

Imane-Sara Zouini

**ABDELHAK SERHANE, *LES TEMPS NOIRS*.
L'INTERTEXTE HISTORIQUE ET RELIGIEUX**

**ABDELHAK SERHANE, *LES TEMPS NOIRS*.
HISTORICAL AND RELIGIOUS INTERTEXTE**

RÉSUMÉ. Cet article propose d'étudier les manifestations de l'intertextualité dans le roman *Les Temps noirs* d'Abdelhak Serhane. Il s'agit principalement d'intertextes historique et religieux. L'analyse permettra de saisir le rôle de l'intertextualité dans le récit comme étant un outil de résistance à l'écriture officielle d'une part, et d'un outil de dénonciation de la stagnation et du fatalisme issus du quadrillage excessif de la vie par la religion.

MOTS-CLÉS: Littérature. Intertextualité. Maroc. Référence. Citation. Histoire. Religion.

ABSTRACT. This article focuses on the manifestations of intertextuality in Abdelhak Serhane's novel *Les Temps noirs*. These are mainly historical and religious intertexts. The analysis will make it possible to grasp the role of intertextuality in the text as a tool for resistance to official writing on one hand, and a tool for denouncing the stagnation and fatalism resulting from the excessive gridding of life by religion on the other.

KEYWORDS: Literature. Intertextuality. Morocco. Reference. Quote. History. Religion.

Abdelhak Serhane compte parmi les écrivains francophones issus d'un pays anciennement colonisé, le Maroc en l'occurrence, et d'un milieu musulman tout en ayant reçu une formation occidentale. Cet héritage culturel double se

reflète grâce à des intertextes dans son roman *Les Temps noirs*, dans lequel un narrateur-conteur rapporte son enfance et celle de son cousin, Moha Ou Hida, au sein d'un village marocain situé dans le Moyen-Atlas sous protectorat français et à la veille de la Seconde Guerre mondiale. De ce fait, Serhane puise dans l'histoire du Maroc et dans la mémoire collective religieuse pour créer son récit tout en instaurant par là le phénomène de l'intertextualité; autrement dit son texte devient support d'échos lointains de l'histoire et de la religion qui se répercutent et interagissent avec le récit¹.

C'est à Julia Kristeva que nous devons l'introduction de la notion d'intertextualité dans la littérature à partir du principe du dialogisme sur lequel repose la théorie bakhtinienne et qui se définit selon cette théorie par la prise en compte, entre autres, du rapport entre la langue littéraire et le discours social. Kristeva considère que: *«Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte»* (Kristeva, 84). Ainsi, le mérite de l'intertextualité réside dans le fait qu'elle contribue par *«une conception selon laquelle le 'mot littéraire' n'est pas un point (un sens fixe),*

¹ Dans un entretien au journal le Monde daté du 20 juillet 2017, la sociologue Kenza Afsahi et l'anthropologue Khalid Mouna affirment que: *«Le Rif est représenté dans l'imaginaire populaire comme une région hors-la-loi. Les cours sur l'histoire du Maroc n'enseignent pas suffisamment la guerre du Rif et passent sous silence les révoltes des années 1958-1959 et 1984»*, url: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/07/20/la-longevite-du-hirak-s-explique-par-l-absence-de-democratie-locale_5163053_3212.html

mais un croisement de surfaces textuelles, un dialogue de plusieurs écritures: de l'écrivain, du destinataire (ou du personnage), [ou] du contexte culturel actuel ou antérieur» (Kristeva, 83) à la création d'une dynamique littéraire, une communication entre les textes qui s'appellent, s'interpellent, entrent en relation et tissent des liens polymorphes. Grâce à l'intertextualité, le texte littéraire ne repose plus sur lui-même tel un roc; il n'est qu'une mosaïque d'autres textes, voire un renvoi vers d'autres hors textes comme le corrobore Roland Barthes: *«tout texte est intertexte, d'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables, les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues»* (Barthes, 996).

Plus qu'un simple accessoire, l'intertextualité participe non seulement à une réelle stratégie de signification, mais également à une stratégie d'écriture dont l'analyse nous permet d'accéder au sens entier du texte. C'est la raison pour laquelle le texte littéraire doit être envisagé comme un espace de dialogue impliquant d'autres textes, d'autres discours et comme un ensemble de réseaux impliquant des références diverses: soit au sens strict par une présence littérale d'un autre texte sous forme de citation, soit au sens large par toute référence à l'histoire, à la religion ou la culture. Pour cela, nous allons mettre en relief, dans

ce qui va suivre, ce réseau de communication et analyser les éléments intratextuels pour mieux établir le lien que tisse le texte d'Abdelhak Serhane avec d'autres textes et d'autres discours, notamment historique et religieux.

L'intertexte historique

Bien longtemps après l'indépendance, l'histoire continue de nourrir les productions littéraires de quelques écrivains marocains comme si la question politico-sociale devait être de nouveau posée et reprise. Constamment revisitée, l'histoire s'infiltré sous plusieurs formes. C'est bien le cas d'Abdelhak Serhane chez qui le récit littéraire produit un discours, et qui mène une réflexion sur la condition marocaine en période coloniale et post-coloniale. Mais si l'écrivain ne cesse de l'interroger, il convient alors d'examiner comment et sous quel angle l'histoire œuvre dans le roman.

En effet, le récit nous présente deux périodes-clé de l'histoire du Maroc: la colonisation étrangère et le mouvement de la résistance anticoloniale incarnée par l'une des figures emblématiques du Rif comme nous allons voir plus bas. Commençons par considérer le Maroc sous l'emprise du colonialisme. Et de fait, c'est cette même période que le discours de Serhane assume à travers une série de personnages ployant sous le joug de l'oppression et de la misère tant sociale

qu'intellectuelle. La mise en cause de la présence étrangère s'entend constamment à travers l'incessante mise en cause et la perpétuelle dénonciation de la perte de l'espace social natal en tant qu'il est, sous l'emprise de puissances coloniales, vidé de ses valeurs.

Or, la spécificité du Maroc, dont *Les Temps noirs* est autant l'écho que la description, réside dans le fait que ce pays croule sous le joug d'une colonisation double, la colonisation française d'un côté, et la colonisation espagnole de l'autre. C'est d'ailleurs ce qui se réalise dans la personne même de *Si Hamza*, l'Imam du village, quand il met en garde les jeunes du village contre l'aliénation des esprits une fois privés de leur propre code socioculturel. En parcourant le roman, l'on se rend compte qu'il est mû par la volonté de rendre la mémoire à elle-même par un rappel soutenu du temps des disettes comme par la convocation des souvenirs de l'expropriation des terres riches par le colon. L'intertexte historique prend même la tournure d'une condamnation sans appel contre le pouvoir marocain, connu également sous le nom de *Makhzen*, accusé d'avoir dilapidé l'argent public et d'être le complice des puissances coloniales: «On dit justement que nos rois insensés ont bradé le pays contre du pain, des habits, des bijoux, des boîtes à musique...» (p. 23).

Toutefois, débordant le cadre strictement national, le roman se déroule sur un arrière-fond international où il est aussi question du conflit opposant la France à l'Allemagne. En effet, le récit donne à voir la position de quelques citoyens s'évertuant à dénoncer la logique manichéenne de l'envahisseur, à l'instar de *Ba Achour*, le marchand du charbon, qui déconcerte l'assistance par un discours soutenant le chef du régime nazi, Adolphe Hitler, sous prétexte qu'il ne fait que défendre son pays contre ses ennemis: «Il affirmait que Dieu était du côté de cet homme puisqu'il remportait victoire sur victoire. Dieu Lui-même l'aurait envoyé pour purifier le monde de la vermine qui ne méritait pas de vivre. Si sa cause n'était pas juste, Allah aurait tout fait pour débarrasser l'univers de sa trace. N'est-ce pas? La France avait colonisé notre pays impunément. Allah lui avait envoyé quelqu'un pour la coloniser; ce n'était que justice. Chaque vainqueur est vaincu par plus puissant que lui!» (p. 67).

Cette réunion était également l'occasion pour les habitants du village d'apprendre pour la première fois l'existence des combats et des figures emblématiques de la résistance en Europe, et ce en feuilletant un manuel d'histoire français mis entre leurs mains par le narrateur lui-même: «Ce siècle était un siècle de luttes. Le livre d'histoire dont nous nous servions en classe relatait toutes les guerres d'indépendance. Les Grecs contre les Turcs, les

Polonais contre les Russes, les Belges contre les Hollandais, les Tchèques, Hongrois et autres Allemands contre les Autrichiens ... Garibaldi avait lutté aux côtés des Chemises rouges pour le réveil des sentiments nationaux en Italie. Une photo représentait l'exécution d'un certain Blum, traduit devant un conseil de guerre et condamné à mort pendant la lutte d'indépendance de l'Allemagne contre l'Autriche.» (p. 68).

Ainsi, la Seconde Guerre mondiale ne manque pas de s'inviter et de nourrir le discours des uns et des autres. Dans le récit, cet épisode historique surgit de façon redondante à travers la voix des personnages ayant participé à cette guerre comme Bouchta au moment où il affirme que «la guerre était aussi bien au sol que dans les airs. Et ce que les chars et les obus rataient, les avions se chargeaient de le nettoyer! C'était horrible!» (p. 189). Ou encore le jeune Aqqa de poursuivre: «Nos poitrines face aux canons et aux obus ennemis! Nous n'étions pas aussi bien équipés que les soldats français, mais nous leur avons donné la plus belle leçon de bravoure de leur existence ... C'est ce que je retiens de cette saloperie de guerre!» (p. 189). Ainsi, si ces nombreuses allusions à cet événement historique retranscrivent l'expérience douloureuse, gravée dans la mémoire collective des citoyens marocains appelés à servir sous le drapeau de la

France, elles s'insèrent dans le récit sous forme de microrécits enchâssés pris en charge par le narrateur.

Par ailleurs, c'est en pleine atmosphère guerrière que l'on invoque l'histoire du chef de la résistance rifaine et de la lutte anticoloniale au Rif Abdelkrim Al-Khattabi. En effet, c'est avec une satisfaction soutenue qu'un jeune Rifain retrace le parcours glorieux de ce chef de guerre et ses éclatantes victoires contre l'armée espagnole devant d'autres Marocains sur le bateau les emmenant participer aux combats de la France en Europe. Il s'agit là de tout un pan occulté de l'histoire que les hommes du village découvrent presque avec ébahissement. Le récit, sous forme de microrécits enchâssés, est pris en charge directement par Houcine Ben Mohamed Al Khattabi, issu de la tribu du héros du Rif lui-même, qui confère au récit cette tournure que le récit prend soudain en devenant presque un discours oratoire, voire incantatoire: «Écoutez l'histoire du Sphinx d'Anoual puisque vous voulez coûte que coûte ressembler à des hommes» (p. 108). Et le jeune Houcine commence à dérouler les fils de l'histoire de la guerre du Rif (1920-1926) en détails comme s'il la vivait. Davantage même: comme s'il était à côté d'Abdelkrim Al-Khattabi en train de combattre l'envahisseur espagnol. De plus, l'intertexte historique du roman continue par la mention d'un évènement historique qui va marquer

officiellement la guerre du Rif: la bataille d'Anoual, du 21 juillet 1921, lors de laquelle Abdelkrim et ses hommes encerclent environ 6000 soldats espagnols. Le ton du jeune conteur est d'ailleurs d'une fougue qui va croissant: «Les anciens racontent que les guerriers du Rif avançaient comme des géants, massacrant tout sur leur passage. Dieu les protégeait avec un voile invisible. Et chaque homme n'avait plus deux bras, mais six, dix... et, au bout de chaque bras, un mousqueton.» (p. 140).

Si le jeune Houcine insiste sur la victoire d'Anoual qui assoie définitivement l'autorité d'Abdelkrim Al-Khattabi au Rif, il explique également à ces compagnons d'infortune les faits ayant mené à la déclaration de la République du Rif annoncée par Khattabi en 1922, en plus du renouvellement de l'acte de *Bay'a* (allégeance dans le monde musulman) par les chefs de tribus du Rif à son égard. De même, le conteur attire l'attention de ses amis que ces deux gestes ont été perçus tel un acte de sécession des Rifains à l'égard du sultan marocain, et c'est la raison pour laquelle le Sultan Moulay Youssef décrit parle alors d'un «agitateur venu du Rif» (Benchabane, 41) et annonce son soutien à l'action militaire française contre Abdelkrim Khattabi pour préserver le Maroc. Ainsi, le jeune conteur clôt son discours en récitant par cœur la lettre adressée par A. Khattabi au Sultan marocain afin que ce dernier s'allie à sa cause pour

préparer une vaste opération de décolonisation du Maroc et pour laquelle Moulay Youssef a donné une fin de non-recevoir sous l'influence de la Résidence générale française à Rabat: «Nous avons cru que le cœur de Votre Majesté, prisonnier des servitudes diplomatiques, était dans le silence, tout entier avec vos enfants... (...) Jusqu'à présent, nous avons cru rester vos fidèles et loyaux sujets et nous avons même espéré, en commerçant librement avec la France, ajouter dans la faible mesure de nos moyens, à la prospérité de vos États... Nous croyons comprendre que votre intention actuelle est de nous obliger à nous soumettre à l'Espagne. Le fossé de sang et de boue qui nous sépare de ce pays est trop profond pour que nous puissions quelques jours le franchir. Notre résolution est irrévocable. Nous mettrons tout en œuvre pour ne point tomber sous le joug espagnol, même s'il nous faut pour cela accepter d'autres sacrifices... Nous espérons que ce cri de détresse arrivera jusqu'au cœur de Votre Majesté» (p. 168).

Par conséquent, le chef du Rif a été contraint de déposer les armes en 1926, après cinq années de combats et de bombardements aériens et même l'usage de gaz asphyxiants par la coalition des armées française et espagnole pour mettre à genou les combattants du Rif. Voilà ce qui explique que la guerre du Rif

demeure l'une des plus grandes épopées glorieuses du Maroc; quant à elle, la bataille d'Anoual fut le marchepied des générations de militants anticoloniaux.

Cependant, l'on réalise qu'en dépit de leur importance cardinale, la guerre du Rif et la bataille d'Anoual (mais la première plus que la seconde), ces deux hauts faits d'armes sont, pour ainsi dire, rongés par l'oubli: un silence pesant les entoure au Maroc. Aux yeux de Serhane, il est indéniable que la monarchie marocaine, sous le règne héroïque du roi Mohammed V n'a eu de cesse de combattre pour l'indépendance et, qu'à ce titre, la monarchie est une composante essentielle du récit de la libération. Or, la monarchie marocaine est loin d'être la seule à avoir mené la lutte contre le colonialisme. L'histoire du Maroc est riche en événements dont la guerre du Rif en témoignant que d'autres ont pris sur eux-mêmes, bien avant la monarchie, de libérer leur pays de l'invasion étrangère. D'une part, en érigeant une grande partie de son récit sur cet intertexte historique, Serhane, l'écrivain militant, récuse les accusations d'instrumentalisation de la guerre du Rif que certains agitent non sans raison dans le but d'empêcher le peuple d'avoir accès à sa mémoire telle qu'elle fut et telle qu'elle est. Ainsi, l'auteur s'insurge par son récit contre ce trou de mémoire délibérément effectuée qui fait tomber l'épopée du Rif dans l'oubli, au profit d'une image rayonnante de la monarchie.

D'autre part, nous comprenons mieux l'enjeu principal de l'auteur. Tout en déroulant des faits historiques ayant marqué le Maroc, Serhane fait d'Abdelkrim Al-Khattabi un personnage important de son récit; il renverse l'écriture historiographique: ce personnage minoré autour duquel subsistent plusieurs doutes dans l'histoire nationale, est mis en avant dans le récit. Ainsi, si Abdelkrim Al-Khattabi est un personnage subalterne (Gramsci, 90), à qui l'histoire nationale n'a pas accordé de rôle principal, quand il fait objet d'une écriture littéraire, la balance est ainsi renversée. Autrement dit, le rôle périphérique qu'il a joué dans l'écriture officielle dominante devient un rôle central dans la fiction. Il s'agit là d'un travail de déconstruction d'une écriture historique officielle par une écriture fictionnelle et la littérature apparaît donc comme un outil de résistance au discours dominant.

Ainsi, si certains puisent le secret de leur pouvoir de la puissance de la faculté d'oubli (Nietzche, 75), Serhane, lui, tient l'oubli en échec en purifiant cet évènement historique (l'épopée du Rif) constructif de la mémoire marocaine et en le restituant dans sa pureté. C'est ainsi que Serhane se préoccupe silencieusement de l'omission coupable et, consécutivement, de l'indifférence dans laquelle cette épopée glorieuse de l'histoire nationale a fini par sombrer. C'est sous la forme romanesque, et avec les moyens que lui offre la littérature,

que Serhane cherche à écrire le ou plutôt les silences de la mémoire marocaine aux prises avec ses trous, et ce en exhibant les strates de la mémoire oubliée. Ainsi, l'intertexte historique sur lequel s'érige *Les Temps noirs* n'est autre que l'écho, la trace et la marque de l'engagement de son auteur.

L'intertexte religieux

La présence de l'élément religieux dans la littérature marocaine d'expression française est considérée par certains écrivains soit tel «l'écho d'une certaine affirmation identitaire, de résistance contre toute domination étrangère», soit tel une «critique contre les maux internes, les scléroses, les stagnations» (Redouane,15). Dans *Les Temps noirs*, Abdelhak Serhane ne manque pas de puiser dans la mémoire collective religieuse pour son récit en vue de critiquer le fatalisme et les contradictions de la société. Ainsi, l'intertexte religieux apparaît sous des formes variables. Voyons donc comment le fait religieux investit l'espace textuel.

Comme la religion musulmane marque de son empreinte séculaire l'imaginaire collectif marocain à l'instar des autres Musulmans, elle s'avère nécessaire pour autant que l'on veuille rendre intelligible aussi bien le récit que l'attitude du personnel romanesque relativement à ce que nous pourrions appeler

le socle sur lequel repose et s'élève la mémoire collective, et qui, sous le protectorat français a servi comme levier de combat.

La religion régit la vie collective et confère à la conscience individuelle une identité comme nous le présente le récit. La vie des habitants du village est rythmée par différents rituels religieux. D'abord le rite des ablutions auquel doit s'adonner les hommes du village en guise de préparatifs pour rencontrer leur Créateur; rituel qui est, à sa manière, une sorte d'horloge autant individuelle que collective. Ensuite, il y a le rite des prières dont les croyants doivent s'acquitter cinq fois par jour, à des heures déterminées, en exécutant des gestes codifiés par la tradition musulmane, et en se tournant toujours et quel que soit l'endroit où l'on prie vers la Mecque. Ceci étant une façon d'assurer la pérennité de la foi en tant qu'elle rassemble la communauté dans une communion totale pour consacrer Dieu comme l'Unique.

Or, l'originalité de Serhane fait que ce rituel codifié et réglé telle une horloge se déroule dans le roman comme si les affaires de Dieu ne pouvaient se soustraire aux affaires humaines, en sorte que la religion se déroule sur le fond de l'histoire. Nous en voulons pour preuve le fait que le narrateur expose ce rituel juste au moment où son cousin Moha Ou Hida s'apprêtait à accomplir son devoir religieux et prononcer sa profession de foi «*la chahada*» avant que les

balles du colonisateur ne lui transpercent le corps: «Il puisa l'eau du puits, fit ses ablutions et se tourna dans la direction de La Mecque. A la dernière prosternation, des coups de feu crépitèrent dans la fraîcheur du matin (...). Il eut le temps de mener sa prière à son terme et de réciter la chahada. Un miracle.» (p. 18). Ainsi, l'histoire du roman fait bien cortège à la religion.

Il en est effectivement ainsi quand un cataclysme s'abat sur les hommes du village, principalement la sécheresse (conçue comme une «malédiction divine») que l'on tente de conjurer par la prière de demande de pluie appelée «*salat al-istisqaâ*». Si cette cérémonie collective fait que les habitants du village, dans une allégeance totale à Dieu, ne cessent de le mêler à leur affaires, Serhane démontre par-là que la fragilité socio-économique favorise la religion comme valeur refuge ou encore une fuite hors du réel comme l'atteste le passage suivant: «C'est pourquoi les hommes invoquaient l'ingénuité des bambins et l'irresponsabilité des bestiaux dans les prières qui appellent les pluies: "Dieu, arrose tes fidèles et ta bête et fais planer ta clémence et irrigue ton royaume aride!"» (p. 93).

Par ailleurs, l'incident de la mort d'un homme du village est aussi l'occasion pour que le récit continue encore et toujours de faire cortège à la religion jusqu'à lui imprimer sa marque indélébile. En effet, entourée d'un

cérémonial strictement codifié, la mort traîne derrière elle la division sociale entre les sexes: sur la place publique, elle est hautement une affaire masculine puisqu'il est stipulé que le cortège du défunt ou de la défunte doit être suivi *exclusivement* par les hommes. Les femmes, elles, restent pleurer le défunt ou la défunte dans la demeure tant elles n'ont pas le droit d'assister à la cérémonie de l'enterrement. Ce n'est qu'une fois que le défunt ou la défunte sont ensevelis qu'elles peuvent se recueillir sur leur tombe. C'est pourquoi dans *Les Temps noirs* le rituel funèbre met en scène cette division sociale des sexes: conformément à la Tradition coranique, seuls les hommes du village sont autorisés à accompagner le convoi funèbre du père du narrateur en répétant en chœur quelques versets comme le précise le narrateur: «Lâ Ilâha Illa Allah, Mohammad Rasoulou Allah! Il n'y a de Dieu que Dieu et Mohamed est son prophète!» (p. 62).

Serhane met en scène également la phallocratie qui continue de régner dans l'Au-delà, puisque le croyant mâle authentique est attendu dans un Éden où abondent les jardins arrosés d'eaux vives et où demeurent les houris, ces belles femmes caractérisées par leurs yeux noirs, leur beauté éblouissante, leur peau blanche et brillante qui renvoie à leur état de pureté comme le rappelle l'un des prisonniers au narrateur au moment de le consoler pour la mort de son père:

«Qu'il pénètre au paradis de Allah avec les fidèles et les croyants! Qu'il lui soit permis de boire le vin et de manger le miel des rivières du paradis en toute quiétude! Qu'il profite en bon musulman des houris éternellement belles, jeunes et surtout vierges! Qu'il habite avec ceux que Dieu a choisis à ses côtés!» (p. 40).

Si Dieu est présent partout dans les affaires des habitants du village qu'il s'agisse d'un mal ou d'un bienfait qui frappe l'individu, ceux-ci ne lui laissent aucun répit aux yeux du narrateur. Mais, si le bonheur détourne souvent de Dieu comme celui qui échoit dans la fête, en revanche, en cas de malheur, les yeux se lèvent vers Dieu pendant que la bouche implore son aide et son pardon en maudissant Satan, cette origine du mal qui instille le chaos dans le cœur et la vie des hommes. Pour les habitants du village, l'antidote contre ce mal se résume dans la récitation sans cesse répétée du le vocable incantatoire «*Ya Latif*», qui est l'un des noms de Dieu que l'on invoque au moment où les dangers ou les calamités menacent. C'est ce qui advient lorsque, ne dérogeant pas à la règle rituelle, les jeunes sont embarqués pour faire la guerre sous la bannière de la France. Voici, en effet, la description qui en est faite dans le récit par le narrateur: «Les vieillards avaient mis leurs vêtements et leurs babouches à l'envers, scandant les mêmes paroles: «*Ya Latif Ouya Latif Ouya Latif!*». Le

manège dura toute la matinée, entre pleurs et cris. Dieu rendrait sûrement sa justice» (p. 100).

Néanmoins, l'on peut se demander si cette insistance sur le religieux est seulement dans une optique de pure exégèse relativement à la présence permanente de la religion dans la vie des hommes ou bien un procédé emphatique de dénonciation silencieuse, qui ne dit pas son nom, et de ce quadrillage permanent de la vie par le religieux. Or, ce qui est autant inattendu qu'inédit, c'est que le narrateur ainsi que son cousin, Moha Ou Hida, finissent par en être lassés. En effet, tous les deux rejettent le fatalisme qui annihile la volonté et favorise l'inaction et l'attente des bienfaits du Ciel et de Sa grâce. Tout se passe comme si, par là, il était sous-entendu que, par le recours incessant à la miséricorde divine, l'homme abandonne son destin à des forces étrangères. Voilà d'ailleurs pourquoi Moha s'indigne face aux habitants du village contre la léthargie des esprits et le renoncement à l'action volontariste au profit d'un attentisme passif et pesant et d'un fatalisme qui cautionne cet abandon: «Avec notre lot de fatalisme, d'attentisme, de passivité, de "Dieu fera ce qui est bien pour nous! Qu'Il ouvre devant nous un passage dans les endroits les plus encombrés! Qu'Il nous comble de ses bienfaits et de sa miséricorde!"» (p. 38).

Pour le protagoniste, le colonialisme n'étant rien d'autre qu'un alibi pour se réfugier dans la prière, afin que Dieu déloge l'envahisseur.

S'il est clair que le narrateur et son cousin refusent ce quadrillage de la vie humaine par la religion et la sollicitation excessive de la divinité même aux moments les plus absurdes, leur réquisitoire doit être considéré, à notre sens, comme un leitmotiv intertextuel d'une critique qui n'est pas menée de front, mais qui se lit, pour ainsi dire, en filigrane. Et de fait, il est un passage où, inlassablement psalmodié, le nom d'Allah devient l'équivalent des soupirs, du vide, voire d'une plainte témoignant de l'extrême abandon dans lequel l'homme se trouve: «Allah! Amoulana! Fais réussir mon projet! Rends-moi justice contre mon époux volage! Trouve un travail à mon fils! Guéris-moi de cette paralysie qui me cloue au lit. Amoulana, rends-moi ma virilité perdue! Donne-moi la santé, la richesse et une progéniture digne de la Oumma de Sidna Ibrâhîm!...» (p. 79). D'un discours simplement allusif, l'on passe à un discours très franchement dénonciateur du fatalisme de l'homme et de l'abandon de sa qualité d'homme qui consiste à faire constamment usage de sa liberté et dont nous soupçonnons que cette dénonciation qui parcourt le roman est l'écho: «Nous occupions Dieu à résoudre nos problèmes quotidiens les plus insignifiants. Nous Lui demandions tout et n'importe quoi: santé, longue vie,

richesse, progéniture droite et bénie, pluie, beau temps, réussite, nourriture, fertilité ... Nous l'implorions de nous aider à réparer le toit qui laissait passer l'eau, à transporter un fardeau trop lourd, à résoudre nos problèmes de famille, de stérilité, de rage de dents, de maux d'estomac, de diarrhée ...» (p. 38).

Par ailleurs, ce fatalisme est lui-même fondé et nourri par le dogme relatif à l'avènement du messager Al Mahdi Al Mountadâr censé ressusciter pour redresser les torts et assurer ainsi le bonheur des hommes: «Que Allah nous indique le chemin à suivre sous sa miséricorde! Cette terre a longtemps été bafouée par les Romains, les Portugais, les Espagnols, les Français ... Ça suffit! Al Mahdi Al Mountadâr ne tardera pas à faire son apparition. Ce jour-là sera un jour néfaste pour les impies» (p. 44). Toutefois, ce dogme, trouvant son origine dans la doctrine shiite, irrite à l'évidence le narrateur, qui ne manque pas de dénoncer ouvertement et sans détour cette croyance qui emprisonne l'homme dans le rigide carcan du fatalisme.

Si l'intertexte religieux apparaît dans le discours des habitants du village, le récit ne manque pas également de présenter des intertextes coraniques. De ce fait, nul hasard si, au moment où Moha Ou Hida dénonce la fuite du roi marocain à Tanger, il y mêle un verset coranique comme support de sa condamnation de la lâcheté du roi: «Ce roi parti se réfugier à Tanger! C'est lui et

les siens qui sont la cause de nos déconvenues. Le Coran l'affirme sans détour: «Quand les rois pénètrent dans une cité, ils l'avalissent et méprisent les plus fiers de ses hommes. Ainsi agissent-ils!». Et nous n'avons rien fait pour éviter la catastrophe au pays.» (p. 74). Dans ce passage, nous retrouvons le verset 34 de la sourate d'*āl-Naml* (27) qui, de fait, abonde dans le sens de la dénonciation sans détour du despotisme et de l'abus de pouvoir et, en contrepartie, incite à revendiquer l'instauration de l'égalité et la justice dans la société.

Si cette dénonciation s'appuie sur le texte sacré lui-même, elle équivaut un opprobre jeté sur le roi rendu responsable de la mainmise de l'envahisseur français sur le pays ainsi que la politique conduite par l'État marocain qui, en appauvrissant le peuple, concourt à l'enrichissement indécent du roi. Ainsi, tourné, mais indirectement en dérision par la force de l'ironie, le texte coranique sert cette fois-ci comme levier de la révolte: «La géhenne serait leur unique refuge et leur dernière demeure: “Satan vous est ennemi. Traitez-le en ennemi. Il n'appelle que sa clique à devenir des compagnons de l'enfer. Aux dénégateurs revient un dur châtement. A ceux qui auront cru, effectué les œuvres salutaires, reviennent une indulgence, un large salaire [...]. Qui veut la puissance, c'est à Dieu qu'est la puissance, en totalité. Vers Lui monte la parole bonne; l'action

salutaire, c'est Lui qui l'élève. A ceux qui machinent les choses mauvaises revient un dur châtement. Amen!"» (p. 101).

En outre, un autre intertexte coranique s'insère dans le récit pour mettre en scène la passivité, pivot du fatalisme, au moment où le protagoniste Moha Ou Hida a été humilié sur le bateau par un soldat. En réaction à l'affront subi par le jeune, les habitants du village s'appuient sur le dernier verset de la sourate *d'Al Baqara* en guise de consolation. En tant que «croyants» en butte avec l'hostilité d'un «hérétique», ils demandent à Dieu son secours: «Notre Seigneur, ne nous en veuille pas de nos omissions, non plus que de nos erreurs. Notre Seigneur, ne nous fais pas porter un faix aussi lourd qu'à nos devanciers. Notre Seigneur, ne nous fais pas porter plus que nous ne pouvons. Passe sur nos fautes, pardonne-nous, aie de nous miséricorde. Tu es notre Maître. Viens à notre secours contre le peuple déni» (p. 111).

Si les jeunes hommes du village sont embarqués à la guerre en France, et donc mêlés à une affaire qui ne regarde que les «hérétiques» à leurs yeux, cela est perçu comme l'effet de la punition d'une omission, c'est-à-dire d'un manquement aux devoirs qui lient la Communauté des croyants envers la Divinité. Mais, à titre de lot de consolation, les hommes du village pensent une fois de plus que Dieu, devant le malheur, met leur foi à l'épreuve, en vue de

s'assurer qu'elle est bien inébranlable. Cependant, l'intensité de l'épreuve ne peut pas être poussée au-delà de l'extrême par la Divinité. Celle-ci fait toujours place à sa grande miséricorde. Par ce verset qui renforce l'effet ironique recherché par l'auteur, les habitants affirment eux-mêmes être impuissants et démunis devant la toute-puissance divine qui fait que Dieu peut tout car leur condition est celle d'êtres faibles. Du coup, ils en appellent à leur Créateur pour qu'Il ne leur impose des charges ou des responsabilités au-delà de leur capacité.

Ainsi, à la velléité de changer l'ordre des choses succède le fait que les hommes du village retournent à leur abandon qu'ils cautionnent à travers la notion de volonté divine culminant dans le fameux *mektoub* (p.197). Ils s'abstiennent d'une manière résolue de mettre de l'ordre dans leurs affaires propres. Pour eux, La volonté de Dieu est telle que rien ne puisse survenir dans la vie que ce que Lui a décidé; leur vie ne faisant que suivre le plan divin qui est un plan inconnu, puisque, par définition, les voies du Seigneur sont impénétrables. Par un effet d'ironie assumée, le récit laisse penser qu'en s'abandonnant à la volonté de la Divinité, la vie n'aura de cesse que de saigner les hommes du village.

Dans le dernier exemple des intertextes coraniques que mobilise l'auteur, nous retrouvons deux sourates, en l'occurrence, celle d'*āl- Muddaṭṭir* (74:8,9,10)

et celle d'*āl-Rahmān* (55:37,39, 40). En voici les versets: «Quand il sera soufflé dans la Trompe, Ce sera là un jour horrible, Intolérable aux ingrats. Il y aura contre vous des jets de feu et de l'airain fondu. Et vous ne serez pas secourus...Quand le ciel se fendra, qu'il sera écarlate comme le cuir rouge...Ce jour-là ne seront interrogés sur leurs péchés ni hommes, ni démons. ...Mais les pécheurs seront reconnus à leur stigmat, on les saisira par les toupets du front et par les pieds...» (p. 216).

L'une des armes redoutables pour décourager toute velléité d'insubordination est sans conteste la menace de la mort et de ses suites qui, telle une épée de Damoclès, sont suspendues au-dessus de la tête de tous les hommes. Dans le récit, la menace de l'enfer (la célèbre Géhenne) survenant après la mort est présentée tel un moyen pour garantir l'obéissance, voire la soumission. Autant donc dire que la menace et la terreur que les deux sourates inspirent sont clairement et énoncées et affirmées dans le Jour de l'extrême. Aussi, lorsque la mère du narrateur fut privée de l'assurance-décès de son mari, les hommes du village y ont-ils vu d'abord l'effet d'un sort jeté à la veuve par le juge du tribunal pour garder sa pension. Toutefois, pris de peur et d'inquiétude, les hommes abandonnent la femme à son sort, ne se préoccupant plus que d'eux-mêmes tant ils réalisent que, de la nature de leurs actions ici-bas, dépend leur

accès au paradis ou à l'enfer. Cependant, cela ne se saura que le Jour dernier, et, ce faisant, ils sont devenus incapables de juger si leur agir est moral ou condamnable. Réservant cet office à Dieu, ils renouent avec leurs habitudes tant cela est l'affaire propre de l'Éternel.

Par ailleurs, ne manquons pas de signaler un autre discours qui interfère dans le récit comme celui-ci met en scène un des paradoxes les plus saillants de cette communauté musulmane: bien que les habitants du village croient en la Divinité, ils n'omettent pas de recourir aux rites magico-spirituels formellement prohibés autant par le Coran que la Tradition prophétique. Malgré cela, une tranche de la population continue d'ignorer ou plutôt de faire fi de la différence entre croyance et superstition. Et bien que la pratique en soit souvent considérée comme marginale en Islam, il n'en demeure pas moins que les rites magico-spirituels persistent comme élément prégnant et indissociable de la culture marocaine, notamment dans les endroits où sévissent pauvreté et précarité, c'est-à-dire dans les milieux où l'analphabétisme et l'ignorance règnent sans partage. Aussi, Serhane, ne manque-t-il pas de dépeindre ces pratiques et ces croyances qui façonnent et pétrissent même l'âme marocaine dans *Les Temps noirs*.

En effet, *Si Hamza*, l'imam du village est celui qui reproduit ces actions dans le récit. Car, on le voit se livrer à la confection de talismans et d'amulettes

tant il a déjà fait allégeance aux forces occultes. A ses yeux, c'est une évidence incontestable que les écrits talismaniques ont le pouvoir d'agir sur une situation ou un évènement déterminé et d'en changer le cours, soit positivement (dans le sens du bien), soit négativement (dans le sens du mal et de la malfaisance). A titre d'exemple, le talisman que *Si Hamza* confectionne à l'attention de *Moha Ou Hida*, avant de quitter le pays vers l'Europe, a une finalité prophylactique, car il vise à prémunir le jeune homme de tout mal comme le rappelle le narrateur: «C'était la bénédiction de sa mère qui le protégeait. Ou bien le grigri confectionné par *Si Hamza* dans le secret le plus absolu» (p. 182). En revanche, les femmes du village sont les plus attirées par ces pratiques lorsqu'il s'agit des demandes à caractère relationnel. Elles ne lésinent pas sur les moyens pour réaliser des vœux tel le retour de la flamme amoureuse éteinte ou l'éloignement de deux amants ... etc. C'est ainsi que, déterminées à éloigner la jeune française *Nadine* du chemin de *Moha Ou Hida*, les femmes du village n'ont pas manqué de faire le nécessaire: «Les femmes s'étaient cotisées et avaient dépêché des émissaires dans tous les coins de la région pour ramener des amulettes ou des filtres des meilleurs sorciers. Les produits rares étaient achetés à prix fort.» (p.134). Dans cette ambiance marquée par la superstition, nous comprenons que la raison est la première à céder la place aux puissances occultes. Ceci d'une

part. D'autre part, nous sommes face à un système de valeurs d'origine foncièrement religieuse où le sacré et le profane se mélangent sans cesse dans un jeu continu de substitution au sein du texte littéraire, faisant signe vers une détresse abyssale.

Ainsi, l'étude de l'intertexte religieux dans ce roman nous a permis de mettre en avant cette dénonciation silencieuse de la consommation de la religion à outrance au point d'annihiler chez certains la volonté d'agir et les emprisonner dans un carcan rigide.

Pour conclure, cette étude nous a permis de mettre en évidence les deux principaux aspects de l'intertextualité dans *Les Temps noirs*. D'abord, nous avons démontré comment l'intertexte historique imprègne le récit et révèle un pan occulté de l'histoire marocaine. Ensuite, l'intertexte religieux nous a permis de mettre en avant le discours dénonciateur de la stagnation et du fatalisme issus du quadrillage excessif de la vie par la religion.

BIBLIOGRAPHIE

BARTHES, Roland, «Théorie du Texte», *Encyclopædia Universalis*, vol. 17, Paris, 1985, pp. 996-1000.

BENCHABANE, Mehdi, *Abdelkrim al Khattabi et la guerre du Rif*, Ozoir-la-Ferrière, Albouraq, 2015.

GRAMSCI, Antonio *Lettres de prison*, Cahier 3 (lettres 310 à 428), Paris, Éditions Gallimard, 1971, version électronique, url: http://classiques.uqac.ca/classiques/gramsci_antonio/lettres_de_prison/lettres_de_prison_t3.pdf

KRISTEVA, Julia, *Séméiotikè*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich, *Pour une généalogie de la morale*, Paris, Librairie générale française, 1990.

REDOUANE, Najib, «L’Islam et ses multiples variations dans le texte maghrébin de graphie française», *Les écrivains maghrébins francophones et l’Islam: constance dans la diversité*, Paris, l’Harmattan, 2013.

SERHANE, Abdelhak, *Les Temps noirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.