la bande de Gaza.

Le fantasme d'être né palestinien qu'exprime ici Adnan est parfaitement ironique, et met le doigt sur tout autre chose : le désespérant arraisonnement à la conjoncture politique dont la littérature arabe moderne continue de faire l'objet, et la lecture superficielle et réductrice qui l'accompagne, au détriment d'une approche correctement historicisée et consciente des enjeux esthétiques qui lui sont propres. Une telle lecture aurait pourtant beaucoup à nous apprendre de cette région et des pays qui la composent, politiquement y compris. Les dynamiques internes à l'aire arabophone sont une partie non-négligeable de cet enjeu central, et ce travail entendait contribuer, à travers le cas marocain, à les rendre plus intelligibles. La situation marocaine, comme nous avons pu le constater en traversant l'histoire littéraire de ce pays au long cours, a beaucoup changé de ce point de vue. Si de réelles dépendances demeurent au point de vue éditorial vis-à-vis du Mashriq, et que l'écho mondial de cette littérature encore largement sous-traduite reste modeste, ce pays et ses diasporas n'en sont pas moins devenus, dans le temps relativement court d'un siècle, les lieux de production d'une littérature foisonnante, riche de bien des langues et de bien des imaginaires. Puissent les écrivain-es du Maroc poursuivre cette œuvre d'autonomisation et gagner en lumière et, selon la formule de Khatibi, se libérer de tous les Occidents et Orientes qui les oppressent et les désenchangent²².

²² *La Mémoire tatouée*, réf. cit., p. 108.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographies, répertoires biographiques, anthologies et ouvrages de référence

‘ALLĀM ‘Abd al-Raḥīm, *Bibliyūgrāfiā l-riwāya al-mağribīya al-maktūba bi-l-luġa al-‘arabīya 1942-1999* [« Bibliographie du roman marocain écrit en langue arabe 1942-1999 »], Rabat, UEM, 1999.

BADAWI El-Said et HINDS Martin, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1986.

AL-BALĠĪTĪ Abū Marwān ‘Abd al-Mālik (éd.), *al-Manār. Muḥtārāt min al-šīr al-mağribī fī bidāyāt al-qarn al-‘išrīn* [« Le Phare. Morceaux choisis de la poésie marocaine du début du XX^e siècle »], présenté par Muḥammad Ḥaġġī, Salé, Manšūrāt al-Ḥizāna al-‘ilmīya al-Šbīḥīya, 1995.

BALḤĀĠ Ġīta, *al-Muršid li-tarāğim al-kuttāb wa-l-udabā’* [« Guide biographique des écrivains et gens de lettres »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 1987.

BEARMAN Peri J. (dir.), *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leyde, Brill, 1998, 9 v.

BIBERSTEIN KAZIMIRSKI (de) Albin, *Dictionnaire arabe-français*, 2 tomes, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860.

CAMPBELL Robert, *A’lām al-adab al-‘arabī l-mu’āšir. Siyar wa-siyar dātīya* [« Écrivains arabes contemporains célèbres. Biographies et autobiographies »], Beyrouth, Orient-Institut, coll. Beiruter Texte und Studien vol. 62, 1996, 2 t.

DOZY Reinhardt, *Supplément aux dictionnaires arabes* [1881], deuxième édition, Paris, Maisonneuve, 1927.

EL HAKMAOUI Jalal et NADEM Abdeljalil, *De la culture marocaine moderne. Anthologie 1917-2004*, Casablanca, En Toutes Lettres, 2004. Version traduite et augmentée de l’anthologie *Nuṣṣ min al-taqāfa al-‘arabīya al-ḥadītha*, Casablanca, Dār Tūbqāl, 2008.

GANNŪN ‘Abdallāh (éd.), *al-Nubūğ al-mağribī fī l-adab al-‘arabī* [« Le Génie marocain dans l’adab arabe », 1937, 3 vol.], rééd. Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2015.

ĠARRĪT Muḥammad b. al-Mufaḍḍal, *Fawāšil al-ğumān fī anbā’ wuzara’ wa-kuttāb al-zamān* [« Intervalles entre les perles d’argent dans la chronique des vizirs et scribes de ce temps »], Fès, ‘Abd al-Azīz Būṭālib, 1928.

AL-ĞIRĀRĪ ‘Abdallāh *Min a’lām al-fikr bi-l-‘udwatayn: al-Ribāṭ wa Salā* [« Figures intellectuelles des deux rives: Rabat et Salé »], Rabat, Maṭba‘at al-Ummīya, 1971.

ḤAĠĠĪ Muḥammad (dir.), *Ma‘lamat al-Mağrib* [Encyclopédie du Maroc], vol. 4, Salé, Maṭābi‘ Salā, 1991.

HASSAN Wail S. (dir.), *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*. New York, Oxford University Press, 2017.

HOUDAS Octave, *Chrestomathie maghrébine*, Paris, Ernest Leroux, 1891.

JAY Salim, *Dictionnaire des écrivains marocains*, Casablanca, EDDIF, 2005.

Dictionnaire des écrivains algériens, Paris, Serge Safran, 2019.

LAABI Abdellatif (éd. et trad.), *La Poésie palestinienne de combat*, Honfleur, Pierre-Jean Oswald et Casablanca, Atlantes, 1970.

AL-MANNŪNĪ Muḥammad, *al-Maṣādir al-‘arabīya li-tārīḥ al-mağrib* [« Sources arabes de l’histoire du Maroc », 1983], Rabat, Manšūrāt kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insānīya, 2014, t. 2 (Al-fatra al-mu‘āṣira).

AL-MUṬARRAZĪ, *al-Muğrib fī tartīb al-mu‘rib*, Alep, Maktabat Usāma b. Zayd, 1979.

NĀẒIM ‘Abd al-Ġalīl (éd.), *Dīwān al-šī‘r al-mağribī l-rūmānsī* [« La poésie marocaine romantique »], Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2003.

AL-QABBĀĠ Muḥammad b. al-Abbās, *al-Adab al-‘arabī fī l-Mağrib al-Aqṣā* [« L’Adab marocain au Maghreb Extrême »], Rabat, al-Maṭba‘a al-waṭaniya bi-darb al-Fāsī, 1929.

QĀSIMĪ Muḥammad, *Bibliyūgrāfiā l-qīṣṣa al-mağribīya* [« Bibliographie de la nouvelle marocaine »], Oujda, Maṭba‘at al-Ġusūr, 1999.

Sayrūrāt al-qaṣīda. Bibliyūgrāfiā l-šī‘r al-‘arabī l-ḥadīth bi-l-Mağrib, 1936-2000 [« Devenir du poème. Bibliographie de la poésie arabe moderne au Maroc 1936-2000 »], Rabat, UEM, 2000.

Bibliyūgrāfiā l-masraḥ al-mağribī, Oujda, Mu‘assasat al-naḥla li-l-kitāb, 2003.

SCOTT MEISAMI Julie et STARKEY Paul, *Encyclopedia of Arabic Literature*, Londres, Routledge, 1998, 2 t.

Périodiques cités

Titres de la presse générale, culturelle et littéraire, à l’exclusion des périodiques académiques et scientifiques dont les articles cités sont donnés individuellement dans la suite de la bibliographie.

al-Ādāb, mensuel, Beyrouth (1953-2012, puis sous forme électronique depuis 2015)

al-Adīb, mensuel, Beyrouth (1942-1983)

Āfāq, non-périodique, Union des Écrivains du Maroc (depuis 1963)

al-Ahrām, quotidien, Le Caire (depuis 1875)

al-ʿĀlam, quotidien, Rabat, Parti de l’Istiqlal (depuis 1946)

al-Aqlām, mensuel, Bagdad, ministère irakien de la Culture (depuis 1964)

Aqlām, mensuel, Rabat (1964-1982)

al-Aṭlas, quotidien, Rabat, Comité d’Action Marocaine (1937)

The Baffler, bimensuel, Chicago, Cambridge, puis New York (depuis 1988)

Daʿwat al-ḥaqq, non-périodique, Rabat, ministère des Habous et des Affaires Islamiques (1957-2013 ?)

Europe, mensuel, Paris (depuis 1923)

France-Soir, quotidien, Paris (1944-2011)

Al-ḥayāt al-ṭaqāfiya, périodicité variable, Tunis, ministère tunisien de la Culture (depuis 1975)

Hespress, non-périodique, Rabat – en ligne (depuis 2007)

al-Hilāl, mensuel, Le Caire (depuis 1892)

al-Ḥiwār al-Mutamaddin, non-périodique, Bagdad – en ligne (depuis 2001)

al-Ittiḥād al-Iṣtirākī, quotidien, Union Socialiste des Forces Populaires, Casablanca (depuis 1983)

al-Karmal, trimestriel, Chypre puis Ramallah (1981-2008)

al-Kātib al-miṣrī, mensuel, Le Caire (1945-1948)

Ketama, périodicité variable, Tétouan, supplément culturel de la revue historique *Tamuda* (1953-1959)

Lamalif, mensuel, Casablanca (1966-1988)

Lisān al-Maġrib, hebdomadaire, Tanger (1907-1909)

Madār21, non-périodique, Rabat – en ligne (depuis 2021)

al-Maʿrifa, mensuel, Damas, Ministère syrien de la Culture (depuis 1962)

al-Maġrib, quotidien, Tanger (1889)

al-Maġrib, mensuel, Rabat (1932-1937)

Maġalla li-l-qīṣṣa wa-l-masraḥ, non-périodique, Rabat (1964)

al-Manāhil, périodicité variable, Rabat, Ministère de la Culture, Rabat (depuis 1974)

al-Manār, mensuel, Le Caire (1898-1940)

al-Masāʾ, quotidien, Casablanca (depuis 2006)

Le Matin, quotidien, Rabat (depuis 1971)

Mawāqif, bimestrielle, Beyrouth (1968-1994)

Le Monde, quotidien, Paris (depuis 1944)

al-Motamid, périodicité variable, Larache, Al Hoceima puis Tétouan (1947-1956)

al-Nahār, quotidien, Beyrouth (depuis 1933)

La Nation Arabe, mensuel puis trimestriel, Genève (1930-1938)

Nizwā, trimestrielle, Mascate, ministère omani de la Communication (depuis 1994)

al-Rabʿ, trimestrielle, Casablanca (depuis 2015)

al-Risāla, hebdomadaire, Le Caire (1933-1965)

Risālat al-Adīb, mensuel, Marrakech (1958-1959)

al-Saʿāda, hebdomadaire, Tanger puis Rabat, diplomatie française puis résidence générale de France au Maroc (1904-1956)

al-Ṣabāḥ, quotidien, Tanger (1906-1908)

al-Ṣaḥrāʾ, quotidien, Casablanca (depuis 1989)

al-Salām, non-périodique, Tétouan, Comité d'Action Marocaine en zone ḥalifale (1933-1934)

Souffles/Anfās, trimestriel, Rabat (1966-1972)

Souffles Monde. A Pan African Journal & Platform, non-périodique, en ligne, depuis 2023

Šiʿr, trimestriel, Beyrouth (1957-1970)

al-Taḥāhum (anciennement *al-Tasāmuḥ*), trimestrielle, Mascate, ministère omani des Affaires Islamiques (depuis 2003)

al-Taḥāfa, hebdomadaire, Le Caire (1939-1952)

al-Taḥāfa al-Ġadīda, trimestriel, Mohammedia (1974-1984)

Tel Quel, hebdomadaire, Casablanca (depuis 2001)

Les Temps Modernes, mensuel, Paris (1945-2018)

Uṣṭūr, semestriel, Doha (depuis 2015)

Œuvres littéraires citées

ABŪ ZĪD Laylā, *Ruġūʿ ilā l-ṭufūla*, Casablanca, Maṭbaʿat al-Naġāḥ al-ġadīda, 1993.

‘ADNĀN Yāsīn, *Mannequins*, Rabat, Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib, 2000.

ADŪNĪS, *al-Ṭābit wa-l-mutaḥawwil* [« Le Fixe et le Mouvant »], études, 3 vol., Beyrouth, Dār al-‘Awda, 1974.

AL-AMRAOUI Idriss, *Le Paradis des femmes et l'enfer des chevaux*, traduction française de Luc Barbulesco, préface de Yad Ben Achour, Paris, L'Aube, 2006.

ANONYME, *Les Mille et une Nuits*, contes, texte traduit et présenté par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, et annoté par André Miquel, 3 t., Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2005-2006.

ANONYME, *Qiṣṣat al-qāḍī wa-l-liṣṣ* [« Histoire du juge et du voleur », vers 1920], conte, texte établi et présenté par Aḥmad al-Qāsimī, lieu inconnu, à compte d'auteur, 2021.

ANAQQĀR Muḥammad, *al-Miṣrī* [« L'Égyptien », Le Caire, Dār al-Hilāl, 2003], Tétouan, Bāb al-Ḥikma, 2014.

ARAGON Louis, *La Diane française* [1944], Paris, Seghers, 1967.

AL-‘ĀRWĪ ‘Abdallāh, *Rağul al-dikrā* [« L'Homme du souvenir »], théâtre, *Aqlām* n°1, janvier 1964, p. 40-89 (sous le pseudonyme de ‘Abd Allāh al-Rāfiḍī. Réédition Beyrouth et Casablanca, al-Markaz al-Ṭaqāfi l-‘Arabī, 2014.

al-Ġurba [L'Exil], roman, Casablanca, Dār al-našr al-mağribīya, 1971. Traduction française par Catherine Charruau, Arles, Actes Sud/Sindbad, 1999.

Istibāna [« Questionnaire »], texte autobiographique, Casablanca, al-Markaz al-Ṭaqāfi l-‘Arabī, 2016.

BANNĪS Muḥammad, *Mā qabl al-kalām* [« Avant la parole »], poésie, Fès, Maṭba‘at al-nahḍa, 1969.

Mawāsim al-Šarq [« Saisons de l'Orient » ou « Moussems de l'Orient », 1986], quatrième édition, Casablanca, Dār Tūbqāl, 2000.

Šaṭaḥāt li-muntaṣaf al-nahār [« Danses pour la mi-journée »], 1^e éd. 1996, textes autobiographiques, repris dans *al-A‘māl al-naṭrīya* ḡ. 5, « Siyādat al-hāmiš » [Œuvres en prose t. 5, « Souveraineté de la marge »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2016, p. 5-295.

Nahr bayn ḡanāzatatayn, Casablanca, Dār Tūbqāl, 2000. Traduction française: *Fleuve entre des funérailles*, traduit de l'arabe par Mostafa Nissabouri, Bordeaux, L'Escampette, 2003.

BANNŪNA Ḥnāta, *al-Nār wa-l-Iḥtiyār* [« Le Feu et le Choix », Rabat, Maṭba‘at al-Risāla, 1969], dans *Al-a‘māl al-kāmila*, t. I, Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2006, p. 21-109.

BARRĀDA Muḥammad, « Liqā’ fi l-Qāhira » [« Rencontre au Caire »], nouvelle, *Risālat al-Adīb* n° 6-7, juillet 1958, p. 36-37.

Lu‘bat al-nisyān, Rabat, Dār al-Amān, 1987. Traduction française par Abdellatif Ghouirgate, en collaboration avec Yves Gonzales-Quijano, Paris, Actes Sud, 1993.

Miṭl ṣayf lan yatakarrar, récit, Casablanca, Al-Fanak, 1999. Traduction française par Richard Jacquemond, *Comme un été qui ne reviendra pas*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2003.

et ŠUKRĪ Muḥammad, *Ward wa-ramād* [« Roses et cendres »], correspondance, Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2000.

AL-BĀRŪDĪ Maḥmūd Sāmī, *Dīwān Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī*, Windsor, Hindāwī Foundation, 2012.

AL-BAYĀTĪ ‘Abd al-Wahhāb, « Min awrāq ba’d al-maḥkūmīn bi-l-i’dām ba’d suqūṭ kūmūnat Bārīs » [« Écrits de quelques condamnés à mort après la chute de la Commune de Paris »], traduction d’Abdellatif Laābi et Mohammed Bennis, *Souffles* n°22, novembre-décembre 1971, p. 53.

Autobiographie du voleur de feu, anthologie poétique traduite par Abdellatif Laābi, Arles, Actes Sud, 1987.

BIN ĠALLŪN ‘Abd al-Mağīd, « Sahra fi l-Nīl » [« Soirée sur le Nil »], poème, *al-Taḳāfa* n°272, 14 mars 1944, p. 23.

Wādī l-dimā’, [« La Vallée de sang »], nouvelles, Le Caire, al-Maktab al-ṭaqāfi l-dūwalī, 1947], nouvelles, rééd. Casablanca, Dār al-Taḳāfa, 1992.

Fī l-ṭufūla [« De l’enfance », 1957], roman autobiographique, Rabat, Dār al-Ma’rifa, 1993. Traduction française par Francis Gouin, *Enfance entre deux rives*, Casablanca, Wallada, 1992.

BIN IBRĀHĪM Muḥammad, *Rawḍ al-zaytūn. Dīwān Šā’ir al-Ḥamrā’* [« L’Oliveraie. Dīwān du poète de la Rouge »], préface d’Ahmed-Chouqui Binebine, poésie, Rabat, al-Ḥizāna izāna al-ḥasanīya, 2000.

BŪṬĀLIB ‘Abd al-Hādī, *Wazīr Ġarnāṭa* [« Le Vizir de Grenade »], roman historique, Le Caire, Maṭba’at al-Istiqāma, 1950.

CHRAÏBI Driss, *Le Passé simple*, Paris, Denoël, 1954.

« Pour la Palestine », poème, *Souffles* n° 15, troisième trimestre 1969, p. 44.

DARWĪŠ Maḥmūd, *La Palestine comme métaphore*, recueil d’articles, réunis et traduits par Elias Sanbar et Simone Bitton, Arles, Actes Sud/Sindbad, 1997.

DA‘WĀQ Sulaymān, « Aḡān buhīmīya » [« Chansons bohémiennes »], poèmes, *al-Adīb* n° 8 [18], août 1959, p. 35.

EL HAMMAMY Ali, *Idris* [1948], roman, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988.

EL MALEH Edmond Amran, « Trois palmiers », *ORACL* n°19-20, 1987. Repris dans *Jean Genet, le captif amoureux et autres essais*, Grenoble, La pensée sauvage, 1988, p. 81-86.

FADL Šalāḥ, *Sīra naqdīya* [« Autobiographie critique »], Le Caire, al-Dār al-miṣrīya al-lubnānīya, 2024.

AL-FĀSĪ ‘Abd al-Raḥmān, *Qīṣaṣ wa-ṣuwar* [« Histoires et images »], Casablanca, Dār al-Taḳāfa, 1985.

- AL-FĀSĪ 'Allāl, « Al-mar'a al-mağribīya » [« La femme marocaine »], dans *Dīwān 'Allāl al-Fāsī*, édition de 'Abd al-'Alī al-Wadğīrī, Rabat, Fondation Allal El Fassi, 1984, t. 3., p. 54.
- AL-FĀSĪ Malika, « Dār al-Faqīh » [« La Maison du fqīh »], nouvelle, supplément culturel du journal *al-Mağrib* n°6, 12 mai 1938.
- « al-Ḍaḥīya » [« La Victime »], nouvelle, *al-Taqāfa al-Mağribīya* n°1, août 1941.
- FAUQUE Alfred, *Éclats de vie. Mémoires d'un serviteur inutile*, mémoires, Rabat, Service Culturel, Scientifique et de Coopération de l'Ambassade de France à Rabat, et Fès, Institut Français de Fès, non daté (1997 ?).
- AL-ĞĀBIRĪ Muḥammad 'Ābid, *Ḥafrīyāt fī-l-dākira min ba'īd* [« Fouilles à distance dans la mémoire »], mémoires, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabīya, 1997.
- AL-ĞĀDĪ AL-SALĀWĪ Idrīs b. Muḥammad, *Riḥlat ḥağğ mağribī* [« Voyage d'un ḥağğ marocain » 1930], récit de voyage, texte établi et présenté par 'Izz al-Mağrib Ma'ninū, Beyrouth/Abou Dhabi, al-Mu'assasa al-'arabīya li l-dirāsāt wa-l-našr et Dār al-Suwaydī, 2018.
- ĞALLĀB 'Abd al-Karīm, *Sab'at abwāb* [« Sept portes »], roman, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1965.
- Dafannā l-māḍī* [« Nous avons enterré le passé »], roman, Beyrouth, al-Matkab al-tiğārī li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', 1966. Traduction française par Francis Gouin, *Le Passé enterré*, préface de Jacques Berque, Paris, Publisud, 1990.
- Al-Qāhira tabūḥu bi-asrārihā* [« Le Caire révèle ses secrets »], mémoires, Le Caire, Dār al-Hilāl, 2000.
- GANNŪN 'Abdallāh, *Mudakkirāt ġayr šaḥṣīya* [« Mémoires impersonnels »], mémoires, Casablanca, al-Markaz al-Taqāfī l-'Arabī, 2016.
- AL-ĞIRĀRĪ 'Abbās, *Min Dīwān 'Abbās al-Ğirārī*, 2 vol., Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2017.
- ĞUBRĀN Ğubrān Ḥalīl *The Earth Gods* [« Les dieux de la terre », 1931], poésie, traduction arabe par le père Anṭūnyūs Bašīr, *al-Tā'ih wa Ālihat al-arḍ* [« L'Égaré et Les Dieux de la Terre »], Le Caire, Dār al-Bustānī, 2008.
- ḤAĞĞĪ Sa'īd, *al-Mağrib kamā yarāh al-šarq al-'arabī* [« Le Maroc comme le voit l'Orient arabe »], recueil d'articles, Kénitra, Dār al-qalam al-'arabī, coll. Aqlām al-Ruwwād, 2021.
- AL-ḤAĞWĪ AL-ṬA'ĀLIBĪ Muḥammad, *al-Riḥla al-ḥiğāzīya* [« Le voyage au Hijaz », 1946], récit de voyage, texte établi et présenté par 'Abd al-Mağīd Ḥiyālī, Casablanca, Dār Ibn Ḥazm, 2010.
- AL-ḤAKĪM Tawfiq, *Ahl al-Kahf* [« Les Gens de la caverne »], théâtre, Le Caire, al-Hāy'a al-Miṣrīya li-l-Sīnamā wa-l-Masrah wa-l-Musīqa, 1933. Traduction française par A. Khedry, *La Caverne des songes*, préface de Gaston Wiet, Paris, Éditions de la Revue du Caire, 1940.
- Uṣfūr min al-šarq* [1938], 4^e édition, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1951. Traduction française par Horus W. Schenouda et Morik Brin: *L'Oiseau d'Orient*, Le Caire, éditions Horus, 1941.

- Taḥt al-miṣbāḥ al-aḥḍar* [« Sous la lampe verte », 1942], articles, 2^e édition, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1981.
- AL-ḤABĀBĪ Muḥammad ‘Azīz, *Bu’s wa-ḍiyā’* [« Misère et éclat »], poésie, Beyrouth, Manṣūrāt ‘Uwāydāt, 1962.
- Ġīl al-ẓama’* [« Génération de la soif »], roman, Le Caire, al-Maṭba‘a al-‘Aṣriya, 1967. Traduction française par l’auteur, *Espoir vagabond*, préface d’Emmanuel Roblès, Rabat et Paris, L’Association marocaine et L’Harmattan, 1982.
- ḤUSAYN Ṭaha, *Ḥadīṭ al-arbi‘ā’* [« Propos du mercredi » 1925], causeries littéraires, al-Hay’a al-Miṣriya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1997.
- HUSSEIN Suzanne Taha, *Avec toi. De la France à l’Égypte, un extraordinaire amour*, mémoires, préface d’Amina Taha Hussein-Okada, notes et postface Zina Weygand et Bruno Ronfard, Paris, Éditions du Cerf, coll. L’Histoire à vif, 2011.
- AL-HUWĀḌRĪ Ḥāmid, « Filastīn » [« Palestine »], poème, *Souffles/Anfās* n^o 10-11, cahier arabophone, p. 33-35.
- Al-Mu‘allaqa al-tāmina* [« La Huitième Mu‘allaqa »], poésie, Casablanca, al-Manṣūrāt al-Ḥurra EDIMAR, 1983.
- IBN KĪRĀN al-Ṭayyib, *al-Riḥla al-fāsīya al-mamzūḡa bi-l-manāsik al-mālikīya* [« Le voyage fāsī mêlé de rites du mālīkisme »], récit de voyage, édition établie et présentée par Yūnus Laṣḥab, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2013.
- IBRĀHĪM Ḥāfiẓ, « ‘Abd al-‘Azīz ḍakartanā umaman... » [« ‘Abd al-‘Azīz, tu nous rappelles des nations... » 1904], poème, dans *al-Mu‘allafāt al-kāmila*, Windsor, Hindāwī Foundation, 2022, p. 173.
- AL-IṢFAHĀNĪ Abū al-Faraḡ, *Musiques sur le fleuve. Les plus belles pages du Kitāb al-Aghāni*, biographies, Paris, Albin Michel, 1995.
- AL-IMĀM al-Ḥabīb, *Nafḥat al-ašiddā’* [« Le Souffle des âpres »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1980.
- KHAIR-EDDINE Mohammed, *Soleil arachnide*, Paris, Le Seuil, 1969.
- KHATIBI Abdelkébir, *La Mémoire tatouée. Autobiographie d’un décolonisé*, récit autobiographique, Paris, Denoël, 1971.
- Vomito blanco. Sionisme et conscience malheureuse*, pamphlet, Paris, UGE et 10/18, 1974.
- KILITO Abdelfattah [KĪLĪṬ ‘Abd al-Fattāḥ], *al-Adab wa-l-ḡarāba. Dirāsāt binyawīya fī l-adab al-‘arabī* [« Littérature et étrangeté. Études structurales sur la littérature arabe »], Beyrouth, Dār al-Ṭalī’a, 1982.
- Lan tatakallam luḡatī*, Beyrouth, Dār al-Ṭalī’a, 2002.
- Traduction française : *Tu ne parleras pas ma langue*, traduction de Francis Gouin, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2008.

- Je parle toutes les langues, mais en arabe*, recueil d'articles, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2013.
- Par Dieu, cette histoire est mon histoire !*, Casablanca, La Croisée des Chemins, 2022. Version arabe : *Wallāh haḍīhi l-ḥikāya la-ḥikāyatī*, Milan, al-Mutawassīṭ, 2021.
- LAÂBI Abdellatif, « Œil Juin 67 », *Souffles/Anfās* n° 10-11, troisième trimestre 1968, cahier francophone, p. 31.
- Discours sur la colline arabe*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- Le Fond de la jarre*, Paris, Gallimard, 2002.
- Le Livre imprévu*, Paris, La Différence, 2010, rééd. Points/Seuil, Paris, 2017.
- Petites Lumières. Écrits 1982-2016*, Paris, La Différence, 2017.
- LAḤMĪDĀNĪ Ḥamīd, *Dahālīz al-ḥabs al-qadīm* [« Les galeries de l'ancienne prison », 1979], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1985.
- LEANTE Cesar, « El traidor » [« Le traître »], nouvelle, traduction arabe : « “Al-Ḥā'in”, qīṣṣa kūbīya. Tarḡamat Muḥammad Zafzāf », *al-Ādāb* n° 10 [15], octobre 1967, p. 61-63.
- LEFTAH Mohamed, *Le dernier combat du captain Ni'mat*, Paris, La Différence, 2011.
- AL-LŪH, Amīna, *al-Malika Ḥnāṭa* [« La reine Ḥnāṭa »], récit historique, Tétouan, Maṭbū'āt Ma'had Mawlāy al-Ḥasan, 1954.
- AL-MAĞĠĠĀṬĪ Aḥmad, *al-Furūsīya* [« La Chevalerie », 1987], édition revue et augmentée, introduction de Nağīb al-ʿAwfī, 3^e édition, Casablanca, al-Madāris, 2011.
- MEMMI Albert, *Portrait du colonisateur dans Portrait du colonisé* [1957], Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot n° 212, 1973.
- MORSY Zaghloul, *Ishmaël ou l'exil*, Paris, La Différence, 2003.
- AL-MUTANABBĪ Abū Ṭayyib, *Dīwān*, poésie, Beyrouth, Dār Bayrūt, 1983.
- AL-MUWAYLIḤĪ Muḥammad, *Ḥadīṭ ʿĪsa b. Ḥiṣām, aw fatra min al-zaman* [« Propos de ʿĪsa b. Ḥiṣām, ou une période dans le temps », 1907], Le Caire, Maktabat al-Maʿārif, 1943. Traduction française *Ce que nous conta Isâ Ibn Hichâm*, traduit de l'arabe par Randa Sabry, préface de Luc-Willy Dehevels, Clichy, éditions du Jasmin, 2005 ; *Trois Égyptiens à Paris*, même traductrice, même éditeur, 2008.
- N'AÏT ATTIK M'ririda, *Les Chants de la Tassaout* [1963], traduction de René Euloge, préface de Léopold Sedar Senghor, Casablanca, Belvisi, 1986.
- NA'NA' Ḥamīda, *al-Waṭan fī l-ʿaynayn* [« La Patrie dans les yeux »], roman, Beyrouth, Dār al-Ādāb, 1979.

- NAGM Aḥmad Fu'ād, « Bahīya » [1969], poème, dans *al-A'māl al-ši'rīya al-kāmila* [« Œuvres poétiques complètes »], Le Caire, Dār Mirīt, 2005, p. 23-26.
- OUASTI Boussif (éd.), *Une ambassade marocaine chez Louis-Philippe. Rihlah al-faqih Assaffar ila Bariz, 1845-1846*, Casablanca et Paris, EDDIF et Paris-Méditerranée, 2013.
- AL-QĀSIM Samīḥ, « Fī Ḥāmis Ḥuzayrān » [« Le 5 juin »], poème, *Ši'r* n° 42, avril 1969, p. 30. Traduction française dans *Souffles* n° 15, troisième trimestre 1969, p. 3.
- RABī' Mubārak, *al-Ṭayyibūn* [« Les bonnes gens »], roman, Casablanca, Dār al-Kitāb al-Mağribī, 1972.
- Rufqat al-silāḥ wa-l-qamar* [« Compagnie des armes et de la lune », Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1975], roman, dans *al-A'māl al-kāmila. Al-riwāyāt*, Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2009, t. I.2, p. 817-962.
- AL-RADī al-Šarīf, *Dīwān*, collecté par Abū Ḥakīm al-Ḥabarī, annoté par 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū, 2 t., Bagdad, Wizārat al-I'lām, 1976.
- AL-RİḤĀNĪ Amīn, *al-Mağrib al-Aqṣā. Riḥla fī minṭaqat al-ḥimāya al-isbānīya* [« Le Maghreb Extrême. Voyage dans la zone du protectorat espagnol »], récit de voyage, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1952.
- RIPAULT Ghislain (dir.), *Pour Abdellatif Laâbi*, Paris et Cesson-la-Forêt, Nouvelles Éditions Rupture et La Table Rase, 1982.
- AL-ŠABBĀĠ Muḥammad, *al-'Abīr al-multahib* [« Le parfum embrasé »], poésie, préface de Būlus Salāma, Tétouan, al-Maṭba'a al-ḥasanīya, 1953. Non-inclus dans les œuvres complètes.
- Rasā'il ilā Muḥammad al-Šabbāġ min Miḥā'il Nu'ayma, Būlus Salāma, Ilyā Abū Mādī wa-Šafīq Ma'lūf* [« Lettres à Mohammed Sebbagh, par Mikhaïl Nuaymah, Boulos Salameh, Elia Abou Madi et Chafik Maalouf »], présenté par Iḥsān 'Abbās, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1982.
- al-A'māl al-kāmila* [« Œuvres complètes »], Rabat, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa, 2001, 4 vol.
- AL-ŠANFARĀ, « Lāmīyat al-'arab » [« Poème en lam des Arabes », VI^e siècle de l'ère courante], traduit en français par Mohammed Oudaimah et Stefano Mangano sous le titre *Chant des Arabes*, Paris, Arfuyen, coll. Les Cahiers d'Arfuyen, 1985.
- ŠAWQĪ Aḥmad, *Amīrat al-Andalus* [« La Princesse d'al-Andalus », 1932], Windsor, Hindāwī Foundation, 2011.
- ŠUKRĪ Muḥammad, *al-A'māl al-kāmila* [« Œuvres complètes »], t. I, "Sīra riwā'iya" [« Récit autobiographique »], Casablanca et Beyrouth, al-Markaz al-Ṭaqāfī l-'Arabī, 2008.
- ṬŪQĀN Ibrāhīm, « Baṭal al-Rif », *al-Šūrā*, 1925, repris dans Yūsuf 'Aṭā al-Ṭarīfī, *Ibrāhīm Ṭūqān, ḥayātuhu wa-ši'ruhu* [« Ibrahim Touqan, sa vie et sa poésie »], Amman, al-Ahliya li-l-našr, 2008, p. 554.

« Fityat al-Mağrib » [octobre 1929], repris dans Yūsuf ‘Aṭā al-Ṭarīfī, même ouvrage, p. 321-322.

ṬURRIS ‘Abd al-Ḥālīq, *Intiṣār al-ḥaqq bi-l-bāṭil* [« Triomphe du vrai par le faux »], théâtre, Tétouan, Al-Maṭba‘a al-Mahdiyya, 1933.

AL-WAZZĀNĪ al-Tuhāmī, *al-Zāwīya* [« La Zaouia », 1942], rééd. présentée et révisée par ‘Abd al-‘Azīz al-Sa‘ūd, Tétouan, Bāb al-ḥikma, 2020.

Salīl al-ṭaqalayn [« L'enfant des deux fardeaux »], Tétouan, Maṭba‘at al-Rif, 1950.

al-Riḥla al-ḥāṭifa. Mušāhadāt wa-liqā‘āt fī l-Qāhira sanat 1957 [« Le bref voyage. Choses vues et rencontres au Caire en 1957 »], édité et présenté par Ibrāhīm al-Ḥaṭīb, préface de Muḥammad Barrāda, Tétouan, Manšūrāt ḡam‘iyat Tiṭṭāwin Asmīr, 2013.

YAḤIĀWĪ Rašīd, *al-Qāhira al-uḥrā* [« L'Autre Caire », 1997], Le Caire, Dār al-kutub al-miṣrīya, 2016.

al-Qāhira kamā ‘ištuhā [« Le Caire comme je l'ai vécu »], Rabat, Manšūrāt Dār Al-Tawḥīdī, 2016.

ZAFZĀF Muḥammad, « al-Ra’s wa-l-qubba’a » [« La tête et le chapeau »], poème, cité par Muḥammad al-Sūlāmī et Muḥammad Anaqqār, « al-Adab al-mağribī wa-šī‘r mā ba’d al-naksa », *Āfāq* n°2 [7], 1969, p. 56-57.

Ḥiwār fī layl muta’ahḥir, nouvelles, Damas, Ministère de la Culture, 1970.

« Nīkrūlūḡyā » [« Nécrologie »], poème, *Šī‘r* n° 44, mars 1970, p. 53-55.

Min aršīf Muḥammad Zafzāf [« Dans les archives de Zafzaf »], anthologie de textes inédits en volume réunie par Muḥammad al-Dāhī, Ḡamīla Ḥamdāwī et Sa‘īd al-Ziyānī, revue et présentée par Muḥammad al-Dāhī, Amman, Faḍā‘āt, 2023.

Critique littéraire, histoire littéraire, monographies d’auteur·ices

ABDELSALAM Mahmoud et JACQUEMOND Richard, « Les flux de traduction arabe-français depuis 2010 (littérature moderne et contemporaine) », Arles et Paris, LEILA Research Project et IREMMO, 2021. Consultable en ligne : <https://iremno.org/wp-content/uploads/2022/05/Flux-de-traduction-arabe-francais-etude-LEILA-24-03-22.pdf>, consulté le 19 janvier 2025.

‘AFĪFĪ Muḥammad Ṣādiq et BIN TAWĪT Muḥammad, *al-Adab al-Mağribī*, Beyrouth, Maktabat al-madrassa et Dār al-kitāb al-lubnānī, 1960.

al-qīṣṣa al-mağribīya al-ḥadīṭa [« La nouvelle marocaine moderne »], Casablanca, al-Waḥda al-‘Arabiya, 1961.

AGHACY Samira, *Masculine Identity in The Fiction of The Arab East since 1967*, préface d'Evelyne Accad, Syracuse, Syracuse University Press, 2009.

AḤDĀDŪ Riḍwān, *Masraḥ ‘Abd al-Ḥāliq Ṭurrīs: Dirāsa, ma‘a l-naṣṣ al-kāmil li-l-masraḥīya al-rā‘ida* Intiṣār al-ḥaqq bi-l-bāṭil [« Le théâtre d’Abdelkhalek Torres : étude, avec le texte complet de la pièce pionnière *Triomphe du vrai par le faux* »], Tétouan, Dār al-Šuwayyih li-l-ṭibā‘a wa-l-naṣr, 1988.

AIDI Hisham, « So Why Did I Defend Paul Bowles? », *New York Review of Books*, 20 décembre 2019. En ligne : <https://www.nybooks.com/online/2019/12/20/so-why-did-i-defend-paul-bowles/>. Traduit en français par Sophie Shrago : « Paul Bowles et “ le mythe de Tanger ” », *Orient XXI*, 13 février 2021. En ligne : <https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/paul-bowles-et-le-mythe-de-tanger,4486>, liens consultés le 25 avril 2024.

« Souffles, cinquante ans après », *Souffles Monde* n° 1, « 50 Years : Culture and Difference in Morocco, 2023. En ligne : <https://www.soufflesmonde.com/posts/souffles-cinquante-ans-apres>, consulté le 21 juillet 2024.

AHMED Hussam R., *The Last Nahdawi. Taha Hussein and Institution Building in Egypt*, Stanford, Stanford University Press, 2021.

‘ALLĀM ‘Abd al-Raḥīm, “Al-madīna faḍā’an iškālīyan fi l-riwāya al-mağribīya” [« La ville comme espace problématique dans le roman marocain »], *Nizwā* n°51, juillet 2017, p. 37-52.

ALLEN Roger et ELBOUSTY Jonas, *Reading Mohamed Choukri’s Narratives. Hunger in Eden*, New York, Routledge, 2025.

ANAQQĀR Muḥammad et AL-SŪLĀMĪ Muḥammad, « al-Adab al-mağribī wa-šī’r mā ba’d al-naksa » [« La littérature marocaine et la poésie post-naksa »], *Āfāq* n°2 [7], 1969, 48-59.

ANGENOT Marc, « Présupposé, topos, idéologème », *Études françaises*, vol. 13, n°1-2, 1977, p. 23-28.

ANONYME (MARRĀKUŠĪ), « Riwayāt Amīrat al-Andalus wa-tamtīl-hā bi-l-Ḥamrā’ », *Al-Mağrib* n° 12, septembre 1933, p. 11-12.

ANONYME (ŠADĪQ), « Kalimatī l-wağīza fi l-naqd », *al-Mağrib*, n° 8-9, avril 1934, p. 16-17.

AL-‘AQQĀD ‘Abbās Maḥmūd et AL-MĀZINĪ Ibrāhīm, « Šawqī fi l-mīzān » [« Shawqi sur la balance »] dans *al-Dīwān fi-l-‘adab wa-l-naqd* [« Recueil littéraire et critique », 1921], 4^e édition, Le Caire, Dār al-Ša‘b, 1997, p. 3-12.

ARAROU Chakib, « La Palestine comme métaphore marocaine. Les guerres israélo-arabes de 1967 et 1973 dans la littérature marocaine de langues arabe et française », *Maydan* (Naples), n° 2, janvier 2023, p. 37-54.

« Les trois exils du traducteur : le cas d’Abdellatif Laâbi », dans *Exil et traduction. Phénomènes croisés*, Paris, Classiques Garnier, coll. Rencontres, 2025, p. 155-168.

- AW‘AZŪZ Šu‘ayb, *Muḥammad b. al-‘Abbās al-Qabbāğ nāqidan* [« Mohammed Belabbas Qabbaj, critique »], Rabat, Maṭba‘at al-Umniya, 2006.
- BACHELARD Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942.
- BADAWI Muhammad M. (dir.), *Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BADR ‘Abd al-Muḥsin Ṭaha, *Ṭaṭawwur al-riwāya al-‘arabīya al-ḥadīṭa fī Miṣr 1870-1938* [« Évolution du roman arabe moderne en Égypte de 1870 à 1938 »], Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1963.
- BADINI Dounia, *La revue "Shi‘r"/Poésie et la modernité poétique arabe: Beyrouth, 1957-1970*. Arles, Actes Sud/Sindbad, 2009.
- BAḤRĀWĪ Ḥasan, « al-Naqd bi-‘ağniḥa maksūra » [« La critique aux ailes brisées »], *Āfāq*, n° 10 [1990], p. 185-186.
- BANNIS Muḥammad, *Zāhirat al-šī‘r al-mu‘āṣir fī l-Mağrib. Muqāraba bunyawīya takwīnīya* [« Le phénomène de la poésie contemporaine au Maroc. Approche structurale génétique » 1979], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2014.
- al-Šī‘r al-‘arabī l-ḥadīṭ* [« La Poésie arabe moderne », 1989-1991], 4 t., Casablanca, Dār Tūbqāl, 2014.
- Kitābat al-maḥū* [« L'Écriture de l'effacement »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 1994.
- al-Ḥaqq fī l-šī‘r* [« Droit à la poésie »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2007. Traduit en français par l'auteur en collaboration avec Rodrigue Marques de Souza, Saint-Benoît-du-Sault, éditions Tarabuste, 2021.
- « al-Ṭaqāfa al-Ġadīda fī sanawāt al-raṣāṣ al-fikrī wa-l-ṭaqāfi » [« al-Ṭaqāfa al-Ġadīda dans les années de plomb intellectuelles et culturelles »], dans *Al-Ṭaqāfa al-Ġadīda, al-a‘dād al-kāmila* [*Al-Ṭaqāfa al-Ġadīda : tous les numéros*], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2019, volume d'annexes, p. 14-34.
- BARDENSTEIN Carol, "Stirring Words: Traditions and Subversions in the Poetry of Muzaffar al-Nawwab", *Arab Studies Quarterly* n°4 [19], automne 1997, p. 37-63.
- BARRĀDA Muḥammad (dir.), *al-Riwāya al-‘arabīya wāqi‘ wa-āfāq* [« Le roman arabe : réalité et horizons »], Beyrouth, Dār Ibn Rušd, 1981.
- BARTHES Roland, « Ce que je dois à Khatibi » [1979], repris dans *Œuvres complètes*, édition d'Eric Marty, Paris, Le Seuil, 2002, t. V, « Livres, textes, entretiens 1977-1980 », p. 667.
- Incidents*, Paris, Le Seuil, 1987.
- BELKHODJA Amar, *Ali El Hammami 1902-1949. Du Rif à Karachi, l'épée et la plume*, Alger et Annaba, éditions ANEP, 2007.

BEN JELLOUN Tahar, « Un Maroc en quête de vie littéraire : une édition qui se cherche », *Le Monde*, 5 août 1977, p. 12.

BENABDELALI Abdessalam, *Abdelkébir Khatibi : l'étranger professionnel*, Casablanca et Paris, Centre Culturel du Livre et Institut du Monde Arabe, 2019.

BENCHEIKH Jamel Eddine, « Pour une lecture vivante des *Mille et Une Nuits* », *La Revue des livres pour enfants* n° 54, mai 1977, p. 16-24.

BENSAID ALAOUI Said, *Allal El Fassi*, Casablanca, Centre Culturel du Livre et Paris, Institut du Monde Arabe, 2020.

BERNARD Jacques-Emmanuel, « Décrire une ville d'Islam : Jérôme et Jean Tharaud, Ahmed Sefrioui et Abdellatif Laâbi », *Babel. Littératures plurielles*, n°41, 2020, p. 69-84.

BERQUE Jacques, « La littérature marocaine et l'Orient au XVIII^e siècle », dans *Arabica* t. II, fasc. 3, septembre 1955, p. 295-312.

BIN 'ABD AL-ĠALĪL 'Abd al-'Azīz, *al-Anāšīd al-waṭanīya al-maġribīya wa-dawruhā fī ḥarakat al-tahrīr* [« Les hymnes patriotiques marocains et leur rôle dans le mouvement de libération »], Rabat, Maṭbū'āt al-akādīmīya l-malakīya l-maġribīya, coll. Turāt, 2005.

BIN 'ĀSŪR al-Fāḍil, *Arkān al-nahḍa al-adabīya fī Tūnus* [« Pilliers de la Renaissance littéraire en Tunisie »], Tunis, Maktabat al-Naġāḥ, 1960.

BIN ĠALLŪN 'Abd al-Maġīd, « al-Ḥayāt al-adabīya fī l-Maġrib » [« La vie littéraire au Maroc »], *al-Risāla* n°148, 4 mai 1936, p. 743-744.

BIN MAS'ŪD Rašīda, *al-Mar'a wa-l-kitāba: su'āl al-ḥuṣūṣīyya/balāġat al-iḥtilāf* [« La Femme et l'écriture : question de la spécificité/rhétorique de la différence »], Casablanca, Ifriqiya l-šarq, 2002.

BIN TAWĪT Muḥammad, *al-Wāfī bi-l-adab al-'arabī fī l-Maġrib al-Aqṣā* [« Somme de littérature arabe au Maghreb Extrême »], 3 vol., Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1982.

BIN ZAYDĀN 'Abd al-Raḥmān, *As'ilat al-masraḥ al-'arabī* [« Questions du théâtre arabe »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1987.

BİRİŞ Hasan, *al-Ma'š qabl al-mutaḥayyil. Ḥiwārāt ma'a Muḥammad Šukrī* [« Le Vécu avant l'imaginaire. Entretiens avec Mohamed Choukri »], Tanger, éditions Wamḍa, 2013.

BOURDIEU Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales* n°89, septembre 1991, p. 3-46.

al-Ramz wa-l-sulṭa [« Symbole et pouvoir »], recueil d'articles, traduction d'Abdessalam Benabdelali, Casablanca, Dār Tūbqāl, 1987

Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire [1992], nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Le Seuil, coll. Points, 1998.

BŪḤSAYN ‘Abd al-Laṭīf, « ‘Amīd al-adab al-‘arabī yuḥāḍiru fī Tiṭwān wa-yuḡādiru l-Maḡrib » [« Le doyen de la littérature arabe parle à Tétouan puis quitte le Maroc »], *Risālat al-Adīb* n°6-7, juillet 1958, p. 67-69.

CALARGÉ Clara et JEAN-FRANÇOIS Emmanuel Bruno, « Masculinités, homosexualité et homonationalisme dans *Le dernier combat du capitain Ni‘mat* de Mohamed Leftah », *Nouvelles études francophones* n°2(30), 2015, p. 93-110.

CALDERWOOD Eric, *On Earth or in Poems. The Many Lives of Al-Andalus*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2023.

et FERNÁNDEZ PARRILLA Gonzalo, “What Is Moroccan Literature? History of an Object in Motion”, *Journal of Arabic Literature* n°52, Leyde, Brill, 2021, p. 98-123.

CAMPBELL Ian, *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution. The Arabic Language Novel in Morocco 1957-72*, Leiden et Boston, Brill, coll. Studies in the History and Society of the Maghrib, 2013.

“These Papers Are Intended to Mislead: Soldiers and Freedom Fighters in Mubārak Rabī’s Comrades in Arms and the Moon”, *Middle Eastern Literature*, 18(2), 2015, p. 144-152.

CANSINOS ASSENS Rafael, « Estudio literario-critico de “Las mil y una noches” » dans *Libro de las mil y una noches*, traduction de R. Cansinos Assens, Mexico, Aguilar, 1954, t. I, p. 13-376.

CASANOVA Pascale, *La République mondiale des Lettres* [1999], Paris, Le Seuil, coll. Points, 2008.

CHAKER Salem, « La langue de la littérature écrite berbère : dynamiques et contrastes », *Études littéraires africaines* n°21, 2006, p. 10-19.

COMBE Dominique, « Khatibi and Derrida : A Franco-Maghrebian Dialogue », dans Jane Hiddlestone et Khalid Lyamlahy (dir.), *Abdelkébir Khatibi. Postcolonialism, Transcolonialism and Culture in the Maghreb and Beyond*, Liverpool, Liverpool University Press, 2023, p. 197-218.

DAHI Mhamed, « Réflexions sur le statut de l'autofiction dans la critique arabe » dans A. Guenon & I. Grell (dir.), *Lisières de l'autofiction. Enjeux géographiques, artistiques et politiques*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2016, p. 55-72.

DARWĪŠ Maḥmūd, « Anqīdūnā min haḍā l-ḥubb al-qāsi » [« Sauvez-nous de cet amour cruel »], *Al-Ādāb* n° 8 [17], août 1969, p. 5-6.

DĀWŪD Ḥasna’ Muḥammad (prés.), *Maḡallat al-Salām. Al-A’dād al-kāmila* [« La revue *al-Salām*. Collection complète des numéros »]. Tétouan, Bāb al-Ḥikma, 2023.

DEHEUELS Luc-Willy, « Le livre des trois cités de Faraḥ Anṭūn : une utopie au cœur de la littérature arabe moderne », dans *Arabica* t. 46, fasc. 3, « Vers de nouvelles lectures de la littérature arabe », Leyde, Brill, 1999 p. 402-434.

DEYOUNG Terri, *Mahmud Sami Al-Barudi. Reconfiguring Society and the Self*, Syracuse, Syracuse University Press, 2015.

- DI-CAPUA Yoav, *No Exit. Arab Existentialism, Jean-Paul Sartre and Decolonization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2018.
- DURAND Gilbert, « Le voyage et la chambre dans l'œuvre de Xavier de Maistre », *Romantisme* n° 4, 1972, p. 76-89.
- EL ENANY Rasheed, "Tawfīq al-Ḥakīm and the West: A New Assessment of the Relationship", *British Journal of Middle Eastern Studies* n°2(27), novembre 2000, p.165-175.
- EL FTOUH Ahmed, « Abdelkader Chatt, l'oublié de Tanger », *Revue de la faculté des lettres* n°17, Rabat, Université Mohammed V, 2012, 101-110.
- EL-KHATIB Ibrahim, "Traducción y crítica literaria en Marruecos. Impresiones de un traductor", traduit de l'arabe vers l'espagnol par Gonzalo Fernández Parrilla, dans Gonzalo Fernández Parrilla et Rosario Montoro Murillo (dir.), *El Magreb y Europa literatura y traducción*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 259-265.
- EL MERRAHI Mohamed, « Hybridité et interdisciplinarité dans l'œuvre poétique d'Abdellatif Laâbi », *Littérature Art et Langue* n°6, décembre 2024, p. 19-49.
- ENDERWITZ Suzanne, « Du Fatā au Ṣarīf » ou comment on se distingue ? », *Arabica* t. 36 fasc. 2, juillet 1989, p. 125-142.
- ETTOBI Mustapha, "Cultural Representation in Literary Translation: Translators as Mediators/Creators", *Journal of Arabic Literature* n°2 [37], 2006, p. 206-229.
- FAKHREDDINE Huda J., *The Arabic Prose Poem: Poetic Theory and Practice*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021.
- FARŪḤ 'Umar, *Ṣā'irān mu'āṣirān: Ibrāhīm Ṭūqān wa-Abū al-Qāsim al-Ṣābbī* [« Deux poètes contemporains : Ibrahim Touqan et Abou-l-Qassim Chabbi »], Beyrouth, al-Maktaba al-'ilmīya, 1954.
- AL-FĀSĪ 'Allāl (dir.), *Yawm Ṣawqī bi-Fās. Mağmū'at al-ḥuṭab wa-l-qaṣā'id al-mulqāt fī yawm al-arba'in li-tā'bīn ṣā'ir al-'arabiya al-hālīd* [« Journée Shawqi à Fès. Recueil des discours et poèmes prononcés au quarantième jour en hommage au poète éternel de la langue arabe »] Fès, 'Abd al-Salām Mikwar et al-Maṭba'a al-ḡadīda, 1933.
- « Ḥāḡatuna ilā l-adab » [« Notre besoin de littérature »], *al-Aṭlas*, première année, n°4, vendredi 12 mars 1937. Repris dans Jalal El Hakmaoui et Abdeljalil Nadem (dir.), *De la culture marocaine moderne. Anthologie* (1917-2004), traduction de Nora Cherrat, Casablanca, En toutes lettres, 2022, p. 84-86.
- FERNÁNDEZ PARRILLA Gonzalo, *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.
- « The Challenge of Moroccan Cultural Journals in the 1960s », *Journal of Arabic Literature* n° 45, Leyde, Brill, 2014, p. 104-128.

FERTAT Omar, « André Voisin. L'initiateur oublié du théâtre marocain » dans Yamna Abdelkader, Sandrine Bazile et Omar Fertat (dir.), *Pour un Théâtre-Monde. Plurilinguisme, interculturalité, transmission*, Pessac, Presses de l'Université de Bordeaux, 2013, p. 331-353.

FINTZ Claude, « L'imaginaire du Phénix dans *La Pente, Les Crépuscules* de Zaghoul Morsy. En attendant la révolution solaire », *Iris* n°34, 2013, p. 107-129.

AL-FIQI 'Alī Muḥammad, *Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt wa-mağallat al-Risāla* [« Ahmad Hassan al-Zayyat et la revue *al-Risāla* »], Le Caire, Dār al-Ma'ārif, coll. Iqrā', 1981.

ĠALLĀB 'Abd al-Karīm, « al-ḥayāt al-adabīya fī l-Mağrib », *al-Risāla* n° 154, 9 juin 1936, p. 984-985.

Fī l-ṭaqāfa wa-l-adab [« Culture et littérature »], Casablanca, Maṭba'at al-Aṭlās, 1964.

« al-Adab wa-l-ğazw al-fikrī », *Al-Ādāb* n° 3 (13), mars 1965, p. 36-38.

ĠĀRĪ Muḥammad, *Iktišāf al-naqd al-adabī fī adab al-Mağrib al-ḥadīṭ. Namādiğ al-naqd wa-naqd al-naqd* [« La découverte de la critique littéraire dans le Maroc moderne. Modèles critiques et critique de la critique »], Marrakech, al-Maṭba'a wa-l-warrāqa al-waṭaniya, 2008.

GANNŪN 'Abdallāh, *Aḥādīṭ 'an al-adab al-mağribī l-ḥadīṭ* [« Propos sur la littérature marocaine moderne », Le Caire, Maḥad al-dirāsāt al-'arabīya al-'ulyā 1964], 4^e édition, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1984.

« Kitāb Li-yasquṭ al-ṣamt » [1967], repris dans *Ḥanāta Bannūna fī l-marāyā l-mun'akisa* [« Khnata Bennouna dans le reflet du miroir »] (collectif), Mascate, Bayt Ġašām li-l-našr wa-l-tarjama, p. 14-16.

GHAZOU Ferial J., "When the Subalterns Speak," *Al-Ahram Weekly* n°417, février 1999, p. 18-24.

GHAZZALI Lahouari, *Taha Husayn*, Casablanca, Centre Culturel du Livre et Paris, Institut du Monde Arabe, 2021.

AL-ĞIRĀRĪ 'Abbās, « Qaḍīyat Filasṭīn fī l-šī'r al-mağribī ḥattā ḥarb Ramaḍān », *al-Manāhil* n° 4, novembre 1975, p. 16-73.

Al-Adab al-Mağribī min ḥilāl ṣawāhirih wa-qaḍāyāh [« La littérature marocaine à travers ses phénomènes et ses questions »], Rabat, Maktabat al-Ma'ārif, 1979.

GOBILLE Boris, « Les mobilisations de l'avant-garde littéraire française en mai 1968. Capital politique, capital littéraire et conjoncture de crise », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°158, 2005, p. 30-61.

GOIKOLEA-AMIANO Itzea, "Bilingualism and "Significant Geographies" in Moroccan Colonial Journals: *Al-Motamid* and *Ketama*", *Interventions. International Journal of Post-Colonial Studies* n°24-1, Janvier 2022, p. 49-73.

GONTARD Marc, *La Violence du texte. Essais sur la littérature marocaine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1981.

GONZÁLEZ NAVARRO Ana et FERNÁNDEZ PARRILLA Gonzalo, "From Khanata Bennouna to Leila Slimani : Moroccan Women Writers from the Margins to World Literature", dans Najib Mokhtari (dir.), *Dialogic Configurations in Post-Colonial Morocco*, Rabat, UIR Publication Series, 2019, p. 291-309.

GURRĀM Zuhūr, « al-Kitāba al-nisā'iya al-mağribīya: afaq maftūḥ 'alā l-tanawwu' » [« L'écriture féminine au Maroc : un horizon ouvert sur la diversité »], dans Mohamed Daoud, Faouzia Bendjelid, Christine Détrez (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éditions CRASC, 2010, p. 97-101.

HAFEZ Sabry, "Cultural Journals and Modern Arabic Literature: A Historical Overview", *Alif: Journal of Comparative Poetics* n° 37, 2017, p. 9-49.

HALABI Zeina G., *The Unmaking of the Arab Intellectual. Prophecy, Exile and The Nation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.

ḤAĞĠĪ Sa'īd, « al-Nahḍa al-adabīya al-'arabīya » (I), *al-Salām* n°2, octobre 1933, p. 42.

« al-Nahḍa al-adabīya al-'arabīya » (II), *Al-taqāfa al-Mağribīya*, date inconnue. Repris dans 'Abd al-Ra'ūf Ḥağġī Sa'īd Ḥağġī, *Fağr al-ṣaḥāfa al-waṭanīya al-mağribīya* [*Sa'īd Hajji: aube de la presse nationaliste marocaine*], Kirkland (Canada), à compte d'auteur, 2003, p. 324-325.

AL-ḤAKĪM Tawfīq, « Ilā l-duktūr Ṭaha Ḥusayn », *al-Risāla* n°10, 1 juin 1933, p. 5-8.

ḤAMDĀN Muḥammad b. al-'Alamī, « Naš'at al-masraḥ al-mağribī » [« Naissance du théâtre marocain »], *Da'wat al-ḥaq* n°181, octobre 1977, p. 104-105.

HARRISON Olivia C., *Transcolonial Maghreb. Imagining Palestine in the Era of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

« Khatibi and the Transcolonial Turn », dans Jane Hiddlestone et Khalid Lyamlahy (dir.), *Abdelkébir Khatibi. Postcolonialism, Transcolonialism and Culture in the Maghreb and Beyond*, Liverpool, Liverpool University Press, 2023, p. 149-172.

ḤAṢṢĀR Muḥammad, « Tağdīd wa taqlīd » [« Rénovation et imitation »], *al-Mağrib* n°10, 1^{er} juin 1933, p. 12-13. Repris dans *al-Risāla* n°14, 1^{er} juin 1933, p. 20.

AL-ḤATĪB Ibrāhīm (prés.), *al-Tuhāmī al-Wazzānī: al-kitāba, al-taṣawwuf, al-tārīḥ* [« Al-Tuhāmī al-Wazzānī : écriture, soufisme et histoire »], Rabat, Manšūrāt Ittiḥād kuttāb al-Mağrib, 1989.

"Traducción y crítica literaria en Marruecos. Impresiones de un traductor", traduit de l'arabe vers l'espagnol par Gonzalo Fernández Parrilla, dans Gonzalo Fernández Parrilla et Rosario Montoro Murillo (dir.), *El Magreb y Europa literatura y traducción*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 259-265.

HOLT Elizabeth, "Resistance Literature and Occupied Palestine in Cold War Beirut", *Journal of Palestine Studies*, 2021, en ligne. <https://www.palestine-studies.org/en/node/1650961>, consulté le 27 juillet 2024.

AL-ḤULĪ Amīn, *Fī l-adab al-miṣrī* [« De la littérature égyptienne »], Le Caire, Maṭbaʿat al-iʿtimād, 1943.

JACQUEMOND Richard, *Le champ littéraire égyptien depuis 1967*, thèse de doctorat sous la direction de Claude-France Audebert, Aix-Marseille Université, 1999.

« Les limites mouvantes du dicible dans la fiction égyptienne », *Égypte/Monde arabe* n°3, 2000, 63-83.

Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2003.

« Les Arabes et la traduction : petite déconstruction d'une idée reçue », *La Pensée de midi* n°21, 2007, p. 177-184.

JIHAD HASSAN Kadhīm, *La part de l'étranger. La traduction de la poésie dans la culture arabe*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2007.

KADDOURI Abdelmajid, *Abdallah Laroui, le penseur marocain contemporain*, Casablanca et Paris, Centre Culturel du Livre et Institut du Monde Arabe, 2019.

AL-KAGĠĠĀṬ Muḥammad, *Bunyat al-taʿlīf al-masraḥī bi-l-Maġrib min al-bidāya ilā l-ṭamānīnīyāt* [« Structure de la création théâtrale au Maroc, des débuts aux années 1980 »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1985.

KANAFĀNĪ Ġassān, *Fī l-adab al-ṣahyūnī* [« De la littérature sioniste »], Beyrouth, Markaz abḥāṭ munazzamat al-taḥrīr al-filasṭīnīya, 1967.

KHATIBI Abdelkébir, *Le roman maghrébin*, Paris, Maspero, 1968.

« Un étranger professionnel », *Études Françaises* n° 33 (1), printemps 1997, p. 123-126.

KOBER Marc, « L'oiseau et l'arbre d'Orient. Tewfik El Hakim et Elian J. Finberg à Paris », dans Xavier Garnier et Jean-Philippe Warren (dir.), *Écrivains francophones en exil à Paris. Entre cosmopolitisme et marginalité*, Paris, Karthala, coll. Lettres du Sud, 2012.

KRISTEVA Julia, « Problèmes de la structuration du texte » dans *Tel Quel. Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, coll. Tel Quel, 1968, p. 297-316.

LAACHIR Karima, "The aesthetics and politics of 'reading together' Moroccan novels in Arabic and French", *The Journal of North African Studies* vol. 21, 2016, p. 22-36.

MARZAGORA Sara et ORSINI Francesca, "Significant geographies in lieu of world literature", *Journal of World Literature* n°3 (3), 2018, p. 290-310.

LAḤMĪDĀNĪ Ḥamīd, *al-Riwāya al-maġribīya wa-ru'yat al-wāqi' al-iġtimā'i* [« Le roman marocain et la vision de la réalité sociale »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1985.

LAKHDAR Mohammed, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie 'alawide (1075-1311=1664-1894)*, préface de Mohammed El Fasi, Rabat, Éditions techniques nord-africaines, 1971.

LAMNAWRĪ Ḥālid, « 'Abd al-Karīm Ġallāb... Al-Saṭr al-aḥīr li-qalam ṣāhib *Dafannā l-Māḍī* » [« Abdelkrim Ghallab... dernier trait de plume pour l'auteur du *Passé enterré* »], *al-Ṣaḥarā'*, 15 août 2017.

LAROUĪ Abdallah, « Les Arabes et l'expression » dans *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, Paris, François Maspero, coll. Textes à l'appui, 1967, p. 171-210.

LEJEUNE Philippe, *Le Pacte autobiographique* [1975], Paris, Le Seuil, coll. Points, 1994.

LEPERLIER Tristan, *Algérie. Les écrivains de la décennie noire*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

« La langue des champs. Aires linguistiques transnationales et espaces littéraires plurilingues », *CONTEXTES* n°28, 2020, en ligne : <https://journals.openedition.org/contextes/9297>, consulté le 19 mars 2025.

« Plurilingual literary spaces », *Francosphères*, 10(2), 2021, p. 185-203.

AL-MADĪNĪ Aḥmad (dir.), *Ṣā'ir fī l-samā' : fī l-dikrā al-īsrīn li-raḥīl Aḥmad al-Maġġāṭī* [« Un poète au ciel. Commémoration des vingt ans du décès d'Ahmed Mejjati »], Rabat, Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, 2016.

AL-MAĠĠĀṬĪ Aḥmad, « Naḥwa inṭilāqa adabīya ṣaḥīḥa » [« Vers un véritable essor littéraire »], *Aqlām* n°3, juillet 1964, p. 12-16.

Zāhirat al-ši'r al-ḥadīṭ [« Le Phénomène de la poésie moderne », 1971], Casablanca, Al-Madāris, 2002.

[Aḥmad al-Ma'addāwī], *Azmat al-ḥadāṭa fī l-ši' al-'arabī l-ḥadīṭ* [« Crise de la modernité dans la poésie arabe moderne »], Rabat, Manšūrāt Dār al- Āfāq al-Ġadīda, 1993.

MARAINI Toni, « Mohammed Khaïr-Eddine : orpailleur des ténèbres », *Horizons Maghrébins* n°30, 1996, p. 129-131.

MAYNARD HUTCHINS William, *Tawfiq al-Hakim, A Reader's Guide*, Boulder et Londres, Lynne Rienner, 2003.

MDARHRI-ALAOUI Abdallah, « Place de A. Sefrioui dans la littérature maghrébine : *La Boîte à merveilles* est-il un roman ethnographique ? », *Langues et littératures* n°11, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1993, p. 17-22.

« Récits de fiction dans la littérature marocaine du XXI^e siècle : les romans de la transcendance artistique », *Mœnia* n°20, 2014, p. 9-31.

- MEIZOZ Jérôme, « “Postures” d’auteur et poétique (Ajar, Rousseau, Céline, Houellebecq) », *Vox Poetica*, en ligne, 2004. <https://tinyurl.com/4nw2etme>, consulté le 19 mai 2024.
- MORTADA Mohamed Ali, *Les ḥiğāziyyāt de Šarīf al-Raḍī : étude d’un genre poétique novateur au X^e siècle*. Thèse de doctorat sous la direction de Brigitte Foulon, Paris, Université Sorbonne Paris Cité, 2017. En ligne : <https://theses.hal.science/tel-03892696v1>, consulté le 21 janvier 2025.
- MOURAD Ghada, “Let’s take a leap’. Decolonizing Modernity, Double Critique and Sexuality in Mohamed Leftah’s *Le dernier combat du capitain Ni’mat*”, *Journal of Middle East Women’s Studies* n°2(14), juillet 2018, p. 193-212.
- MİŞBĀL Muḥammad, *al-Hawā l-miṣrī fi l-muḥayyila al-mağribīya Qirā’āt fī l-sard al-mağribī al-ḥadīt* [« Le penchant égyptien dans l’imaginaire marocain. Lectures de narrations marocaines contemporaines »], Ksar El Kébir, Manšūrāt Balāğāt, 2008.
- NAGI HUSSEIN Abdulmalik, “The Image of Woman in Tawfiq Al-Hakim’s *Sheherazade*”, *European Academic Research* n°1(4), avril 2016, p. 480-500.
- AL-NAMIŠĪ Aḥmad, *Tārīḥ al-šī’r wa-l-šu’arā’ bi-Fās* [« Histoire de la poésie et des poètes à Fès »], Fès, Imprimerie André, 1924, réédité *Al-Taḳāfa al- Ġadīda* n°23, janvier 1982, p. 127-141 (première partie) et n°24, juin 1982, p. 114-142 (deuxième partie).
- AL-NĀQŪRĪ Idrīs (sous le pseudonyme d’al-Bašīr al-Wādnūnī), « Azmat al baḥt ‘an baṭal mafqūd fi qīṣaṣ Ḥanāta Bannūna » [« Crise de la recherche d’un héros perdu dans les nouvelles de Khnata Bennouna »], *Aqlām* n° 3 [5/2], 1976, p. 89-104.
- NĀWRĪ Yūsuf, *al-Šī’r al-ḥadīt fī l-Mağrib al-‘arabī* [« La Poésie moderne au Maghreb arabe »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 2006.
- NĀẒIM ‘Abd al-Ġalīl, « Muḥammad b. al-‘Abbās al-Qabbāğ, al-nāqid : al-riyāda wa-ma’ziquhā » [« Mohamed Belabbas Qabbaj, critique : de l’inconvénient d’être pionnier »], *Āfāq*, n° 10 [1990], p. 195-199.
- Naqd al-šī’r fī l-Mağrib al-ḥadīt* [« La critique de la poésie dans le Maroc moderne »], Casablanca, Dār Tūbqāl, 1992.
- PINHAS Luc, « François Maspero : le passeur engagé », *Érudit* n°4 [56], octobre-décembre 2010, p. 187-194.
- AL-QABBĀĞ Muḥammad b. al-Abbās (Ibn ‘Abbād), « Hal yasma’ šu’arā’unā ? » [« Nos poètes entendent-ils ? »], *al-Mağrib* n°7 [3], mars 1934, p. 12-16.
- (Ibn ‘Abbād), « Laysa ḥadā bi-‘uššik fa-udruğī » [« Mêle-toi de ce qui te regarde »], *al-Mağrib* n°10 [3], octobre 1934, p. 9-12.
- RABĪ’ Mubārak, « Qaḍāyā l-adab al-Mağribī: ḥadīt ma’a l-ustād Mubārak Rabī’ » [« Questions de la littérature marocaine : entretien avec M. Mubārak Rabii »], *al-Ḥayāt al-ṭaqāfiya* (Tunisie) n° 5 [4], septembre-octobre 1977, p. 102-105.

- « Maqāmāt al-tağriba al-riwā'iya » [« Étapes de l'expérience romanesque »], *Āfāq* n° 79-80, avril 2000, p. 251-256.
- RODRÍGUEZ SIERRA Francisco Manuel, « Apuntes para un acercamiento sistémico a la obra de Tuhāmī al-Wazzānī : La Zagūia entre la autobiografía y la novela », *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos* n°12, Cadiz, Editorial UCA, 2005, p. 129-144.
- « Ḍūn Kihūṭī fī l-Rīf: mašrū' tarğama bi-Tiṭwān fī ḏill al-ḥimāya al-isbānīya » [« Don Quichotte dans le Rif: un projet de traduction à Tétouan à l'ombre du protectorat espagnol »], *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos* n°13, Cadiz, Editorial UCA, 2006, p. 285-303.
- RUOCCO Monica, *L'Intellettuale arabo tra impegno e dissenso. Analisi della rivista libanese "al-Ādāb": 1953-1994*, présenté par Isabella Camera d'Afflitto, Rome, Jouvence, 1999.
- RYZOVA Lucy, *The Age of The Effendiyya. Passages to Modernity in National-Colonial Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- ŠAFĪQ Muḥammad, « al-Ši'r al-amāzīgī wa-l-muqāwama al-musallaḥa fī l-Aṭlās al-mutawassiṭ wa-šarqī l-Aṭlas al-kabīr » [« La poésie amazighe et la lutte armée dans le Moyen-Atlas et à l'est du Haut-Atlas »], *Mağallat al-akādīmīya al-malakīya*, n°4, 1987, p. 69-99.
- AL-SAMMAN Hamadi, *Anxiety of Erasure: Trauma, Authorship, and the Diaspora in Arab Women's Writings*, Syracuse, Syracuse University Press, 2015.
- SAPIRO Gisèle, *Qu'est-ce qu'un écrivain mondial ? Le champ littéraire transnational*, Paris, EHESS, Gallimard et Le Seuil, coll. Hautes Études, 2024.
- SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?* [1948], Paris, Gallimard, 1964.
- SBEIH Sbeih, « Une nouvelle condition littéraire : le retour des écrivains palestiniens à Ramallah » dans Abdelfettah Benchenna et Dominique Marchetti (dir.), *La Culture et ses dépendances*, Beyrouth et Rabat, Presses de l'IFPO et Centre Jacques Berque, 2022, p. 205-230.
- SCOTT DEUCHAR Hannah, "Nahḍa: Mapping a Keyword in Cultural Discourse", *Alif: Journal of Comparative Poetics* n°37, 2017, p. 50-84.
- SEFRIQUI Kenza, *Souffles (1966-1973), espoirs de révolution culturelle au Maroc*, Casablanca, Le Sirocco, 2013.
- (dir.), *Une saison ardente. Souffles 50 ans après*, Casablanca, Sirocco, 2016.
- (dir.) *Maroc : la guerre des langues* [2018], deuxième édition, Casablanca, En Toutes Lettres, 2024.
- SERMAIN Jean-Paul, « Les modèles classiques : aux origines d'une ambiguïté, et de ses effets », *Dix-septième siècle* n°223, 2004, p. 173-181.

SIMONIN Anne, « La littérature saisie par l'histoire. Nouveau roman et guerre d'Algérie aux Éditions de Minuit, *Actes de la recherche en sciences sociales* n°111-112, 1996, p. 59-75.

STOETZER Willem, « Sur les quatrains arabes nommés “dūbayt” », *Quaderni di Studi Arabi* n°5-6, 1987, p. 718-725.

AL-SŪLĀMĪ Ibrāhīm, *al-Ši'r al-waṭanī l-maġribī fī 'ahd al-ḥimāya* [« La Poésie nationaliste marocaine à l'époque du protectorat »], thèse de doctorat de troisième cycle soutenue à l'université d'Alger en 1973, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1974.

Ta'ammulāt fī l-adab al-mu'āṣir [« Réflexions sur la littérature contemporaine »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1979.

« Aḥmad al-Maġġāṭī, malāmiḥ min sīratihī wa-ši'rihi », *Āfāq* n° 58, janvier 1996, p. 31-34.

AL-TĀZĪ 'Abd al-Hādī, *Ṭaha Ḥusayn fī l-Maġrib* [« Taha Hussein au Maroc »], Le Caire, Maġma' al-luġa al-'arabīya, 2000.

ṬARĀBIŠĪ Ğūrġ, *Al-Riwā'ī wa-baṭaluh. Muqārabat al-lāṣu'ūr fī l-riwāya al-'arabīya* [« Le Romancier et son héros. Approche de l'inconscient dans le roman arabe »], Beyrouth, Dār al-Ādāb, 1995.

AL-TIKIRLĪ Fu'ād, « al-Fikr al-muḍṭaḥad fī l-'Irāq » [« La pensée persécutée en Irak »], *Al-Motamid* n° 30, novembre-décembre 1954, p. 8.

TORAL-NIEHOFF Isabel, “The Book of the Pearl on the Ruler in the Unique Necklace by Ibn 'Abdrabbih: Preliminary Remarks” dans Neguin Yavari et Regula Forster (dir.), *Global Medieval: Mirrors of Princes Reconsidered*, Boston, Ilex Foundation, 2015, p. 134-151.

AL-TŪRĀNĪ 'Abd al-Raḥīm, « Ġiyāb al-qutb al-istiqlālī al-siyāsī wa-l-adīb wa-l-mufakkir: 'Abd al-Karīm Ġallāb ma bayn ṣūrat al-malik wa-sulḥfāt Zafzāf wa-l-yadd al-marfū'a li-l-Ḥūrī » [« Décès de la figure politique de l'Istiqlal, de l'homme de lettres et du penseur : Abdelkrim Ghallab entre la photographie du roi, la tortue de Zafzaf et la main levée d'El Khoury »], *al-Ḥiwār al-mutamaddin*, 15 août 2017. En ligne, <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=568807>, consulté le 14 juin 2024.

AL-ṬURĪSĪ Aḥmad, « Muḥammad b. al-'Abbās al-Qabbāġ nāqidan » [« Mohamed Belabbas Qabbaj, critique »], *Āfāq* n° 2 (1990), juin 1990, p. 191-192.

'ŪZRĪ 'Abd al-Wāḥid, *al-Masrah fī l-maġrib, binyāt wa-ittiġāhāt* [Le théâtre au Maroc : structures et tendances], Casablanca, Toubkal, 1998.

AL-WADĠĪRĪ 'Abd al-'Ālī, *Qirā'āt fī adab al-ṣabbāġ* [« Lectures de l'œuvre de Sebbagh »], Casablanca, Maṭba'at al-Naġāḥ, 1977.

AL-WĀFĪ Ibrāhīm, « ‘Abdallāh Gannūn mufakkiran islāmīyan » [« Abdallah Guennoun, penseur islamique »], dans *‘Abdallāh Gannūn* (ouvrage collectif), présentation de Muḥammad al-Mannūnī, Casablanca, ONA, coll. A'lām al-Mağrib, 1997, p. 3-72.

WĀZIN ‘Abduh, « Muḥammad Bannīs fī dīwānihi "Nahr bayn ḡanāzatayn": qaṣā'id tuḡāmir dāhīl al-luḡa baḥṭan ‘an... mā’ al-šī’r » [« Mohammed Bennis dans son recueil “Fleuve entre deux funérailles” : des poèmes qui explorent l’intérieur de la langue à la recherche... de l’eau poétique »], *al-Ḥayāt*, 6 juillet 2000, repris sur le moteur Sauress : <https://www.sauress.com/alhayat/31053931>, consulté le 1^{er} février 2025.

AL-WAZZĀNĪ Ḥasan, *al-Adab al-mağribī l-ḥadīṭ* 1929-1999, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 2002.

AL-YĀBŪRĪ Aḥmad, *Fī l-riwāya al-‘arabīya: al-takawwun wa-l-ištiḡāl* [« Du roman arabe. Genèse et fonctionnement »], Casablanca, al-Madāris, 2000.

Taṭawwur al-qīṣṣa fī l-Mağrib: al-marḥala al-ta’sīsiya [« L’évolution de la nouvelle au Maroc. L’étape de la fondation »], Casablanca, Groupe de recherche sur la nouvelle de l’Université Ben Msik, 2005.

YAQṬĪN Sa’īd, *al-Qirā’a wa-l-tağrīb: ḥawl al-tağrīb fī l-ḥitāb al-riwā’ī l-ḡadīd bi-l-Mağrib* [« Lecture et expérimentation : à propos de l’expérimentation dans le nouveau discours romanesque au Maroc »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1985.

ZAFZĀF Muḥammad, « al-Adab al-mudāfi‘ wa-l-qaḍīya al-filasṭīniya » [« La littérature de défense et la cause palestinienne »], *Al-Ma’rifā* n° 84, décembre 1968, p. 3-12.

ZARQŪN NAṢR Qarīra, *al-Ittiḡāh al-rūmānsī fī l-šī’r al-‘arabī l-ḥadīṭ bi-l-Mağrib*, ‘Abd al-Karīm b. Tābit *unmūdaḡan* [« La tendance romantique dans la poésie arabe moderne au Maroc. L’exemple de Abdelkarim Ben Thabet »], Tripoli (Libye), Dār al-ḡamāhīriya, 1996.

ZEKRI Khalid, « Aux sources de la modernité marocaine », *Itinéraires* n°3, 2009, p. 43-55.

ZIYĀD Aḥmad, « Šaḥṣīyat Muḥammad b. al-‘Abbās al-Qabbāḡ » [« La personnalité de Mohamed Belabbas Qabbaj »], *Āfāq*, n° 10 [1990] p. 187-190.

ZNĪBAR Muḥammad, « Ayna yattaḡihu l-adab fī l-Mağrib al-aqṣā », *al-Ādāb*, n° 3 (26), “al-Adab al-mağribī l-ḥadīṭ”, mars 1978, p. 4-8.

Autres sources

ABDULRAZAK Fawzi A., *The Kingdom of the Book. The History of Printing as an Agency of Change in Morocco between 1865 and 1912*, thèse de doctorat, Boston University, 1990.

ABOUYOUS Younes, « Peut-on parler d’exception marocaine ? », *Tumultes* n°38-39, 2012, p. 93-113.

ACHCAR Gilbert, *Les Arabes et la Shoah*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2009.

AIDI Hisham, « Les blessures ouvertes du Rif », *Multitudes* n° 68, troisième trimestre 2017, p. 10-18.

AL-‘AFĀQĪ Rašīd, « al-Ṣaḥāfa al-lubnāniya al-muhāğira fī Tanğā (1889-1911) » [« La presse des Libanais en exil à Tanger (1889-1911) »], *al-Tafāhum* n° 44, mars 2014, p. 366-368.

Şāliḥ Abū Rizq, *lubnānī fī l-Dār al-Bayḍā’*, Tanger, Slikī, 2019.

AL-YIFRANI Allal, « L’édition au Maroc », *Monde Arabe* n° 118, 1987, p. 122-128.

AGNOUCHE Abdelatif, « Les chorfa face à l’“État de droit” dans le Maroc contemporain », dans Jean-Claude Santucci (dir.), *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?* Paris, CNRS Éditions, 1992, p. 273-283.

ALATAS Syed Hussein, *The Myth of the Lazy Native* [1977], Petaling Jaya, Gerakbudaya, 2002.

AMHARAR Ilyass, « La bibliothèque de ‘Abd al-Ḥayy Kattānī », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°150, 2021, p. 109-124.

AWAR Kamal, *Daughters of Palestine. Leading Women of the Palestinian National Movement*. New York, State University of New York Press, 1996.

BADWĀN ‘Alī, *Ṣafaḥāt min tāriḥ al-kifāḥ al-filasṭīnī* [“Pages de l’histoire de la lutte palestinienne”], Damas, Ṣafaḥāt li-l- dirāsāt wa-l-našr, 2008.

BAIDA Jamaa, « La pensée réformiste au Maroc à la veille du protectorat », *Hespéris-Tamuda* vol. XXXIX, fasc. 2, 2001, p. 49-56.

BARON Xavier, *Les Palestiniens. Genèse d’une nation* [1977], 3^e édition revue et mise à jour, Paris, Le Seuil, coll. Points, 2003.

BIN ĠALLŪN ‘Abd al-Mağīd, *Haḍiḥi Murrākuš*, Le Caire, Maṭba‘at al-Risāla, coll. Maktab al-Mağrib al-‘Arabī, 1949.

BEININ Joel, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1998

BENCHEKROUN Chafik T., « Écriture et réécriture de l’histoire des Idrissides. Entre la littérature historique zaydite des IX^e-X^e siècles et l’historiographie mérinide malékite des XIII^e-XIV^e siècles » dans Iyas Hassan (dir.), *La littérature aux marges du ‘adab*, Marseille et Beyrouth, Diacritiques et Presses de l’IFPO, 2017, p. 298-335.

BENSIGNOR François, « Congrès de musique arabe du Caire. L’intégrale publiée par la BNF », *Hommes et migrations* n°1311, 2015, p. 174-179.

BENSMAIA Reda, *Experimental Nations. The Invention of the Maghreb*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2003.

- BOLTANSKI Luc, « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie* n°14-1, 1973, p. 3-26.
- BOUNFOUR Abdellah, *Les Berywaṭa*, t. II, « Langue, religion, société », Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz al-Saoud, coll. Chantiers de la recherche, 2023.
- BOURDIEU Pierre, CHAM BORDERON Jean-Claude et PASSERON Jean-Claude, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques* [1968], 5^e édition, Berlin et New York, Mouton de Gruyter, 2005.
- BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- BROWN Kenneth, *Les gens de Salé* [*People of Sale*, 1976], traduit de l'anglais par Fernand Podevin et revu par Zakya Daoud, préface de Mohammed Naciri, Casablanca, EDDIF, 2001.
- CHAOUNI Layla, « L'édition dans le secteur privé au Maroc », dans *El Magreb y Europa literatura y traducción*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 311-315.
- CHOUTEM Arezki, « L'occupation d'Oran par les Espagnols en 1509 », *Revue d'histoire méditerranéenne* n°2, juin 2020, p. 30-59.
- CLEVELAND William L., *Islam Against the West: Shakib Arslan and The Campaign for Islamic Nationalism*, Austin, Texas University Press, 1985.
- COHEN Anouk, « Le café de la Presse : laboratoire d'une élite intellectuelle à Casablanca » dans Michel Peraldi et al., *Casablanca*, éditions Karthala, coll. Hommes et Sociétés, 2011, p. 197-213.
- Fabriquer le livre au Maroc*, préface de Roger Chartier, Paris, IISMM et Karthala, 2016.
- COOPER Julien, « Reconsidering the Location of Yam », *Journal of the American Research Center in Egypt* n°48, 2012, p. 1-21.
- AL-ḌABBĀḠ Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz, « Mawqif al-mawlā Sulaymān al-'Alawī min al-ḥaraka al-wahhābiya », *Da'wat al-ḥaqq* n° 162, mars 1975, p. 133-139.
- DALLE Ignace, *Hassan II, entre tradition et absolutisme*, Paris, Fayard, 2011.
- DAMIS John, "The Origins and the Significance of the Free School Movement in Morocco, 1919-1931", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* n°19, 1975, p. 75-99.
- DAOUD Zakya, *Maroc : les années de plomb. Chroniques d'une résistance*. Paris, Manucius, 2007.
- DĀWŪD Muḥammad, *al-Riḥla al-šarqīya* [« Le voyage oriental »], Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2014.
- DE VAUMAS Etienne, « La structure confessionnelle de la population syrienne », *Annales de géographie* n°341, 1955, p. 74-76.
- DEJUGNAT Yann, « La riḥla : une pratique lettrée au cœur de la mondialisation islamique », dans *Histoire monde, jeux d'échelle et espaces connectés, Actes du XLVII^e congrès de la SHMESP*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 179-192.

- DELGADO Bernard et MEFFRE Gislhaine, *Quartier des Habous à Casablanca, une nouvelle médina dans la métropole*, préface de Jean Dethier, Casablanca, La Croisée des Chemins, 2018.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 2005.
- DUGAS Guy, « L'édition au Maroc. Livres et revues en langue française », *Monde Arabe* n°118, 1987, p. 114-121.
- EL GUABLI Brahim, « Racialisation dans l'exil : les positionnements sur les questions raciales d'Allal El Fassi au Gabon », *Souffles Monde* n°1, 2023, en ligne. <https://www.soufflesmonde.com/posts/racialisation-dans-l'exil-les-positionnements-sur-les-questions-raciales-dallal-el-fassi-au-gabon>, consulté le 18 juin 2024.
- et BOUM Aomar, "The Amazigh Republic of Letters: A Review and Close Readings", *Review of Middle Eastern Studies* n° 56, 2023, 162-170.
- "When Tamazight was Part of The World", dans Sarah Irving, Karène Sanchez Summerer, Rachel Mairs et Lucia Admiraal (dir.), *Colonial Vocabularies. Teaching and Learning Arabic, 1870-1970*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2025, p. 239-265.
- EL MANSOUR Mohamed, « Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement », dans John Ruedy (dir.), *Islamism and Secularism in North Africa*, Washington D.C., Center for Arabic Studies, Georgetown University, 1996.
- EL QADÉRY Mustapha, « La justice coloniale des « berbères » et l'État national au Maroc », *L'Année du Maghreb* n°III, « Justice, politique et société », Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 17-37.
- Nationalisme du mépris de soi*, Casablanca, Le Manifeste, 2021.
- ENHAILI Aziz, « Une transition politique verrouillée », *Confluences Méditerranée* n°31, automne 1999, p. 57-75.
- FANON Frantz, *Les damnés de la terre* [1961], préface de Jean-Paul Sartre (pour l'édition originale), préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi, Paris, La Découverte, 2002.
- AL-FĀSĪ 'Allāl, *al-Naqd al-dātī* [« L'Autocritique »], Le Caire, al-Maṭba'a al-'ālamīya, 1952.
- AL-ĠĀBIRĪ Muḥammad 'Ābid, *al-'Aṣabīya wa-l-dawla fī tāriḥ al-Islām* [« Clanisme et État dans l'histoire de l'Islam »], Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1971.
- et ḤANAFĪ Ḥasan, *Ḥiwār al-Mağrib wa-l-Mašriq. Naḥwa i'ādat binā' al-fikr al-qawmī al-'arabī* [« Dialogue du Maghreb et du Mashriq. Vers une reconstruction de la pensée nationaliste arabe »], Beyrouth, al-Mu'assassa al-'arabīya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1990. Extraits traduits en français par Frédérique Gourdan dans « Dialogue entre Maghreb et Machreq », *Égypte/Monde Arabe* n° 6, 1991, p. 177-198.
- Mawāqif*, 5 fascicules, Casablanca, EDIMA/Dār al-našr al-mağribīya, 2002.

ĞALLĀB ‘Abd al-Karīm, *Tārīḥ al-ḥaraka al-waṭanīya bi-l-Mağrib, min nihāyat al-ḥarb al-rīfīya ‘ilā ‘istirğā’ al-Ṣaḥarā’* [« Histoire du mouvement national au Maroc, de la fin de la guerre du Rif à la récupération du Sahara »], Casablanca, Maṭba‘at al-Nağāḥ, 2000.

GILLSON MILLER Susan, *A History of Modern Morocco*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

AL-ĞIRĀRĪ ‘Abdallāh, « Abū Ishāq al-Tādilī al-Ribātī », *Da‘wat al-ḥaqq* n° 27, février 1960, p. 37-39.

GÖKGÖZ Turgay, “The Role of Syrian Christians (Shuwam) in the Nahda Movement of the 19th Century”, *Hitit İlahiyat Dergisi* n°23(2), 2024, p. 1195-1216.

GONZÁLES GONZÁLES Irene, *Spanish Education in Morocco, 1912-1956*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2015.

ḤAĞĞĪ ‘Abd al-Ra‘ūf, *Sa‘īd Ḥağğī, Fağr al-ṣaḥāfa al-waṭanīya al-mağribīya* [« Saïd Hajji: aube de la presse nationaliste marocaine »], Kirkland (Canada), à compte d’auteur, 2003.

AL-ḤALLŪFĪ Muḥammad al-Ṣağīr, *Bū Ḥmāra, min al-ğihād ilā l-ta‘āmur. Al-Mağrib al-ṣarqī wa-l-Rīf min 1900 ilā 1909*, Rabat, Dār al-Ma‘rifa, 1993. Traduction française : *Bouhmara, du jihad à la compromission*, traduction de l’auteur revue par Zaki M’barek, même éditeur, 1993.

HIBOU Béatrice, « Maroc : d’un conservatisme à l’autre » dans J.F. Bayart, R. Banégas, R. Bertrand, B. Hibou, J. Meimon, F. Mengin, *Legs colonial et gouvernance contemporaine*, vol. 2, Paris, FASOPO, décembre 2006 p. 174-181.

HOURLANI Albert, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

ḤUSAYN Ṭaha, *Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr* [« L’Avenir de la culture en Égypte », 1938], Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1992.

JANJAR Mohammed-Sghir, « L’édition dans le Maroc indépendant : 1955-2003 », Rapport thématique : Dimensions artistiques, culturelles et spirituelles, in *50 ans de développement humain. Perspectives* 2025, Casablanca, 2006, p. 43-61.

KAPUSTIN Boris, « Discours théorique et discours idéologique autour du concept de “civilisation” », *Diogène* n°223, 2008, p. 91 à 114.

KASSAB Suzanne E., *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 2010.

AL-KATTĀNĪ ‘Abd al-Ḥayy, « al-Kutub wa-l-kutub al-mu‘allafa fih wa-l-makātib fī l-‘ālam al-islāmī » [« Livres, usuels et bibliothèques dans le monde islamique »], *al-Mağrib* n°1, 1932, p. 25-28.

KENBIB Mohammed, *Juifs et musulmans au Maroc, des origines à nos jours*, Paris, Tallandier/Projet Aladin, coll. Histoire partagée, 2016.

KHATIB Toumader, *Culture et politique dans le mouvement nationaliste marocain au Machreq*, Tétouan, Fondation Mhammed Benaboud et Publications de l’association Tétouan-Asmir, 2016.

- LAFUENTE Gilles, *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*, Paris, L'Harmattan, coll. Histoire et perspectives méditerranéennes, 1999.
- LAROUÏ Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* [1974], 3^e édition, Beyrouth et Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2009.
- Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*, Beyrouth et Casablanca, Centre Culturel Arabe et Cap Rouge, Presses Inter Universitaires, 2005.
- LAURENS Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993.
- LAWRENCE Adria K., *Imperial Rule and the Politics of Nationalism. Anti-Colonial Protest in the French Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- LEFEBVRE Henri, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974.
- LEVEAU Rémy, *Le Fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presses de Sciences Po, 1985.
- AL-MADĪNĪ Aḥmad, « Raḥīl Nizār Fāḍil, safīr al-kitāb al-‘arabī min Lubnān ilā l-Maḡrib » [« Décès de Nizār Fāḍil, ambassadeur du livre arabe du Liban au Maroc »], *al-Nahār*, 15 novembre 2021, en ligne, <https://www.annaharar.com/arabic/culture/news/15112021074646633> consulté le 13 août 2024.
- AL-MAKKĀWĪ Aḥmad, *Miṣrīyūn fī Maḡrib al-qarn al-‘iṣrīn*, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 2024.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Al-Sayyid al-Badawī, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994.
- « Vent d'Est, vent d'Ouest : saints et soufis entre al-Andalus, Maroc et Égypte » dans *E-Spania* (en ligne) n°45, juin 2023. <https://tinyurl.com/24vtnb9r>, Consulté le 29 mars 2024.
- MERMIER Franck, *Le Livre et la Ville. Beyrouth et l'édition arabe*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2005.
- MIÈGE Jean-Louis, « Journaux et journalistes à Tanger au XIX^e siècle », *Hespéris* n° XLI, 1954, p. 191-228.
- BENABOUD M'hammed et ERZINI Nadia, *Tétouan, ville andalouse marocaine*, Paris, CNRS Éditions, 2013.
- MONJIB Maāti, *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir, 1955-1965*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- MONQID Safaa, « Rabat, de la République des deux rives à une capitale moderne portant la modernité des femmes », dans Abdelhafid Hammouche et Safaa Monqid (dir.), *Espaces et genre dans le monde arabe. Des transformations urbaines aux mutations des rapports de sexe*, Paris, Karthala, coll. Hommes et Sociétés, 2022.
- MOURAD Suleiman, « His Own Prophet : Adonis's misguided polemic against Islam », *The Baffler* [en ligne], septembre 2021, <https://thebaffler.com/latest/his-own-prophet-mourad>, consulté le 5 juillet 2024.

MULIN Nabil, *Fikrat al-dustūr fī l-Mağrib, waṭā'iḡ wa-nuṣūṣ 1901-2011* [« L'idée de constitution au Maroc, documents et textes 1901-2011 »], Casablanca et Rabat, Tel Quel Média, Tafra et Centre Jacques-Berque, 2017.

MUNTASIB Sa'īd, « al-Tağrīda al-mağribīya fī 6 uktūbar 1973: kayfa ḥaḍalat al-ḥiyānāt aqwā ḡṣṣ 'arabī fī l-Ġulān » [« Le corps expéditionnaire marocain le 6 octobre 1973 : comment la plus puissante des armées arabes fut mise en échec par les trahisons au Golan »], *al-Ittiḥād al-Iṣtirākī*, 6 octobre 2023.

MUSČID Bilāl, « Hakaḍā qaḍā al-Ḥasan al-Ṭānī 'alā l-falsafa » [« Comment Hassan II s'est débarrassé de la philosophie »], *Tel Quel* (édition arabe), 22 juillet 2018. En ligne : <https://tinyurl.com/4uvjaxvj>, consulté le 26 juillet 2024.

NAJI Myriem, « Valeur des tapis marocains : entre productrices d'artisanat et marchands d'art », *Cahiers du genre* n°42, 2007, p. 95-111.

NISSABOURI Abdelfattah, « L'arabisation : politique et enjeu de pouvoir au Maroc », dans Martine Schuwer (dir.), *Parole et Pouvoir 2. Enjeux politiques et identitaires*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 213-238.

PENNELL Richard C., *Morocco Since 1830. A History*, New York, New York University Press, 2000.

RAINEAU Thomas, « “Des tableaux noirs à l'ombre du minbar.” La réforme de l'université d'Al-Azhar (1895-1913), *Cahiers de la Méditerranée* n°75, décembre 2007, en ligne sur OpenEdition, <https://journals.openedition.org/cdlm/3703>, consulté le 17 octobre 2023.

RAYMOND André, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle* [1973], 2 t., Damas, Presses de l'IFPO, 2014.

ROLLINDE Marguerite, *Le Mouvement marocain pour les Droits de l'Homme. Entre consensus national et engagement citoyen*, préface de Abderrahim Berrada, Paris et Saint-Denis, Karthala et Institut Maghreb-Europe, 2002.

RIVET Daniel, *Histoire du Maroc, de Moulay Idrīs à Mohammed VI*, Paris, Fayard, 2012.

ŠAFĪQ Aḡmad, *A'mālī ba'd muḍakkirātī* [« Mes travaux postérieurs à mes mémoires »], Le Caire, Maṭba'at Miṣr, 1941.

AL-SARGĪNĪ Muḡammad, *Muḡāḍarāt fī l-sīmyūlūġyā* [« Cours de sémiologie »], Casablanca, Dār al-Taḡāfa, 1987.

SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive* [1946], Paris, Gallimard, coll. Folio/Essais, 1998.

Situations, V : colonialisme et néocolonialisme, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1964.

SÉGUIN Michaël, « Conceptualiser la colonialité d'Israël : retour sur la trajectoire d'une analyse polémique », *Cahiers d'Histoire* n° 131, 2016, p. 135-154.

SEKLANI Mahmoud, « La population du Maroc : premiers résultats du recensement de 1960 », *Populations* n°3(17), Paris, éditions de l'INED, 1962, p. 557-560.

SEURAT Leila et SFEIR Jihan, *Écrits politiques arabes. Une anthologie du Maghreb et du Machrek au XX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2022.

SOULIÉ Pierre, « 1901-1935 : La Légion étrangère au Maroc », *Guerres Mondiales et Conflits Contemporains* n°237, 2010, p. 7-24.

STENNER David, « Centering the Periphery: Northern Morocco as a Hub of Transnational Activism 1930-43 », *Journal of Global History* n° 11, 2016, p. 430-450.

Globalizing Morocco. Transnational Activism and the Postcolonial State, Stanford, Stanford University Press, 2019.

STORA Benjamin et ELLYAS Akram, *Les 100 portes du Maghreb*, Ivry-Sur-Seine, éditions de l'Atelier, 1999.

AL-TĀZĪ 'Abd al-Hādī, « Riwāq al-mağāriba bi-l-Azhar al-Šarīf » [« Le riwāq des Maghrébins dans la noble université al-Azhar »], *Da'wat al-ḥaqq* n° 229, mai-juin 1983, p. 4-14.

TREVISAN SEMI Emanuela, « Différents récits sur le départ des Juifs du Maroc dans les années 1960-1970 » dans Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad (dir.), *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb, XV^e-XX^e siècle*, Rabat et Casablanca, Centre Jacques-Berque et La Croisée des Chemins, 2012, p. 67-97.

VERMEREN Pierre, *École, élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XX^e siècle*, Rabat, Alizés, 2002.

« Une si difficile réforme. La réforme de l'université Qarawiyyin de Fès sous le Protectorat français au Maroc, 1912-1956 », *Cahiers de la Méditerranée*, n°75, 2007, p. 119-132.

WATANABE Shoko, « Muhammad al-Fasi (1908-1991). La réorganisation du savoir au Maroc » dans Sabrina Mervin et Augustin Jomier (dir.), *Savants musulmans au Maghreb*, Marseille, Diatriques, 2023.

AL-WAZZĀNĪ Muḥammad Ḥasan (Mousslim Barbari), *Tempête sur le Maroc. Les erreurs d'une politique berbère*, Paris, Riedler, 1931.

Ḥayāt wa-ḡihād, al-tārīḥ al-siyāsī li-l-ḥaraka al-waṭanīya al-taḥrīrīya li-l-Mağrib [« Vie et lutte. L'histoire politique du mouvement national de libération du Maroc »], 6 vol., Casablanca, Mu'assasat Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1982.

YOUNIS Sherif, « Marxisme et patriotisme dans les régimes militaires de libération nationale : les "Officiers Libres" et les communistes égyptiens », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* n°105-106, 2008, p. 145-174.

AL-ZĀHIRĪ Salwā, « Arba' rasā'il dafina ḥawla bayt al-mağrib bi-l-Qāhira » [« Quatre lettres cachées au sujet de la Maison du Maroc au Caire »], *Uṣṭūr* n°10, juin 2019, p. 189-208.

ZNĪBAR Muḥammad, *Ṣafaḥāt min al-waṭanīya al-mağribīya, min al-tawra al-rifīya ilā l-ḥaraka al-waṭanīya* [« Pages du nationalisme marocain, de la révolution rifaine au mouvement national »], éditeur inconnu, 1990.

INDEX DES NOMS PROPRES

A

Abaza, Mohammed Aziz : 223
 Abenzoar (Abū Marwān Ibn Zuhri) : 472 n. 35
 Abdel Kouddous, Ihsan : 269
 Abdel Nasser, Gamal : 200, 202, 228, 247, 269, 275, 365, 387, 443, 499, 522, 524, 529-530
 Abdelghani, Mahmoud : 453, 545 n. 242
 Abdelwahab, Mohammed (chanteur) : 273, 284, 522
 Abduh, Mohammed : 76, 99, 131, 133, 188
 Abdulrazak, Fawzi A. : 59, 63
 Abou Assal, Mohamed : 365
 Abou Chadi, Ahmed Zaki : 130, 132, 134, 191
 Abou Rizq, Salah : 72 n. 19, 86-87
 Abou Seif, Salah : 269 n. 90
 Abu al-Fath, Ahmad : 186
 Abu-Deeb, Kamal : 432, 434
 Abū Dulāma : 309
 Acha, Maymoun (al-) : 135
 Achaach, Mohamed (pacha de Tétouan) : 255
 Achaari Mohamed : 374, 429, 453, 560, 562-563
 Addas, Claude : 454
 Adib, Albert : 205, 208
 Adnan, Etel : 353, 357, 431-432
 Adnan, Yassin : 51 n. 67, 421 n. 66, 463, 545 n. 242, 559, 561, 563, 565-567
 Adonis (ʿAlī Aḥmad Saʿīd Isbir dit) : 209, 322-323, 353-354, 413, 417, 423-424, 431-432, 435, 454-455
 Afghani, Jamal al-Din (al-) : 99, 188
 Afifi, Mohammed al-Sadiq : 415
 Aghacy, Samira : 347
 Ahdad, Karima : 32
 Ahmed, Fayza : 247
 Ahwani, Abd al-Aziz (al-) : 244, 414
 Aidi, Hisham : 361
 Akhrif, Mehdi : 429, 453
 Alaoui, Meryem : 32
 Alawi, Hadi : 432, 434
 Albiach, Anne-Marie : 326
 Allam, Abderrahim : 214, 460
 Alleg, Henri : 457
 Allen, Roger : 218, 560
 Allouh, Amina : 32, 205, 384, 387
 Alloula, Malek : 327
 Amin, Ahmad : 144, 183, 191, 288-289
 Amraoui, Idriss (al-) : 75 n. 34
 Anaqar, Mohamed : 56, 299, 363-366, 464, 509-518, 541-544, 549, 554

Anis, Abd al-Azim : 340
 Aourid, Hassan : 562
 Apollinaire, Guillaume : 487
 Aqqad, Abbas Mahmoud (al-) : 108, 134, 147-148, 167, 266, 283, 286, 336, 339, 504
 Arafat, Yasser : 357
 Aragon, Louis : 471-472
 Arida, Nasib : 207
 Aristophane : 331
 Arslan, Chakib : 104-105, 126-127, 164, 171-175, 205, 221-222, 242 n. 10.
 Artaud, Antonin : 330
 Asar, Abdelwareth : 252-253
 Asfour, Gaber : 497
 Ashur, Numan : 288, 333
 Asli, Mohamed : 355
 Awad, Suleiman : 209
 Ayoub, Rashid : 206
 Ayyachi, Abdallah : 74
 Azaizeh, Asmaa : 53 n. 70
 Azell, Hajar : 32 n. 15, 502 n. 116
 Azoulay, André : 525
 Azzam, Abdul Wahhab : 288

B

Baalbaki, Leïla : 274
 Bachelard, Gaston : 261
 Badawi, Abdel Rahmane : 235 n. 195
 Badawi, Ahmad (al-) : 73 n. 26
 Badiou, Alain : 454
 Badr, Liana : 432
 Bahnini, M'hammed : 83-84, 426-427
 Bahraoui, Hassan : 85
 Bakari, Tarik : 561-562
 Bakhtine, Mikhaïl : 434, 451
 Bakkali, Ahmed Abdessalam : 213, 216, 218
 Balafrej, Ahmed : 111, 179, 224, 278
 Bandar, Abd Al Hamid : 432
 Banna, Hassan (al-) : 186
 Baqa, Latifa : 32
 Baroudi, Fakhri (al-) : 87, 472 n. 32
 Baroudi, Mahmoud Sami (al-) : 226-227, 230, 471-473, 476-477
 Barrès, Maurice : 117, 187 n. 26
 Barthes, Roland : 431 n. 86, 434, 437, 441, 451, 454
 Bataille, Georges : 454

Batma, Larbi : 453
Battal, Rim : 32 n. 15
Baudrillard, Jean : 454
Bayati, Abdelwahab (al-) : 199, 325, 359-361, 423-424, 459, 478
Bazzaz, Abd al-Rahman (al-) : 304
Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron (de) : 109, 329
Beckett, Samuel : 211, 331, 457, 499
Beigbeder, Juan Luis : 182, 205 n. 89, 243 n. 18
Belarbi, Aïcha : 455 n. 166
Belghiti, Malika : 429 n. 80
Belkahia, Farid : 526
Ben Achour, Mohamed Fadhel : 303 n. 5
Ben Barka, Mehdi : 199, 219, 266, 302, 320, 332, 348, 520, 524
Ben Brahim, Mohamed : 159-162, 176, 308, 407, 416
Ben Haddou, Halima : 32
Ben Jelloun, Tahar : 42-43, 298, 357, 430, 436, 446-447, 452-453, 461
Ben Tachfine, Youssef : 157-161
Ben Taouit, Mohammed : 409, 414-415
Ben Thabet, Abdelkrim : 81, 181, 184, 190-192, 209-210, 215-216, 276, 278, 282, 308, 420
Benabdelali, Abdessalam : 420 n. 64, 453
Benabdeljalil, Jean-Mohammed : 110 n. 138
Benabdeljalil, Omar : 110-111
Benaboud, Mhammed : 185, 189, 240
Bencheikh, Jamel Eddine : 152 n. 59, 419, 431 n. 87
Benghabrit, Kaddour : 108 n. 129
Benhaddou, Rachid : 436
Benjelloun, Abdelmajid : 36, 81, 100, 118-122, 139-143, 151, 181, 184, 190-198, 201, 213, 215-216, 227, 235, 240, 264-265, 276, 278, 282, 291, 308, 362, 414, 428, 499
Benjelloun, Mhammed : 244, 250
Benjelloun, Omar : 487-488, 491, 548
Bennis, Mohammed : 41, 44-46, 54-55, 175, 211, 299, 360, 404, 412, 417-425, 428-429, 431 n. 87, 434, 437 n. 94, 452-454, 459, 463, 484-493, 542-544, 547-548, 555
Bennouna, Abdessalam : 78, 104, 172
Bennouna, Khnata : 31-32, 55-56, 212-213, 324, 351, 382-389, 392, 398-399, 423, 436, 467, 533
Benmansour, Abdelwahab : 525
Bensaïd Aït Idder, Mohammed : 358
Bensouda, Ahmed : 220
Bentalha, Mohammed : 51 n. 63, 429, 453, 555
Benumeya, Gil : 263
Benzekri, Driss : 554
Benzidane, Abderrahmane : 409
Bernard, Suzanne : 208 n. 108
Bernawi, Fatima : 388
Berque, Jacques : 72, 260 n. 68 et 69
Berrada, Mohamed : 47, 56, 65, 81, 184, 198, 217, 220, 237, 239-241, 245, 251, 266-276, 283, 285, 290, 297, 302, 318, 320, 325, 329, 353, 362, 366, 383, 413-415, 436, 437

n. 95, 445-448, 452, 455, 464, 493-501, 502, 504-507, 512, 542-544, 554, 559, 561-563
Berrada, Rania : 32
Berrechid, Abdelkrim : 422
Binebine, Ahmed-Chouqui : 159
Bint al-Shati : 287 n. 124
Bishri, Abdul Aziz (al-) : 159
Blanchot, Maurice : 454
Bonjean, François : 116-118
Borges, Jorge Luis : 454
Bouabid, Abderrahim : 332
Bouachrine, Mohammed : 95, 97
Bouallou, Mohammed Ibrahim : 302
Bouhmara (Ġilālī b. Idrīs Zarhūnī al-Yūsufī dit le Rougui) : 355
Boujandar, Mohamed : 95
Boulus, Sargon : 432, 455
Boum, Aomar : 49
Bounoure, Gabriel : 353 n. 23
Bourdieu, Pierre : 34, 39-41, 43-44, 201 n. 77, 269, 304 n. 7, 309, 420 n. 64, 435 n. 89, 451
Bourguiba, Habib : 221, 278
Bouri, Abdelwahab : 487
Bousrif, Salah : 555, 558-559, 564
Boutaleb, Abdelhadi : 212-213, 220
Bouzfour, Ahmed : 429
Bowles, Paul : 211, 445, 447
Bremond, Claude : 437
Breton, André : 487
Brown, Kenneth : 76 n. 39
Bukri, Tahar : 95

C

Calargé, Clara : 528, 531
Calderwood, Eric : 36-37, 81, 174, 189 n. 30, 415
Campbell, Ian : 250, 264-265, 392, 398
Campbell, Robert : 367
Carré, Olivier : 360 n. 51, 459
Casanova, Pascale : 39, 45-47, 312, 459, 482, 484 n. 77, 566
Cassin, Barbara : 454
Chabbi, Abou-l-Qassim : 159 n. 84, 191, 192 n. 36, 420
Chafik, Mohamed : 32
Chafiq Ghurbal, Muhammad : 304
Chaghmour, Miloudi : 429
Chahal, Randa : 433-434
Chahine, Youssef : 252, 285 n. 119
Chaker, Salem : 49
Chakroun, Abdallah : 320
Chami, Yasmine : 32 n. 15
Chamoiseau, Patrick : 454

Chanfara (poète pré-islamique) : 313 n. 27
Chaoui, Abdelkader : 404, 422 n. 67, 428 n. 79, 455
Chaouni, Layla : 455
Chassériau, Théodore : 525
Chatt, Abdelkader : 175, 180, 213, 303, 345
Chawki, Farid : 253
Cheikh Imam : 285 n. 119, 480
Chenguiti, Mohammed : 111
Chidyaq, Faris : 534
Chomsky, Noam : 434
Chopin, Fryderyk Franciszek : 444
Choukri, Mohamed : 42-43, 211, 274, 298, 309, 366-367, 405, 437, 442-449, 452, 461, 547-548
Chraïbi, Driss : 180, 213, 303, 345, 357-358, 362, 392 n. 159, 499 n. 111
Cohen, Anouk : 84 n. 66, 198 n. 68, 556
Couturier, Michel : 326
Curtiz, Michael : 519

D

Dalle, Ignace : 391
Daoud, Mohammed : 79, 147, 164, 172, 183, 205 n. 88, 239, 510, 513
Daoud Zakya (Jacqueline Loghram dite) : 525
Darwich, Mahmoud : 164 n. 103, 359-360, 365, 373-374, 405, 435, 454-455, 457-459
Deeb, Abdel Hamid (al-) : 159
Deguy, Michel : 454
Deif, Ahmed : 116 n. 151
Dejugnat, Yann : 74
Derkaoui, Hanane : 32 n. 15
Derrida, Jacques : 425, 434, 441
Devalière, Huguette : 559
Diderot, Denis : 109
Dik al-Ginn (poète) : 519
Dostoïevski, Fiodor : 385
Doukkali, Bouchaïb : 77, 82, 83 n. 64, 91 n. 86, 97
Dozy, Reinhardt : 157
Dullin, Charles : 330
Dunqul, Amal : 432
Durand, Gilbert : 376
Duras, Marguerite : 457

E

Ech-Chenna, Aïcha : 455 n. 156
El Alem, Mahmoud Amin : 340, 432, 436
El Alaoui, Abdeslam : 193 n. 47
El Badaoui, Abdelkader : 331

El Boukri, Mohammed : 142 n. 41, 422
El Fasi, Mohammed : 36-37, 130, 407, 416, 426
El Fassi, Abderrahmane : 130, 407, 409 n. 19
El Fassi, Allal : 88, 103, 106-110, 113, 117, 119, 122, 127, 130, 140, 142, 179, 185, 188-189, 224, 254 n. 56, 283, 285 n. 120, 312, 349, 383, 385, 415, 418
El Fassi, Malika : 31, 34, 130-131
El Fassi Halfaoui, Mohamed : 185
El Forkani, Mohammed Al-Habib : 232, 267
El Glaoui, Thamy : 159, 309 n. 18, 518
El Guabli, Brahim : 49, 189
El Hajjam, Allal : 429
El Hage, Jad : 433
El Hage, Ounsi : 209
El Hakim, Tewfik : 56, 144-146, 226, 230, 273, 330-331, 336, 464, 534, 536-542
El Haloui, Mohamed : 234 n. 186, 407
El Hammamy, Aly : 186-190
El Houadri, Hamid : 327, 354, 368
El Khoury, Bechara : 205
El Khoury, Driss : 309, 354-355, 365-366
El Maghrebi, Saïd (chanteur) : 480 n. 62
El Maleh, Edmond Amran : 159, 430, 455
El Meliguy, Mahmoud : 253
El Obeidi, Mohammed Habib : 131
El Ouadie, Salah : 374-375
El Ouazzani, Thamy : 56, 65, 131, 180, 237, 239-265, 267-268, 273, 284, 290, 502, 510, 515
El Oudghiri, Abdelali : 207
El Qadéry, Mustapha : 102, 105
El Qarri, Mohammed : 96 n. 97
El Shinnawi, Kamel : 159
El Yabouri, Ahmed : 351, 413, 415
El Yazidi, Mohamed : 109 n. 135
Euloge, René : 32, 49-50

F

Fadel, Nizar : 406
Fadel, Youssef : 455, 559, 561-563
Fadl, Salah : 504 n. 123, 537 n. 226
Fahmi, Zineb (dite Rafiqat al-Ṭabī'a) : 32
Faïk, Salah : 433
Fanon, Frantz : 103-104, 264 n. 78, 336
Farhat, Elias : 79
Farouk I^e (roi d'Égypte) : 185, 443
Fauque, Alfred Saâb : 112, 115-118
Fernández Parrilla, Gonzalo : 36-37, 174, 297 n. 2, 386, 416
Fertat, Tijania : 429 n. 80
Flaubert, Gustave : 201, 511
Fouad I^e (roi d'Égypte) : 108

Franco, Francisco : 206, 243
Fromentin, Eugène : 525

G

García Lorca, Federico : 209 n. 111, 481
García Márquez, Gabriel : 499, 512
Gemayel, Anton : 86
Genet, Jean : 211, 454
Genette, Gérard : 437, 441
Ghalioun, Burhan : 437
Ghallab, Abdelkrim : 36, 56, 65, 81, 102, 140-142, 148, 151, 176, 181, 184, 190-191, 208, 213, 215-216, 218, 220-222, 224-225, 237, 239-240, 264, 276-290, 301, 303, 307-308, 310-317, 327-328, 345, 363, 395, 414, 428, 436, 502, 504-507, 511, 542, 554
Ghandi, Mohandas Karamchand : 510
Gharrit, Mohammed : 61-62, 88, 91
Ghazali (philosophe et théologien, al-) : 60
Ghazali, Ismail : 561-562
Ghitany, Gamal : 436
Ghoussoub, May : 448
Gibran, Gibran Khalil : 69, 132, 192, 207, 209-210, 420
Gide, André : 385
Glissant, Édouard : 454
Gobille, Boris : 350
Godard, Jean-Luc : 324 n. 45
Goikolea-Amiano, Itzea : 205-206
Goldmann, Lucien : 430, 451
Gontard, Marc : 477
Gonzalez-Quijano, Yves : 459
Gouin, Francis : 119 n. 158, 559
Guennoun, Abdallah : 36-37, 61, 64, 84, 88-89, 96, 126, 142, 156, 159, 162-176, 181, 189, 205, 212, 218, 221-222, 242-243, 281, 291, 301, 303-310, 345, 349, 384-385, 407, 409, 414, 416, 428
Guennoun : Abdelilah : 217-218
Guennoun, Mohamed : 96
Guennoun, Mohammed Bel Madani : 163
Guessous, Ahmed : 76

H

Habiballah, Soukaïna : 32 n. 15
Haddad, Malek : 362
Haddad, Nadra : 206
Haddad, Qassim : 433, 455
Hajji, Abderrahmane : 96
Hajji, Abderraouf : 146 n. 49

Hajji, Saïd : 38, 46-47, 81, 88, 125, 136, 146-155, 166, 176, 196, 286, 417, 441, 506, 557
Hajoui, Mohamed Mehdi : 96
Halabi, Zeina G. : 347, 387
Halasa, Ghalib : 433, 436
Halifi, Chouaib : 412
Hallaq, Boutros : 437, 438 n. 97, 452
Hamadhani, Badī' al-Zamān : 331
Hammad, Talal : 433, 435
Hanafi, Hassan : 199, 203, 412 n. 33, 433-434, 504 n. 123, 553
Harradi, Mohammed : 562
Harrison, Olivia C. : 351 n. 14, 362
Hassan, Abdelkader : 193 n. 47
Hassan II (Hassan Ben Mohammed, roi du Maroc) : 83, 129-130, 212, 224, 242, 391, 393, 415, 426-427, 525, 542, 554
Hassar, Mohammed : 145-146, 151, 306
Haydar, Haydar : 433
Haydar, Jalil : 433
Hefni Nassef, Malak : 32, 130
Hegazi, Salama : 156
Higazi, Ahmad Abd al-Muti : 491 n. 98
Hikmet, Nâzım : 199
Hilli, Ali (al-) : 206
Hmoudane, Mohamed : 527 n. 198
Hô Chi Minh : 186
Hoballah, Camille : 412, 562
Houdebine, Jean-Louis : 418
Hourani, Albert : 138
Hussein (fils du calife Ali, al-) : 257, 519 n. 163
Hussein, Taha : 65, 140, 144-145, 182, 200, 223-235, 273, 284, 287-288, 304, 333, 336, 338-339, 390, 438, 535-537
Hussein, Suzanne Taha : 223-225
Hussein Zaitoun, Safaa : 433, 435
Husseini, Amin (al-) : 186
Husseini, Ishaq Musa (al-) : 304

I

Ibn ‘Abbād, al-Mu‘tamid : 26 n. 7, 131, 156-161, 204
Ibn ‘Abbād, al-Şāḥib : 26
Ibn ‘Abd Rabbih (poète andalou) : 26
Ibn Abi Talib, Ali (calife) : 257
Ibn Arabi, Muḥīy al-Dīn : 520
Ibn Ḥayyūn (poète andalou) : 158
Ibn Khaldoun : 537
Ibn Kiran, Tayyib : 74-76
Ibn Nafi, Oqba : 169
Ibn Nouçair, Moussa : 169
Ibn Qutayba : 62
Ibn Sab‘īn, ‘Abd al-Ḥaqq : 415

Ibn Zaydane, Abderrahmane : 59, 95, 110-114, 135, 188
Ibn Ziyad, Tariq : 81, 167, 170, 173
Ibrahim, Hafiz : 86, 88-89, 98, 107, 130, 159, 230, 313
Ibrahim, Sonallah : 274, 433, 437
Idriss I^e (Moulay Idriss al-Akbar, sultan du Maroc) : 168 n. 109
Idriss II (Moulay Idriss al-Azhar, sultan du Maroc) : 257
Idriss, Souheil : 215, 235 n. 195, 324, 437, 444, 446
Idriss, Youssef : 497
Ievtouchenko, Ievgueni : 374
Imam al-Abd, Muhammad : 159
Ionesco, Eugène : 365 n. 68
Işfahānī (al-) : 62, 231
Iskandari, Ahmad : 165
Ismail, Mahmoud : 439-440
Ismail, Muhiy al-Din : 369, 371

J

Jabri, Mohammed Abed (al-) : 81, 199-204, 217, 219, 268, 302, 321, 324, 389, 408, 410-411, 553
Jacquemond, Richard : 62 n. 17, 125, 222 n. 147, 233 n. 180, 347, 435 n. 89, 493, 530
Jahiz (al-) : 537
Jakobiak, Bernard : 360
Jarrah, Amal : 324
Jarrah, Khadija : 324
Jawahiri, Muhammad Mahdi (al-) : 38, 428
Jay, Driss : 193 n. 47, 349
Jay, Salim : 189 n. 29, 519 n. 162
Jean-François, Emmanuel Bruno : 528, 531
Jeraoui, Abou Abbas : 407
Jihad Hassan, Kadhim : 539
Jirari, Abbès : 217, 349, 414, 416
Jirari, Abdallah : 76 n. 42, 414
Jorge Padrón, Justo : 454
Jouahri, Abderrafi : 354, 363
Jouiti, Abdelkrim : 412, 560-562
Joyce, James : 378

K

Kaak, Othman : 165
Kabbani, Nizar : 371
Kadiri, Mohamed : 408
Kafka, Franz : 370, 378, 543
Kaghat, Mohammed : 409
Kamri, Saâdia : 33
Kanafani, Ghassan : 372-375, 493

Karam, Wadī^c (journaliste) : 70-71
Kenfaoui, Abdessamad : 330
Kettani, Abdelhafiz : 408
Kettani, Abdelhay : 128
Khaïr-Eddine, Mohammed : 325
Khal, Youssef (al-) : 208-209
Khammar-Guennouni, Mohammed : 217, 220, 419-420, 423
Kharrat, Edouard (al-) : 413, 437
Khassar, Abderrahim : 557-558
Khatibi, Abdelkébir : 196, 299, 375-381, 400, 417, 421, 430, 432, 436-441, 452-453, 461, 487, 547, 567
Khattabi, Abdelkrim : 79, 105-106, 185-186, 249, 254
Khayyam, Omar : 491-492, 548
Khaznadar, Chedly : 209
Khodr, George : 378 n. 111
Khoury, Elias : 433, 478
Khoury, Rachid Salim (al-) : 206
Khuli, Amin (al-) : 289, 307
Kilani, Kamil : 130
Kilito, Abdelfattah : 52, 56, 226-227, 273, 299, 332, 437-438, 441, 453, 464, 534-544, 547-548, 559
Kristeva, Julia : 418, 434
Kubaisi, Tarrad (al-) : 437
Kurdi, Bassem : 47, 410

L

La Rochefoucauld, François (de) : 30
Laâbi, Abdellatif : 47, 53, 55-56, 159, 211, 299, 325, 327, 352, 354-362, 368, 374, 405, 424, 430, 452-453, 456-459, 461, 463, 477-484, 488, 492-493, 542-544, 548
Laachir, Karima : 52, 87
Laâlej, Ahmed Tayeb : 330
Labsir, Latifa : 32 n. 15, 412 n. 34
Lagtaa, Abdelkader : 357
Lahbabi, Mohamed-Aziz : 207, 214, 220, 272, 297, 452
Lahbib, Abderrahim : 561-562
Lahmidani, Hamid : 398, 409, 421
Lakhdar, Mohammed : 75
Lakhdar Raïssouni, Mohamed : 510
Lami, Juma'a : 433-434
Lamrani, Wafaa : 463
Laroui, Abdallah : 76, 154, 212, 234, 298, 303, 331-344, 378, 381, 410-411, 421, 431, 447, 518, 525, 554, 557-559
Lazrak, Tayyib : 59
Le Tourneau, Roger : 116 n. 151
Leante, César : 365 n. 68
Lefebvre, Henri : 246
Leftah, Mohammed : 52, 56, 299, 464, 527-534, 542, 544, 548, 554
Leperlier, Tristan : 39, 44, 352 n. 17

Leveau, Rémy : 158
 Loghlam, Mohamed : 525
 López Gorgé, Jacinto : 205
 Lukács, Georg : 414
 Lyautey, Hubert : 86, 96, 101, 194, 235 n. 196, 406 n. 4

M

Maadawi, Anwar (al-) : 235 n. 195
 Maazouz, Mohammed : 561-562
 Madini, Ahmed : 361, 406 n. 5, 463, 561-562
 Mahfouz, Naguib : 230, 338, 343, 413, 447, 493, 497, 510-513, 515, 518, 549
 Majorelle, Jacques : 525
 Mala'ika, Nazik (al-) : 38, 209
 Mallarmé, Stéphane : 487
 Malouf, Riad : 205
 Manasirah, 'Izz al-Din : 433, 478
 Mandour, Mohamed : 266, 333, 415
 Manfaluti, Mustapha Lotfi : 97, 227, 230, 269, 273, 438
 Mansouri, Zohra : 453
 Maraini, Toni : 353 n. 25
 Mardam Bey, Farouk : 459
 Marx, Karl : 373, 430
 Matvejević, Predrag : 454
 Maupassant, Guy de : 342
 Mazini, Ibrahim (al-) : 108, 162, 283, 286, 339
 Mdarhri Alaoui, Abdallah : 196 n. 56, 523
 Mechbal, Mohamed : 239, 278, 299, 496
 Mejjati, Ahmed : 55, 199, 217, 299, 321-324, 350, 354, 356, 363, 365, 383, 413-415, 463, 465-477, 488, 492-493, 542-543, 548
 Mekouar, Zineb : 32 n. 15
 Melehi, Mohammed : 326, 358
 Memmi, Albert : 362, 379-381, 400
 Menebhi, Saïda : 33
 Mercader, Trina : 204-207
 Mermier, Franck : 210 n. 115, 404 n. 2
 Mernissi, Fatima : 429 n. 80, 455 n. 156
 Mersal, Iman : 53 n. 70, 269
 Mesnaoui, Mustapha : 404, 422, 438 n. 79
 Messari, Mohamed Larbi : 302
 Mezzine, Abdenmour : 561, 563
 Mina, Hanna : 458
 Missa, Mohamed Saleh : 126-131, 147
 Mizrahi, Robert : 378
 Mohammed V (Mohammed Ben Youssef, sultan puis roi du Maroc) : 103, 159 n. 85, 179-180, 212, 223-225, 307
 Mohammed VI (Mohammed Ben Hassan, roi du Maroc) : 414, 542, 554
 Molato, Mohamed : 244, 246
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin dit) : 329, 331

Monjib, Maâti : 219 n. 142
 Moqaddem, Abdelkader : 205
 Morin, Edgar : 454
 Morsy, Zaghoul : 56, 299, 464, 518-527, 542-544, 548, 554
 Moulay Abdelaziz (Abdelaziz Ben Hassan, sultan du Maroc) : 70, 107
 Moulay Abderrahmane (Abderrahmane Ben Hicham, sultan du Maroc) : 62
 Moulay Hafid (Abdelhafid Ben Hassan, sultan du Maroc) : 62, 70-71
 Moulay Youssef (Youssef Ben Hassan, sultan du Maroc) : 86, 108 n. 129
 Mourad, Leila : 522
 Moussa, Salama : 338
 Mrabet, Mohammed : 445 n. 119
 Mutanabbi, Abou Tayyib : 135, 158, 161, 289, 472 n. 35, 474-475, 562
 Muṭarrāzī (al-) : 157
 Mutran, Khalil : 162, 191, 193 n. 46, 338, 510
 Muwaylihî, Mohammed (al-) : 61, 230

N

N'Aït Attik, Mririda : 32, 49
 Na'na, Hamida : 383
 Nadem, Abdeljalil : 115
 Naciri, Mohammed Belyamani : 97, 184 n. 16
 Naciri, Mohammed Mekki : 96 n. 97, 98, 111, 164, 183
 Naji, Ibrahim : 191
 Najmi, Hassan : 555
 Namichi, Ahmed : 88-89, 91, 95, 98, 100
 Nammour, Farajallah et Arthur (journalistes) : 71
 Nancy, Jean-Luc : 425, 454
 Naouri, Issa (al-) : 206
 Naqouri, Idriss : 388
 Naqqash, Farida (al-) : 436
 Nassar, Nassif : 433-434
 Nassiri, Eissa : 562
 Nawwab, Muzaffar : 480 n. 61
 Negm, Ahmed Fouad : 285, 433-434, 455, 480
 Nejmi, Rim : 32 n. 15
 Neruda, Pablo : 199, 374
 Nerval, Gérard de : 201
 Nissabouri, Mostafa : 325, 352, 355, 358
 Nizan, Paul : 317
 Noël, Bernard : 454
 Nuaymah, Mikhail : 205, 208, 444

O

Oswald, Pierre-Jean : 359-361
 Osman, Ahmed : 426
 Ouassat, Moubarak : 429, 453
 Ouazzani, Mohammed Hassan : 103, 111, 126-127, 172, 180, 188
 Oudghiri, Mehdi : 363-364
 Oult Aïssa, Tawgrat : 32
 Oum Kalsoum : 273, 284
 Oumlil, Ali : 216 n. 136, 217, 297
 Ouzri, Abdelouahed : 329

P

Pascon, Paul : 275
 Pellat, Charles : 415
 Perec, Georges : 454
 Pessoa, Fernando : 454
 Piaget, Jean : 454
 Preminger, Otto : 465
 Propp, Vladimir : 194 n. 50, 451

Q

Qabbaj, Abdallah : 134, 309
 Qabbaj, Mohammed Belabbas : 36, 38, 40-41, 46, 64, 67, 82-100, 101, 110-111, 113-115, 122, 125-127, 129-130, 131-138, 140, 142, 147, 165-167, 174, 192, 210, 244, 281, 283, 291, 308, 317, 337-338, 420, 427, 430
 Qardahi, Suleiman : 155
 Qassem, Abdel Hakim : 437, 439-441
 Qassim, Samih (al-) : 356, 359-360, 454, 457-458
 Qataya, Salman : 324
 Qutb, Sayyid : 130, 186

R

Rabii, Moubarek : 55, 351, 389-399, 437, 561-562
 Radi, al-Sharif (al-) : 476
 Rafi, Anis (al-) : 557, 559, 564
 Rahbi, Seif (al-) : 455

Raihane, Rabia : 32 n. 15, 562
 Raïssouni, Soulaïmane : 354 n. 26
 Rajeh, Abdallah : 429
 Ramsès II : 500
 Raoui, Fatima (al-) : 32, 324, 387
 Ray, Jean : 360
 Ricœur, Paul : 454
 Rida, Rachid : 76, 86, 104
 Rihani, Ameen : 69, 130, 205, 209
 Rochdi, Fatma : 86-87, 155-156
 Roudani, Tayyib : 59
 Rouget de Lisle, Claude Joseph : 371
 Rousseau, Jean-Jacques : 109
 Royet-Journoud, Claude : 326
 Rundī, Abu al-Baqā' (al-) : 487

S

S'himi, Abdeljabbar : 220, 297, 302, 318, 383
 Sabri, Mohammed (peintre égyptien) : 223
 Sadate, Anouar : 498, 530
 Saddiki, Tayeb : 330, 525 n. 188
 Sadiq al-Rafii, Mustafa : 165, 510
 Şaffâr, Muḥammad (al-) : 75 n. 34
 Said, Hamid : 434
 Salameh, Boulos : 207-208
 Saleh, Sania : 324
 Salih, Tayeb : 274
 Sallefranque, Charles : 116 n. 151, 198 n. 66
 Samman, Ghada : 324
 Sanbar, Elias : 459
 Saladin (Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī) : 73
 Saleh, Amin : 433, 455
 Samoyault, Tiphaine : 454
 Saroyan, William : 365 n. 68
 Sartre, Jean-Paul : 235, 298, 313, 317, 319, 377-381, 400, 450
 Sayigh, Tawfiq : 209
 Sayyâb, Badr Chaker : 38, 209, 417, 419, 423
 Sbihi, Ahmed : 95
 Sebbagh, Mohammed : 47, 204-211, 213, 214, 297, 315, 427, 429, 443-444, 446, 510
 Sebbata, Abdelmajid : 562
 Sebti, Abdelahad : 504
 Sefrioui, Ahmed : 180, 189, 195-196, 213, 303, 362
 Sefrioui, Kenza : 326, 352, 361, 403 n. 1
 Seghir, Driss : 429
 Serfaty, Abraham : 358-359
 Serghini, Mohamed : 199, 216, 315, 383, 413, 415
 Shafiq, Ahmad : 108 n. 129
 Shahid, Leïla : 447
 Shakespeare, William : 156, 329

Shawqi, Ahmed : 64, 67, 86, 88, 97, 100, 101, 105-122, 125, 129-130, 134, 141, 143, 151, 156-162, 176, 188, 201, 227, 230, 283, 305, 308, 338, 364, 413
Shokry, Abdel Rahman : 193 n. 46, 284
Sibai, Yusuf (al-) : 269
Simon, Claude : 457
Slimani, Leila : 32 n. 15
Snoussi, Zine el-Abidine : 165
Sollers, Philippe : 434
Sophocle : 226-227
Soubhi, Mohyeddine : 466-467, 474, 476
Soulami, Ibrahim : 217, 408
Soulami, Mohammed : 363-366
Soussi, Mohammed Mokhtar : 96-97
Stenner, David : 186
Stouky, Abdellah : 525 n. 188

T

Tabbal, Abdelkrim : 315, 365
Tadli, Ibrahim : 76
Taha Badr, Abdel Mohsen : 339
Takarli, Fouad (al-) : 206
Tamer, Zakaria : 324
Tarabishi, Georges : 399, 411 n. 33, 553
Tawhîdî, Abou Hayyân : 534, 537-539, 541
Tazi, Abdelhadi : 218 n. 141, 223-225, 232-234
Thameur, Habib : 189
Todorov, Tzvetan : 437, 441, 451, 454
Torres, Abdelkhalek : 78, 88, 185, 243-245, 249, 254, 329
Touqan, Fadwa : 205-206, 359
Touqan, Ibrahim : 79-81, 205
Touzani, Amina : 331, 426
Trabulsi, Amjad : 415
Tzara, Tristan : 487

U

‘Umarî, Ibn Faḍl Allāh (al-) : 26
Uris, Léon : 465

V

Vallejo, César : 360
Vergès, Jacques : 457
Voisin, André : 330
Voltaire (François-Marie Arouet dit) : 109

W

Wahbi, Youssef : 223
Walidi, Khalil : 77
Williams, Tennessee : 445 n. 120
Woolf, Virginia : 444

Y

Yacine, Kateb : 362, 376
Yaghi, Hassan : 411
Yahiaoui, Rachid : 56, 241, 299, 464, 501-508, 533, 542, 543, 549, 554
Yaktine, Saïd : 409, 421-422
Yifrani, Allal (al-) : 408
Youssef, Saadi : 433, 435
Youssoufi, Abderrahmane : 554

Z

Zafzaf, Mohamed : 32-33, 309, 325, 354, 365-375, 388-389, 447, 471, 479
Zahawi, Jamil Sidqi (al-) : 38, 131
Zaydan, Jurji : 59, 69, 165, 170-171, 189
Zayyad, Tawfiq : 359
Zayyat, Ahmed Hassan (al-) : 130, 139, 165
Zayyat, Enayat : 369
Ziad, Ahmed : 83-85, 100
Ziadé, May : 69, 384, 510
Zniber, Mohamed : 63, 146 n. 49, 151, 436
Zubaydî (al-) : 60
Zola, Émile : 117
Zouaki, Ahmed : 513
Zoukar, Chedli : 209 n. 112
Zoulficar, Ezz Eddine : 269 n. 90
Zrika, Abdallah : 453 n. 153, 455

ANNEXES

Entretien avec Mohamed Berrada

Synthèse de deux entretiens conduits respectivement le 14 juillet 2020 à Uzès et le 29 mai 2024 à Rabat.

Traduit de l'arabe par mes soins.

Ch. A. : *En tant qu'ancien élève des écoles libres, qu'ancien étudiant au Caire et que figure de la littérature marocaine de la seconde moitié du XX^e siècle, vous êtes aux premières loges des relations entre le Maroc et le Mashriq depuis plus d'un demi-siècle. Quel regard portez-vous sur l'évolution générale de ces relations ?*

M. B. : Il faut d'abord resituer ce sujet dans une problématique d'ensemble, celle de la culture marocaine moderne. Il faut d'abord remonter à la question de l'enseignement durant la période coloniale, où le Maghreb tout entier s'est opposé à la francisation. Au Maroc, le mouvement national a commencé dès les années 1930 à établir des relations culturelles avec le Mashriq et a organisé des missions quasi-clandestines vers la Palestine, le Liban, la Syrie, l'Égypte... Parmi ceux qui en ont bénéficié, il y avait Abdelmajid Benjelloun, Abdelkrim Ben Thabet et Abdelkrim Ghallab, mais aussi Bellemlih et bien d'autres. Ces groupes ont joué un rôle dans le développement des écoles du mouvement national, surtout à Rabat, à Casablanca et à Fès, où ils importaient les modèles d'enseignement du Mashriq.

Ch. A. : *Quelle était la place de la littérature dans les programmes de ces écoles lorsque vous les fréquentiez ? Comment l'enseignait-on ?*

M. B. : À l'école primaire, tous les livres venaient d'Égypte et du Liban, surtout d'Égypte. Les bibliothèques des écoles les mettaient à notre disposition. Le climat politique de l'époque, dans ces établissements créés pour enseigner la langue arabe et lutter contre la francisation, était propice à l'établissement de liens avec le Mashriq. Il y avait beaucoup d'enthousiasme. Les enseignants organisaient aussi pour nous des sortes de réunions où ils nous tenaient au courant de l'avancement de la cause du Maroc aux Nations Unies. Nous étions politisés dès l'âge de huit ou neuf ans, et nous étions au premier rang des manifestations. À côté de la politisation, ces écoles encourageaient la pratique du théâtre, créaient des petites troupes qui montaient des pièces en arabe standard ou en arabe marocain, qui se jouaient à certaines occasions, les mariages par exemples. Tout ceci donnait une certaine présence à la littérature arabe dans la vie scolaire. L'enseignement de la littérature reposait sur deux éléments : l'apprentissage par cœur, de poèmes surtout, et la discussion sur le texte,

que précédait une explication du professeur. L'expression écrite était aussi une matière de première importance : elle donnait à l'élève l'occasion d'exprimer ses sentiments, de parler de sa vie...

Plus généralement, ce que nous étudions à l'époque était une réplique de l'enseignement égyptien ou libanais. Et nous lisions aussi leurs grands écrivains : Manfaluti, Gibran, Taha Hussein, Tewfik El Hakim, al-Aqqad. Tout ceci a permis au Maroc de maintenir un lien avec la part arabe de sa tradition et de son histoire, ce qui a par la suite facilité l'arabisation, à la différence de ce qui est arrivé en Algérie par exemple.

Ch. A. : *Il y a aussi une longue tradition de récits de voyage vers le Mashriq, qui ne s'est jamais interrompue et dont vous êtes le lointain héritier...*

M. B. : Oui, c'est le deuxième canal : les écrits de voyage, les impressions du Mashriq... Comment nous, Marocains, voyons cette culture et ces sociétés. Cela étant, il faut noter que les écrivains arabes écrivent relativement peu sur les pays arabes autres que le leur, alors qu'en effet cette tradition est ancienne, a connu plusieurs âges d'or, et qu'au XIX^e siècle encore s'écrivait un nombre relativement important de *rihlât*. Les circulations sont néanmoins un élément décisif de l'acculturation marocaine. Elles ont joué un rôle dans l'évolution de la littérature marocaine, dans sa sortie du traditionalisme et son entrée progressive dans la modernité. Pour autant qu'on se souvienne, il n'y avait pas de grands écrivains au Maroc à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Il y avait une répétition de la tradition. Les premières tentatives de rénovation sont venues en écho aux tentatives de la *nahḍa* orientale : *al-Zāwiya* de Thami El Ouazzani d'abord, puis les textes de Abdelmajid Benjelloun. Leurs influences venaient de là, et particulièrement d'Égypte et du Liban. La *nahḍa* était d'abord une tentative de « réveil », de « revivification », selon les termes de l'époque : faire revivre la grande poésie arabe telle qu'elle avait existé, par exemple, à l'époque abbasside. C'est cette tentative que représentent des poètes comme Shawqi ou Khalil Mutran.

L'Égypte, qui a connu un contact précoce avec l'Occident par la campagne de Bonaparte, ouvrant sur les voyages d'étude de Tahtawi et d'autres en Europe, a développé un rapport plus fort à la littérature dès ce moment, notamment grâce à la presse et à la traduction, qui s'y sont développés avec le concours des chrétiens du Levant venus s'y réfugier. Cette concentration d'activités intellectuelles, couplées à la colonisation britannique, ont fait du Caire une très grande ville dès le début du XX^e siècle. Une grande ville, par définition, appelle des modes d'expression différents, et favorise notamment l'émergence du roman. Mohammed al-Muwaylihî a initié ce mouvement, suivi par la

Zaynab de Haykal. Haykal était allé en France et en Suisse, il en est revenu avec une image de la civilisation moderne et il s'est trouvé face aux campagnes égyptiennes, à leur retard économique, à leurs lourdes traditions. La voix qui domine son roman est la sienne, dans cette position, et annonce bien l'amorce d'un effacement progressif du traditionalisme, avec l'urbanisation, le développement des administrations. L'Égypte a incarné la première cette transition dans le monde arabe. C'est cette Égypte que nous découvrons, élèves dans les années 1940, en lisant toute cette littérature mise à notre disposition.

Ch. A. : *Pouvez-vous revenir sur les circonstances de votre départ au Caire ? Le début des années 1950 fut très tendu au Maroc et les professeurs des écoles libres souvent arrêtés, ce qui compromettait probablement votre formation ?*

M. B. : Comme je le disais, nous vivions déjà ces étapes de l'histoire culturelle égyptienne et du Mashriq depuis le Maroc colonisé. Les écoles libres rompaient avec l'enseignement très conservateur de la Qarawiyyīn de Fès et nous recevions une autre formation, imitée du Mashriq, qui permettait d'aller jusqu'à l'équivalent de la classe de seconde dans le système français. En effet, certains de nos professeurs étaient arrêtés pour quelques mois ou pour un an, ce qui compromettait la continuité de nos scolarités. Certains élèves aussi. Pour ma part, j'ai fréquenté un groupe de garçons qui avaient monté une cellule clandestine et qui montaient des assassinats ciblés. L'atmosphère était en effet tendue. Surtout, les autorités françaises ne permettaient pas à nos écoles de délivrer le baccalauréat. Alors, nous avons cherché des voies pour nous rendre en Égypte, en Syrie ou en Irak.

Nous y avons trouvé des sociétés bien différentes des nôtres. Le joug du colonialisme britannique n'était pas aussi sévère que ce que nous connaissions avec les Français, les Égyptiens bénéficiaient aussi de tous les acquis cumulés depuis le XIX^e siècle, tandis que notre propre modernisation est venue tardivement, à partir des années 1910. Quelques cadres comme Mohammed Hassan Ouazzani ou Ahmed Balafrej ont étudié à Paris. Ceux-là ont constitué le premier noyau du mouvement pour l'indépendance, et particulièrement de sa tendance la plus démocratique. D'autres partaient vers le Mashriq. Quand je suis parti en 1955, par exemple, ils étaient nombreux à nous avoir déjà précédés au Caire ou à Damas. J'ai rejoint l'institution qui avait été créée pour les étudiants maghrébins au Caire à la fin des années 1940.

Ch. A. : *Quel souvenir gardez-vous de la réception de Comme un été qui ne reviendra pas au Mashriq ?*

M. B. : Il y a eu beaucoup d'enthousiasme de la part de la critique, beaucoup d'articles. Le livre a eu deux tirages en Égypte. Cela m'a permis de mesurer le chemin parcouru. Avant les missions pédagogiques, les Égyptiens auraient été incapables de situer « Marrakech », comme ils l'appelaient, sur la carte du monde. Les frontières n'étaient franchies que par les pèlerins. Au Maroc on disait alors : « N'épouse pas une Égyptienne, celui qui en épouse une finit seul. » Puis, avec les activités des mouvements de libération maghrébins au Caire, le Maroc a commencé à se faire connaître à côté de l'Algérie et de la Tunisie. Les années 1980 ont été très importantes aussi, selon moi, grâce à la revue *Fuṣūl*, à Izz al-Din Ismail et à Gaber Asfour. Les écrivains marocains y écrivaient et ils étaient invités à séjourner huit à dix jours chaque année pour leur festival annuel. Ce sont des initiatives qui semblent relever du détail mais qui ont une grande importance dans l'établissement de relations à l'échelle arabe, où les conditions matérielles sont extrêmement difficiles.

Ch. A. : *Qu'est-ce qui distingue selon vous la génération d'étudiants partis dans les années 1940-1950, à laquelle vous appartenez, notamment dans le rôle qu'ils ont joué à leur retour au Maroc ?*

M. B. : Avant toute chose l'influence de l'enseignement qu'ils ont reçu et l'expérience qu'ils ont eue au Mashriq de la culture et de la littérature. Nous étions dans un moment de préparation, avant de nous lancer dans la production proprement dite. Certains sont revenus en 1959, l'Université marocaine tout juste créée. Ceux-là ont préparé tous les jeunes qui se sont mis à écrire au cours des années 1960. Quant à moi, à mon retour, j'ai passé trois ans à la radio publique comme responsable des programmes culturels, tout en écrivant pour le journal de l'UNFP, *Al-Muḥarrir*. J'ai été arrêté et licencié. Mais la plupart de mes amis étaient dans l'enseignement supérieur. Moi-même, tout en travaillant à la radio, je donnais déjà cours à l'Université de Rabat avec Mohammed Aziz Lahbabi, j'enseignais le roman et la poésie modernes. Je suis donc revenu à l'Université une fois libéré. Avec un groupe de collègues, parmi lesquels Ahmed El Yabouri, Ahmed Mejjati, Mohamed Serghini, nous avons commencé à imposer la littérature moderne. En Égypte, quand j'étudiais en licence, nous nous arrêtons à Ahmed Shawqi. Moi, j'ai enseigné Adonis, Edouard Al-Kharrat, Naguib Mahfouz... Nous avons ouvert les programmes, malgré le traditionalisme pesant auquel nous faisons face, et cette littérature moderne s'y est rapidement insérée.

Ch. A. : *Ces années sont aussi celles de la création de l'Union des Écrivains du Maroc. Pouvez-vous y revenir ?*

M. B. : Oui, c'est tout à fait la même période. L'initiative de l'Union revient à Mohammed Aziz Lahbabi, qui m'a contacté ainsi que Abdeljabbar S'himi, Ali Oumlil et Mohammed Sebbagh, pour nous proposer l'idée en 1960. Nous avons tenu le premier congrès cette même année. L'objectif était d'en faire une structure ouverte à tous les courants, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche, pour suivre la production et encourager des initiatives. Au départ, c'était une institution ouverte à tout le Maghreb, mais cela n'a pas tenu longtemps. Nous-mêmes avions des désaccords de plus en plus marqués, surtout avec Lahbabi : ce dernier souhaitait créer des liens avec le Palais Royal, par l'entremise de Abdelhadi Boutaleb et Ahmed Bensouda. Il justifiait ce rapprochement par nos difficultés financières, mais pour nous il s'agissait d'une ligne rouge. J'ai donc démissionné en 1964, ainsi que Abdeljabbar S'himi et quelques autres. Nous avons donc quitté l'Union en 1964. Lahbabi est resté pendant cinq ans, à la suite de quoi nous avons réintégré la structure en exigeant la tenue d'un congrès, et c'est Abdelkrim Ghallab qui a pris la suite dans un esprit nettement plus démocratique. J'ai ensuite pris sa succession au milieu des années 1970, et j'ai essayé d'ouvrir le plus possible l'Union aux jeunes créateurs. Nous posions des questions importantes au sein de l'Union : l'arabisation, le rapport à la culture populaire... Nous faisons venir des spécialistes de toutes tendances, sur la base de leurs compétences uniquement.

Ch. A. : *Comment expliquez-vous ce recours à Ghallab comme médiateur ? Il était pourtant honni de beaucoup de jeunes écrivains, et ne représentait pas exactement la tendance la plus ouverte...*

M. B. : La première chose à avoir à l'esprit, c'est que Ghallab était un auteur productif dans une période de grande rareté. Il écrivait dans la presse, il avait publié plusieurs œuvres littéraires, des textes de recherche juridique et historique... Malgré nos désaccords, nous le respections d'abord pour cela. De même, nous avions une certaine estime pour sa génération, il était l'ami d'Abdelmajid Benjelloun, nous les considérions comme des pionniers. Et puis, il y a un dernier élément : à la fin des années 1960, l'Istiqlal était devenu à son tour un parti d'opposition. Son intérêt pour la culture, même s'il n'était pas orienté de la même manière que le nôtre, avait été constant, là où l'État n'encourageait que les poètes qui lui composaient des panégyriques. Il y a donc eu un consensus entre les différentes tendances d'opposition de l'époque pour nommer Ghallab, eu égard à son statut. Quand j'ai été moi-même élu ensuite, le paysage avait d'ailleurs bien changé : des universités étaient

sortie une génération de jeunes écrivains qui ont considérablement élargi le cercle : Mohammed Bennis, Mehdi Akhrif, et tant d'autres. La configuration s'en est trouvée changée.

Ch. A. : *Les échanges avec le Mashriq ont-ils commencé dès les années 1960 ?*

M. B. : Non. Ces choses-là ne se sont concrétisées qu'à partir de la rencontre de 1979 à Fès. Au départ, comme je l'ai mentionné, nous étions une institution à vocation régionale. L'Algérie n'était pas encore indépendante quand nous l'avons créée, mais à partir de 1962 nous avons organisé des rencontres en Algérie, en Tunisie et en Libye. C'était le premier horizon de nos réseaux. La sensibilité à l'horizon arabe large a commencé à s'affirmer avec Ghallab, et plus encore sous ma direction. J'ai organisé la rencontre de Fès en 1979, sur le roman arabe. L'objectif initial était de faire venir au Maroc les grands noms de la littérature que nous enseignions à l'Université. Nous avons fait venir de nombreux auteurs : Abdel Hakim Qassem, Edouard Al-Kharrat, Sonallah Ibrahim, Gamal Ghitany, Ghalib Halasa, Mahmoud Amin El Alem, Abdul Rahman Mounif, Souheil Idriss. Il y a eu un certain nombre d'accrochages durant ce congrès, mais aussi une prise de conscience de la part de nos invités. Ils ont découvert la qualité de la critique marocaine, son avancement. Nous utilisions des cadres théoriques qu'ils ignoraient totalement, la critique bakhtinienne par exemple. Sonallah était particulièrement étonné de découvrir ces nouvelles approches critiques. Il y a aussi eu de belles coïncidences : Al-Kharrat est venu avec le manuscrit de *Rāma wa-l-tanīn*, qui m'a beaucoup plu, et je lui ai trouvé un éditeur par l'intermédiaire de Munīf, qui connaissait Abdulwahab Kayali, un éditeur beyrouthin. Je me souviens qu'il m'a téléphoné pour me dire son scepticisme devant ce roman « plein de pharaons » ! Il l'a finalement publié. Bref, le moment a été tendu, mais il a porté ses fruits !

Ch. A. : *Est-ce que le numéro spécial sur la littérature marocaine d'Al-Adāb, en 1979, est aussi le fruit de cette rencontre ?*

M. B. : Non. J'avais une relation avec Souheil Idriss, qui m'a demandé ces textes avec une présentation par mes soins. À cette époque-là, nous sortions de la période « scolaire » ou « estudiantine » pour nous lancer véritablement dans la production littéraire. Remarquez comme la production romanesque marocaine, dans les années 1970, était encore minime, alors que notre production critique était abondante et audacieuse. Les gens du Mashriq ont commencé à suivre notre production critique novatrice. Mais notre production littéraire... Quatre ou cinq romans par an, tout

au plus, là où nous en éditions quarante ou cinquante aujourd'hui, si ce n'est plus. C'est cet état de chose qui nous a valu cette réputation d'être de bons critiques et de piètres créateurs, là-bas.

Par la suite, nous avons multiplié les rencontres, en Égypte, en Syrie, au Maroc de nouveau. J'ai notamment proposé à Gābir 'Uṣfūr, qui dirigeait le Haut Conseil à la Culture en Égypte, d'organiser des rencontres entre romanciers égyptiens et marocains. Cette période des années 1980 et 1990 a été celle d'un vrai développement du roman dans toute la région. Les rencontres de Casablanca, en 1996, et du Caire quelques années plus tard, ont vraiment été des moments charnières dans ce que 'Uṣfūr appelait « l'âge du roman », nous faisons venir et discuter ensemble des gens comme Fathi Ghanem, l'auteur de *L'homme qui avait perdu son ombre*, et Abdelkrim Jouiti... Depuis Laroui et ses romans *L'Exil* et *L'Orphelin*, le roman marocain s'ouvrait progressivement à l'expérimentation formelle, et cela se confirmait de plus en plus. Il y a eu une vraie ouverture du champ littéraire marocain à la diversité des formes, un peu comparable à celle dont avait bénéficié en Égypte la génération des années 1960. On peut vraiment dire qu'à ce moment-là, le roman a commencé à former un contre-discours à l'officialité, mettant le doigt sur les silences imposés à la société.

Tout cela a aussi abattu quelques murs artificiels : les Égyptiens savent à présent beaucoup de choses du Maroc, les Marocains de l'Égypte, du Liban et d'autres pays, et des auteurs comme Laroui ou Kilito ont des lecteurs réguliers au Mashriq, pour ne citer que ces deux exemples. Nous faisons cependant face à un manque de dynamisme culturel, dans la région et surtout au Maroc. Le métier d'écrivain est synonyme de pauvreté, personne chez nous ne peut en vivre, et c'est la raison principale pour laquelle le milieu stagne. Nous avons besoin d'une démocratisation de l'enseignement et d'un soutien réel à la création. Pourquoi la culture arabe, avec son poids et ses possibilités indubitables, ne pèse-t-elle pas réellement ? D'abord parce qu'elle est attaquée par les régimes, par les nostalgiques et les traditionnalistes, ensuite parce qu'elle prône la libération de l'individu et de la société vis-à-vis de la tutelle oligarchique. Dans une telle situation, je ne peux que m'étonner à chaque retour au Maroc de voir autant de jeunes produire dans tous les genres littéraires, malgré la difficulté. C'est qu'ils y trouvent, malgré tout cela, l'unique moyen d'exprimer leurs problèmes et de sortir de leurs enfermements.

Ch. A. : *Pour en revenir à l'Union des Écrivains du Maroc, est-ce que le choix de l'abandon de l'option révolutionnaire et l'entrée dans le jeu institutionnel qui a donné lieu à la création de l'USFP a facilité votre élection à la tête de l'Union, peu de temps après ? Plus généralement, comment doit-on lire la relation entre le jeu partisan et les conflits du champ littéraire dans ces années 1960-1970 ?*

M. B. : D'abord, il faut distinguer certaines choses. Tous les écrivains qui sympathisaient avec l'UNFP puis l'USFP, ou même y adhéraient, n'étaient pas pour autant des militants actifs. Il y avait un poids symbolique du parti. C'était le parti de la gauche, où se posait la question postcoloniale, le parti de Ben Barka aussi bien évidemment. Pour tous les jeunes qui se révoltaient contre leur famille, contre l'ordre établi, il constituait un refuge et un lieu de socialisation. La plupart des écrivains qui l'ont fréquenté de près ou de loin étaient des écrivains réalistes, un peu directs dans leur approche, mais bien ancrés dans la réalité de la société marocaine et aussi bien au fait des évolutions récentes dans la littérature arabe.

Tous ces éléments ont été positifs dans le processus de maturation de notre littérature, surtout dans un contexte aussi difficile. Le régime, à l'époque, était vraiment une sorte de Père Fouettard : il faisait peur, il menaçait la jeunesse, et le parti recueillait naturellement cette jeunesse empêchée. Pour ce qui concerne l'Union des Écrivains du Maroc, je pense qu'il s'agit néanmoins d'une dynamique distincte de celle dont vous parlez. En effet, il n'a jamais été question de ma part, pas plus que de celle de nos collègues de l'Istiqlal ou d'ailleurs, de rechercher l'hégémonie partisane sur la structure, et ceci pour des raisons d'abord matérielles : nous demandions des financements auprès de tous les partis politiques, y compris du Mouvement Populaire d'Aherdane¹, et nous les obtenions la plupart du temps. Ainsi, nous n'avions aucun intérêt à y imposer notre domination puisque les ressources financières même de l'Union dépendaient du bon vouloir de l'ensemble des partis. Notre objectif était d'œuvrer conjointement à soutenir la culture, et non pas d'y prolonger les querelles de nos partis respectifs.

Ch. A. : *Je voudrais pour finir revenir sur le cas du Pain nu de Choukri, que vous avez essayé sans succès de faire publier au Liban. Pouvez-vous revenir sur ce refus ? Le cas s'est-il présenté pour d'autres écrivains marocains de cette génération ?*

M. B. : Non. Voici comment les choses se sont passées : j'ai envoyé le manuscrit du *Pain nu* à Souheil Idriss, qui m'a écrit une lettre de refus où il m'expliquait qu'il ne pouvait pas publier un texte pareil. Ensuite, ce qui s'est passé est bien connu : Ben Jelloun l'a traduit, Maspero l'a publié, et le retentissement permis par cette publication en français a fini par déboucher sur une première édition en langue originale, au Maroc. Par la suite, c'est May Ghoussoub qui a manifesté son intérêt

¹ Mahjoubi Ahderdane [Maḥğūbī Aḥardān, 1921-2020] était le leader du Mouvement Populaire, parti politique libéral de centre droit proche du Palais Royal, qui avait encouragé sa création après l'Indépendance pour contrer l'influence politique de l'Istiqlal.

pour le rééditer en arabe à Londres, à Dār al-Sāqī. J'ai transmis à Choukri, elle est venue à Tanger, elle s'est mise d'accord avec lui directement. L'édition londonienne s'est diffusée dans tout le Mashriq. Je me rappelle ma surprise en Arabie Saoudite où, au cours d'un voyage, j'ai été invité à une rencontre privée dans un hôtel. En entrant dans leur chambre, j'ai trouvé un exemplaire du *Pain nu*. Les bras m'en sont tombés ! Par la suite, Choukri s'est mis à publier ses œuvres à compte d'auteur, fatigué des délais de paiement non respecté et des pourcentages absurdes qui étaient prélevés. Voilà, en résumé, ce qui est arrivé pour ce livre.

Quant à la dimension de censure, préalable ou postérieure à la publication, il ne faut pas y voir quelque chose de spécifique à cette génération d'écrivains marocains. Certes, Choukri était très lié avec El Khoury et Zafzaf, ils avaient une intense relation dans laquelle il entrait de l'amour comme de la haine d'ailleurs... Zafzaf était allé à l'Université, où je l'avais d'ailleurs rencontré, mais les deux autres étaient vraiment autodidactes et représentaient quelque chose de tout à fait nouveau. On les appelait à l'époque, avec un peu d'ironie, « les écrivains universels », dans le milieu. Mais pour ce qui concerne la censure au Mashriq, c'est à la fois spécifique au cas de Choukri, à son texte et aux audaces qu'il contenait, et en même temps à inscrire dans un contexte de censure sévère et généralisée, dont ont pâti toutes sortes d'auteurs là-bas. Pour ne citer que deux exemples, dans les mêmes années, le livre de Rodinson sur le prophète Mohammed a également été interdit, *Saison de la migration vers le Nord* de Tayeb Salih pareillement. Voilà dans quel contexte les choses se sont produites.

Entretien avec Mohammed Bennis

19 novembre 2021, Mohammedia

Traduit de l'arabe par mes soins.

Ch. A. : *Vous avez consacré deux travaux universitaires à la poésie contemporaine marocaine et à la poésie moderne arabe. Comment ces deux travaux ont-ils été pensés l'un par rapport à l'autre et comment en comprendre la visée ?*

M. B. : Mes deux thèses universitaires, *Zāhirat al-ši'r al mu'āšir fī l-Mağrib* (1978) et *Al-ši'r al-'arabī al-ḥadīṭ* (1988), étaient un effort de théorisation dans le contexte d'une mutation culturelle profonde. En tant que marocain, j'avais considéré, depuis ma jeunesse, qu'il était nécessaire de porter mon attention d'abord sur la culture marocaine. La question initiale était de comprendre pourquoi nous étions dans la situation que j'ai appelé ultérieurement « le texte écho » par rapport au « texte trace », qu'écrivait le poète du Mashriq. Mais l'impulsion ne fait pas connaissance. J'ai donc commencé un travail d'élaboration théorique, tout en suivant de près les tendances des théories littéraires en Occident, et tout particulièrement en France ou par le biais du français. Quand j'ai commencé mon travail sur la poésie contemporaine au Maroc, le phénomène avait dix ans (1964 – 1974), et j'aurais très bien pu proposer une thèse sur Adonis ou Sayyâb, deux noms de prestige universitaire à l'époque. Ce dernier choix de sujet pour ma première thèse n'était pas du tout l'idée que je me faisais de mon travail. Au lieu de ce choix de prestige, je voulais saisir ce que faisaient les poètes marocains de la génération précédente à la mienne, première génération des poètes contemporains, comprendre ce qui se passait au Maroc, et m'approcher, à la fois, de ce que moi-même j'étais en train d'écrire.

Al-ši'r al-'arabī al-ḥadīṭ comporte notamment, dans sa dernière partie, une réflexion sur les concepts du « centre » et du « pourtour » (*muḥīṭ*), terme que je fais valoir en lieu et place de celui de « marge » (*hāmīš*) ou celui de « périphérie », que les critiques arabes empruntent à l'anglais. Je suivais de près l'épanouissement des débats théoriques à l'étranger, et me positionnais de manière précise par rapport à ceux-ci. J'ai lutté toute ma vie contre l'approche médiatique, la seule qui dominait le champ culturel au Maroc, en faisant valoir l'importance de la construction théorique, qui donne à la réflexion cadre et structure. Une pensée sans construction ne mène à rien, pas même à sa destruction puisqu'il n'y a pas d'édifice à détruire. J'ai toujours insisté auprès des étudiants pour qu'ils s'éloignent de l'approche médiatique superficielle de la littérature pour prendre au sérieux la théorie littéraire moderne, tout d'abord, et en produire ensuite.

Ch. A. : *Comment s'insérait la production intellectuelle du Mashriq dans cet horizon théorique que vous élaboriez ?*

M. B. : En ce qui me concerne, dès 1968-1969, j'ai commencé à me frotter à la théorie avec le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, puis à suivre les poéticiens russes, les philosophes romantiques allemands, les publications de la revue *Poétique*, les recherches poétiques, sémiotiques et rhétoriques, les courants structuralistes, en France, au Canada et aux États-Unis, les œuvres philosophiques de Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe et autres, pour enrichir mon questionnement d'horizons différents. C'est dans ce cadre-là que mon intérêt pour le Mashriq s'insérait, un intérêt à la fois théorique et critique. Après la guerre de 1967, et à vrai dire même avant, j'avais une curiosité particulière pour ce qui se faisait au Liban, et qui était à mon sens, bien plus sérieux à tous égards que ce que produisait l'Égypte à la même époque. Le Liban était devenu le centre de la culture arabe. Aujourd'hui, cette question du centre a moins de sens. Certains disent qu'il s'est déplacé à présent aux pays du Golfe, mais ce qui se passe culturellement dans cette région est sans comparaison avec la situation culturelle de l'époque au Liban. Les écrivains marocains se référaient au Mashriq, discutaient de sa production littéraire. Un peu avant, ils allaient y suivre leurs études supérieures. Mon choix fut de faire valoir le Maroc comme un lieu culturel produisant ses propres problématiques, ou au moins d'y contribuer, à mon niveau, en le mettant en amont de mes préoccupations. Tout ceci impliquait de définir préalablement ce qu'est un *centre*, en tant que concept théorique.

Un *centre* culturel se définit par quatre éléments. Il y a d'abord *l'édition* : journaux, revues et livres. Ensuite vient la question de *l'imprimerie* : les livres s'impriment-ils sur place ou à l'extérieur ? J'ajoute *la liberté d'expression*, la marge laissée aux auteurs pour s'exprimer librement. Enfin, il y a ce qui à mes yeux est le plus crucial : *la production de questions et de réponses*. Un pays qui ne produit aucun questionnement et n'apporte aucune réponse ne saurait être un *centre*. Ce que j'appelle muḥīt, « pourtour » est un lieu qui vit en prise avec les questions et les réponses d'autres lieux qui forment le centre sans en susciter lui-même. Voilà qui permet de comprendre ce qu'était le Mashriq, le Liban en particulier, à la fin des années 1960 et dans les années 1970 : un lieu qui produisait un modèle culturel et qui jugeait de ce qui se produisait ailleurs dans la région en fonction de ce modèle et de ses critères propres.

Or, vis-à-vis de ce modèle, je me suis d'emblée situé dans un rapport d'intérêt critique. J'ai souhaité à la fois prendre au sérieux l'offre en question et m'y référer sans complaisance, pousser les questions

plus loin qu'elles ne l'avaient été et en poser de nouvelles, plutôt que de me contenter d'acquiescer à ce qui m'était proposé. Toute lecture doit, à mon sens, s'accompagner d'une mise en question. Peut-être mon rapport à ces références porte-t-il aussi la marque de ma situation particulière au Maroc. Dans le paysage universitaire et intellectuel d'alors, il y avait deux groupes : ceux qui avaient étudié en Occident, à Madrid ou à Paris par exemple (une petite minorité aux Etats-Unis), et ceux qui avaient étudié au Mashriq, en Palestine d'abord puis au Caire ou à Damas. Il y avait donc un groupe de marocains francophones au Maroc même, comme Laroui et Khatibi, dont nous avons appris beaucoup. J'avais personnellement une relation particulièrement étroite avec Khatibi. Mais quant à moi, qui ai fait mes études dans l'université marocaine, je voulais créer un discours neuf, original, qu'on ne trouvait pas dans le discours universitaire des années 1960, dans les premières thèses qui y furent produites en particulier, par mes aînés marocains dans le domaine de la littérature arabe.

Pour ce faire, il fallait avoir une vision claire de ce qu'était la situation de l'époque : le centre de la production théorique était la France, les anglo-saxons eux-mêmes s'en sont beaucoup inspirés par la suite. Il en allait de même pour le Liban où la réflexion était pour ainsi dire de seconde main, adossée aux lectures en français. Nous-mêmes pouvions nous y adosser à notre tour, et de manière directe, sans passer par cette médiation du Mashriq et en nous frottant nous-mêmes à ces textes que nous lisions en langue originale, française et anglaise.

Ch. A. : *N'est-ce pas d'ailleurs ce qui a valu aux critiques marocains une forme de considération au Mashriq, notamment à partir de la rencontre de Fès en 1979 ?*

M. B. : Oui. Dans cette rencontre sur le roman arabe, l'intervention la plus importante était celle de Khatibi sur *les Mille et une nuits*. Certains de nos collègues du Mashriq présents à cette rencontre étaient installés à Paris et notre proximité était plus grande avec eux, nous partagions plus de références. Plus généralement, l'important est de comprendre que ces rapports-là s'insèrent dans un jeu de miroir qui a son historicité et ses périodes. Si l'on revient aux premiers temps du phénomène de la littérature moderne au Maroc, il n'y avait, pour le Mashriq, aucune présence, ni du pays, ni d'une culture marocaine. C'est clair et net. Je dis ceci sans lamentations. Les premiers efforts pour faire exister cette littérature sont ceux de Mohamed Belabbas Qabbaj, dans son anthologie de 1929, puis ceux d'Abdallah Guennoun, qui évoque cette absence complète du Maroc sur la carte dans l'introduction d'*al-Nubūğ al-mağribī* paru en 1938. Vient ensuite la génération d'Abdelmajid Benjelloun et Abdelkrim Ben Thabet. Dans leur cas, on peut véritablement parler de dédain pour la

culture marocaine, cela transparaît fortement dans leurs écrits. Bref, c'est une très longue histoire que celle des regards croisés entre le Maroc et le Mashreq.

Ch. A. : *Pouvez-vous revenir sur la manière dont vous-même vous définissez dans ce jeu de miroir ? Vous vous présentez comme un poète et un intellectuel arabe. Quel contenu mettez-vous dans cette définition ?*

M. B. : Je suis arabe de culture. Ceci a deux implications. D'un côté, je ne peux pas sortir de ma culture, qui est la culture arabe indéniablement. Cependant, je n'y mets aucun contenu nationaliste ou ethnique. Certains marocains ont des origines arabes, mais ce n'est pas mon cas. Je suis de culture arabe, comme un chrétien égyptien, libanais, syrien, palestinien ou irakien est de culture arabe. Les écrivains chrétiens libanais (et les autres) lisent le Coran et Mutanabbi parce qu'ils sont de culture arabe, et écrivent en arabe. De même, je me réfère à la culture arabe au point de vue de mon appartenance amoureuse à cette langue et à son patrimoine. Le reste, idéologique, ne m'intéresse pas.

Ch. A. : *Dans l'un de vos textes, consacré à l'anthologie La poésie marocaine réunie et présentée par Abdellatif Laâbi en 2005, vous évoquiez plusieurs problèmes auquel on se retrouve confronté dans toute tentative d'écrire l'histoire de la littérature marocaine : celui de la périodisation, qui à votre sens est un simple placage de la chronologie de l'histoire politique, et celui de ruptures hâtivement décrétées qui ne saisissent pas les continuités culturelles souterraines, discrètes ou tues. Pouvez-vous revenir sur ce point ?*

M. B. : Prenons, si vous le voulez bien, le problème à la racine. Nous ne disposons pas d'une histoire de la culture marocaine qui soit méthodique, organisée et exhaustive. Nous avons des articles, des actes de colloques, des éléments disséminés çà et là, mais qui ne peuvent pas remplacer un travail historique structuré. Ceci ne vient pas de nulle part. Dans l'université marocaine, il n'existe pas de département de littérature marocaine. Il y a des départements d'histoire marocaine, de fiqh marocain, mais en littérature ce n'est pas le cas. Or, nous avons bien une histoire culturelle propre. Nous n'avons pas connu la présence turque, la colonisation française au Maroc est très différente de celle de l'Algérie. Nous avons notre propre temporalité culturelle, mais elle n'est pas restituée, consignée, étudiée comme telle. Là, il y a une interrogation que personne, jusqu'à présent, n'a touchée.

Ces problèmes que nous traversons sont inconnus dans la culture arabe contemporaine. Ils sont souterrains, tus. Pour ce qui concerne Laâbi et son anthologie, il y a un autre problème : sa conception du pluralisme linguistique au Maroc. Cette conception consiste à privilégier quatre

langues : le français en premier lieu, l'arabe, l'amazigh et l'arabe dialectal. Il ne prête aucune attention à l'anglais ou l'espagnol. Alors que nous avons des poètes (et des écrivains) dans l'une comme dans l'autre langue et, plus encore, dans des langues européennes comme l'italien et le flamand. Pourquoi privilégions-nous quatre langues seulement ? et pourquoi les poètes marocains hispanophones, anglophones (pour ne citer que ces deux) n'ont aucune place dans son anthologie ? Si Laâbi a choisi de parler au nom du pluralisme linguistique et au nom de la démocratie, ne peut-on pas s'interroger sur le sens qu'il donne au pluralisme et à la démocratie ? De plus, en effet, sa périodisation est politique. Il apporte des réponses politiques à des questions culturelles. Entendons-nous bien : mes positions sont tout aussi politiques que les siennes, mais ce sont des positions critiques, et c'est une position politique que de défendre l'autonomie de la culture. Les deux interrogations que j'ai soulevées à ce sujet sont préliminaires. Permettez-moi d'y ajouter ceci : ne peut-on pas dire que nous avons dans la littérature (et la culture) au Maroc (pour éviter le qualificatif de « marocaine » si ambigu) un grand nombre de langues, ce qui n'a rien avoir avec le pluralisme linguistique ? Il me semble, par ailleurs, qu'on ne peut pas continuer à emprunter les mots des autres pour décrire notre situation, et j'espère que le temps ne tardera pas à venir où l'on lira autrement le sens de la littérature au Maroc et son statut, à la fois linguistique, culturel et politique.

Ch. A. : *Cette défense de l'autonomie de la culture était déjà un élément structurant dans la ligne éditoriale d'Al-Taḡāfa al-Ġadīda. Je souhaiterais y revenir avec vous. Cette revue est un jalon décisif, et ses échanges avec un certain type de revues (je songe à Mawāqif au Liban et à al-Karmal) la singularisent indéniablement...*

M. B. : Nous avons réédité la revue en intégralité récemment. Si vous l'étudiez chronologiquement, vous verrez comment la part des auteurs du Mashriq a cru avec le temps. Mais posons un premier constat : à l'exception du poète Muḥammad al-Maymūnī, vous ne trouverez pas dans *Al-Taḡāfa al-Ġadīda* le moindre auteur marocain de la génération des années 1960, celle qui publiait dans *Aqlām*, en particulier. En revanche, nous avons fait une large place aux francophones : Laroui, Laâbi, Khatibi, Ben Jelloun. Mais notre projet était en rupture avec celui d'une revue comme *Aqlām*.

Quant à nos rapports avec *Mawāqif*, ils s'insèrent dans un contexte international. Au centre de ce contexte il y avait *Tel Quel*, qui publiait toute la pensée de la gauche française : Roland Barthes, Jacques Derrida... Avant le virage intellectuel regrettable de Philippe Sollers dans les années 1980, nous y accordions une grande importance. C'est plutôt dans cette direction qu'il faut regarder pour chercher le modèle de notre revue, et pas dans celle de *Mawāqif*. Nous correspondions avec *Mawāqif*,

évidemment, nos relations étaient soutenues, mais ce n'est pas là que nous avons puisé notre méthode, ni reçu l'apport intellectuel majeur qu'a été celui du structuralisme pour notre génération. Ces éléments théoriques-là faisaient partie du bagage culturel que nous avions en commun avec le groupe de *Mawāqif*, et que nous avons cherchés aux mêmes sources, ce qui facilitait le dialogue entre nous.

Je voudrais souligner autre chose. Faisons un bref calcul : quarante-cinq ans séparent l'anthologie de Qabbaj (1929) de la création d'*Al-Taḡāfa al-Ġadīda* (1974), et quarante-sept nous séparent aujourd'hui de cette dernière. Un peu moins d'un demi-siècle de part et d'autre de cette date de 1974. Qu'y avait-il avant *Al-Taḡāfa al-Ġadīda* ? Deux revues, celle de l'Union des Écrivains du Maroc, *Āfāq*, et *Aqlām*, dont le statut est à part. Que s'est-il passé ensuite ? Bien des choses. Nous avons apporté une tout autre dimension, il me semble, et nous avons notre part dans le dynamisme accru qui s'en est suivi. Mais ça n'est pas mon rôle de définir ici cette part, on ne saurait être à la fois juge et partie.

Ch. A. : *Vous avez beaucoup écrit sur votre relation à Beyrouth. Dans al-Ḥaqq fī l-šī'r (Droit à la poésie), vous vous présentez même comme « fils culturel de cette ville ». J'entends que vos références théoriques ne sont pas tributaires de cette relation, mais pourriez-vous alors situer le niveau où se noue cette filiation ?*

M. B. : Je continue à écrire sur Beyrouth. C'est une présence sans discontinuité dans mon œuvre en effet. Cela remonte, comme j'ai pu l'écrire, à ma prise de contact avec Adonis, depuis la fin des années soixante. C'était au tout début de mon écriture poétique : j'ai envoyé mes tout premiers poèmes au supplément culturel du journal marocain du parti l'Istiqlāl, *al-Ālam*. Je n'ai jamais appartenu à ce parti, mais le journal faisait de la place à la poésie indépendamment de l'appartenance partisane des auteurs. Et quand j'ai envoyé à Adonis mon poème, « Bāb al-marātī » [« Chapitre des élégies »], il lui a fait très bon accueil et l'a publié. Notre relation intellectuelle et personnelle s'est ensuite approfondie constamment. Elle s'est enrichie par l'inclusion de Abdelkébir Khatibi dans notre dialogue et a été fructueuse à bien des égards. Pour le reste, je crois que mes nombreux textes (poèmes et prose) à propos de Beyrouth vous fourniront tous les éléments dont vous avez besoin.

Ch. A. : *La fondation des éditions Toubkal, dont vous êtes l'un des principaux instigateurs, avait pour horizon la création d'un vrai pôle éditorial marocain pour la littérature, la philosophie et les sciences humaines dans le monde arabe. Comment appréciez-vous cette expérience de l'édition avec le recul et quelle a été l'interaction avec le Mashriq à ce niveau ?*

M.B : La création de cette maison d'édition s'est faite dans la foulée de l'interdiction de la revue *Al-Taqāfa al-Ġadīda* (en 1984), qui avait déjà un certain écho au Mashriq. Elle a donc été remarquée là-bas, et la première réaction que nous avons observée a été, de la part d'auteurs du Mashriq, leur désir d'être édités par Tūbqāl. Nous avons évidemment publié certaines œuvres, notamment celles d'Adonis et de Darwich, mais nous avons tout de même mis un frein à cette demande car nous avons d'abord pensé cette maison comme un outil pour les auteurs marocains. Quant aux auteurs du Mashriq, ils ont leurs propres maisons d'édition. De notre point de vue, il ne s'agissait pas d'inverser la tendance d'alors, en devenant un éditeur marocain à la disposition des auteurs du Mashriq, mais de donner, plutôt, un débouché éditorial crédible et correctement diffusé à ce que la production culturelle marocaine offrait de meilleur, en restant toutefois ouverts sur l'autre. C'est pourquoi nous avons réservé une bonne place à la traduction avec une préférence pour des auteurs occidentaux, y compris français, et les auteurs marocains francophones. Sans cette politique éditoriale, les éditions Tūbqāl n'auraient aucune signification culturelle.

Ce parti-pris était en quelque sorte contenu dans le nom même de la maison. Lorsque nous l'avons lancée, les gens du Mashriq nous demandaient : « qu'est-ce que ce Tūbqāl ? », et nous les avons invités à connaître le Maroc, sa géographie et son histoire les plus élémentaires. Nous les poussions, en quelque sorte, à nous rendre la réciproque, nous qui leur avions prêté une attention si soutenue et précise, et avions pris leur production culturelle au sérieux.

Entretien avec Abdelfattah Kilito

Rabat, 11 juillet 2023

Ch. A. : *Je voudrais partir d'un petit texte paru dans À l'encre sympathique, où vous évoquez vos visites fréquentes au Centre culturel égyptien de Rabat à l'adolescence, et vos lectures nombreuses dans sa bibliothèque, le poète al-Baroudi et Taha Hussein notamment. Quelle était la part de cette littérature dans l'enseignement secondaire que vous avez suivi ici à Rabat ? Et par la suite, quel était le degré d'attention que vous, jeunes intellectuels et étudiants, accordiez à la vie littéraire au Mashriq et en Égypte en particulier ?*

A. K. : Nous étions tournés vers l'Égypte et le Liban. Le Liban, c'était d'abord Gibran Khalil Gibran. Ilyā Abū Mādī également, nous l'avons étudié en classe, peut-être avons-nous appris par cœur l'un de ses poèmes. Mais nos principales références étaient plutôt égyptiennes. J'en ai parlé un peu dans mon livre *Tu ne parleras pas ma langue*. L'œuvre de Manfaluti constituait le premier contact avec la littérature. Nous étions sous son influence, il nous fascinait. Mais par la suite, nous nous sommes détachés de lui. Celui qui nous semblait au départ représenter la tradition était en vérité plus complexe qu'on ne le pensait. Quand on voyait sur la couverture de ses livres son image avec sa gallabīya et sa coiffe, on ne se doutait pas que, selon une étude qui lui était consacrée, il aimait porter des sous-vêtements européens. L'Europe lui collait à la peau. Paradoxalement, alors qu'il ne connaissait pas la langue française, il m'a fait découvrir, par ses adaptations, des classiques français : *Paul et Virginie*, *La Dame aux camélias*, *Cyrano de Bergerac*, ainsi que *Taht ẓilāl al-zayzafūn* (*Sous les tilleuls*) d'Alphonse Karr, un livre oublié aujourd'hui. En bref, je peux dire que j'ai découvert la littérature française par son intermédiaire, en arabe.

Outre Manfaluti, je lisais régulièrement une revue littéraire, *Kitābī*, qui publiait des extraits traduits de romans européens. Il n'y a pas longtemps, j'ai lu *Le Lièvre de Vatanen* de l'écrivain finlandais Arto Paasilina. Vers l'âge de 13-14 ans, j'avais déjà lu, à travers *Kitābī*, un roman finlandais dont j'ai oublié le titre, mais dont je me souviens de l'histoire. Un peu plus tard, je me suis inscrit au Centre culturel égyptien, je l'ai hanté pendant des années, et je crois avoir dévoré presque toute sa bibliothèque. Je me rappelle avoir lu attentivement le *dīwān* du poète Sami al-Baroudi, avec des notes et des explications très érudites. Cette lecture, appliquée et concentrée, m'a initié à la langue de la poésie arabe ancienne. J'y ai aussi découvert Taha Hussein, cher à mon cœur parce qu'il était francophone, alors que d'autres écrivains égyptiens étaient plutôt tournés vers la littérature anglaise. J'ai lu *Le Livre des jours*, ainsi que la plupart de ses études et essais. Grâce à lui, j'ai appris que la littérature pouvait faire l'objet d'une critique historique. À travers sa traduction, j'ai eu aussi accès au théâtre de

Sophocle. Al-Aqqad m'impressionnait, mais je n'arrivais pas à l'aimer. Un autre écrivain cher à mon cœur, lui aussi francophone, était Tewfik El Hakim : un écho de sa lecture est perceptible dans mon dernier roman, *Par Dieu, cette histoire est mon histoire !*

Ch. A. : *Dans un entretien, vous dites avoir absorbé la littérature arabe moderne très tôt et, l'ayant en fin de compte maîtrisée, vous l'avez de plus en plus considérée comme une littérature de disciples, à partir de laquelle vous êtes remonté à la fois aux sources de la littérature européenne et à la littérature arabe classique, pour ne pas rester dans des lectures de second rang. Maintenez-vous cette appréciation maintenant que le temps est passé ? Et considérez-vous qu'elle vaille toujours pour ce qui s'est produit au Mashriq ultérieurement ?*

A. K. : En tout cas, je maintiens l'idée que c'est dans le miroir européen que la littérature arabe moderne s'est constituée. J'irais même plus loin : les Orientalistes ont exercé une grande influence sur les universitaires arabes, à commencer par Taha Hussein. Aurait-il écrit *Fī l-šī'r al-ġāhili* (*De la poésie préislamique*) s'il ne les avait pas lus ? Il est vrai que le doute concernant l'authenticité d'une partie de la poésie antéislamique n'était pas une idée tout à fait nouvelle, elle était en germe chez Ibn Sallām al-Ġumāhī au troisième siècle de l'hégire. Taha Hussein l'a systématisée, en s'appuyant sur l'apport de la critique historique.

Son vœu était de hisser la littérature arabe de son temps au niveau de la littérature européenne. Cela ne pouvait se faire qu'en approfondissant la connaissance de cette dernière. En attendant, chercheurs et écrivains arabes étaient de bons élèves, studieux et appliqués. Pour cette raison je me suis consacré à l'étude de la littérature française. Il y avait à l'époque une sorte de condescendance quand on parlait de la littérature arabe. Nous nous considérions, mes camarades de classe et moi, comme des privilégiés.

Il m'a semblé alors nécessaire de poursuivre mes études en français. Après la licence, nous devions préparer un quatrième certificat dans une discipline différente. J'ai choisi la littérature comparée. Je ne savais pas ce qui m'attendait... Nous avons travaillé sur *Œdipe*, en comparant la version de Tewfik El Hakim à celle de Sophocle. Il y avait aussi un cours de grammaire à partir d'un livre parfaitement incompréhensible qui m'a donné du fil à retordre, *Muġnī l-labīb* d'Ibn Hišām al-Anṣārī. Je me souviens que l'un des chapitres était consacré au mot *ḥattā* (jusqu'à). Il fallait aussi apprendre la métrique. Mais le cours le plus intéressant était sur la critique poétique chez les Arabes d'autrefois. Je dois beaucoup à ce cours. En bref, c'était une année faste et profitable. Je ne m'en suis vraiment rendu compte que par la suite.

Les années suivantes, de retour à la littérature française, j'ai préparé un Diplôme d'études supérieures sur François Mauriac. Enfin, j'ai inscrit à la Sorbonne Nouvelle un sujet de doctorat d'état en lettres arabes, sur les *maqāmāt* ou séances, sous la direction de Mohamed Arkoun. Je me suis aperçu alors de mes lacunes, notamment en ce qui concerne les travaux des Orientalistes que je ne connaissais pas. J'étais perdu, mais grâce à une suggestion de Roland Barthes, j'ai lu un article d'Ernest Renan sur al-Ḥarīrī, et progressivement j'ai découvert ma voie. Mes relations avec la littérature égyptienne se sont quelque peu distendues au fil du temps, mais je n'oublierai jamais mes premiers contacts avec elle.

Ch. A. : *Dans ces années-là pourtant, en 1979, vous avez participé aux rencontres arabes du roman organisées à Fès par Mohamed Berrada, qui dirigeait l'Union des Écrivains du Maroc. Des critiques et des romanciers du Mashriq en grand nombre, non seulement égyptiens mais aussi libanais et jordaniens, qui semblent avoir pris conscience à ce moment-là que le Maroc avait une école de critique littéraire. En particulier, la manière dont les Marocains lisaient dans le texte la nouvelle critique française, apportait quelque chose d'inconnu d'eux, qui en étaient restés à la sociologie marxiste de la littérature à la Goldmann ou à la Lukács tout au plus. Quel souvenir gardez-vous de cette rencontre ? Comment avez-vous compris cette soudaine réputation faite aux Marocains d'être un peuple de critiques ?*

A.K. : Vous faites allusion au premier colloque auquel je participais. Mohamed Berrada m'y avait invité. Je ne savais alors pas du tout ce qu'était un colloque, comment cela se passait, je pensais que les frais de séjour étaient à la charge des participants. Aussi ai-je pris le train pour Fès, j'ai loué une chambre dans un hôtel moyen et le lendemain, je me suis présenté sur les lieux du colloque. Pendant que les autres se prélassaient dans un superbe hôtel, j'ai déjeuné dans un petit restaurant. En fait je n'ai presque pas mangé, tellement j'étais ému car je devais parler l'après-midi. Mon exposé concernait les règles de la narration. Cela n'avait aucun rapport, en tout cas pas directement, avec le thème du colloque, à savoir le roman arabe. L'assistance, composée de grands romanciers, d'illustres critiques, était choquée, trouvant ce que je disais hors sujet. Ils n'avaient pas tort, indéniablement, mais un chemin s'ouvrait : celui du structuralisme dans les études littéraires, dans le sillage des travaux de Tzvetan Todorov et de Gérard Genette... La réaction à mon discours fut d'une violence incroyable, mais tout de même quelque chose avait émergé, le goût d'une approche inédite du récit. Abdelkebir Khatibi prit la défense de mon approche, et ce fut peut-être à partir de ce moment-là que se créa la légende de la supériorité des Marocains en critique littéraire, étant bien entendu qu'ils n'étaient pas des aigles dans la création romanesque et poétique... Ce qui a alimenté cette légende, c'est que les écrivains orientaux ne connaissaient pas la langue française, alors que les intellectuels

marocains avaient accès grâce à elle à la nouvelle critique. Sur ces entrefaites, Mohamed Berrada a eu la bonté de me suggérer la composition d'un livre à partir des rares articles que j'avais publiés, et ainsi est né *Al-adab wa-l-ġarāba*.

Ch. A. : *Si l'on prend à la fois votre travail de chercheur, de critique universitaire, et votre relation d'auteur à la littérature arabe, des Nuits à Al-Jāhiz et des Séances à Tawhîdî, l'adab classique du Mashriq occupe une part au moins aussi importante, et même plus importante à vrai dire, que celle du Maghreb. Comment ces incursions dans l'adab classique du Mashriq par un auteur et universitaire marocain ont-elles été perçues là-bas, puisque vous y avez été lu dès Al-adab wa-l-ġarāba ? Comment ont-ils reçu ce Marocain qui développait un savoir universitaire et un jeu créatif sur leur patrimoine ?*

A. K. : J'ai été souvent invité en Égypte, mais je n'y allais pas, soit par paresse, soit parce que je connaissais bien la littérature égyptienne, une grande littérature, et cela me suffisait. À quoi bon se déplacer lorsqu'on a lu les chefs-d'œuvre égyptiens qui méritaient d'être connus ? J'ai effectué une seule et unique visite au Caire, sur invitation de Richard Jacquemond, alors directeur de l'Institut Français. J'ai rencontré Gamal Ghitany qui m'a reçu aimablement au journal *Al-Aḥbār*. Il s'est montré très généreux et d'une grande élégance avec moi. Le lendemain, j'ai réalisé un entretien avec le romancier Mahmoud Wardany. On m'a fait visiter les Pyramides. Après ce voyage, un numéro d'*Aḥbār al-adab* a été consacré à mes écrits. J'ai beaucoup appris de la lecture des écrivains égyptiens. Tewfik El Hakim a beaucoup contribué à ma formation, tout comme Taha Hussein.

Ch. A. : *Vous n'avez pas été en contact avec la revue Al-Ādāb ?*

A. K. : Non. Je ne saurais pas vraiment dire pourquoi, ce n'était pas mon monde, mais j'ai lu les trois romans de son directeur, Souhayl Idris. Un peu plus tard j'ai jeté un œil sur des numéros de la revue *Fuṣūl*. À un certain moment, mon travail m'a amené à m'intéresser au passage du genre de la séance à celui du roman. J'ai alors étudié *al-Sāq 'alā l-sāq* d'al-Shidyāq ainsi que *Ḥadīṭ Īsa b. Hiṣām* d'al-Muwayliḥī, tous deux des livres de transition littéraire.

Ch. A. : *Vous aviez, aux côtés d'André Miquel, donné une conférence à Paris où vous parliez de ces deux auteurs, à partir de la question du statut des vers à l'intérieur des textes de prose narrative.*

A. K. : Oui ! La conférence a été reprise dans *Je parle toutes les langues, mais en arabe*, au chapitre intitulé « Le coq ébloui ». J'ai trouvé cette image chez al-Muwayliḥī qui, lors d'un voyage à Paris, était impressionné par les lumières éclatantes au cours de la nuit, à tel point, remarquait-il, qu'on perdait

la notion du jour et de la nuit et que les coqs, affolés, ne savaient pas à quelle heure au juste ils devaient lancer leur chant matinal.

Ch. A. : *Venons-en à l'évolution de l'espace littéraire, à aujourd'hui. Vous avez découvert cette littérature à une époque où la polarisation vers l'Égypte, vers le Liban, était à son acmé. Tout le reste de l'espace arabe, le Maghreb, le Golfe, le Soudan, étaient des espaces périphériques soumis à une hégémonie culturelle. Aujourd'hui, on s'accorde à dire que cette hégémonie est, sinon terminée, du moins très déclinante, et que nous sommes dans une espèce d'archipel. Vous-même y naviguez. Votre éditeur est palestinien et installé à Milan, les pays du Golfe vous décernent leurs prix littéraires les plus prestigieux... Comment ressentez-vous cette archipélisation, pour votre propre compte et pour la littérature marocaine en général ?*

A. K. : Je constate en effet les évolutions en question, mais je remarque aussi que si l'on s'en tient aux œuvres, la littérature égyptienne reste largement la référence dans le monde arabe. Parce que, quoi qu'on dise, les Égyptiens disposent d'un socle sur lequel ils s'appuient, un socle culturel et littéraire extrêmement solide. Ce qu'ils ont fait, ce qu'ils ont écrit dès le début du XX^e siècle, leur a donné une confortable avance sur le reste des pays arabes. À cette époque-là, ils étaient au premier rang. La perception a évolué, mais l'Égypte reste présente non seulement par sa littérature, mais aussi par sa musique, son cinéma, son théâtre... Ajoutons-y la pensée, il suffit de songer à ce qu'a représenté 'Abd al-Raḥmān al-Badawī, qui n'était pas à proprement parler un philosophe, plutôt un historien de la philosophie, il a exercé quelque influence par ses traductions et l'édition de textes majeurs. La littérature arabe est indéniablement un archipel, mais la grande île reste l'Égypte. Naguib Mahfouz...

Ch. A. : *Vous parlez assez peu de lui dans vos textes...*

Je l'ai bien lu à une certaine époque. Je dois dire qu'en tant que lecteur, je n'ai pas le même rapport avec lui qu'avec Taha Hussein et Tewfik El Hakim. Peut-être lui manquait-il, à mes yeux, la touche francophone. Cela dit, ses romans constituent une œuvre très importante. Je relirais volontiers aujourd'hui l'un d'eux qui me paraît le plus réussi, *Tartara fawq al-Nīl* (*Bavardage sur le Nil*).

Ch. A. : *Il faut dire que les relais en Europe ont pu être un peu... à double tranchant ? Il y a une condescendance qui affleure dans la préface que Gide a donné au Livre des jours de Taha Hussein, par exemple...*

N'empêche, dans cette préface on sent un grand qui parle d'un grand. Ce texte est un document d'une grande importance. Gide y émet le souhait que Taha Hussein, après avoir évoqué dans *Le Livre*

des jours son enfance et ensuite ses études à Al-Azhar, parle de sa rencontre avec la littérature française, ce que Taha Hussein fera justement dans une troisième partie. Dans son émouvante lettre sous forme d'épithaphe, Taha Hussein fournit des détails sur sa rencontre avec Gide lors d'un séjour de celui-ci au Caire. On apprend ainsi qu'il a fait traduire *La Symphonie pastorale* ainsi que d'autres de ses romans. Soit dit en passant, Taha Hussein et la traduction est un sujet qui mérite d'être traité. Gide le considère comme « le plus éminent représentant de la littérature musulmane d'aujourd'hui ». Ce jugement, formulé en 1947, reste à mes yeux valable de nos jours.

