

Socialisation de l'enfant entre croyances religieuse et populaire dans al-Hubz al-Hāfi de Mohamed Choukri

Mohamed Naoui
Université de Lorraine

Le propos de cet article portera plus spécifiquement sur l'influence des croyances religieuses et populaires sur la socialisation de l'enfant Mohamed dans le roman autobiographique al-Hubz al-Hāfi de l'écrivain marocain Mohamed Choukri. La perturbation des conduites chez l'enfant Mohamed relève davantage d'un certain nombre de préoccupations qui sont généralement commentées ou justifiées par des pratiques pieuses ou superstitieuses ou des références à des lois providentielles qui n'apportent pas de solution à la souffrance quotidienne de l'enfant. A partir de quelques extraits du roman, cet article met en scène d'une part, l'organisation (ou la désorganisation) de la vie ordinaire d'un enfant pauvre et d'autre part, la réception contradictoire d'un certain nombre d'explications sacrées ou charlatanesques abstraites, souvent transmises par une mère naïve et analphabète, qui n'apaisent pas la souffrance indéniable de l'enfant Mohamed.

1. Tentative de définition des termes « croyance religieuse » et « croyance populaire »

Le terme « croyance » s'est imposé depuis quelques années dans le vocabulaire scientifique et public. Quand on y réfléchit bien, sa définition, qui cache un certain nombre de confusions, exprime le besoin d'un éclaircissement préalable. De prime abord, veillons à préciser ce terme avec une certaine probité intellectuelle tout en essayant d'éviter toute spéculation ou enfermement dans des contextes spirituels ou doctrinaux. En effet, il existe plusieurs figures de croyance, nous parlerons ici des croyances religieuses et populaires et de la matérialité de leur coexistence et de leur opposition dans le roman autobiographique de Mohamed Choukri : *Le Pain nu*.

Le mot croyance est dérivé du latin classique « credere » ; il indique le fait de « tenir pour vraie quelque chose », « croire », « penser », « avoir confiance », « se fier »... La croyance, selon le philosophe Alain, est

le mot commun qui désigne toute certitude sans preuve. La foi est la croyance volontaire. La croyance désigne au contraire quelque disposition involontaire à accepter soit une doctrine, soit un jugement, soit un fait.

[...] Quand la croyance est volontaire et jurée d'après la haute idée que l'on se fait du devoir humain, son vrai nom est foi. (Alain, 1953 : 42)

La croyance s'inscrit dans un enthousiasme individuel d'acceptation absolue et de consentement au vrai. Le croyant n'a pas besoin de preuves pour admettre de façon certaine la vérité. En allant dans le sens de la définition d'Alain, le philosophe contemporain Eric Weil écrit à ce sujet que « la certitude est, à proprement parler, ce qui constitue l'un des aspects essentiels de la croyance ». (Weil, 1996 : 17)

Derrière le mot croyance, nous retrouvons une disposition avérée de symboles et de représentations acceptée par le croyant et à laquelle il adhère pleinement. Il y adhère par imitation des ancêtres, par ignorance ou par conviction intime, par coutume ou par attachement à une communauté... Comme le souligne le philosophe Alain dans ses « définitions », la croyance tend à se distinguer de la foi, car toute foi présuppose une croyance. Elle se manifeste habituellement à travers le fait religieux. La foi est perçue généralement comme la « Volonté de croire, sans preuve et contre les preuves, que l'homme peut faire son destin, et que la morale n'est donc pas un vain mot. » (Weil, 1996 : 61) Chercher à prouver ou expliquer un fait n'aide pas le croyant à fonder ou justifier sa croyance.

1.1. La croyance religieuse

Il ne s'agit pas pour nous de discuter ici la portée de la foi ou de la croyance religieuse dont la recevabilité épistémologique est respectable. Mais de voir comment les croyances religieuses et populaires interagissent sur l'éducation et la socialisation de l'enfant. La croyance religieuse est considérée comme une croyance de base par la plupart des croyants maghrébins, ce qui ne veut pas dire qu'elle est antérieure à la croyance populaire mais tout simplement qu'elle apparaît comme la plus importante, et à ce titre, elle est socialement garantie.

La croyance religieuse, comme pratique culturelle sacrée, est souvent caractérisée par la recherche de la sainteté ; c'est également le fait de croire en l'existence d'une force métaphysique capable de « gérer » le quotidien (spirituel ou non spirituel) des gens ; peu importe le nom de cette force. La religion est ainsi définie par Emile Durkheim comme

un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. (Durkheim, 1991 : 103-104)

En effet, le « fait religieux » s'exprime sous plusieurs aspects. Nous en retenons quatre. L'aspect spirituel (sous sa forme sacrée, recherche d'une foi authentique...), l'aspect psychologique (façon d'appréhender le monde, de penser, de se satisfaire individuellement, etc.), l'aspect social (liens entre les différents membres de la société, traditions, etc.) et enfin l'aspect langagier, verbal et non verbal (gestuel) par lequel

communiquent tous les aspects. Et c'est justement ce dernier aspect qui prédispose les formes de la croyance et qui va nous aider à cerner les manifestations de croyances religieuses et populaires dans le roman.

La langue est considérée comme une vision du monde. Les différents aspects mentionnés ont besoin de la langue pour s'élever à un certain ordre de généralité, de distinction... Cette « mise en langue » de tout ce qui constitue le narrateur en tant qu'enfant et puis en tant que jeune vivant une histoire subie ou assumée, dans une société complexe, avec sa variété de cultures et de langues (berbère, arabe avec ses variantes, espagnol...) qu'il lui faut concilier, est la base de son autobiographie. Jacques Derrida souligne à ce propos : « Il y va de la langue - plus précisément de l'idiome, de la littéralité, de l'écriture - qui forme l'élément de toute REVELATION et de toute CROYANCE, un élément en dernière instance irréductible. » (Derrida, 2001 : 83)

S'agissant de la croyance religieuse musulmane, la foi contraint le croyant à ne se poser aucune question relative à l'existence de Dieu ou les raisons de la création. En plus, il est important de souligner que la notion de la foi en général ne peut être seulement théorique ou limitée à la seule justification de l'existence de Dieu mais qu'elle s'accompagne de soumission et de pratiques quotidiennes. Pour le célèbre prédicateur égyptien Yûsuf Al-Qaradaoui, avoir la foi, c'est vouloir croire au-delà de ce qui est rationnellement explicable. Chaque action menée par l'être humain est déjà prédestinée; rien ne se produit, dans les cieux ou sur la terre, si ce n'est par la volonté divine.

Cela tendrait à donner à la croyance religieuse musulmane un statut pratique magistral qui sert de référence commune à tous les croyants et à confirmer l'hypothèse d'une socialisation basée sur l'acquisition de rituels et de connaissances, acceptée et répandue par le biais d'un discours religieux.

1.2. La croyance populaire

La référence au terme « populaire », bien qu'elle est parfois utilisée dans des sens différents (musique populaire, soulèvement populaire, adhésion populaire...), passe la plupart du temps par l'étude des individus et de leurs interactions sociales et culturelles. L'utilisation de ce terme est de ce fait moins aléatoire, parce qu'elle est d'abord accompagnée du concept « croyance » et que c'est au niveau des pratiques des individus eux-mêmes que l'idée derrière les deux termes prend sens. La croyance populaire n'est pas si différente de la croyance religieuse en ce qui concerne sa transmission et l'adhésion qu'elle provoque ; elle rappelle généralement une forme de tradition culturelle dont la principale particularité est

« d'affirmer, sans esprit critique, des vérités ou l'existence de choses ou d'être sans avoir à en fournir la preuve et indépendamment des faits pouvant infirmer cette croyance. Elle s'oppose au savoir rationnel et à la certitude objective. » (Davidson, 2011 : 37)

Produite et admise par le plus grand nombre de fidèles, la croyance populaire peut également être définie comme le fait d'accepter une représentation ou une conception sans preuves tangibles. Lorsque l'on évoque la notion de « croyance populaire », on ne peut que se demander comment concilier la nécessité d'obéir à Dieu et de croire d'une manière aveugle vouée à un quelqu'un (un marabout, un saint...) ou quelque chose qui peut être en contradiction avec le discours religieux.

En revanche, la dénomination « religion populaire » (employée parfois dans certaines traditions africaines pour invoquer l'animisme ou le vaudou), n'est jamais utilisée au Maghreb, car l'islam n'admet pas que la religion de Dieu soit pratiquée dans le sens fétichiste. L'expression عقيدة شعبية /'aqīda ša'biyya/ (croyance populaire) est la plus utilisée en arabe pour parler de pratique et de croyance populaires, c'est précisément le fait d'évoquer des manifestations superstitieuses : cultes des saints, sorcelleries, rituels et moussems ... Ces pratiques sont généralement accompagnées de la notion de نية /niyya/ qui est vue par les Maghrébins non seulement comme une intention de renforcement mais également comme moteur d'un soulagement extraordinaire. La frontière entre les croyances religieuse et populaire n'est manifestement pas facile à tracer.

1.3. Socialisation et relation entre les deux croyances

Le plus souvent négligée, voire ignorée, la relation entre les deux croyances religieuse et populaire se trouve généralement engagée dans la reconnaissance et la cohérence de rationalités liées à la foi et de certaines pratiques superstitieuses et sacrées. Par conséquent, l'étude de ces relations entre croyances religieuse et populaire et de leur influence sur l'enfant, dans le cas de la littérature comme ailleurs, demande à être placée dans une perspective à la fois culturelle et sociologique pour faire apparaître les phénomènes de socialisation, leurs influences et adaptations. En effet, la socialisation commence dès l'enfance et se prolonge tout au long de la vie de l'individu ; c'est un processus par lequel différentes habitudes culturelles sont inculquées et intériorisées, ce qui permet très tôt à l'enfant de former sa propre personnalité comme être social responsable et d'apprendre à penser et à agir socialement en s'adaptant au groupe culturel auquel il appartient.

Depuis les travaux de Freud, de Piaget, de Bourdieu (théorie de l'habitus ou de la légitimité culturelle) et bien d'autres..., l'importance des premières années de la vie de

l'enfant au niveau affectif, intellectuel et moral n'est plus à démontrer. Pour son éducation morale, l'enfant se trouve entre deux croyances (sans être distinguées clairement) à travers lesquelles se spécifient, d'un côté, une croyance populaire et une croyance religieuse dont la disposition générale est de concevoir la religion comme système unifié de références au sein d'une même communauté (UMMA).

Cependant, cette unité solidaire derrière la religion pose de temps à autre des obstacles contradictoires à cette cohérence ou adhérence interne. Car, il existe en effet des habitudes désignées formellement comme actions relevant de la « culture ou croyance populaire » et même condamnées par les tenants de l'Islam et qui sont parfois pratiquées au nom de la religion ou intégrées par celle-ci. Bien qu'elles se révèlent irrationnelles ou rudimentaires, ces croyances populaires n'ont pas pu être détachées du cœur et de la conscience de la grande majorité de la population, en particulier dans le monde rural où ces croyances héritées depuis des siècles continuent d'être observées et respectées. A ce sujet, l'ethnologue Germaine Tillion écrit :

Nous constatons que, lorsque la religion a repris à son compte une coutume antérieure à elle, la pratique, invariablement, renforce la loi. Par contre, lorsque la religion s'est opposée à la coutume, le dosage des infractions religieuses nous donnera les plus précieuses indications sur l'enracinement de l'usage en cause.

La croyance religieuse a inévitablement pris corps dans une communauté ayant sa réalité sociale et culturelle.

Au Maroc, différents dispositifs contribuent à la socialisation de l'enfant et à l'acquisition de croyances et d'habitudes socio culturelles et linguistiques arabo-berbéro musulmanes. D'abord, les parents et la famille au sens large, en particulier la mère, avec laquelle l'enfant accomplit le passage des premiers stades de sa vie, et qui joue un rôle fondamental dans l'influence et l'identification de ces traditions culturelles.

En effet, les premières années, au sein de la famille, marquent profondément le comportement affectif, cognitif, spirituel et moral de l'enfant en déterminant, pour une grande partie, la formation de sa personnalité et ses relations interpersonnelles d'homme adulte. A côté du rôle prépondérant de la famille dans la socialisation de l'enfant et la constitution d'un système de références culturelles, il y a également l'influence de la rue, par manque de l'école, qui joue un rôle complémentaire et quelquefois contradictoire avec la famille ; le processus de socialisation, dans ce dernier cas, est parfois vécu comme un moment d'aliénation et de transgression dans un domaine vaste dépourvu de repères où le modèle entrepris par la famille ne peut être complété (ou difficilement)... D'où l'émergence de troubles de la personnalité ; et l'enfant vit sa situation de socialisation comme source de

menaces, d'angoisse et de peur qui reflète la confusion, le tâtonnement, la contradiction et parfois la marginalité.

La mère inculque à l'enfant une vision irrationnelle et quasi obsessionnelle du monde, à travers des pratiques superstitieuses, qui présentent l'univers comme un espace habité de « djinn » et parfois d'autres esprits opposés à l'homme qui doit se protéger par des actions superstitieuses (talismans, amulettes, écritures coraniques, etc.) pour éventuellement attirer leur faveur et « se concilier leurs grâces ». On finit par donner à l'enfant une interprétation fataliste : l'être humain ne peut rien par lui-même et tout ce qui peut lui arriver dans sa vie est « maktoub » (écrit), décidé par des forces invisibles qui lui sont extérieures et correspondent « aux plans de la Providence ».

Comme il a été mentionné, un des personnages clés de l'inculcation de la croyance populaire chez l'enfant est la mère. C'est généralement avec ou à cause d'elle que l'enfant vit des situations surprenantes. Cette initiation maternelle se déroule généralement par le biais d'un langage simple et quasi primitif, en tant que expression de la pensée et des sentiments. Dans son ouvrage *Les yeux de la langue, l'abîme et le volcan*, Jacques Derrida souligne : « Certes, la langue que nous parlons est rudimentaire, quasi fantomatique. [...] Et pourtant, dans cette langue avilie et spectrale, la force du sacré semble souvent nous parler. »

Dans ce processus de socialisation amorcé par le biais d'un langage élémentaire et quotidien, c'est-à-dire par une simple façon de parler qui n'enlève rien à la puissance religieuse et prestigieuse de la langue arabe, outil de transmission divine. Même quand la diffusion des sentiments est effectuée en berbère (riffi), la langue arabe est là pour fasciner, accompagner et renforcer la croyance religieuse.

Dans ce contexte, le rôle du langage est capital selon Pierre Bourdieu, parce que la langue est perçue comme une représentation qui détient une efficacité clairement symbolique et qui aiderait à la construction de la réalité. Pierre Bourdieu voit dans cette fascination de la langue (langage) une forme de pouvoir symbolique (même si cette théorie est généralement appliquée à l'espace politique) détenu par ceux qui peuvent exercer ce pouvoir de la parole accepté par toutes les parties impliquées et considéré comme légitime. Autrement dit, dans le contexte du roman, les marabouts investis d'une certaine autorité « religieuse » peuvent formellement agir en toute légitimité au moyen de la parole. Cette parole en quelque sorte scindée en un langage faisant appel à un texte religieux et des formules parfois incompréhensibles invoquant des esprits, sème le trouble et donne au marabout une forme d'autorité et de légitimité à la fois religieuse et sociale.

Les conditions que l'on peut appeler liturgiques ne sont [...] qu'un élément [...] d'un système de conditions dont les plus importantes, les plus irremplaçables sont celles qui produisent la disposition à la reconnaissance comme méconnaissance et croyance, c'est-à-dire la délégation d'autorité qui confère son autorité au discours autorisé. L'attention exclusive aux conditions formelles de l'efficacité du rituel porte à oublier que les conditions rituelles qui doivent être remplies pour que le rituel fonctionne et pour que le sacrement soit à la fois valide et efficace ne sont jamais suffisantes tant que ne sont pas réunies les conditions qui produisent la reconnaissance de ce rituel : le langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'ils gouvernent, c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capables de produire cette complicité, fondée sur la méconnaissance, qui est au principe de toute autorité. (Bourdieu, 2001 : 167)

Pourtant Mohamed Choukri a choisi de « vulgariser » le discours autobiographique, de « casser la langue » selon l'expression de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma, la manipuler en la rendant accessible à de nouvelles revendications, à d'autres expressions, faire dire à la langue autre chose que l'expression prestigieuse dominante dont elle est le pilier le plus ordinaire. Cette langue autobiographique comportant l'action, l'irruption des mots justes en dépit de leur vulgarité, la recherche de l'effet réel, est considérée comme un trait distinctif des dialogues tenus par des personnages pauvres et « oubliés » du roman.

2. L'univers du roman et les procédés de transmission des croyances

2.1. Contexte socioculturel

Tentons maintenant de comprendre un peu l'univers du roman « Le Pain nu » de Mohamed Choukri. Un univers partagé entre l'espace des populations rurales et celui des citadins, entre des Arabes et des Berbères, des autochtones et des étrangers essentiellement espagnols, entre l'univers des hommes et celui des femmes, le monde doux et cruel des hommes du jour et ceux de la nuit, où le petit Mohamed évoluait ou n'avait d'autre choix, que de se forger sa propre personnalité, sa propre langue, fut-elle obscène, et sa propre tournure littéraire pour reconstituer en toute fidélité le monde de son enfance.

Mohamed Choukri commence par raconter ce qu'il connaît le mieux, son enfance, son adolescence et sa jeunesse avec la langue apprise dans son univers. Son œuvre fonctionne comme un récit de vie, un témoignage que le discours autobiographique tente de mettre en narration. Comme recherche d'une expérience existentielle et personnelle, le récit du « Pain nu » s'est également intéressé à la vie de la communauté rurale du Rif. Mohamed Choukri, écrivant sa vie intime, raconte, en effet, la vie de toute une communauté.

أرى الناس أيضا يبكون. المجاعة في الريف. القحط والحرب. ذات مساء لم أستطع أن أكف عن البكاء. الجوع يؤلمني. أمص وأمص أصابعي. أتقيأ ولا يخرج من فمي غير خيوط من اللعاب. أمي تقول لي بين لحظة وأخرى: - اسكت. سنهاجر إلى طنجة. هناك خبز كثير. لن تبكي على الخبز عندما نبلغ طنجة. الناس هناك يأكلون حتى يشبعوا.

J'avais déjà vu des gens pleurer. C'était le temps de la famine dans le Rif. La sécheresse et la guerre. Un soir j'eus tellement faim que je ne savais plus comment arrêter mes larmes. Je suçais mes doigts. Je vomissais de la salive. Ma mère me disait, un peu pour me calmer :
 — Tais-toi. Nous émigrerons à Tanger. Là-bas le pain est en abondance. Tu verras, tu ne pleureras plus pour avoir du pain. À Tanger les gens mangent à leur faim.

En dehors du discours sur lui-même et sa famille, l'enfant Mohamed parle toujours de son groupe, en le nommant par sa spécificité tribale ou régionale : le Rif, les Riffains, ...rarement par sa désignation nationale dans un univers de préjugés où les ethnies sont dans une organisation hiérarchique où les conditions de vie sont difficiles, et où les rapports sont définis linguistiquement et régionalement. A la page 16 du roman, nous pouvons lire dans les rares passages en arabe dialectal :

يقولون عني:
 - هو ريفي. جا من بلاد الجوع والقتالة (القتلة)
 - ما كي عرفش يتكلم العربية.
 - الريفيون كلهم مرضى هذا العام بمرض الجوع.
 - حيواناتهم حتي هي مريضة.
 - نحن لا ناكلها. هم ياكلونها. تزيدهم مرضا على مرض.
 - إذا ماتت لهم بقرة أو غنمة أو عنزة كياكلوها. كياكلو حتي الحيفة.
 الطفل "الجبلي" الوافد مثل الريفى على المدينة، يشترك معه في هذا الاحتقار، لكنه لا يعير مثل الريفى. غالبا ما يعتبرونه مغفلا: "الريفى" خداع والجبلي نية.

J'étais pour eux l'affamé venu d'ailleurs :

- C'est un Riffain. Il est arrivé du pays de la famine et des assassins.
 - Il ne sait pas parler arabe.
 - Les Riffains sont malades et partout où ils vont ils répandent la famine.
 - Même leurs animaux sont malades.
 - En tout cas, nous ne mangeons pas leurs bêtes. D'ailleurs elles les rendent encore plus malades.
 - Oui, quand meurt une vache, ou une brebis, ils la mangent quand même. Ils mangent de la charogne.
- Ce mépris du Riffain frappe aussi celui qui est descendu de la montagne. La différence c'est qu'on considère le Riffain comme un traître et le montagnard comme un pauvre type, un naïf.

Le narrateur ne se contente pas de se raconter mais de raconter la vie des siens, le mépris et la souffrance de sa communauté, la famine dans les montagnes du Rif, l'exode rural vers la ville de Tanger...

Les préjugés racistes des « autres » (l'auteur ne les nomme pas) et leur suspicion considèrent le Riffain comme un assassin qui ne respecterait pas la tradition religieuse en mangeant de la charogne et qui ne mériterait pas la confiance.

D'ailleurs, l'utilisation de la phrase arabe : « تزيدهم مرضاً على مرض. » (elles les rendent encore plus malades) fait penser à un extrait coranique de la sourate 10 « la vache » :

(فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ) (البقرة:10)

10. « Leur cœur est malade : Dieu aggrave cette maladie. Un châtiment douloureux sera le prix de leur mensonge. » (La vache - Coran 10)

L'utilisation de la croyance religieuse (par un rapprochement linguistique) est manifeste ; elle sert à véhiculer des stéréotypes discriminatoires.

2.2. Transmission des croyances par le personnage de la mère

Dans certains passages du roman, la mère du narrateur apparaît comme un personnage naïf et analphabète comme la majorité des mères marocaines ; elle consulte régulièrement des charlatans qui jouent un rôle d'intermédiaire entre elle au nom de la famille et les forces surnaturelles pour la concrétisation de différents vœux. Il convient de rappeler ici que la consultation d'un voyant est un acte considéré avec suspicion par le clergé ; c'est même condamné par la religion.

Ainsi, l'observation des aspects superstitieux de la croyance populaire dans le roman va nous permettre de découvrir un panorama extrêmement diversifié et complexe dont les substances correspondent à une série de contradictions amalgamées l'une dans l'autre. La limite de la pratique superstitieuse n'est plus tracée et elle vient empiéter sur le terrain de la religion. Tout en faisant ses prières, la mère se livre à des pratiques généralement condamnées par la religion.

Nous lisons à la page 12 du roman : *Le pain nu*,

تذهب إلى المدينة باحثة عن عمل. تعود خائبة مثلما كان أبي يعود في الأيام الأولى من وصولنا إلى طنجة. تقضم أظافيرها. تنتحب. يكتب لها المشعوذون تائم لعل أبي يخرج من السجن وتجد هي عملا. تصلي كثيرا. الشموع في أضرحة أولياء الله. تستطلع حظ مستقبلنا عند "الشوافات".

Ma mère partait dans la ville à la recherche de travail. Elle avait peur, peur de revenir à la maison les mains vides. Elle sanglotait. Des charlatans lui écrivaient des amulettes pour que mon père sorte de prison et qu'elle trouve du travail. Elle passait le reste du temps à prier, à implorer le ciel et allumer les bougies des marabouts. Elle consultait aussi les voyantes.

Nous relevons dans ce passage que le narrateur utilise la troisième personne du singulier pour parler de sa mère. Dans le passage arabe, le narrateur n'utilise pas le mot « ma mère » pour restituer ses activités. Une première distance est instaurée entre lui et le personnage de la mère, en recourant au style indirect libre et en utilisant la troisième personne du singulier avec une série de phrases verbales distantes disposées l'une derrière l'autre.

Il est intéressant de constater, dans le passage qui suit, qu'en réaction à ces consultations charlatanesques, la mère donne l'impression qu'elle est dupée ; elle s'en veut et sa croyance dans des pratiques superstitieuses semble être secouée. Elle désire montrer

qu'elle s'accroche à la croyance religieuse et qu'il n'y a que la volonté de Dieu et de son prophète qui prévaut. Il est mentionné à la page 12 :

لا سراح من السجن، لا عمل ولا حظ إلا بأمر من الله ورسوله محمد. هكذا تقول.
لماذا لا يعطينا الله حظنا مثلما يعطيه بعض الناس؟ هكذا سألت أمي.
- الله هو الذي يعرف. نحن لا نعرف. لا ينبغي لنا أن نسأله عما يعرفه هو خيرا منا.

Elle se lamentait :

— Il n'y aura de libération de mon mari, il n'y aura de travail et je n'aurai de la chance que si Dieu le veut ainsi que son prophète Mohammed.

Alors je demandai à ma mère :

— Mais pourquoi Dieu ne nous donne-t-il pas un peu de chance comme aux autres ?

— Dieu seul sait. Nous, nous ne savons rien. Ce n'est pas bien d'interroger Dieu. Lui sait. Nous, nous ne savons rien. Il est au-dessus de nous tous.

Par contre, dans ce dernier passage, nous relevons l'un des rares échanges directs entre l'enfant Mohamed et sa mère sur des éléments relevant de la croyance. Deux catégories permettent de distinguer la croyance aveugle de la mère et la résistance passive de l'enfant : l'emploi de la première personne du pluriel « nous » à deux reprises, en les considérant comme deux entités distinctes permet au narrateur-enfant de montrer, en se référant à « nous » comme famille pauvre et démunie, que la première entité est réelle et existe bel et bien en prenant conscience des inégalités et des différences économique et sociale de sa classe par rapport à d'autres classes plus aisées, et le pronom « nous » comme communauté des croyants, exprimé par la mère. Le pronom générique « nous » repris sous une forme anaphorique par la mère renvoie à une entité abstraite, à une appartenance communautaire intemporelle. Cette première personne du pluriel dans la bouche de la mère n'est pas seulement une forme de croyance ou un point de vue pieux ; elle est aussi un point de fuite à l'interrogation directe et concrète de l'enfant Mohamed sur les inégalités sociales.

Nous remarquons alors que pour parler des vœux non exaucés par la croyance populaire, Mohamed s'appuie sur le personnage de la mère, pour évoquer la volonté de Dieu et de son prophète ; le ton légèrement malicieux de la réplique : « Dieu seul sait. Nous, nous ne savons rien. Ce n'est pas bien d'interroger Dieu. Lui sait. Nous, nous ne savons rien. » se fonde singulièrement dans la répartie : « Il est au-dessus de nous tous » vague et détachée dont l'usage est imposé par un certain respect de la croyance religieuse.

Nous soulignons de nouveau que la contradiction des croyances religieuse et populaire est souvent rapportée par le personnage d'une mère fataliste, installée dans ses traditions et même contradictions, se contentant du rôle insignifiant que la société lui accorde. Toutefois, s'agissant des croyances religieuse et populaire, le narrateur ne donne pas la possibilité à l'enfant d'exprimer un point de vue clair et explicite, indépendamment du celui de la mère. A

travers la voix de la mère, le narrateur ne voudrait-il pas dénoncer les fausses croyances et les interprétations erronées de la religion musulmane ? A la page 38, nous lisons :

بعد أيام من عيد الأضحى صحبتُ أمي إلى النهر المجاور للْبُسْتَانِ. غسلت جِزّة الكباش وأشياء أخرى . في الليل سمعتها تقول : الله ! نسيْتُ السكّين التي كنتُ أنظفُ بها الجِزّة. نسيْتُها فوق الصخرة. لم أقل لها شيئاً. خرجتُ أجري نحو النهر. وصلت وعثرت على السكّين. أمسكْتُها في يدي بحركة كأني أواجه مُبارزة. نظرت نحو الضفّة الأخرى. شبح قادم إلى النهر. كنت قد سمعت أنّ من يرى جنياً ويغرز السكّين في الأرض يبقى الجَنّي محبوساً في مكانه. غرزت السكّين في الأرض بقوة. عدوتُ وركبتيّ تخذلاني. سقطت ونهضت. لم أستطع الصّراخ ولا الالتفات. أحسست أنّ مجرد التفاتي إلى الوّراء سيقبض عليّ المسخ الذي رأيته. أتعثّر وأنهض وأجري حتّى وصلت إلى الدار وقلبي في حلقي.

Juste après la fête de l'Aïd el Kébir, j'accompagnai ma mère à la rivière. Elle se lava et nettoya la peau du mouton. Au milieu de la nuit, je l'entendis invoquer Allah. Elle avait oublié le couteau près de la rivière.

Sans rien dire, je me rendis à la rivière et rapportai le couteau que je tenais fermement comme si je me battais contre un homme invisible.

Sur l'autre rive je vis une silhouette. Un fantôme. Un djinn. On m'avait dit que face au diable un couteau était très efficace. Je le plantai dans l'herbe et m'agenouillai, tremblant.

Je tombai, incapable de crier ou de me retourner.

Au moindre faux pas, au moindre regard jeté en arrière dans ma fuite je risquais les foudres du djinn. Je courus en trébuchant jusqu'à la maison. Mon cœur battait si fort qu'il devait se balader dans mon corps.

D'abord, ce passage nous apprend l'absence du père pendant cette grande fête du sacrifice alors que c'est lui qui représente, en principe, la tradition abrahamique. Nous reviendrons sur la relation du petit Mohamed avec son père. Le lieu décrit par le narrateur dans cet extrait n'est pas fortuit. Une rivière et un espace vide et désertique (*Halā'*). Le *Halā'* symbolise, dans l'imaginaire collectif, des terres inhabitées, perçues comme l'endroit favorable dans lequel peuvent vivre des djinns. Pour les Maghrébins, les djinns représentent des entités non-humaines, créatures de Dieu généralement invisibles. Ils habitent des espaces désertiques, des points d'eau, des cimetières, etc. Le rituel de la possession صرع (*Ṣar'*) fait l'objet d'une mise en scène et d'un échange étrange entre le marabout ou le maître initiatique et le djinni par la voix du possédé malade. Le principal acteur du rituel donc est le marabout qui effectue des prières. Il récite des passages du coran (en rapport avec les djinns) et des prières afin d'exorciser le djinni du corps du malade.

Une fois de plus, c'est sans doute dans cet extrait que l'on trouve exprimées avec le plus d'attention les visions des fantômes et des monstres qui accentuent la peur de l'enfant et rendent perceptibles ses souffrances. Sa maladie est signifiée, d'après des croyances populaires, par des manifestations de démence provoquées par des esprits.

مرضت حتّى ظنوني سأموت. جاء إلى منزلنا شيخ يُخرج العفاريت من الأجسام. أمر أمي أن تذبح فزّوجاً أسود ثم يُطاف بي، محمولاً، سبع مرّات حول بئر حوش الدار.

« Après cette épreuve je fus très malade. On a cru un certain moment que j'étais perdu. Un cheikh vint à mon chevet. Il était connu pour chasser les djinns qui habitaient les humains. Il

donna l'ordre à ma mère d'égorger un coq noir, de me porter et de tourner sept fois autour du sang versé. »

Les actes sacrificiels constituent une part importante des prescriptions que les marabouts sont amenés à formuler à leurs consultants, quelle que soit la difficulté à résoudre : problème de santé, d'amour, de travail, etc. Cependant, nous remarquons, dans ce dernier extrait, la cohabitation des croyances religieuse et populaire. Le texte superpose deux visions dont l'une complète l'autre ou vient au secours de l'autre :

« Égorger un coq obligatoirement noir » renvoie à une croyance populaire initiatique observée dans diverses confréries telles que les Gnaoua (Gnawa) qui seraient originaires de l'Afrique subsaharienne. La couleur de l'animal n'est pas neutre et semble répondre au diagnostic prescrit par le marabout en fonction du genre de la maladie (possession, mauvais œil, etc.). De même que le choix de l'animal pour le sacrifice (coq, mouton, chèvre, vache ou même chameau...) dépend du type de cérémonie et peut varier selon le type du problème rencontré. En revanche, la symbolique de tourner sept fois autour du puits de la maison revoie à l'image du Ṭawāf que tout pèlerin effectuera à la Mecque autour du sanctuaire d'Abraham, une ronde de sept tours entre les deux monts du Ṣafā et Marwa. Le pèlerin ira ensuite s'abreuver d'eau du puits de Zamzam, commémoration pieuse de l'errance miraculeuse de Hajar (Agar), mère d'Ismaël à la recherche d'eau pour son fils.

Si certaines pratiques qui accompagnent les rites de possession sont intégrées à la croyance musulmane et ne heurtent pas des croyants (pratiquants), il n'en est pas de même pour le « sacrifice d'un coq noir » saignant donné en offrande (qurbān) aux esprits souvent invoqués pour traiter certains troubles psychiques ou du comportement. La suite du texte nous interpelle. Cette vision des djinns est compensée par un léger doute et une remise en question. Choukri souhaite laisser à l'enfant ce droit de s'interroger car pour certains adultes, le djinni serait un « bédouin de passage ».

بعد شفائي ، قصصت على رفاقي الصغار ما حدث لي ، كلهم صدقوني . بعض الكبار قالوا ربما يكون الشبح الذي رأيته رجلا بدويا كان عائدا إلى منزله في تلك الساعة ، لكن أكثرية الناس كانوا يصدقون ظهور العفاريت.

« Guéri, je racontai l'histoire à mes copains. Ils m'ont tous cru. Pour les grands, le djinn n'était qu'un paysan qui rentrait tard chez lui. Mais la plupart des gens croient aux histoires de djinns. Ne sont-ils pas les soldats du mal envoyés par Dieu pour punir les hommes ? »

Dans ce dernier passage, nous avons affaire à deux éléments. D'une part, nous apprenons que le narrateur prend conscience de sa guérison après sa maladie, synonyme de la délivrance de l'esprit, et d'autre part, il offre la possibilité de croire naïvement pour un enfant

innocent ou même de douter sans pour autant offenser les croyances religieuse et/ou populaire de la plupart des gens.

En effet, selon une conception admise par la plupart des Marocains et afin de vaincre la maladie, on a tendance à tolérer des pratiques superstitieuses même lorsqu'elles sont en contradiction avec la croyance religieuse et on désire que la maladie soit ensuite guérie. En revanche, lorsque la maladie persiste et ne disparaît pas, on se retourne vers la croyance religieuse en révélant que rien ne peut changer que par la volonté de Dieu. Le scepticisme, proportionnellement restreint, est exprimé, dans l'extrait, par l'adverbe (peut-être رُبَّمَا). Ce doute se présente ici comme une volonté de remettre en cause la croyance de la majorité des gens dans l'apparition des djinns. Sachant que le doute est considéré comme un pêché dans la croyance religieuse, le narrateur modère son propos et revient sur l'existence des djinns.

إِنَّ الْجَنِّيَّ هُوَ جَنْدِيٌّ مِنْ جُنُودِ اللَّهِ يَجَازُونَ النَّاسَ بِمَا يَسْتَحِقُّونَ مِنْ خَيْرٍ وَشَرِّ.

« Le djinni est soldat de dieu qui récompense les gens selon le bien ou le mal. »

D'un point de vue idéologique, ces croyances et pratiques superstitieuses contribuent directement ou indirectement à maintenir la population dans l'obscurantisme et la soumission. Mohamed Choukri ne le dit pas explicitement. Son récit reste un roman autobiographique et non un essai philosophique, avec la nuance que « le récit d'enfance gravite dans l'aire de l'autobiographie mais constitue toutefois à plusieurs titres un domaine distinct. » (Elisheva, 1992 : 70) Pourtant, cette distinction autour de l'appréhension du monde rend difficile toute explication rationnelle et constitue un frein à la recherche par la pensée logique. Les pratiques superstitieuses prennent racine dans la société marocaine ; elles sont parfois encouragées ou récupérées par la croyance religieuse (ou par le pouvoir politique) qui se présente souvent comme garant d'une certaine sacralité de la société. Le narrateur sait pourquoi les paysans sont acculés à avoir recours à la croyance populaire dans un monde où tout leur est refusé ; il intègre cette part de culture populaire dans l'univers de ses protagonistes sans la vilipender ni la valoriser à l'extrême en expliquant simplement le rite tout au long de son déroulement.

Du tableau d'ensemble que nous venons de brosser, se dégage une signification particulière aux différentes formes de rituels observées chez la mère ou la communauté, intégrées et imitées par l'enfant Mohamed ; c'est généralement une description de la survie chargée de symboles contradictoires et rapportée à la page 7 du roman:

عثرت على دجاجة ميتة. ضمنتها إلى صدري وركضت إلى بيتنا. أبواي في المدينة. أخي ممدد في ركن، نصفه الأعلى مرفوع فوق وسادة. يتنفس بصعوبة (...). أعتز على السكين. يسعل ويلاهث. أولي وجهي قبلة المشرق: حيث أرى أمي تولي وجهها وتصلي. قلت جهرا: "بسم الله. الله أكبر". هكذا رأيت الكبار يفعلون. ذبحتها حتى انفصل رأسها. انتظرت أن يسيل دمها [...]. في "الريف" رأيتهم يذبحون كبشا. لا أدري في أية مناسبة. وضعوا طاسا تحت عنق الكبش الفائز بالدم. امتلأ الطاس وأعطوه لأمي المريضة. رأيتهم يمسكون بها في الفراش وهي تقاومهم عازفة عن شراب الدم. جعلوها تشربه بالقوة. تلوث وجهها وثيابها. تمرغت في الفراش ثم همدت وهي تهمهم بكلمات غير مفهومة. لماذا لا يفور الدم الآن من عنق هذه الدجاجة كما رأيت يفور من عنق الكبش؟ شرعت أريشها. سمعت صوتها: - ماذا تفعل؟ من أين سرقتها؟

- عثرت عليها مريضة. ذبحتها قبل أن تموت. اسألني أخي.
- مجنون! (خطفتها مني غاضبة). الإنسان لا يأكل الجيفة.
أخي وأنا تبادلنا نظرات حزينة. كلانا أغمض عينيه في انتظار ما سنأكله.

Un jour j'ai trouvé dans un coin de rue une poule morte. Je l'ai ramassée et l'ai cachée sous ma chemise. Je la serrais contre ma poitrine. J'avais peur de la perdre. Mes parents n'étaient pas à la maison. Seul mon frère était étendu. Ses grands yeux éteints surveillaient l'entrée. Quand il vit la poule, une lueur traversa son regard. Il eut un sourire. Une lueur de vie traversa son visage amaigri. Il haletait tout en toussant. Je pris un couteau et me mis dans la direction de la prière. J'égorgeai la bête. Pas de sang. À peine une goutte [...] Je me souviens avoir vu dans le Rif des voisins égorger un agneau. Ils avaient mis un seau sous sa tête pour recueillir le sang. Ma mère qui était malade a dû boire ce sang. Elle était sur son lit et balbutiait des mots incompréhensibles. Pourquoi la poule n'avait pas donné de sang ? Je me mis à la plumer quand j'entendis la voix de ma mère :

— Mais que fais-tu ? Où as-tu volé cette poule ?

— Je l'ai trouvée. Elle était un peu fatiguée, alors je l'ai égoragée avant qu'elle ne rende l'âme. Si tu ne me crois pas, demande à mon frère.

— Tu es fou ! L'homme ne mange pas de la charogne. Nous échangeâmes, mon frère et moi, un regard bien triste. Il ferma les yeux, attendant un peu de nourriture.

C'est à peu près dans les mêmes termes que le narrateur réitère l'enracinement de la croyance populaire dans les esprits malgré les désenchantements répétés, à la page 217, c'est-à-dire exactement à la fin du roman, nous pouvons lire que, suite à une rixe avec Boussouf au sujet d'un bateau cassé, le narrateur compare le sang versé de Boussouf au sang qui coulait du mouton. L'enfant Mohamed se souvenait que le sang du mouton récupéré dans une tasse a été bu par sa mère malade.

بدالي المطر مثل عروق تنزف. تذكرت منظر الكيش في الريف حينما ذبحوه ووضعوا طاسا تحت حنجرته الفائرة بالدم حتى امتلأ ثم شربته أمي المريضة...

« La pluie me parut comme des veines humaines qui se vidaient. Je me rappelai le mouton égorgé dans le Rif et le bol mis sous sa gorge pour recueillir le sang que devait boire ma mère malade. »

Que ce soit cérémonie, silence ou métaphore, la mère est constamment porteuse d'un message symbolique. Dans le passage qui précède, il est question de montrer la valeur symbolique et sacrificielle du sang dans la croyance populaire. Le sang, dont l'intention ici est de faire disparaître la maladie, est considéré comme un moyen de renaissance. Car, en buvant la vie de l'animal, la mère cherche à restaurer et purifier sa propre vie. Aussi, cherche-t-elle à recueillir la grâce des esprits invisibles en se protégeant de leur colère, de leurs envoûtements. Ce rituel montre également que la mère est prête à pouvoir bénéficier de leur assistance vigoureuse, pour une guérison définitive. Ce dernier extrait tend à démontrer en définitive que la croyance populaire est souvent plus résistante que la croyance religieuse au point de la tordre et de la transformer pour lui faire exprimer ce qui arrange toute la société. « La malade y croit et appartient à une société qui y croit. » précisait Claude Lévi-Strauss au sujet des sociétés primitives et de l'« efficacité symbolique » de certaines pratiques

superstitieuses qui renonceraient à s'appuyer sur une dimension rationnelle de la croyance populaire.

2.3. Diffusion des croyances par le groupe

Pour le cas du Maroc, Chouaib Doukkali et Paul Willis indiquent, à ce sujet, que le maraboutisme et les pratiques superstitieuses auraient des « vertus émancipatrices » qui aideraient les croyants à sortir de la soumission et de l'ignorance et à résister en forgeant une prise de conscience socio-économique et politique.

Nous soutenons que cette culture de la possession et du maraboutisme jette une lumière vive sur les sentiments de nombreux Marocains à l'égard de l'ordre politique et économique. Les rituels de possession et les danses de transe peuvent être vus comme des formes de résistance culturelle à la domination. (Ramasseul, 2015 : 13)

Comment des croyances et des pratiques populaires superstitieuses, parfois encadrées et encouragées par le pouvoir politique à travers des moussems et des confréries, peuvent-elles avoir des « vertus émancipatrices » ? De telles conclusions semblent aboutir à des affirmations hâtives et à des préconçus erronés. Les raisons qui compromettent cette explication « émancipatrice » de la croyance populaire nous semblent tenir à deux arguments :

Le premier évoqué par les deux universitaires consiste à considérer la croyance populaire comme une catégorie indépendante, en l'isolant des situations à la fois historiques et religieuses. En effet, les différentes expressions de la croyance populaire sont intimement liées à l'histoire du Maroc et à la religion musulmane. Le deuxième argument est relatif aux pratiques superstitieuses elles-mêmes. Selon les deux universitaires, on prétend se livrer à des formes de maraboutisme identiques avec la même expression dans les différentes confréries marocaines, sans se soucier des liens qui rattachent chaque confrérie à différentes aires culturelles. Les Gnawas, par exemple, puisent leur inspiration dans des origines africaines. Les berbères ont leur propre configuration maraboutique, etc....

Par conséquent, les deux universitaires ont fini par donner à ce type de conclusions une ampleur absolue et générale, comme s'il représentait à lui seul, toute la croyance populaire marocaine. Ce qu'il convient de rappeler ici est que la croyance populaire est proscrite par la religion, car elle détournerait le fidèle de sa foi authentique. Les savants religieux traitent certains marabouts de charlatans (muša'wid ou muša'bid) et leur reprochent de prétendre communiquer avec les Djinn en utilisant un langage obscur et des formules d'incroyance, d'idolâtrie et même de reniement de la foi en Dieu. Mohamed Choukri se contente de relater des événements observés dans un contexte social précis avec des injustices politiques, sociales et économiques sans prétendre, pour autant, que ses personnages, ayant vécu des situations maraboutiques, se livraient à une quelconque

résistance contre l'occupant ou le pouvoir politique. Par conséquent, il nous semble que le roman de Mohamed Choukri, marqué par son époque et les événements palpables vécus par l'enfant Mohamed, peut difficilement donner lieu à une lecture nouvelle, dans la mesure où les rapports du « pouvoir » et de la « croyance » ne se posent pas exactement (du moins dans le roman) en termes de résistance ou d'émancipation.

Nous relevons, au contraire, que les « formes de domination » et les rapports conflictuels entre les croyances religieuses et populaires, sont posés en termes de rivalité et que les marabouts (au cimetière suite au décès du frère Abdelkader comme chez Mohamed lorsqu'il tombe malade) se sentent investis d'une mission : en tant que « gardiens » de la tradition, ils doivent parvenir à « concilier » les croyances religieuses et populaires... « La superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très folle d'une mère très sage », écrit Voltaire en 1763 dans son « Traité sur la tolérance ». En effet, boire du sang de l'animal sacrifié est considéré comme une pratique erronée de la croyance religieuse. Le Coran considère le sang comme étant impur ; le boire est déconseillé, au même titre que la charogne (bête trouvée morte) et la viande du porc. Nous relevons également à la page 198 une autre forme de croyance religieuse, c'est la malédiction des parents et d'Allah,

قال الشاب الأول:
انه سخط الله وسخط الوالدين.
قال الثاني:
كل واحد يعاقبه الله على أفعاله.

« Un des gars dit :
— C'est la malédiction de Dieu ou celle des parents.
Un autre :
— Allah punit chacun selon ses actes. »

Ainsi dans l'optique traditionnelle et religieuse, à l'égard des parents, le respect doit être unidirectionnel, inconditionnel et absolu pour que l'enfant obtienne « Riḍā » (bénédiction des parents). Il est interdit (Ḥarām) de porter de jugement sur les parents sous peine d'être frappé par « Saḥṭ » (malédiction des parents qui équivaut à la malédiction divine). Cela favorise des relations de type autoritaire souvent acceptée et intégrée par les enfants. En effet, dans une situation naturelle, l'obéissance et la relation de respect sont facilitées par une attitude cohérente des parents ; elles supposent de leur part une responsabilité et une prédisposition de retenue pour ne pas abuser et exagérer de leur pouvoir sur leurs enfants. Les enfants, durant toute la vie, leur doivent égards, obéissance et indulgence. La croyance religieuse ordonne une considération importante due à des parents responsables de la part des enfants quelque soit leur âge.

Néanmoins, lorsque l'éducation est défaillante et la parole structurante fait défaut ou se réfère constamment à des injures, le respect devient compliqué de part et d'autre. Par

conséquent, le conditionnement déficient exercé sur l'enfant Mohamed développe chez lui un comportement de révolte qui n'aide pas à intégrer des valeurs basées sur la considération et le respect. D'ailleurs, la destruction du lien familial et la violence du père sont des facteurs essentiels identifiés par l'auteur comme cause jetant l'enfant Mohamed dans la rue. En effet, devant une brutalité abjecte du père, l'enfant Mohamed se réfugie dans le silence, la résignation et par conséquent dans la marginalité.

Ici la violence du père ressemble à la dictature ; seule sa volonté prédomine et s'impose aux autres membres de la famille (mère et enfants), dont la personnalité propre ne compte pas à ses yeux. Les deux extraits suivants viennent donner un nouvel éclairage à cette question de devoir d'éducation et de respect de l'autorité. Le premier extrait relatant la violence du père dit :

كثيرا ما كان أبي يباغتني في الشارع من الخلف و يقبض عليّ من ياقة قميصي أو يلوي ذراعي إلى ظهري بيد وباليد الأخرى ينهال عليّ ضربا حتى يسيل دمي. عندئذ أعرف أن حزامه العسكري السميك ينتظرني في المنزل. حين تتعب يده وقدماه من الضرب يعضّني في كتفي أو في ذراعي قارصا أذني. صافعا وجهي. إذا ضربني في الشارع غالبا ما يتدخل بعض الناس ويخلصونني منه، لكنه لم يعد يفعل. هكذا فحين يقبضني أسقط على الأرض وأصرخ بجنون. يشطب بي الأرض لحظة رافسا إياي حتى أفلت منه ثم أجدني بعيدا لا عنا إياه، كارها كل الناس، باصفا على السماء والأرض.

Souvent mon père me poursuivait dans la rue, m'attrapait par le bras et me battait jusqu'au sang. Quand ses bras étaient fatigués, il me traînait jusqu'à la maison et utilisait son ceinturon ; il me mordait la nuque, les oreilles et les mains, distribuant les gifles. Dans la rue, il ne pouvait pas me battre à sa guise. Les passants intervenaient. Chaque fois qu'il m'attrapait, je tombais par terre. Je hurlais comme un fou. Il me tirait comme si j'étais un sac. J'arrivais toujours à lui échapper et m'enfuyais aussi loin que possible. Je le maudissais. Je haïssais toute l'humanité. Je crachais sur le ciel et sur la terre.

Le deuxième extrait :

إن أبي وحش. عندما يدخل لا حركة، لا كلمة إلا بإذنه كما هو كل شيء لا يحدث إلا بإذن الله كما سمعت الناس يقولون. يضرب أمي بدون سبب أعرفه. سمعته مرارا يقول لها:
- سأهرك يا ابنة القحبة. دبيري أمرك وحدك مع هذين الجروين.
ينشق السعوط. يتكلم وحده. يبصق على أناس وهميين. يشتمنا. يقول لأمي: " أنت قحبة بنت قحبة". يسب العالم دائما ويجدف على الله أحيانا ثم يستغفره.

Mon père, quand il rentrait le soir, était toujours de mauvaise humeur. Pas un geste, pas une parole. Tout à son ordre et à son image, un peu comme Dieu, ou du moins c'est ce que j'entendais... Mon père, un monstre. Il battait ma mère sans aucune raison. Plusieurs fois, je l'ai entendu la menacer :

- Je vais t'abandonner, fille de pute ! Je vais te laisser seule et tu n'auras qu'à te débrouiller avec ces deux chiots.

Il prisait du tabac, parlait tout seul et crachait sur des passants invisibles. Il nous insultait et disait à ma mère :

- Tu es une putain et une fille de putain.

Il injuriait le monde entier, maudissait Dieu et ensuite se repentait.

Le sentiment de soumission à une autorité défaillante s'éloigne de l'enfant Mohamed car celui qui représente cette autorité ne mérite pas le respect. Celui qui la subit en ressort révolté, mais cela ne contribue pas à le construire, au point de vue de sa personnalité. Au contraire, le petit Mohamed apprend très tôt à vivre avec la brutalité d'un père alcoolique et

violent qui menace, insulte et bat sa femme et ses enfants ; cela évolue négativement avec l'enfant Mohamed tout au long du roman. Pour lui, se libérer d'un père autoritaire et violent, qui bat sa mère et qui tue son frère devant ses yeux, devient une obsession permanente :

صرت أفكر: إذا كان من تمنيت له أن يموت قبل الأوان فهو أبي. أكره أيضا الناس الذين يشبهون أبي . في الخيال لا أذكر كم مرة قتلته ! لم يبق لي إلا أن أقتله في الواقع.

S'il y a avait bien quelqu'un dont je souhaitais la mort, c'était bien mon père. Je haïssais aussi les gens qui pouvaient lui ressembler. Je ne me souviens plus combien de fois je l'ai tué en rêve. Il ne restait qu'une chose : le tuer réellement.

انه في خيالي كغريم البطل على الشاشة الآن. أنا البطل. ضغطت على الزناد: طراطاطا... طراطاطا... طراطاطا... طران. أبي يموت. الرصاص يبرد في قلبه ومخه. الدم يسيل منه كما يسيل دم عدو البطل على الشاشة الآن أطرافه ترتعش للمرة الأخيرة. مات أبي في خيالي كما مات خصم البطل على الشاشة. هكذا تمنيت دائما أن أقتله.

L'image de mon père me poursuivait jusqu'au cinéma, jusque sur l'écran. Je suis le héros du film, celui qui venge les victimes de l'injustice. Avec mon arme je tire plusieurs rafales sur mon père. Des balles dans la tête, dans le cœur. Mon père est mort, comme le méchant du film. C'était ainsi que je désirais en finir avec lui.

« L'écriture s'autocensure pour mieux dénoncer le crime de cette enfance innocente. L'infanticide sera l'épreuve traumatisante à laquelle assiste, médusé, le jeune Mohamed qui n'oubliera jamais l'acte odieux d'un père assassin de son propre enfant. » (Hamdi, 2007 : 5)

Nous sommes loin du respect prescrit par la croyance religieuse. La signification symbolique recommandée et soutenue par la croyance traditionnelle n'est plus compatible avec la signification palpable de la réalité. Mohamed ne tient pas le même propos vis-à-vis de sa mère même s'il ne lui obéit pas tout le temps ; l'autorité qu'on respecte et dans laquelle on a confiance est reconnue. L'autorité parentale morale se forge à travers les liens d'affection et de respect qui unissent un enfant à ses parents. La relation avec eux devient constructive. Mais l'enfant Mohamed vivait quotidiennement des contradictions imposées par la vie qu'il menait. Il expliquera plus tard l'univers dans lequel il évoluait en soulignant : « La violence dont j'étais victime perturbait ma perception ».

La misère ne peut pas être l'unique explication à tous les malheurs que rencontre Mohamed. On retrouve, dans cette citation, des caractéristiques essentielles à ce que nous pouvons appeler ici la conviction ou « l'auto croyance ». On mesure bien, entre les mots de cette citation, une lucidité vécue (subie) dans l'angoisse de s'écarter du « droit chemin », une lucidité qui analyse sans tout accepter. Sa « perception » est vue comme une sorte d'opinion, ce dont l'auteur est convaincu, sans être capable d'apporter la preuve de sa conviction. Cela est d'autant plus juste que l'autobiographie n'est pas simplement un récit dans lequel sont restitués les souvenirs personnels ou familiaux ancrés et vécus dans différentes situations morales mais elle implique également un effort pour justifier des pratiques en les légitimant et en faire une histoire de la personnalité de l'auteur.

Est-ce une souffrance morale ? Est-ce l'impuissance des enfants face à la violence de certains adultes ? Est-ce une « perception » secouée par l'injustice, par la misère, par la haine, par la brutalité aveugle d'un père tyrannique, par l'assassinat d'un frère (Abdelkader) par son père ? Est-ce tout simplement une perturbation des croyances dérisoires du fait qu'aucune force surnaturelle n'est venue au secours de l'enfant pour lui rendre justice ? Pour avancer dans ce dédale d'interrogations, nous avons choisi d'apporter un élément de réponse de l'auteur lui-même qui ajoute en justifiant ses dérives :

انه يستغلنا أنا وأمي. صاحب المقهى يستغلني أيضا، لأن هناك غلمان مقاه يتقاضون أكثر من راتبي. سأسرق كل من يستغلني حتى لو كان أبي وأمي. هكذا صرت أعد السرقة حلالا مع أولاد الحرام.

« Donc mon père nous exploitait. Le patron du café lui aussi m'exploitait, car j'ai su qu'il y avait d'autres garçons mieux payés que moi. J'avais décidé de voler toute personne qui m'exploiterait, même si c'était mon père ou ma mère. Je considérais ainsi le vol comme légitime dans la tribu des salauds. »

Ces citations sont nécessaires par leur originalité et la complexité qu'elles recèlent ; elles nous font mesurer la colère et la prise de conscience sociale de l'enfant Mohamed. En expliquant pourquoi il rejette certains interdits de la croyance morale (interdiction de voler) sans se renier soi-même, l'auteur dénonce l'hypocrisie entreprise parfois au nom de cette même croyance.

Conclusion

Si l'on considère que le roman est un espace chargé de sentiments et de confessions exprimés ou rapportés, on se rend compte que ces voix que l'on entend émerger du texte sont souvent animées par des ambitions opposées : croyance populaire et croyance religieuse d'un côté, désobéissance, rancœur et perturbation vécues par le narrateur lui-même de l'autre côté (tout en dénonçant la vulnérabilité des enfants et la violence qu'ils subissent des deux côtés). A travers l'angle subjectif de notre étude des croyances populaire et religieuse dans le roman, nous ne manquerons pas de souligner que le narrateur parle (ou fait parler ses personnages principaux) régulièrement contre quelque chose. Contre une vie méprisante ou des rêves censurés; contre la violence endurée ou le rejet de la société.

Et si l'on s'autorisait tout de même à se poser la question de la croyance dans cet article, c'est qu'un décryptage général de quelques passages du roman pourrait laisser penser, qu'il s'agirait tout simplement d'une rivalité entre les croyances religieuse et populaire à travers une autobiographie centrée sur un enfant pauvre. Pourtant, derrière la querelle sous-jacente entre les croyances religieuse et populaire, il s'agit essentiellement, à travers la vie tumultueuse de l'enfant Mohamed, de l'ignorance, de l'analphabétisation, de la colonisation, de l'injustice socioculturelle, etc. Tout est presque dit sur cette vie très mouvementée d'un

enfant de la rue ; une vie faite de vols, de contestations, de faim, de fouilles dans les poubelles des riches pour survivre, des nuits dehors dans les cimetières et les coins de rue. La littérature devient le reflet d'un vécu amer. L'auteur écrit et raconte son enfance pour donner un sens à sa vie et se délivrer comme diraient les psychologues. Mais l'adolescent Mohamed n'est pas naïf. Donner un sens à sa vie et se libérer ne suffisent pas ; il faut encore pouvoir dénoncer et écrire dans la langue de ceux qui le méprisent et lui manquent de respect.

Il est enfin permis de conclure, qu'à partir d'un récit de témoignage autobiographique, le narrateur dénonce d'une part le poids de la souffrance qui s'abat durement sur l'enfant Mohamed et la domination d'une bourgeoisie nationale arrogante et d'une époque coloniale sombre, qui pousse l'enfant vers la marginalité, la rébellion et le refus de l'ordre/désordre établi.

Références bibliographiques

- ALAIN Émile Chartier, 1953, Définitions, Paris, Gallimard, nrf.
- AL QARADAWI yûsuf, 1998, (en arabe), (الإيمان والحياة) La foi et la vie, Paris, Arrisāla.
- BOURDIEU Pierre et B. THOMPSON, John, 2001, Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, Points Essais.
- CARRIERE Jean-Claude, 2015, Croyance, Paris, O. Jacob.
- CHOUKRI Mohamed, 1973, al-Ḥubz al-Ḥāfi, Casablanca, Al Fanak, 2006.
- CHOUKRI Mohamed, 1973, Le Pain nu, trad. de l'arabe par Tahar Benjelloun, Paris, Seuil, Collection Points, 1980.
- CORAN, traduction d'A. Kazimirski, Ed. Kazimirski, Classiques Garnier, Version électronique www.lenoblecoran.fr
- CORAN, 1967, traduction de D. Masson, Bruges, Imprimerie Sainte Catherine.
- DAVIDSON Sean, 2011, Dictionnaire des religions et des mouvements philosophiques associés, Sean Davidson (eBooks).
- DERRIDA Jacques, 2001, Foi et Savoir, (entretien avec Michel Wieviorka), Paris, Seuil, Collection Points Essais.
- DERRIDA Jacques, 1987, Les yeux de la langue, l'abîme et le volcan, Paris, Galilée, 2012.
- DRAGUE Georges, 1951, Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, dans *Cahiers de l'Afrique et l'Asie*, Volume 2, Peyronnet.
- DURKHEIM Émile, 1991, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Le Livre de Poche.
- ELISHEVA Rosen, 1992, « Pourquoi avons-nous inventé le récit d'enfance ?

Considérations sociocritiques sur l'étude d'un genre littéraire » dans Amossy, Ruth, *La politique du texte* pour Claude Duchet, Lille, Presses universitaires de Lille.

- HAMDY Kamel, 2007, « Vallès, Gorki, Choukri : le récit autobiographique entre subversion et apprentissage de la misère. Lecture comparative de L'Enfant, Enfance et du Pain nu », dans *TRANS* 182, - [En ligne], <http://trans.revues.org>
- ISAMBERT François-André, 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minit.
- KOUROUMA Ahmadou, 2000, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1949, « L'efficacité symbolique », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n° 1.
- LKHADIR Aïcha, 1998, *Mal, Maladie, croyances et thérapeutiques au Maroc. Le cas de Casablanca*, thèse de doctorat sous la direction de Sory Camara, Département d'anthropologie sociale et d'ethnologie, Université de Bordeaux 2 Victor Segalen, 2 tomes.
- MAIGRET Eric, 2002, « Pierre Bourdieu, la culture populaire et le long remords de la sociologie de la distinction culturelle », dans *Esprit*, mars-avril.
- RAMASSEUL David, 2015, *Maroc : Les djinns font de la résistance* dans *Paris Match* avril.
- TILLION Germaine, 1964, *Le harem et les cousins*, Paris, Maspéro.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet), 1763, *Traité sur la Tolérance*, Paris, Gallimard, collection Folio.
- WEIL Eric, 1996, *La logique de la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, (2^{ème} édition).