

Identité des héros ou héros de l'identité ? Étude postcoloniale et interprétation post-orientaliste des identités interculturelles marocaines

Fátima Rguig de Arriba

Mémoire de master

Programme de master : EC2U - Langues, Sociétés et Cultures européennes en contact

Institut de langues et de traduction

Faculté des Lettres

Université de Turku

Mai 2024

UNIVERSITÉ DE TURKU

Institut de langues et de traduction / Faculté des Lettres

RGUIG DE ARRIBA FÁTIMA : Identité des héros ou héros de l'identité ?

Étude postcoloniale et interprétation post-orientaliste des identités interculturelles marocaines.

Mémoire de master, 54 p. (p. vii)

Programme de master : European Languages, Cultures and Societies in Contact (EC2U)

Mai 2024

Résumé :

Cette étude envisage une exploration des différentes représentations des identités dans les romans *Passé simple* de Driss Chraïbi (1954) et *La prière de l'absent* de Tahar Ben Jelloun (1981). Nous parlerons des constructions de l'identité marocaine représentées dans ces romans, en mettant en lumière les traces interculturelles produites par le choc des civilisations, comme le montrent les deux auteurs dans leurs histoires.

Nous entendons l'idée « du héros marocain » dans le roman de Driss Chraïbi, comme liée à une reconstruction et justification personnelle de l'identité sous le passé et présent colonial, pendant l'époque du protectorat français au Maroc. Driss Ferdi, jeune marocain à la fois héros et narrateur de l'histoire, sera un de nos points de référence à suivre.

Dans son œuvre, Tahar Ben Jelloun nous montre principalement l'évolution identitaire des personnages secondaires Ma al-'Aynayn et Bobby, figures qui nous permettront de mieux comprendre le concept de « héros de l'histoire marocaine ».

Pensant au contexte socio-culturel et historique que ces deux auteurs partagent à travers leurs romans, ainsi qu'au contexte actuel, nous souhaitons étudier les identités postcoloniales à partir des récits du passé colonial.

Le but sera de comprendre ce qu'un héros marocain peut signifier dans chaque récit littéraire et chercher les points communs entre ces deux univers qui ne font que revendiquer un Maroc bouleversé : précolonial, colonial et postcolonial ; traversé par les temps du protectorat, défiant les règles de la perspective du discours orientaliste par rapport aux identités franco-marocaines. Nous examinerons ces deux visions particulièrement complexes : deux voix narratives et culturelles reconnues en France, de deux écrivains ayant une compréhension identitaire complexifiée avec le temps et qui explorent quelques témoignages identitaires du pays marocain.

Tout cela en adoptant une approche interculturelle inspirée par les perspectives et théories postcoloniales d'Edward Said, Hamid Dabashi, Samuel P. Huntington et Fred Dervin, ainsi qu'avec l'aide de notions philosophiques comme celle de la hantologie de Karen Barad dans sa *Theory of Hauntology*.

Mots-clés : autobiographie fictive, Driss Chraïbi, Tahar Ben Jelloun, ethnotype, identité, interculturalité, littérature d'expression française, littérature postcoloniale, Maroc, orientalisme, post-orientalisme, protectorat, religion.

Table des matières

Introduction	1
1. Les deux romans analysés dans cette étude	3
1.1. Les auteurs : Driss Chraïbi et Tahar ben Jelloun	3
1.2. Le contexte marocain	6
1.3. Littérature maghrébine d'expression française ou littérature francophone coloniale	7
1.4. <i>Le passé simple</i> de Driss Chraïbi (1954).....	9
1.5. <i>La prière de l'absent</i> de Tahar Ben Jelloun (1981)	11
1.6. Similarités et différences entre les deux romans	12
1.6.1. Thématique, autobiographie fictive et critique sociale	13
1.6.2. L'exploration de l'interculturalité de l'identité marocaine	15
2. Cadre théorique	16
2.1. Identité culturelle.....	16
2.2. L'interculturalité selon les études coloniales	18
2.2.1. L'approche postcoloniale en communication	19
2.2.2. L'inter-espace d'Homi Bhabha	21
2.3. Le post-orientalisme et la hantologie	22
2.3.1. L'orientalisme	23
2.3.2. La problématique de l'approche post-orientaliste	25
2.3.3. L'amphibie intellectuel ou l'intellectuel postcolonial.....	27
2.3.4. Stéréotypes culturels	29
2.3.5. La théorie de la hantologie	30
3. Méthode d'analyse	32
3.1. L'imagologie	33
3.2. Illustration de la méthode d'analyse.....	35
4. Analyse	36
4.1. <i>Le passé simple</i> (1954).....	36
4.2. <i>La prière de l'absent</i> (1981).....	43
Conclusion	49
Bibliographie	51
Annexe: Résumé en anglais	i

Introduction

Dans ce mémoire, nous présentons une étude postcoloniale qui dépeint les identités marocaines telles qu'elles sont dessinées dans deux romans de la littérature marocaine d'expression française : *Le passé simple* (1954) de Driss Chraïbi et *La prière de l'absent* (1981) de Tahar Ben Jelloun. Il ne s'agit pas d'une analyse comparative entre les deux romans, mais plutôt complémentaire et chronologique puisque l'un des ouvrages a été publié près de trois décennies avant le second. L'identité est une construction sociale, c'est une empreinte humaine, à l'aise dans l'état d'impermanence. Nous tenterons d'analyser plusieurs aspects qui font des identités que nous examinerons, une mosaïque culturelle très particulière, directement marquée par l'histoire du pays au cours du siècle dernier.

Nous nous inscrivons dans le cadre du domaine des études postcoloniales en corrélation avec les études interdisciplinaires de l'interculturalité. La théorie postcoloniale est un courant de pensée principalement préoccupé par la prise en compte de l'impact politique, culturel, esthétique, économique, historique et social de la domination coloniale européenne dans le monde du XVIIIe au XXe siècle. L'idée principale du postcolonial est que le monde dans lequel nous vivons est impossible à comprendre sauf en relation avec l'histoire de l'impérialisme et du colonialisme (Young, 2003). Quant aux études focalisées sur les relations interculturelles, elles font référence aux études où l'interaction est au centre. Ces études sont souvent linguistiques ou ethnographiques et l'approche de recherche est qualitative. La spécificité culturelle est soulignée de manière que les facteurs contextuels et non linguistiques peuvent influencer considérablement la communication ou expression des idées (Liisa Salo-Lee, 2006).

L'objectif de cette étude est de comprendre comment les changements continus subis et les résultats des identités reconstruites se traduisent dans un contexte où deux systèmes culturels coexistent, bien qu'ils aient des différences notables. Ce travail reflète notre opposition à la vision réductionniste des identités qui peut prendre deux formes : celle du colonisé et celle du colonisateur – deux formes qui ne coexistent pas, ne s'influencent pas entre elles et ne créent pas d'autres formes non plus. Pour nous, accepter ceci serait condamner l'identité culturelle à un état fixe et l'ostraciser afin de perpétuer le schisme de " l'Orient " et de " l'Occident ", schisme très vif et d'actualité, bien que l'on parle à un niveau spécifique du contexte du Maroc européenisé.

Les œuvres vers lesquelles nous avons décidé de nous tourner pour rendre visibles les processus et ce qui provoque le dialogue des identités culturelles (en général, et non pas seulement dans les études postcoloniales) sont des autobiographies fictives. Ce fait nous permet d'observer de manière plus précise la compréhension de l'objet d'étude qu'ont leurs auteurs et la façon dont ils les explorent à leur tour, à travers leurs personnages et leur voix narrative.

Ce dialogue des identités dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent implique d'explorer les stéréotypes dont les dites identités partent, les relations qu'elles produisent entre elles, si elles sont égales ou inégales ou les deux à la fois et fluctuantes. Ainsi, afin d'approfondir et de trouver la méthode la plus appropriée pour faire notre analyse, nous nous appuyerons sur la théorie post-orientaliste, dont la postulation est postérieure à la publication de nos romans. D'une part, ceci facilite la précision des études postcoloniales pour ce cas, mais cela signifie également devoir être particulièrement attentif à préciser que l'utilisation d'une telle perspective actuelle ne signifie pas mieux comprendre ou connaître l'époque à laquelle les auteurs et leurs œuvres explorent ces identités, que nous avons décidé de qualifier d'interculturelles.

L'axe théorique du post-orientalisme est porté par l'auteur américain Hamid Dabashi qui a lancé la discussion dans son livre *Post-Orientalism : Knowledge & Power in a Time of Terror*. Et c'est pour cette raison que nous devons transférer son paradigme du contexte de l'Amérique du Nord coloniale à celui de l'Europe coloniale.

Quant à l'approche interculturelle des recherches académiques littéraires, elle exige d'envisager les relations, sous-relations et distributions du pouvoir au sein des *dispositifs*¹ existant de nos jours. Concrètement, en littérature, naviguer et soustraire ces structures et leurs effets jusqu'à présent, est une tâche complexe, délicate, stimulante et nécessaire selon nous.

Notre étude sera guidée par les questions de recherche suivantes :

1. Quels sont les ethnotypes qui relèvent de l'identité marocaine dans les deux romans ? Quelles relations y a-t-il entre les différents ethnotypes présents dans chaque roman ?
2. Quels sont les processus de catégorisation interculturelle que subissent les personnages des deux romans que nous examinons ?

En guise de résumé, donc, nous allons explorer les identités traversées par le passé colonial au Maroc en travaillant sur deux œuvres du XX^e siècle comme objet d'étude (*cf. chapitre 2*), pour

¹ Cf. *dispositif* : Michel Foucault.

essayer de comprendre le futur des études de l'identité – à partir des études orientalistes – en employant les postulats et concepts post-orientalistes, comme par exemple « l'amphibie intellectuel » (cf. chapitre 3). La méthode d'analyse, consistant en l'imagologie selon le paradigme postcolonial (cf. chapitre 4), nous permettra d'explorer les deux œuvres littéraires de la perspective théorique qui nous intéresse (cf. chapitre 5). Nous finirons par retourner et examiner nos questions de recherche pour la dernière section correspondant aux conclusions.

1. Les deux romans analysés dans cette étude

Afin de mieux comprendre l'objet et l'objectif de notre étude avant d'entrer dans le cadre théorique, nous allons d'abord parler des auteurs et présenter la littérature dans laquelle ils sont inscrits. Cela se fera dans l'ordre de la présentation des auteurs choisis, c'est-à-dire : Driss Chraïbi et Tahar Ben Jelloun, en marquant leurs similitudes biographiques ainsi que leurs intérêts similaires en termes de genres narratifs et de thématiques explorés, et en s'appuyant sur les classements des périodes de la littérature marocaine auxquelles ils appartiennent. Cette littérature, nous allons la contextualiser aussi par rapport au cadre historique, en faisant référence à l'empreinte coloniale sur le territoire, afin de mieux comprendre les raisons pour lesquelles le français fonctionne comme langue d'expression pour les deux auteurs.

Enfin, après avoir présenté brièvement nos romans : *Le passé simple* (1954) et *La prière de l'absent* (1981), cette réflexion nous amènera à tracer les liens qui unissent les deux romans, au-delà de leurs thématiques et de la langue dans laquelle ils sont racontés.

1.1. Les auteurs : Driss Chraïbi et Tahar ben Jelloun

D'abord, nous commençons par une présentation des auteurs des romans qui nous serviront dans cette étude afin de les situer dedans les étapes par lesquelles la littérature maghrébine d'expression française expérimente.

Pour ce qui est de l'écrivain **Driss Chraïbi**, son œuvre, *Le passé simple* (1954) est en même temps son premier roman et la marque qui constitue un avant et un après dans la littérature maghrébine en français, et on en parlera des motifs plus bas. Il est considéré comme l'un des fondateurs de la littérature maghrébine, en le faisant à travers une représentation du Maroc coloniale, avec une posture toujours également critiquée et applaudie. (El-Refaie, 2021).

Driss Chraïbi partage avec d'autres écrivains maghrébins francophones de sa même période dans leurs intérêts thématiques en matière de récit littéraire. Sa tentative d'explorer et de faciliter l'ouverture de la société marocaine au monde et du monde vers la société marocaine, explique les points communs, car il se situe en dehors de tout courant littéraire, esthétique ou idéologique catégorisable (Luica, 2013). Afin de comprendre comment cet auteur est arrivé à occuper cette place dans la littérature au Maroc, mais aussi en France, nous allons premièrement introduire son parcours de vie, éducatif et professionnel.

Driss Chraïbi est né en 1926 à Mazagan (actuellement la ville d'El-Jadida), fils d'un agriculteur très riche et marchand de thé marocain (Hadj Ferdi), né lui-même dans une famille bourgeoise. Sa mère appartenait à une famille de philosophes, écrivains et marabouts.

L'éducation scolaire de Driss commencerait par trois années à l'école Coranique, puis il est envoyé à l'institut à Guessous, une école privée à Rabat pour aller continuer au lycée le Yentey à Casablanca où sa famille s'est installée. Après avoir fini ses études supérieures de chimie, sa famille s'installait en France dès l'année 1947. Nous pouvons dire qu'il avait pu compter sur un contexte économique familial qui lui aurait permis d'avoir une formation générale privilégiée par rapport à d'autres. Si nous devions encadrer Chraïbi selon les classifications de la littérature maghrébine francophone et le mettre en connexion avec d'autres auteurs, nous nous retrouvons avec le problème de la littérature francophone au Maroc, car elle est complexe. Cependant, nous avons encore des moyens de situer ses types et ses genres les plus connus.

Si l'on regarde le panorama de la littérature francophone marocaine, on constate qu'avant 1966, il y a eu une scission, avec l'émergence de deux courants. Tout d'abord, Ahmed Sefrioui est le représentant d'une littérature exotique et ethnographique qui vise à rendre compte de la vie quotidienne. Son œuvre est pittoresque et décrit notamment le bain maure, l'école coranique, les fêtes religieuses, le deuil et le marchandage. (Heller-Goldenberg, 1989)

Ensuite, nous retournons à Driss Chraïbi puisqu'il est le premier représentant d'une littérature d'acculturation et d'aliénation, que nous examinerons plus en détail dans la section suivante.

Si l'écrivain confirme qu'il a bien été le premier à innover, il réfute fermement ces étiquettes qui ne correspondent pas à sa propre vision des choses. *Le passé simple*, son premier roman publié en 1954, raconte la crise d'un jeune marocain face à la société traditionnelle qui l'entoure. (Heller-Goldenberg, 1989) (voir la section 2.4 : *Le passé simple* de Driss Chraïbi (1954))

Tahar Ben Jelloun, est un professeur de philosophie, essayiste, romancier, poète et dramaturge franco-marocain, connu internationalement depuis qu'il a obtenu le prix Goncourt de littérature pour son roman *La Nuit sacrée* (1987), la même année que sa publication. Il appartient à la deuxième génération d'écrivains marocains d'expression française ou pré-moderne, selon la revue *Souffles*, avec des écrivains comme Abdellatif Laâbi, Abdelkébir Khatibi ou Mohammed Khaïr-Eddine, créateurs de la revue elle-même en 1966, et les romans fondateurs de cette période produits par les auteurs Ahmed Sefrioui et Mouloud Feraoun (Gageatu-Ionicescu, 2009).

Près de 40 ans avant d'entamer sa carrière de reconnaissance européenne, Tahar Ben Jelloun est né en 1944 dans la ville marocaine de Fès. Il fait ses études dans un lycée français à Tanger, où ses parents se sont installés, et poursuit ses études supérieures en choisissant d'étudier la philosophie dans la capitale, Rabat (Gageatu-Ionicescu, 2009). Trois ans avant de s'installer dans la capitale française où il fera son doctorat en psychiatrie sociale, il enseigne la philosophie à Tétouan et à Casablanca jusqu'en 1971 où sont publiés ses premiers essais, inspirés par l'événement de la révolte sociale marocaine connue sous le nom des émeutes de Mars de 1965 et par un amour perdu (Gageatu-Ionicescu, 2009).

Deux ans plus tard, à Paris, il publie son premier roman, *Harrouda* (1973), qui connaît une grande notoriété, suivi de *La réclusion solitaire* (1975), publié par deux grandes maisons d'édition françaises, Denoël et Seuil, jusqu'en 2005. Suivant la ligne chronologique, il avait également distribué en 1977 sa thèse de doctorat, *La Plus haute des solitudes*, dans laquelle il exposait les défis et les difficultés psychologiques et sexuelles des immigrés marocains en France, en particulier dans leur environnement de travail (Gageatu-Ionicescu, 2009). D'autres de ses œuvres les plus influentes sont *Moha le fou*, *Moha le sage* (1978), *La prière de l'absent* (1981) ou *L'enfant de sable* (1985), dans lesquelles il continue d'analyser les lacunes, les défis ou les caractéristiques de la société marocaine, toujours sous l'angle de l'effet de la présence française après l'indépendance du pays, dont il a lui-même fait l'expérience. Il a approfondi le thème de l'aliénation et de la dépersonnalisation à partir de sa perspective en tant que diplômé en philosophie, ce qui est illustré dans le roman analysé dans la présente étude (Gageatu-Ionicescu, 2009).

Ses œuvres déjà cataloguées dans les deux phases, pré-moderne et moderne, de la littérature maghrébine, ont poursuivi cette ligne d'héritage de l'analyse sociale, de l'orientalisation ou de

l'exotisation du passé pré-colonisation, avec la particularité supplémentaire d'éléments autobiographiques présents dans beaucoup de ses romans (Gageatu-Ionicescu, 2009).

Tahar Ben Jelloun, est l'un des auteurs les plus lus, étudiés et traduits dans les universités marocaines et l'un des plus influents dans l'histoire de la littérature maghrébine pour avoir favorisé son apogée (Gageatu-Ionicescu, 2009). Notre deuxième auteur « (...) écrit sur les gens de sable, les livres de sable et l'écriture de sable. Porté par le vent, par l'eau et par le mouvement de l'imagination, le sable envahit les pages de ses livres, trahissant l'inquiétude, l'angoisse, la perte de sens, la traque des identités multiples, l'angoisse et le bonheur que suscite le geste symbolique d'écrire dans le sable ». (Gageatu-Ionicescu, 2009)

Après avoir contextualisé la littérature maghrébine, il convient de comprendre brièvement son statut francophone dans son contexte historique et socioculturel.

1.2. Le contexte marocain

Pour mieux comprendre la catégorisation de « littérature francophone » et les conséquences d'être baptisé avec ce nom par les auteurs occidentaux, nous tenons à faire le détour par une brève contextualisation historique de ses origines au Maghreb et plus spécifiquement au Maroc, notre intérêt principal de cette recherche.

Le Royaume du Maroc fut colonisé par la France et l'Espagne pendant le XX^e siècle. Sur le plan international, la dernière conquête importante de la France était celle du Maroc, réglée par le traité franco-allemand du 4 novembre 1911 dès que la France avait obtenu la liberté d'action dans l'Empire chérifien. La convention de Fès du 30 mars 1912 imposa au sultan le protectorat français, mais il appartenait à Lyautey, premier résident, d'effectuer la conquête sur le terrain, et traité convenablement dans un des deux romans dont nous allons nous plonger dans ces pages; celui de Ben Jelloun.

Le régime politique de l'Algérie était différent de celui du Maroc et de la Tunisie, et bien que le protectorat français dans ces deux derniers pays n'ait pas été aussi agressif, envahissant et meurtrier que dans le premier, où environ 1,5 millions de non colons ont payé de leur vie l'indépendance du pays entre 1954 et 1962 (Messner et Von Treskow, 2023). Dans le cas de la Tunisie et du Maroc, la vague et la notoriété des partis nationalistes ont rendu les conditions plus propices à leur indépendance (Messner et Von Treskow, 2023). Cette grande différence n'était pas seulement ressentie quand on parle des politiques de colonisation en comparaison avec le cas de l'Algérie, mais aussi des effets sur la façon dont les auteurs marocains

s'exprimeront en littérature, ce sur quoi nous mettrons effectivement l'accent (Messner and Von Treskow, 2023)

Une fois qu'on a mis en contexte la création du but impérialiste (Messner and Von Treskow, 2023) des grandes puissances européennes du XXe siècle et plus concrètement les circonstances historiques du rôle joué par la France mais aussi de l'Espagne dans la région du Maghreb, nous avons besoin de clarifier ce double choix de qualification en littérature entre la dénomination classique de littérature maghrébine d'expression française et une littérature francophone coloniale dont nous avons parlé ci-dessus.

1.3. Littérature maghrébine d'expression française ou littérature francophone coloniale

La littérature appelée francophone ou d'expression française prend cette étiquette comme une des conséquences occasionnées par les incursions militaires et un programme colonial dans des territoires hors de la couronne française en raison de son ambition expansionniste pendant la période Impérialiste européenne. Un jeu occidental complexifié par les divisions des territoires sur lesquels un pays hégémonique européen avait été garanti, la liberté de le saisir politiquement, économiquement et socio-culturellement.

Verdesio (2016) parle d'une manière neutre et purement linguistique quand il fait référence à la littérature francophone ou bien d'expression française, car si on parle de littérature coloniale et même postcoloniale, on doit de nouveau contextualiser ce concept à partir des études coloniales, dont à l'origine, ils consistaient en la production des investigations préparées par les membres des départements de langue et de littérature dans quelques universités Nord-américaines, faisant référence à la production écrite continentale des récits des Indiens d'Amérique, dont les différentes étapes et son processus ultérieur d'interdisciplinarité et de transposition à l'histoire du cas de l'Europe nous a permis de développer la même observation exhaustive de chaque archive préparée pendant et après les époques coloniales des hégémonies occidentales (Verdesio, 2016). Depuis la fin du XXe siècle, où le champ d'études coloniales a commencé à prendre de l'ampleur, jusqu'à aujourd'hui, quand les méthodologies d'étude ont été développées sur les disciplines académiques qui seraient encadrées et incluses comme objet d'étude (dans ce cas : la littérature du Maroc).

La méthode de diviser les spécialisations était diversifiée dans chaque pays puisque les recherches universitaires se répartissaient entre le domaine uniquement littéraire et d'autres

domaines spécialisés dans toutes les sciences sociales. Ce qui est devenu clair, c'est que le domaine des études coloniales est intrinsèquement lié à l'ensemble de la discipline des sciences humaines entendue comme le concept dans le cadre théorique post-humaniste postcolonial²

Ceci dit, et en reprenant la littérature coloniale d'expression française, on doit comprendre leurs caractéristiques et consécutivement la circonscrire dans le cas des écrivains marocains.

Alina Gageatu-Ionicescu, dans sa thèse doctorale, exprimait l'aspect linguistique de nos remarques :

« Faudrait-il parler de littérature maghrébine d'écriture française ou bien de littérature maghrébine d'expression française ? » Littérature maghrébine, francophone ou de langue française ? La difficulté va en empirant, car les manières formelles de classification s'accompagnent de distinctions de contenu. À titre d'exemple, on propose de distinguer entre la littérature maghrébine d'écriture française et celle d'expression française, selon le critère d'un certain statut de dépendance par rapport au français. Ainsi, la littérature d'écriture française serait-elle celle qui fait recours au français comme une langue de nécessité pour rendre compte du statut social de colonisé, tandis que la littérature d'expression française serait celle dans laquelle les écrivains se sont approprié le français en y introduisant de nouveaux procédés, syntaxiques ou linguistiques. » (Gageatu-Ionicescu, 2009 :22)

Cependant, le terme utilisé par cette auteure « statut social de colonisé » est plutôt simple et réducteur puisqu'il fait référence seulement quand on parle d'une littérature qui continue à se développer aujourd'hui et qui restera marquée par notre intention et perspective postcoloniale, théorie anthropologique en littérature et qu'on aventurera à partir d'une théorie qui est ancrée dans le domaine sociologique et politique.

Une autre conséquence du protectorat français a été l'influence de la culture occidentale, de sorte que le français en tant que langue n'était pas le seul à véhiculer son propre système de signes occidentaux. Cette culture de l'Autre, qu'il s'agisse du poète-écrivain ou de l'auteur de littérature maghrébine, a eu un impact direct sur le roman, qui était plus célèbre dans la métropole (surtout en France) et moins soutenu au Maghreb (principalement en Algérie, en

² Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha ou Declan Kiberd figurent entre les auteurs avec plus reconnaissance dans le monde universitaire.

Tunisie et au Maroc), car il s'adressait à un public plus restreint, appartenant à la classe supérieure et ayant la possibilité de faire des études supérieures (Elhoussine, 2016).

Pour comprendre cette influence littéraire coloniale, il faut parler d'acculturation. Le contact entre des êtres humains dont leurs systèmes culturels sont différents les uns des autres génère une transformation culturelle et psychologique qui conduit à ce que l'on appelle le processus d'acculturation (Heller-Goldenberg, 1989). Nous nous demandons ce que signifie le terme acculturation dans le contexte maghrébin.

Afin d'analyser ce problème linguistique, plus précisément au Maroc, nous devons prendre en compte les différentes formes linguistiques d'expression culturelle qui existent. Nous avons les langues orales, le berbère ou l'arabe dialectal, qui véhiculent une culture dont les modes d'expression sont différents (Heller-Goldenberg, 1989). L'arabe classique, influencé par l'islam, mais surtout le rôle joué par le français.

Le français sera la langue qui reflète cet attachement au passé colonial et à sa continuation. Elle nous amène à une nouvelle compréhension de l'identité marocaine. La littérature francophone est donc celle où la langue française, pour l'auteur, est une langue externe à son œuvre. Pour les marocains, elle est plus qu'un instrument, uniquement et exclusivement de communication, du moins c'est ce qu'ils prétendent exprimer. C'est pourquoi, dans ce travail, nous allons comprendre ce que signifie réellement l'acculturation et si elle devient ou a toujours été facteur quand nous allons parler du dialogue interculturel.

Les éléments d'interculturalité des identités culturelles baignent l'univers romanesque de Tahar Ben Jelloun ainsi que celui de Driss Chraïbi. Nonobstant, nous devrions premièrement nous familiariser avec cette perspective de l'interculturalité dont nous parlions au début qui nous connecte avec l'analyse post-orientaliste qui nous enverra au déroulement du travail.

Mais avant d'aborder le cadre théorique qui lie les deux œuvres, nous allons parler d'elles et des autres aspects qu'elles partagent effectivement, en dehors de l'interculturalité.

1.4. *Le passé simple* de Driss Chraïbi (1954)

Le passé simple (1954) c'est l'histoire d'une révolte causée par de la violence. Driss Ferdi est le protagoniste de cette histoire. C'est un jeune homme éduqué d'abord à l'école coranique qui, financé par son père, poursuit ses études dans un lycée français. Cependant, son père est avant

tout une figure qui agit comme un vrai patriarche (le Seigneur, ou Haj Fatma Ferdi) et le fils, Driss, a l'intention de se rebeller contre son autorité violente et intransigeante (Luica, 2013).

Au cours de son voyage de Casablanca à Fès, Driss Ferdi connaît un processus de maturité qui lui permet de réaliser qu'il est le seul de ses frères à vouloir défier la main puissante de son père Haj Fatma Ferdi, et c'est à travers le récit et ses monologues internes, où les lignes entre le narrateur et l'auteur de la pièce deviennent floues, que nous découvrons l'histoire de sa vie et son conflit personnel (Luica, 2013).

Les œuvres comme *Le passé simple* (1954) contiennent souvent une deuxième dimension dans laquelle le voyage régressif vers les origines et sa confrontation avec les structures sociales occidentales mettent en évidence le gouffre qui sépare la conception islamique traditionnelle de la modernité importée d'Europe (Porras Medrano, 1997). Cette dialectique se manifeste par deux thèmes essentiels que la suite du récit développera largement : le conflit des générations - toujours entre père et fils - et la crise existentielle de l'émigré dans la métropole et de l'inadapté lors de son retour dans son espace natal au contact du progrès. (Porras Medrano, 1997)

Il s'agit d'une œuvre autobiographique fictive, de sorte que le protagoniste ne partage pas seulement un nom avec l'auteur, mais aussi son père, le patriarche qu'il appelle le Seigneur, ce qui reflète ce premier thème sur lequel nous nous concentrerons lors de l'analyse des deux œuvres.

L'écriture de Chraïbi est basée sur la linéarité - il n'y a pratiquement pas de ruptures temporelles dans le déroulement de l'action - et il n'expérimente pas avec la langue, sauf pour l'introduction de termes arabes ou berbères dans le récit, presque toujours accompagnés de leur traduction française correspondante et d'une périphrase explicative, mais dans son apparente naïveté, il prépare une écriture combative, engagée dans la lutte pour l'indépendance (Porras Medrano, 1997). C'est après l'indépendance du Maroc, c'est-à-dire au cours des années 1960, que le récit maghrébin a cherché un mode d'expression original qui puisse montrer toute cette complexité en tant que mosaïque identitaire.

Ce roman traite de l'idée de devoir assimiler pour la culture islamique les éléments de modernité que l'ouverture à l'Occident peut apporter et subvertir, de transgresser les tabous de toutes sortes que l'orthodoxie coranique a imposés pendant des siècles, sans oublier que la colonisation sous tous ses aspects a aussi été instrumentalisée pour enraciner cette même rigidité religieuse (Porras Medrano, 1997). Ce point sera exploré dans l'analyse postorientaliste de l'œuvre.

Pour (Porras Medrano, 1997, 229) : « La découverte de ce passé (simple), sa récupération pour le présent et l'insertion des structures idéologiques de ce passé lointain dans la réalité actuelle, feraient trouver aux maghrébins une identité brisée, le juste équilibre entre la conversion à l'Occident et la défense aveugle de la tradition islamique. »³

Et c'est à cette identité brisée, ou avec trop de morceaux en constante évolution, que nous nous intéressons, pour comprendre ce qui a évolué en elle au cours des décennies, et ce qui fait qu'elle soit peut-être presque la même dans sa thèse de base, celle qui a généré le schisme social entre le Maroc et l'Europe.

1.5. *La prière de l'absent* de Tahar Ben Jelloun (1981)

« Ceux qui souffrent d'un problème d'identité parce que l'histoire les a maltraités ou niés passent leur vie à rechercher leurs racines. Ce n'est pas le cas des Marocains, simplement parce que le Maroc est une nation bien ancrée dans l'histoire et qu'ils ont eu la chance de ne pas se faire dépouiller de leurs racines par une colonisation agressive et étalée dans le temps comme ce qui s'est passé en Algérie par exemple ».⁴

Le roman de Tahar Ben Jelloun, *La prière de l'absent*, publié en 1981, raconte l'aventure d'un voyage vers la tombe du personnage historique légendaire Ma al-'Aynayn, située à Tiznit. Ce voyage est entrepris par les personnages Sindibad et Bobby, deux amis mendiants qui, conduits par Yamna et le bébé, le protagoniste du roman, appelé Mokhtar, cherchent à accomplir la mission de reconstruire l'identité de Mokhtar avec la mémoire de la figure et de l'histoire de la vie de Ma al-'Aynayn (Merizzi, 2021). Mokhtar entraîne tous les personnages avec la force de sa conscience vers le sud, vers l'immensité du désert marocain après avoir oublié qui il était et avoir oublié ses expériences dans sa mémoire antérieure pleine de malentendus familiaux et amoureux ainsi que des heures et des heures de dévouement et d'immersion dans la littérature arabe. Tous ces personnages se sont rencontrés pour la première fois lors de la "renaissance" de Mokhtar, à l'ombre d'un arbre dans le célèbre cimetière des Dômes de la ville marocaine de Fès (Merizzi, 2021).

Cette mission sous forme de long voyage est réalisée par le reste des protagonistes du récit, en tenant sa conscience dans leur bras (l'enfant), qui doit rester un secret que les protagonistes devront garder et qui chamboulera leur destin (Merizzi, 2021).

³ Traduction propre.

⁴ <https://lexpress.mu/article/277670/tahar-ben-jelloun-vivre-ensemble-ce-nest-pas-gommer-differences>

La construction de ses récits est labyrinthique, l'auteur plongeant le lecteur dans le labyrinthe des histoires des personnages et de la société marocaine (Voza Araya, 2006). Cette structure est reproduite tant dans sa composition que dans son écriture, car le récit tente de reconstruire l'histoire d'un peuple qui a perdu son identité pendant la période du protectorat (Voza Araya, 2006).

Tahar Ben Jelloun incarne et problématise les dilemmes de l'intégration et le rôle de l'immigré vivant dans l'espace de l'ancien colonisateur dans ses recherches, ses productions littéraires et sa position de citoyen; facette qui transfère à ses personnages principaux Sindibad, Yamna ou le protagoniste, qui semblent être continuellement en état de reconstruire leur identité et de migrer, même s'ils n'ont pas quitté le Maroc (Voza Araya, 2006).

Pour montrer la complexité de la culture islamique, Ben Jelloun superpose différentes structures en les entremêlant, passant d'une composition circulaire dans les récits de vie des protagonistes à une structure encadrée (Voza Araya, 2006). Dans les œuvres analysées, l'analepse évoquant le passé des héros a une structure circulaire. Tahar, en tant qu'écrivain présente les protagonistes à travers les événements qui ont marqué leur vie (Voza Araya, 2006).

Pour conclure ce chapitre 1, une fois que nous avons brièvement décrit les personnages et le récit des deux œuvres, nous devons les mettre en parallèle pour comprendre si ce qui les unit aura les mêmes conséquences dans l'analyse ultérieure.

1.6. Similarités et différences entre les deux romans

Si l'on reprend la catégorisation de la littérature francophone marocaine, *Le passé simple* (1954) de Driss Chraïbi a mérité la médaille de roman fondateur en critiquant la société marocaine déjà traversée et influencée par l'empreinte du protectorat français, en raison de l'élément patriarcal présent toujours autocratique qui y est enraciné (Nordholt, 2020).

Dans le cas de *La prière de l'absent* (1981), de Tahar Ben Jelloun, l'un des écrivains franco-marocains les plus célèbres en France⁵, nous pouvons entrevoir la société marocaine traditionnelle et moderne à travers des descriptions détaillées dénotées et connotées par les faits, gestes et échanges discursifs de ses personnages. Les références à l'islam comme partie intégrante de son identité, à la littérature, à la calligraphie, aux grands philosophes permettent

⁵ <https://www.theparisreview.org/interviews/893/the-art-of-fiction-no-159-tahar-ben-jelloun>

au lecteur de mieux comprendre la religion et les croyances de la société arabo-islamique (Voza Araya, 2006).

Dans ce qui suit, nous allons décomposer et discuter les principaux points qui relient les deux œuvres ainsi que leurs différences.

1.6.1. Thématique, autobiographie fictive et critique sociale

Premièrement, nous considérons qu'il est important pour notre étude de souligner que cela n'affecte pas le fait que les œuvres soient séparées de presque 30 ans, puisque la chronologie interne dans les deux œuvres ne se concentre pas sur les événements qui ont eu lieu après l'indépendance du Maroc.

Nous sommes intéressés par l'aspect du genre narratif (l'autobiographie fictive) que tous deux utilisent pour ces œuvres car il nous permet de comprendre pourquoi le thème de l'identité marocaine et le fait de parler des différents aspects de la société marocaine avant et après l'indépendance, est si important au lendemain de la colonisation ou des vestiges qu'elle a laissés.

Parmi les genres littéraires de l'autofiction, on trouve la sous-catégorie de l'autobiographie fictive, dont la plausibilité est le critère permettant de déterminer quelles œuvres autobiographiques sont les plus proches de la réalité de l'auteur. En contrastant les informations sur la vie de l'auteur dans son œuvre, on vérifie si elles sont basées sur la reproduction de sa vie dans la réalité. Ainsi, si les informations entre la vie et l'œuvre coïncident suffisamment, ces romans sont qualifiés de romans d'autofiction (Luica, 2013). Si on regarde plus spécifiquement la littérature maghrébine, ce genre est une importation culturelle comme conséquence du colonialisme, car auparavant la littérature maghrébine n'était pas traditionnellement liée à une recherche d'identité individuelle, donc la question de l'exploration de soi n'était pas célèbre, mais plutôt comprise comme un manque d'humilité de la mentalité de la communauté, qu'elle soit nationale, ethnique, religieuse ou une combinaison des trois (Luica, 2013).

Dans les deux cas, dans les œuvres de Chraïbi et de Ben Jelloun, des éléments d'autofiction existent, bien qu'à des niveaux différents. Les deux histoires contiennent des réflexions sur l'identité individuelle en relation avec la famille, les amitiés, le processus d'éducation des protagonistes à travers un voyage d'une partie du Maroc à l'autre (Driss et Mokhtar respectivement). Bien que pour Mokhtar ce voyage ne soit qu'à sens unique et qu'il prenne la forme d'une conscience, il est au cœur de l'œuvre. Dans le cas de Driss, il se déroule en un seul chapitre (III) et comporte un voyage de retour pour le protagoniste vers la maison de son père.

La différence la plus pertinente dans ce cas est que nous observons différents types d'autobiographie fictive. Dans l'œuvre de Chraïbi, le protagoniste s'appelle Driss, comme l'auteur, avec la même corrélation avec la figure paternelle, et avec ses études de français au Maroc pour finalement voyager en France pendant une longue période de sa vie. Cette autobiographie est une autofiction explicite car la corrélation est clairement exposée au lecteur lorsqu'il la corrobore en étudiant la vie de l'auteur.

Cependant, dans le cas de *La prière de l'absent* (1981), on observe une autobiographie fictive distribuée sous forme de polyphonie, qui caractérise notre auteur (López, 2008), où plusieurs voix narratives constituent la conscience de l'auteur et des réflexions sur ce désir de comprendre comment reconstruire ou retrouver l'identité marocaine avant qu'elle soit affectée par le colonialisme français. Dans ce roman, la voix d'auteur exprime donc avant tout la voix en tant qu'identité collective marocaine et ce qui la caractérise selon lui. Par exemple, le soufisme marocain (représenté par l'histoire de la figure de Ma al-'Aynayn dans son roman).⁶

Au cours des années 1970, le registre de la revue *Souffles* a révélé une nouvelle vague de mode qui travaillait avec l'esthétique de la critique sociale inspirée par l'œuvre de Driss Chraïbi et qui continuerait à être explorée de manière célèbre dans les années 1980. Il n'est donc pas surprenant que les romans *La Nuit sacrée* (1987), *L'Enfant de sable* (1985), ou bien *La prière de l'absent* (1981) appartiennent à cette période littéraire, qui est décrite comme un entrelacement de caractéristiques du conte populaire (de la tradition orale), de thèmes tels que la situation de différents genres sociaux au sein d'une société patriarcale, avec des influences du postmodernisme européen (en particulier, français) (Nordholt, 2020).

On observera cependant que la critique sociale est presque entièrement portée par la voix du protagoniste Driss dans le cas de *Le passé simple* (1954) et qu'elle est explicite, alors que dans *La prière de l'absent* (1981), elle est symptomatisée par plusieurs des personnages qui entrent en contact avec les protagonistes et qui expriment leurs opinions sur le Maroc.

⁶ « Dans Littérature maghrébine de langue française, Signifiante et interculturalité, Textes de A. Khatibi, A. Meddeb et T. Ben Jelloun, Rabat, Éditions Okad, 1992, Abdallah Memmes établit quelques points de convergence des récits benjellouniens avec la mystique soufie : le recours aux paraboles, l'importance décisive accordée au déplacement et à la migration, l'effacement du souci de véracité et le va-et-vient entre le réel et l'imaginaire, le transfert de l'autobiographie vers la fiction, le voyage conçu en tant que source de connaissance, l'absence de l'égotisme » (Gageatu-Ionicescu, 2009).

1.6.2. L'exploration de l'interculturalité de l'identité marocaine

Comme nous avons commencé à mettre en évidence, les deux romans partagent la même exploration du genre de la littérature maghrébine d'expression française et ont des thématiques similaires en termes de faisabilité pour une analyse postcoloniale des identités. Les œuvres des deux auteurs reflètent l'éducation du système français qu'ils ont tous deux reçue, confirmant ainsi leur privilège et leur double identité d'auteurs et d'individus ayant vécu à la fois en France et au Maroc. Cet aspect ultérieur constitue, effectivement, une similitude entre les auteurs.

Cependant, dans le cas de Tahar Ben Jelloun et dans celui de Driss Chraïbi, nous ne nous intéressons pas dans notre analyse à essayer de vérifier ou comprendre dans quelle mesure la véracité des sentiments transmis par la voix narrative est imprimée, ou a derrière eux l'identité ou l'expérience de la vie réelle de la personne ou de l'auteur de ces histoires.

Nous soulignons que l'hégémonie linguistique française à travers sa culture a eu un impact important et inattendu sur la littérature nord-africaine. Cette nouvelle exploration de l'intériorité, de la personne en tant qu'individu séparé des volontés autres que la sienne, est visible dans les œuvres appartenant au genre autobiographique en général (Luica, 2013). Il est clair que la direction vers laquelle la littérature marocaine serait construite serait plus axée sur le traitement du bilinguisme (français-arabe) reflété par la manière différente de voir le monde de l'auteur dont l'inspiration littéraire française contraste avec les caractéristiques de la littérature qui suivait la littérature de la tradition arabe classique (Luica, 2013).

Grâce à ces idées prises, nous réfléchissons sur l'aspect le plus important pour notre étude, qui est celui de la compréhension de ce que signifie donner à votre histoire, votre propre volonté et votre propre sens individuel, être le protagoniste de votre histoire (autobiographie fictive). Et c'est là l'élément d'interculturalité qui nous intéresse en tant qu'aspect théorique comme en tant que perspective d'analyse. Car même s'ils montrent leurs pensées et vies à travers leurs personnages, pour vanter une identité originellement marocaine, il faudra comprendre ce que signifie pour chacun cette identité qui s'exprime avec une langue non sémitique. L'identité marocaine, marquée par la colonisation française ou par la présence d'une culture française et d'un système éducatif épanoui dans un contexte de civilisation arabo-islamique, ne peut être que constitutive d'un discours interculturel inégal dans le développement de ces identités coloniales. Et c'est pourquoi nous l'explorons comme concept dans notre cadre théorique immédiatement à partir d'une des perspectives post-coloniales actuelles : le post-orientalisme.

2. Cadre théorique

Dans cette section nous tenons à souligner le fait que les relations posées par les études orientalistes entre "l'Orient et l'Occident" sont souvent comprises simplement comme des banalités binaires (Dabashi, 2009). La réponse qui nous intéresse dans ce cas est la prise de conscience que, quoi qu'il arrive, l'Occident fait déjà partie de l'histoire des territoires colonisés. De ce fait, le récit qu'il est fondamental d'analyser est celui des identités interculturelles représentées dans ce paradigme socioculturel, sans oublier de localiser et de comprendre leurs histoires (en littérature), pour cesser de les réduire à des figures d'altérité non influencées par la culture des puissances colonisatrices.

Pour adopter cette perspective dans notre analyse, et mieux comprendre les nuances postcoloniales et les identités marocaines qui apparaissent dans les deux romans sélectionnés, nous commencerons notre cadre théorique en introduisant la perspective de l'identité culturelle dans le discours européen postmoderne. Nous unirons cette perspective au concept d'identités interculturelles en opposition avec le discours des identités essentialistes (Hall, 1996), afin de comprendre les nouveaux défis des études postcoloniales. Pour faire ceci, nous nous aiderons de l'exploration du dialogue interculturel en nous servant de l'idée de l'inter-espace de Bhabha. Ce concept né au sein des études orientalistes nous amènera à compléter la compréhension du nouveau paradigme post-orientaliste, premièrement abordé dans le contexte de la « guerre contre le terrorisme (*War on Terror*) » de la politique internationale des États-Unis (Dabashi, 2009). Puis nous essayerons de le transposer au contexte de la France-Maroc afin d'analyser les identités interculturelles qui sont représentées dans les œuvres *Le passé simple* (1954) et *La prière de l'absent* (1981).

2.1. Identité culturelle

Tous les humains sont attirés par les significations produites dans leur contexte sociétal commun, étant des agents attachés et des récepteurs de la ou des premières cultures construites dans lesquelles ils ont grandi. Peut-être que cela est dû à la menace que cela représente pour la conception essentialiste de l'identité nationale romantique (pour les pays occidentaux), profondément ancrée dans le processus anthropologique historiquement lié aux émotions. Dans une vision essentialiste, l'identité consiste en un noyau intérieur qui émerge à la naissance ou dans l'enfance et se développe au cours de la vie, mais qui reste fondamentalement le même.

Ainsi, l'identité culturelle est liée à l'appartenance à une culture fixe, avec des nationalités, des ethnies et des visions du monde qui ne changent pas (Hall 1996). Cette vision valorise la prédominance communément décidée d'une seule identité standardisée pour chaque nation, et par conséquent, maintient à jour l'essentialisme culturel que les sociétés occidentales en particulier mettent sur la table du débat sociopolitique, où les vicissitudes consistent principalement dans le réductionnisme des cultures, la création des stéréotypes culturels que nous expliquerons plus bas; mais aussi l'auto-exotisation (*self-exotization* in : Karen Barad, 2003), les mythes coloniaux dominants et ancrés pour les nations colonisées.

C'est également une redondance, très humaine, en tant qu'animaux sociaux, la peur de perdre tout type de signification construite dans les cultures dans lesquelles ils se sont développés et ont grandi. C'est dans cette peur de la nature (ou peur naturelle de perte), où les parties de signifiants qui se reproduisent lors de l'exercice quotidien de nos identités (Lawler 2007), d'où apparaît aussi la crainte de perdre les racines de ces constructions identitaires (au niveau de la société). À un niveau plus individuel, il y a la peur de nous perdre «Nous-mêmes» - ce « Nous » entendu comme l'entend Said (1978).

Nous sommes consciente que l'Europe moderne a été témoin d'une simultanéité historique à la suite de laquelle, non seulement l'Europe s'est rompue avec son propre passé, mais un attachement forcé à l'avenir des non-européens s'est également forgé. Ce «développement» historique a été relaté dans le discours colonial orientaliste saidien. En revanche, pour les non-Européens, une simultanéité historique différente s'est produite. Ainsi, les colonisés/non-européens se sont retrouvés non seulement violemment coupés de leur propre individualité, mais également jetés dans un « état de nature » imposé. Cela ne veut pas dire qu'ils sont dépossédés de leur identité et revêtus d'une nouvelle, de forme complète. C'est plutôt de constater les effets des identités hégémoniques, mais de ne pas suivre le discours essentialiste non plus. Cette perception historique appartient au « discours post-colonial».

Ces nouvelles manières de comprendre l'identité culturelle post-coloniale sont liées au concept d'interculturalité qui offre une vision plus large de la complexité, dans le cas de notre travail, des identités de nos personnages par rapport à l'identité marocaine après la colonisation (principalement) française. C'est ce que nous allons aborder dans la section suivante.

2.2. L'interculturalité selon les études coloniales

Tous les humains sont attirés par les significations produites dans leur contexte sociétal commun, étant des agents attachés et des récepteurs de la ou des premières cultures construites dans lesquelles ils ont grandi. Dans une société multiculturelle contemporaine, dans laquelle l'objectif est d'approuver la politique assimilationniste d'égalité des citoyens, le pluralisme culturel de Parekh (Parekh, 2000), comprend une harmonie des identités culturelles diverses dans un même espace national.

L'idée de multiculturalisme pluraliste (Parekh, 2000) peut toutefois masquer les problèmes cruciaux liés à l'établissement de bonnes relations dans des contextes interculturels, de manière à promouvoir l'équité plutôt qu'à renforcer les schémas de discrimination. Le concept d'interculturalité va plus loin et se concentre sur les relations et comment celles-ci affectent à la redéfinition des identités culturelles. L'interculturalité comprend des relations dynamiques et évolutives entre les groupes qui incluent l'échange et le dialogue⁷. Lorsque les cultures se croisent et se mélangent, les passés s'entrechoquent et une lutte pour le pouvoir et l'influence devient inévitable. Tout contact produit entre diverses identités de toute forme de culture humaine, c'est ce que nous entendons comme interculturalité.

Plus spécifiquement, nous nous intéressons à la représentation des dits contacts interculturels et l'utilisation de la langue (dialogue interculturel) en tant que discours habillé par les idéologies dans la production (littérature, cinéma, articles de journaux...), la circulation et/ou la remise en question des stéréotypes culturels existants ou des relations de pouvoir qui sont exposées entre les communautés de la même langue ou les communautés de langues différentes.

Dans un tel contexte, la langue est considérée comme un ensemble systématique et cohérent de représentations, et il est évident que la " langue utilisée représente une pratique sociale donnée d'un point de vue particulier " (Fairclough, 1995 : 56). Cependant, que se passe-t-il lorsque, dans le domaine de la littérature, les écrivains de production littéraire d'un pays marqué par son passé colonial s'expriment dans la langue de l'identité linguistique et culturelle qui leur a été imposée en éducation et s'est assimilé comme langue officielle – comme dans le cas du français au Maroc ?

Pour comprendre le concept d'interculturalité postcoloniale et son rôle dans l'analyse des œuvres de Ben Jelloun et de Chraïbi, nous utiliserons l'approche de chercheurs tels que Fred

⁷ <https://www.gcedclearinghouse.org/resources/unesco-guidelines-intercultural-education?language=en>

Dervin qui redéfinissent la communication interculturelle selon les relations inégales dont nous parlions. Ainsi, nous remonterons à ses origines (l'inter-espace) de Homi Bhabha pour examiner les études orientalistes qui nous ont conduite à ce concept en premier lieu.

2.2.1. L'approche postcoloniale en communication

« C'est dans ce contexte [postcolonial] qu'on peut comprendre la notion d'“écologie des savoirs”, proposée par Boaventura de Sousa Santos, comme le défi interculturel propre à ces temps de post-colonialisme, de diversité culturelle et de dialogue interculturel, qui part de la reconnaissance d'une rencontre et d'une articulation de toutes les formes de savoir en bas à la reconnaissance de leurs limites internes et de leurs limites externes, c'est-à-dire, de son incomplétude et projetant les savoirs et les connaissances comme forme d'intervention sur le réel et non seulement comme forme de représentation ou d'interprétation du réel. » (André et Ascenso, 2023: 18)

L'interculturalité en communication (Dervin et Simpson, 2021) n'est jamais neutre et elle est toujours influencée non seulement par nos propres croyances, expériences et pensées politiques, mais aussi par l'éducation et les dispositifs d'État (entre autres) (Ploger, 2008). L'interculturalité n'est ni un état figé ni singulier. Cela inclut les processus d'être et de devenir et se rapporte à la façon dont nous comprenons qui nous sommes et notre environnement. L'interculturalité est l'action dynamique entre soi et les autres. La notion correspond à la plaine à travers et à l'intérieur de laquelle les dialogues entre soi et l'autre s'effectuent, se négocient et se co-construisent. Les dialogues entre soi et l'autre sont continus et toujours en devenir. Ces mouvements sont à la fois externes (avec les autres) et internes à soi (les autres contenus en nous – notre comportement, nos actions, nos énoncés).

Dès la naissance, nous sommes systématiquement préparés à rencontrer les autres – de toutes sortes d'autres personnes – souvent sans nous en rendre compte. Nous réfléchissons tout le temps aux rencontres puisque la voix de **l'Autre** (Said, 1978) fait toujours partie de nous – et vice versa. Pour parler d'interculturalité, il est indispensable qu'on parle des termes théoriques qui vont faire partie du dialogue. Le jeu entre l'identité culturelle de soi et l'altérité commence à être indispensable comme liaison épistémologique et socioculturelle qui aboutit au terme d'inter-espace (third space) d'Homi Bhabha dans son œuvre *The Location of Culture*, publié en 1994 dont on se sert maintenant.

L'identité culturelle n'est pas une entité donnée, stable et immuable, mais est brisée par ce qu'elle exclut comme son autre (Hall, 1990). L'identité n'est pas l'opposé de la différence, mais elle est toujours marquée et informée par les différenciations et les ambivalences du processus d'émergence lui-même. Les différences culturelles ne sont pas simplement présentes, mais sont le résultat de processus de différenciation.

L'identité culturelle naît de pratiques discriminatoires d'identification culturelle, à travers des processus de délimitation, dans lesquels chaque énoncé culturel incarne l'autre en lui-même : « Aucune culture n'est complète en soi, aucune culture n'est clairement complète, non seulement parce qu'il existe d'autres cultures qui contredisent son autorité, mais aussi, car sa propre activité de formation de symboles, sa propre interpellation dans le processus de représentation, de langage, de sens et de signification ». (Bhabha, 1949 :73)

Bhabha (1949) explique que quand il s'agit d'essayer de naviguer le concept des identités culturelles, on découvre que l'autre est présent comme personne exclue, il fait partie de l'identité comme absence – une absence qui reste cependant constitutive de l'identité. Ici, la dualité identité/différence, intérieur/extérieur, soi/autre s'effondre. C'est à ce moment que le "Nous " et l'**Autre saïdien**, devient un autre "Nous " différant, et voix représentée dans les deux romans : Ben Jellounien et Chraïbien. Les protagonistes ne peuvent rester impassibles aux changements que leurs identités ont soufferts et continuent à le faire depuis la colonisation française (mais aussi espagnole) du Maroc.

Les frontières entre les cultures ne peuvent plus être maintenues : les cultures ne sont pas pures et indépendantes les unes des autres, mais se constituent par des contacts culturels, et il est vrai que les relations du pouvoir assistent dans ce niveau à la manière de laquelle cela affecte sous une forme déséquilibrée la conception du soi et de l'autre (Bhabha, 1949).

Issue des discours de négociation, l'identité est toujours étroitement liée à l'autre ; les cultures ne sont pas indépendantes, mais ont toujours négocié leur identité en se différenciant des autres. Dans ce contexte, les cultures ne peuvent être considérées comme des sphères non autonomes, mais elles sont indissociables. En bref : les cultures ne peuvent être qu'interculturelles puisque l'identité culturelle se forge à la course des intenses négociations dont nous parlions au début de ce chapitre.

2.2.2. L'inter-espace d'Homi Bhabha

Le concept complexe d'identité culturelle nous permet de cartographier provisoirement les coordonnées de **l'espace intermédiaire** (ou **inter-espace**). L'espace intermédiaire n'est pas une "troisième" fusion de deux entités distinctes. Avec Homi Bhabha (1949), nous prenons le point de départ inverse : l'espace intermédiaire est "le 'troisième espace', qui permet à d'autres positions d'émerger. Ces positions du troisième espace, nous les trouvons dans des récits qui génèrent cet inter-espace sans le savoir, et en démontrant les complications de sa définition dans notre présent. Pour cela, nous avons décidé de remonter à la création des premiers inter-espaces dans la littérature coloniale du Maroc en les examinant surtout à partir des identités des personnages, leurs vies et idées.

D'autre part, la compréhension épistémologique de l'espace intermédiaire est l'articulation des différences qui rend visible l'exclu, le non-dit, le caché, l'autre au sein des identités culturelles, dit Bhabha (1949). Un **récit inter-spatial des identités** n'offre pas un récit neutre, il ne "raconte pas la vraie histoire". Plutôt que de remplacer un récit identitaire par "L'Histoire", Bhabha (1949) modifie l'enchevêtrement du soi et de l'autre et révèle ainsi leur contingence. Une épistémologie inter-spatiale ne vise donc en aucun cas à supprimer les identités, ni ne s'applique uniquement aux identités marginales et "faibles" (Bhabha, 1949). Le fait de s'aventurer dans l'inter-espace entre la sape des frontières que nous percevons comme stables, mais qui ne peuvent pas l'être, c'est dans notre intérêt. Au lieu de cela, en articulant les différenciations, l'espace intermédiaire crée un espace pour "d'autres" récits identitaires qui ont été supprimés et "oubliés" par le discours hégémonique, nous dit Bhabha (1949), mais d'un autre côté, ce sont les autres qui traversées par ces inégalités dans la conformation et compréhension de leurs identités, qui adoptent souvent le récit des identités coloniales comme l'histoire d'eux-mêmes. Et ceci sera un autre aspect auquel s'intéresser quand on passera à la perspective du post-orientalisme dont nous le savions en tant que concept postcolonial.

En retournant au terme d'**inter-espace** (Bhabha, 1949) : l'inter-espace n'est pas une catégorie ontologique, il n'a aucune dimension spatiale, il ne peut être capté. Au contraire, il n'existe qu'un ex-negativo dans les différenciations culturelles, qui crée des absences de l'autre dans chaque identité culturelle. L'inter-espace des cultures est un espace de différence et un espace d'absence. (Bhabha, 1949) Il ne s'agit pas pour deux cultures de concilier leurs différences, mais il s'agit de l'espace conflictuel des différenciations mutuelles. Il est incarné par l'autre intérieur, présent comme différence, comme absence. Ainsi, l'interculturalité en tant que

catégorie épistémologique, ce n'est pas un troisième terme qui résout la tension entre deux cultures, mais proportionne un jeu dialectique de « reconnaissance » dont nous parle Bhabha (1949).

Enfin, l'interculturalité est partout. Parfois, elle se "cache" sous d'autres étiquettes telles que multiculturel, transculturel, polyculturel, interculturel et même global, ce qui peut signifier la même chose ou autre chose. S'il y a un contexte social, ou s'il n'y a pas, dans notre monde contemporain globalisé toute culture a des interconnexions interculturelles, même quand ces cultures ne le savent pas (Dervin et Simpson, 2021).

Si l'on prenait en compte l'identité des auteurs à travers leurs personnages et les traces coloniales au Maroc, chronologiquement, en ces deux écrits en langue française à deux époques différentes ? À quoi ressemblerait cette examination épistémologique littéraire inter-spatiale ? Comment peut-on décrire cette interculturalité inégale ?

Comme nous avons demandé dans les questions de recherche: quels sont les processus de catégorisation interculturelle que subissent les personnages des deux romans que nous examinons ?

Nonobstant, avant de pouvoir mettre sur table et essayer de traiter ces interrogations, il nous faut commencer par encadrer la dernière partie du cadre théorique en nous demandant : Comment pouvons nous parcourir ce terrain postcolonial si le but est d'évaluer ces deux œuvres avec les théories qui adhèrent au XXI^e siècle. La réponse, on la trouve dans une interprétation du post-orientalisme et des autres concepts inclus dans ce discours qui ont comme soutien notre cadre référentiel d'analyse.

2.3. Le post-orientalisme et la hantologie

Le post-orientalisme est une vision du monde postcolonial adoptée par le chercheur orientaliste Hamid Dabashi qui critique et s'oppose à l'orientalisme classique, qui tend à revendiquer une autorité dans l'explication et l'interprétation de «l'Orient saïdien». Il est nécessaire de clarifier que la perspective post-orientaliste ne devrait pas être présentée comme radicalement différente des périodes coloniales et précoloniales, sinon dans la continuité critique de leurs productions sociologiques et ethnographiques (Pouillion et Vatin, 2014).

Ce que nous voulons laisser entendre dans le premier paragraphe, c'est que nous nous intéressons au discours postorientaliste pour trois raisons principales :

La première est qu'il nous permet de mettre l'accent sur l'idée d'identités interculturelles qui, même si elles sont affectées par le schisme entre l'Orient et l'Occident que Saïd (1978) avait déjà suggéré, et dans notre cas, France-Maroc, ne sont pas influencées par un essentialisme culturel de notre ère post-coloniale qui cherche à circonscrire l'identité marocaine uniquement en la dépouillant complètement de l'influence coloniale française comme une forme de revendication du passé historique.

La seconde, c'est justement parce qu'elle nous permet de ne pas oublier que les relations internes des identités sur lesquelles nous travaillons dans le domaine de la narration sont inégales, et c'est ce dont nous parlions ci-dessus lorsque nous abordions l'interculturalité postcoloniale.

Et en dernier lieu, parce qu'elle nous aide à comprendre de manière beaucoup plus spécifique toutes les complexités traduites par des termes tels que **l'auto-exotisation (*self-exotization*)** ou **l'amphibianisme intellectuel** ou bien **la hantologie** qu'une perspective de l'époque des œuvres de nos auteurs franco-marocains ne serait pas en mesure d'entrevoir. En fin de compte, le post-orientalisme ne nous empêche pas de réinterpréter les notions d'identité marocaine présentées dans les romans choisis.

Mais avant de discuter ces concepts issus des théories postorientalistes sur lesquels nous nous appuyons, nous devons d'abord comprendre la problématique du paradigme socio-historique qui donne son nom à cette perspective postcoloniale et de la contextualiser selon ses origines : l'orientalisme.

2.3.1. L'orientalisme

La perspective postcoloniale est donc toujours bien vivante dans la pensée de nombreux chercheurs indiens comme Homi Bhabha et Gayatri Chakravorty Spivak, qui forment partie de son origine. Ainsi que l'intellectuel expert en anthropologie occidentale, Edward Saïd et son œuvre, dont la vaste proposition d'analyse entre le savoir orientaliste et le colonialisme, a transcendé la sphère internationale et dépassera la sphère académique (Cañete, 2023).

Son ouvrage *Orientalisme*, publié en 1978, a fourni pour la première fois un modèle d'analyse des productions intellectuelles qui, selon Saïd, ont façonné l'image d'un "Orient" homogène et radicalement différencié de "l'Occident"(Cañete, 2023). Le véritable apport n'était pas la simple dénonciation de la situation, mais le développement d'une approche qui mettait à nu les mécanismes épistémiques de la connaissance par lesquels ces représentations en étaient venues non seulement à exister, mais à façonner le système même de la domination colonialiste

(Cañete, 2023). D'ailleurs, depuis la parution de cet ouvrage, un certain nombre de critiques ont été formulées à l'encontre du modèle proposé par cet auteur (Cañete, 2023).

Edward Said et son orientalisme continuent toujours à être la toile de fond de cette approche en formulant des nouvelles problématiques. Dans notre étude, il nous faut passer d'une lentille bifocale à une vision poly focale des identités culturelles. C'est pour cela que nous nous posons la question suivante : Comment pouvons-nous écrire et agir de manière que « l'Occident/l'Europe coloniale » ne soit plus l'interlocuteur principal de notre discours postcolonial?

Il est important de mentionner clairement quand nous commençons à nous renseigner sur les théories orientalistes dont nous avons déjà parlé dans l'introduction. Si nous transférons ce paradigme de "l'Orient et l'Occident" au contexte territorial plus concentré sur l'Europe et le Maghreb, on peut parler de la relation postcoloniale pas si générale comme celle de la France et du Maroc après l'indépendance de ce dernier. Cette critique d'un binaire singulier nous servait de base pour récupérer et souligner la multiplicité de nombreuses relations binaires, leur thématique à la chorégraphie historique, les vicissitudes de leurs identités, et la performance de leurs nouvelles formes d'altérité.

Dabashi (2009) n'oublie pas de nous rappeler que s'il peut appeler sa théorie post-orientalisme, c'est grâce à Edward Said. Il se demande comment lire l'un des orientalistes les plus érudits de tous – aujourd'hui. Et il nous demande en même temps si l'orientalisme est vraiment fini en tant qu'étape académique. Dabashi (2009) nous dit dans son œuvre que toute évaluation de l'état des études sur le "Moyen-Orient" devra commencer par le sujet du domaine qu'implique ce mode particulier de production de connaissances, à savoir la géographie imaginative qui a été fabriquée de manière coloniale et appelée "le Moyen-Orient" (Dabashi, 2009). L'origine coloniale de la région aujourd'hui appelée "Moyen-Orient" anticipe déjà la question de la production de connaissances à l'ère de l'Empire (Dabashi, 2009). En d'autres termes, les deux parties du sujet sont en fait redondantes, car désigner une partie du globe comme le "Moyen-Orient" annonce déjà haut et fort la manière de "produire du savoir à l'ère de l'empire " – même si un empire différent de celui actuel (Dabashi, 2009).

Dans notre travail nous devons substituer l'histoire de tout cet « Orient » par le cas concret du Maroc et la France coloniale. Au lieu d'une analyse générale, on obtient la contextualisation plus serrée du pays dont la littérature sera traitée.

En étudiant l'ouvrage classique d'Edward Saïd *Orientalisme* (1978), Dabashi (2009) avait cherché à augmenter son cadre historique et chronologique de trois manières différentes, mais complémentaires : le disséquer dans le grec classique (Eschyle, les Perses, 472 avant notre ère, que nous pourrions appeler un orientalisme de rivalité), le chrétien médiéval (*La Divine Comédie de Dante*, 1308-1321, (Dabashi, 2009) que l'on pourrait considérer comme un orientalisme de la haine), le premier Ottoman moderne (*L'Entraînement au sérail* de Mozart, 1782, que l'on pourrait appeler un orientalisme de la peur), et enfin le mode colonial de production de connaissances sur "l'Orient" (Dabashi, 2009) ; (L'érudition orientaliste, ou l'orientalisme de la domination) ; déplacer l'appareil critique de lecture de la fabrication de « l'Orient » du modus operandi littéraire saïdien, au centre duquel l'orientalisme reste l'épineuse question de la représentation, et le réorienter vers un domaine beaucoup plus large de sociologie de la connaissance qui a en fait des implications bien plus radicales et durables – et sauve ainsi Saïd du soi-disant : "l'humanisme résiduel" (Dabashi, 2009) ; et enfin poser la production de savoir orientaliste comme le lieu classique de la fabrication du souverain. (Dabashi, 2009) Toutefois, le sujet européen et la construction de son domaine civilisationnel (toujours ainsi genré selon Dabashi) en tant que « Occident », déléguant le monde dans son ensemble dans l'abîme chaotique du reste (l'Autre non civilisé) (Dabashi, 2009).

Car nous ne pouvons pas comprendre le monde sans les identités qui convergent entre les deux parties du monde qui existent pour la construction orientaliste de « l'Occident », et donc à l'aide du paradigme post-orientaliste nous analysons les œuvres des écrivains franco-marocains. Ici la partie *franco* signifie: construction du monde occidental colonial, et la partie *marocain* signifie : construction du monde oriental colonisé par la construction du monde occidental, puisqu'elles nous servent pour obtenir des réponses sur comment ces identités sont représentées en littérature.

Par conséquent, dans le chapitre suivant, nous examinons la manière dont nous traduisons le postorientalisme postulé comme paradigme nord-américain par rapport au contexte des relations entre la France et le Maroc.

2.3.2. La problématique de l'approche post-orientaliste

Hamid Dabashi écrivait son œuvre *Post-Orientalism : Knowledge & Power in a Time of Terror* dans l'année 2009, et dans cet essai, il réajuste ses idées orientalistes dans le contexte de la "Guerre contre la terreur" (*War on Terror*). Il est né en Iran, et il est un professeur irano-

américain d'études iraniennes et de littérature comparée à l'Université Columbia à la ville américaine du New York.

Mais pour parler de post-orientalisme, il faut d'abord introduire le concept de néo-orientalisme. Ce nouveau concept d'études socioculturelles et politiques, appelé « néo-orientalisme », qui trouve ses racines et sa cristallisation depuis l'ouvrage qui lui sert d'antithèse: *Orientalisme*, par Edward Said, remontant à l'année 1978. Le paradigme néo-orientaliste de théories catapultées après ce que l'on appelle aux États-Unis "la Mère de tous les Événements". Le gouvernement de Bush a réitéré et soutenu les vues néo-orientalistes sur l'islam après les attentats du 11 septembre. Pour lui, les fondamentalistes islamiques sont des "extrémistes idéologiques qui ne croient pas aux sociétés libres et qui utilisent la terreur comme une arme pour tenter d'ébranler la conscience du monde libre" (Discours à UNITY, 2003)⁸.

Les répercussions internes sur le pays et dans le monde sur la construction occidentale de la société ont déraillé dans le genre médiatique littéraire et cinématographique « Guerre contre le terrorisme », dont le principe est de combattre la terreur interne et les graines du mal dans la région du Moyen-Orient. Cependant, pour Dabashi (2009) les révolutions arabes de 2010 ont finalement cristallisé le moment où le mode de production de connaissances considéré comme « postcolonial » devrait être considéré comme terminé.

Nous avons décidé d'utiliser la vision du monde dans l'œuvre de Dabashi, et introduire chaque compréhension du terme « post-orientalisme » car il est encore assez récemment introduit dans d'autres études dehors les institutions universitaires des États-Unis et qu'on ne penserait l'utiliser pour faire une étude sur deux romans de littérature maghrébine. Et donc nous devons former le lien entre le contexte historique des États-Unis d'où émerge le terme postorientalisme selon Dabashi (2009) et la conception du postorientalisme pour l'histoire de la littérature marocaine qui nous intéresse.

Au fil des siècles, les différences entre les civilisations ont généré les conflits les plus prolongés et les plus violents. Le monde d'après le XXe siècle est devenu progressivement plus petit (Huntington, 1993), de la même manière que les interactions entre peuples de civilisations coloniales et colonisées se multiplient, et ces interactions croissantes intensifient la conscience civilisationnelle et la conscience des différences entre les civilisations et des points communs (Huntington, 1993). L'immigration maghrébine vers la France génère de l'hostilité parmi les

⁸ <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/11/20031106-2.html>

Français et en même temps une réceptivité accrue à l'immigration des " bons" pôles catholiques européens. (Huntington, 1993)

Les conflits du futur se produiront tout au long des lignes de fracture culturelles séparant les civilisations (Huntington, 1993). Les interactions entre les peuples de différentes civilisations renforcent la conscience civilisationnelle des peuples, ce qui, à son tour, revigore les différences et les animosités qui s'étendent ou semblent remonter profondément dans l'histoire. (Huntington, 1993). Dans notre cas, nous nous concentrons sur la désintégration de la dichotomie des relations entre le Maroc et la France, conséquence du passé colonial, par l'analyse des identités interculturelles, des récits sélectionnés.

S'il est vrai qu'il existe encore une influence structurelle et systématique de la France sur le Maroc, tant dans le domaine social que dans les domaines linguistique éducatif et économique, cela implique également que l'identité marocaine est toujours conditionnée par des relations inégales à l'intérieur du pays en raison de l'effet de la culture française sur celui-ci.

Par exemple, dans l'œuvre de Driss Chraïbi, notre protagoniste, Driss a étudié dans une école ou une institution du système éducatif français. Bien qu'ayant débuté dans une école coranique, il possède des concepts et des idéologies imprégnés d'histoire ou de connaissances selon des critères civilisationnels occidentaux ou européens, différents de ce qui serait proposé dans un établissement d'enseignement du système marocain axé sur l'histoire de la civilisation arabo-islamique principalement. Alors, l'identité des personnages comme Driss ou son père ne peut être simplifiée à la combinaison d'éléments de la culture colonisatrice sur la culture de base marocaine et c'est ce que l'interculturalité postcoloniale explore.

2.3.3. L'amphibie intellectuel ou l'intellectuel postcolonial

Les deux auteurs intègrent des éléments de leur vie réelle dans les personnages principaux de leurs romans. Et dans les deux cas, nous pouvons observer le lien commun du mépris de la nation au moment vital où ils se trouvent en France. Le fait que l'éducation qu'ils reçoivent soit de type français "occidental" signifie que les protagonistes qu'ils créent ont une large connaissance historique et socioculturelle, ce qui relie leurs histoires davantage à des publics lettrés qu'à une sphère sociale marocaine plus moyenne. C'est la raison pour laquelle nous nous intéressons à l'idée de « **l'amphibien intellectuel** », puisque nos auteurs rentreraient très bien dans la description de ce concept.

Edward Said parlait déjà du potentiel révolutionnaire d'un "**amphibie intellectuel**", quelqu'un qui traverse couramment deux ou plusieurs environnements entrelacés. Dabashi (2009) pense que l'idée d'un « amphibie intellectuel », telle que la comprenait Edward Said, est un idéal-type bien plus efficace et libérateur que la notion de « double marginalité » avec laquelle les spécialistes des sciences sociales ont tendance à catégoriser les soi-disant « intellectuels amphibiens ». (Dabashi, 2009)

L'amphibien est chez Said : "dans deux endroits ou plus", et donc il est chez lui dans le monde. En revanche, le double marginal n'est nulle part chez lui (Dabashi, 2009). L'amphibien post-national (postcolonial) est actif, agile, engagé et vivant (Dabashi, 2009). Le doublement marginal est passif, hors de propos, nostalgique, ni ici ni là-bas, irrité par l'un, ne revendiquant pas l'autre, et donc indifférent au sort de deux communautés significatives dont il est issu et vers lesquelles il est poussé (Dabashi, 2009).

Le dialogue interculturel est généré par la manière dont les personnages s'expriment les uns aux autres à travers des conceptions de la culture française importée, bien qu'il s'agisse d'individus fictifs qui ne connaissent peut-être même pas la langue française, comme dans le cas de Bobby ou de Yamna, les personnages principaux de *La prière de l'absent* (1981), puisqu'ils sont issus d'une sphère sociale plus pauvre et plus marginalisée au Maroc.

Dabashi (2009), comprend que l'intellectuel post-nativiste et amphibie a ses racines dans la réalité matérielle qui englobe à la fois le « foyer » et l'« exil », une division qui a en fait provoqué la migration initiale de la main-d'œuvre intellectuelle (Dabashi, 2009). Les doublements marginaux ont quitté leur foyer, mais ne sont pas chez eux là où ils se trouvent. Les intellectuels amphibiens sont enracinés ici et là et, plus important encore, dans une réalité globale qui embrasse à la fois ici et là-bas (Dabashi, 2009). Les doubles marginaux ne sont ni ici ni là. Ils ne sont nulle part (Dabashi, 2009).

Nous auteurs en « exil », sont derrière l'écho de leur voix narratives dans leur romans (mais du XX^e siècle et dans le contexte du Maroc colonial ou récemment indépendant). Si on suit le post-orientalisme, on colloquera l'accent sur leur potentiel dans leurs œuvres pour défier les conceptualisations qui commettent des erreurs quand ils re-imaginent l'Orient, de nouveau comme totalement incompatible avec la civilisation occidentale; c'est-à-dire la croyance que les identités interculturelles ne peuvent exister en raison d'un manque de compatibilité, comme l'exprime le néo-orientalisme lorsqu'il sépare le monde arabo-islamique de la démocratie.

La littérature sur laquelle nous travaillons est la preuve qu'un discours politique tel que le néo-orientalisme américain, transposé aux études socioculturelles, discrédite la conception essentialiste et binaire des identités, exposant que depuis plus d'un siècle, la dichotomie occidental-oriental (France-Maroc) a été interculturelle et fluide, et donc possible; et pose d'autres questions après avoir surpassé quelques relations coloniales, thème sur lequel nous nous concentrons, ainsi que le discours post-orientaliste en général. Et une des manières de le faire c'est d'introduire des stéréotypes culturels et de les mettre en relation en utilisant l'approche sélectionné.

2.3.4. Stéréotypes culturels

Les stéréotypes culturels sont des éléments instables qui peuvent resurgir à tout moment, même lorsque nous pensons les avoir "supprimés". Ils sont liés à nos émotions et à une partie de nous-mêmes qui nous fait penser de manière irrationnelle à ce que nous vivons. Les stéréotypes ne peuvent donc jamais être réellement "détruits" (Dervin et Simpson, 2021).

Nous avons donc besoin de stéréotypes et de représentations pour rationaliser et comprendre d'où ils viennent. Selon la perspective postcoloniale post-orientaliste, nous avons fini par accepter que nos croyances sur l'identité de l'autre sont fondées sur des perceptions individuelles, non pas sur des attitudes liées à l'ethnocentrisme, ni sur des idéologies structurellement racistes.

Les stéréotypes (croyances et/ou représentations généralisées) font partie de l'archéologie (linguistique, sociale et politique) des concepts, idées, méthodes et notions qui ne veulent que se concentrer sur les représentants d'un pays plutôt que d'examiner les expériences avec des personnes d'autres pays), tout à fait comme les essentialismes (réduire le soi et/ou l'autre à une narration/essence singulière), ou les préjugés (baser les images d'un individu et/ou d'un groupe sur son appartenance socio-culturelle ou/et ethnique) (Dervin et Simpson, 2021).

Les stéréotypes sont liés aux relations de pouvoir et à l'inégalité, tout comme les relations interculturelles. Dans le discours d'interculturalité que nous traitons, il ne consiste pas à s'adapter à une autre culture pour qu'elle fasse partie de l'identité de chaque individu. Il ne s'agit pas de devenir un fac-similé de l'Autre, mais d'intégrer "l'altérité" (Said, 1978) en nous. Et nous comprenons qu'il y a les conséquences aussi de ces processus d'intégration inconsciente et consciente des stéréotypes culturels qui se produisent à l'inter-espace des identités.

Nous nous intéressons à deux choses : l'auto-occidentalisation et son pôle opposé, l'auto-orientalisation, qui composent en réalité, le même concept théorique des postulats post-orientalistes : l'exotisation (Said, 1978).

- Auto-orientalisation: célébrer les stéréotypes culturels ou idées systématisées d'une culture exotisée. Par exemple « notre richesse spirituelle en contraste avec le consumérisme occidental sans âme ». *Le culte des saints dans L'Islam maghrébin* d'Emile Dermenghem publié en 1954 parle du pouvoir poétique de l'étrange et de l'exotique. Cette notion est utilisée par Ben Jelloun de forme auto-orientalisatoire, car il s'agit d'un monde exotique avec une magie esthétisée. Son approche ne se contente pas d'ignorer les faits sociaux dans leur complexité enchevêtrée, mais s'emploie à les occulter. Et la définition qu'il donne de la sainteté peut être décrite comme « magnifiée » et « purifiée » si nous faisons référence au saint ou *marabout* Ma-al-Aynin personnage de l'histoire légendaire du Maroc.
- Auto-occidentalisation : ce processus consiste surtout à devenir l'Autre, qu'ils soient présentés comme un avenir à poursuivre ("nous devons surmonter notre retard et le rattraper"), des affirmations d'égalité ou de supériorité (« nous sommes le dernier bastion des vraies valeurs européennes »). Driss, le protagoniste du roman *Le passé simple* (1954) est fier d'être aperçu comme « le petit Européen » et nous allons développer sur cet exemple dans notre analyse.

Enfin, il faut dire que le Maroc hérite, de par son contexte historique lié à la conquête arabo-islamique de l'Afrique du Nord, d'une facette identitaire affectée par la perception de l'image construite de l'Orient de la péninsule arabique à cette époque. Cette facette a été un thème récurrent pour les auteurs marocains francophones qui ne peuvent éviter de tomber dans une " orientalisation " [au sens d'Edward Said (1978)] de leur propre identité marocaine, qui combine de nombreux autres éléments au-delà de l'arabe (Porra et Wedekind, 2017).

Et c'est pour cette même raison qu'elle nous aide à mieux comprendre la perspective post-orientaliste des identités interculturelles dépeintes dans les romans choisis.

2.3.5. La théorie de la hantologie

Une autre théorie dont nous allons nous servir pour étudier les nouvelles formes d'altérité et les stéréotypes culturels, provient des études sociologiques et philosophiques : **la hantologie (Theory of Hauntology)**, qui a comme auteure principale la sociologue Karen Barad (2003).

La physicienne et sociologue féministe Karen Barad (2003) fait référence à Derrida dans sa théorie de l'approche du matérialisme (*Materialism*). Elle se base sur le principe de la mécanique quantique et affirme que les phénomènes sont connectés de manière étrange et complexe, mais aussi qu'ils ont un effet au-delà du niveau subatomique. Cela veut dire que les objets (toute matière) ne sont donc pas des choses statiques, mais des processus dynamiques qui changent au fur et à mesure qu'ils interagissent avec d'autres objets. C'est ce que Karen Barad (2003) appelle le matérialisme hantologique. De différentes manières, nos actions intérieures enchevêtrées imitent donc les relations entre les particules subatomiques. Et ceci veut signifier que nous pensons à nos vies antérieures et aux vies des personnages historiques comme des fantômes qui exercent une influence qualitative et persistante sur le présent.

Naviguer et recréer les fantômes du passé de l'image créée par l'Occident colonial de la culture de votre civilisation qui fait partie de votre patrimoine identitaire est également une forme d'auto-exotisation orientalisée. Une marque que l'on retrouve dans la relation de Tahar Ben Jelloun et de Mokhtar avec l'ancêtre marocain Ma-al-Aynyn.

Dans *Ghostly Matters*, la sociologue Avery Gordon (2008) fait également de la hantologie l'une de ses méthodes de recherche. Selon Gordon (2008), pour explorer la vie sociale, on est obligé de s'engager dans tous les aspects de la hantologie. Elle remet en question les méthodes scientifiques contemporaines qui examinent la relation entre la connaissance, l'expérience et le pouvoir, et propose une approche alternative : La hantologie peut décrire la présence bouillonnante de ce qui ne semble pas être là. Gordon (2008) traque les histoires de fantômes pour réparer les dommages causés par les défauts de représentation de la situation sociale actuelle - tels que les exclusions discriminatoires - et pour comprendre les conditions qui sous-tendent la création de la mémoire.

Karen Barad (2003) donne donc de l'importance dans cette théorie à la notion de temporalité linéaire et à son influence énorme dans la création de l'idée de l'Autre post-orientaliste en reproduisant les essentialisations du genre traditionnel et de la performativité ethnique enchevêtrées dans des définitions fixes de géographies et de cultures comme étant non civilisées et primitives, hantées par une appartenance fixe aux temps et aux espaces de l'Autre, reliées au passé. La hantologie c'est tout un regard qui se met en scène lorsque les notions de passé et de présent se heurtent, produisant des subjectivités dérangeantes et en lutte comme si elles étaient statiques. (Barad, 2003)

Par exemple, si dans un de nos romans, il y a des références aux foulards typiques nord-africains : le foulard symbolise l'appartenance religieuse et ethnique à des lieux liés au passé – un fantôme du passé encore présent dans le présent (Barad, 2003). La hantologie s'attaque aux fantômes du racisme (Zembylas, Bozalek et Motala 2021). Cependant, dans notre cas, ce sera à l'envers aussi car on analysera quelles seront les références et les matières avec une signification socioculturelle coloniale française dans les œuvres.

Le même fonctionnement sera quand on parle du concept orientaliste de l'exotisation, car maintenant, on pourrait parler d'une *self-exotization* en même temps dans la relation interculturelle des dialogues et personnages, qui nous promettent probablement plus de matériaux pour connaître les types d'altérités post-orientalistes.

Finalement, nous adresserons la section de méthode d'analyse littéraire que nous utiliserons dans notre étude. Ainsi, nous aborderons la disséction des étapes que nous avons décidée de prendre comme directives de celle-ci.

3. Méthode d'analyse

Afin de mieux comprendre et mettre en avant le post-orientalisme dans notre analyse, nous pensons aux auteurs Tahar Ben Jelloun et Driss Chraïbi comme des narrateurs, mais aussi comme des voix de l'exil dont nous parlait Dabashi (2009). Cela nous permettra effectivement d'apprécier la complexité des identités coloniales du Maroc dans le terrain fictionnel, identités qui ne peuvent éviter d'être affectées par la culture occidentale, dans ce cas spécifiquement par la culture française et les valeurs européennes, non pas en contraste, mais en confluence avec la civilisation arabo-islamique.

Pour faire ceci, nous avons choisi d'explorer l'interculturalité interne et externe des identités de nos personnages à travers l'analyse du dialogue proposé par la version des études post-coloniales selon l'imagologie. Ci-dessous, nous présentons en quoi consiste la méthode d'analyse littéraire de l'imagologie, en faisant le lien avec la ligne post-orientaliste de cette méthode.

3.1. L'imagologie

Nous avons considéré la possibilité de l'employabilité de l'imagologie, car cette méthode nous semble une option suffisamment complète et compatible pour l'examen de notre étude au moment d'élucider et interpréter les images culturelles et identitaires selon le champ des études post-orientalistes.

D'abord, nous devons parler du format de l'imagologie et son enrichissante contribution à notre investigation. Par la suite, nous avons pris le modèle des nouvelles perspectives de l'imagologie de Sandra Folie, article publié en 2018.

« Alors que l'imagologie du XXI^e siècle est devenue un domaine scientifique assez visible, une certaine "ambivalence de l'imagologie" peut être observée dans de nombreuses contributions académiques : Ruth Florack, par exemple, soutient que les interprétations imago-logiques courent encore le risque de concevoir un écrivain comme la voix privilégiée d'un collectif et d'une vision des nations comme Kollektivindividuen. Zrinka Blažević critique l'adhésion obstinée de l'imagologie à l'universalisation tacite de l'orientation eurocentrique et la promotion méta-théorique et non critique du 'point de vue supranational'. Birgit Neumann note qu'il y a étonnamment peu de réflexions sur la notion clé de l'imagologie, et Claudia Perner – qui considère la relation de l'imagologie avec sa "discipline sœur naturelle" les études postcoloniales – conclut « que les hypothèses les plus fondamentales de l'imagologie nécessitent une « transformation » fondamentale avant de pouvoir être utilisées de manière raisonnable » (Folie, 2018).

Il y a alors un potentiel de perspectives explorables nouvelles pour nos questions de recherche.

S'appuyant sur les récentes suggestions de Leerssen et d'autres (Folie, 2018), on considère quatre "nouvelles perspectives sur l'imagologie" comme particulièrement prometteuses (Folie, 2018):

- 1 : une vision cognitive et psychologique des stéréotypes et des images : description des ethnotypes choisis.
- 2 : la « triangulation » des cadrages ethniques avec d'autres catégories identitaires ; par exemple, identité coloniale, religieuse et de genre.

- 3 : une perspective imagologique plus globale et adaptée aux changements des sociétés d'aujourd'hui – et si, effectivement, il y a eu de grands changements ou pas.
- 4 : une conscience plus approfondie des modes et de l'influence des genres en articulant les ethnotypes. Le roman de Ben Jelloun par exemple, articule ses ethnotypes dans un texte d'aventures et fiction poétique.

Le type d'imagologie qui nous sert dans notre travail de recherche serait celui du monde transnational, postcolonial et mondialisé.

Folie (2018) nous raconte que l'enchevêtrement historique de l'imagologie avec le processus européen de construction nationale a conduit à une orientation eurocentriste, avec des projets de recherche imago-logique étudiant généralement la représentation de la nation européenne A dans la littérature de la nation européenne B (Folie, 2018). Cependant, nous nous trouvons sur le schéma suivant: nation européenne A (France) et nation maghrébine/nord-africaine B (Maroc). (Folie, 2018)

Folie (2018) souligne qu'une focalisation exclusiviste sur de telles questions est devenue problématique pour diverses raisons. Elle dit que non seulement ce focus néglige la fonction hégémonique de la "géographie imaginaire" (Folie, 2018) et les représentations stéréotypées de "l'Autre" dans les contextes coloniaux et postcoloniaux, mais elle semble également inadaptée à l'expérience contemporaine de vivre dans un monde dans lequel les "identités hybrides" (interculturelles) sont plutôt la norme que l'exception et dans lequel la ligne de démarcation entre "étranger " et "propre" est souvent devenue "indistincte et floue" (Folie, 2018).

C'est pour cela que même en utilisant l'étiquette littérature d'expression française, ces œuvres n'occupent pas le même pouvoir et espace que le reste non-francophone.

Si on combine, selon Folie (2018), les enseignements théoriques issus de l'imagologie, des études postcoloniales et des études sur la "nouvelle" littérature mondiale, cette section s'intéresse à des questions telles que: est-il logique de "synthétiser" l'imagologie avec des concepts tels que les stéréotypes de Bhabha, "l'orientalisme" de Said (Folie, 2018), ou la critique récente du Mufti des études sur la littérature mondiale en tant que variété problématique de la « pensée d'un monde unique (Folie, 2018).

Comment fonctionnent les stéréotypes nationaux dans la littérature décrivant les expériences migratoires et postcoloniales, pour lesquelles – selon le diagnostic de Bhabha – le "sans foyer",

la confusion des frontières entre la maison et le monde, est devenu "une condition coloniale et postcoloniale paradigmatique"? (Folie, 2018).

Folie (2018) formule les bonnes questions à poser pour réaliser l'analyse imagologique : « Quel est le rôle des stéréotypes culturels dans les genres récemment émergents de la littérature mondiale, dans lesquels la comparaison transnationale, les villes mondiales et la " mémoire multidirectionnelle" jouent un rôle majeur ? (Folie, 2018) Quel est le rapport entre les stéréotypes de l'identité nationale et les images liées aux catégories identitaires "spatiales" aux niveaux régional, urbain, ethnique ou continental ? (Folie, 2018).

3.2. Illustration de la méthode d'analyse

Afin d'explicitier la manière dont nous effectuerons l'analyse, nous présentons ici les trois étapes que nous parcourrons. Dans une première phase, nous identifierons l'aspect ou le personnage qui fera l'objet de l'étude et nous proposerons **un ethnotype** qui pourra être examiné à travers divers passages du texte.

Une fois l'ethnotype choisi, nous passons à la phase suivante, qui consiste à reconnaître **les types d'identités** qui soutiennent l'ethnotype que nous avons proposé : l'identité coloniale et religieuse/spirituelle (parmi d'autres identités que l'on pourrait utiliser : identité sociale, identité de genre, sexuelle, etc.). Nous consacrerons un espace à l'exemplification de chaque facette identitaire prise séparément.

Enfin, nous tirerons une conclusion sur **le dialogue interculturel** qui s'établit entre la représentation des identités choisies selon notre critère et en appliquant les théories dont nous avons parlé dans les sections précédentes.

Pour illustrer les trois étapes, nous utiliserons l'ethnotype représenté par le personnage de Driss et son identité coloniale. Dans la première phase, nous proposerons l'ethnotype du « marocain européenisé ». Ensuite, nous nous baserons sur l'identité religieuse et/ou coloniale de Driss qui soutient l'ethnotype. Par exemple, dans le cas de l'identité coloniale, nous donnerons des exemples tirés des fragments qui expliquent le mieux pourquoi l'identité religieuse de Driss fait de son image celle d'un marocain européenisé – notamment l'exemple ci-dessous :

« Même enfant, j'ai toujours eu la rage de la justice. Les grands fauteuils ou par terre ! Imaginez-vous un Nègre du jour au lendemain blanchi mais dont, par omission ou méchanceté du sort, le nez est resté noir. J'étais vêtu d'une veste et d'un pantalon. Aux pieds une paire de chaussures. Une chemise. Une ceinture à

la taille. Un mouchoir dans ma poche. J'étais fier. Comme un petit Européen! Sitôt parmi mes camarades, je me trouvais grotesque. Et je l'étais. » (P.S, p.10)⁹

Nous examinerons et analyserons les différents exemples et développerons les idées qu'ils contiennent. Dans l'exemple de Driss mentionné ci-dessous, nous dirons que le fragment indique qu'il est fier de se voir dans des vêtements plus "européens", mais que cela ne signifie pas qu'il se sente à l'aise.

Enfin, nous ajouterons les identités ou ethnotypes représentés par le personnage avec lesquels le dialogue interculturel ou les processus d'interculturalité peuvent se former. Cette dernière étape nous donne également plus d'informations sur l'ethnotype de Driss. Par exemple, nous pourrions parler ici du personnage de Jules César, dont l'ethnotype serait celui d'un marocain européenisé comme Driss. Le dialogue interculturel qui s'instaure entre les deux ethnotypes à travers les identités qui les représentent serait basé sur les différences de comportement de l'identité coloniale chez l'un et chez l'autre.

Nous dirons par exemple que le personnage de Jules César semble plus à l'aise avec la présence et le contrôle français sur le Maroc, ou avec l'exotisation du Maroc par les Français. Nous ajouterons ici des fragments du texte qui présentent l'identité coloniale de Jules César. Et pour sa part, nous fournirons et analyserons un ou plusieurs exemples du texte où l'on a l'intuition que Driss ne serait pas à l'aise avec le même cas que le personnage de Jules César.

Enfin, nous examinerons le dialogue interculturel établi entre les ethnotypes étudiés, et finalement nous envisageons commencer à développer toutes les idées des deux romans pour la dernière partie en guise de conclusion.

4. Analyse

Dans ce qui suit, nous procéderons à l'analyse imagologique en trois étapes, en commençant d'abord par les sujets de notre analyse sélectionnés dans le roman *Le passé simple* (1954) et ensuite ceux de *La prière de l'absent* (1981).

4.1. *Le passé simple* (1954)

La première dynamique interculturelle que nous analyserons est celle produite par le choc des identités marocaines représentées par Driss et son père Le Seigneur (Haj Fatmi Ferdi) dans le

⁹ Pour renvoyer aux deux romans, nous utiliserons la notation « P.S. » pour *Le passé simple* (1954) et « P.A. » pour *La prière de l'absent* (1981).

roman *Le passé simple* (1954). Dans un premier temps, nous aborderons l'identité de chacun d'entre eux séparément, identité qui repose sur des stéréotypes culturels traduits en un dialogue interculturel.

Nous nous trouvons d'abord dans les dernières années du protectorat français. Le Seigneur est présenté comme un père patriarcal qui règne sur sa femme et ses enfants dans sa maison de Casablanca. Il est marchand de thé, avec un héritage généalogique de marabouts (saints maghrébins). Du point de vue des stéréotypes ou ethnotypes (voir Imagologie) qui reflètent la description de l'image du Seigneur à travers son discours et la perception de son fils sur lui, nous sommes face à l'ethnotype du "**potentat marocain fondamentaliste**". En effet, l'image du père de Driss qui nous est donnée dès le début du roman est celle d'un despote qui utilise la religion pour maintenir son pouvoir patriarcal sur sa famille à la maison.

« *Le passé simple* nous introduit au cœur de la famille du Seigneur, un potentat marocain. Cet homme tranche au nom d'Allah : tout lui est bon pour faire fructifier son immense fortune ; la religion s'enseigne dans la peur du corps et dans la désolation de l'âme, les êtres ne vivent pas, ils se contentent d'exister, aussi bien les enfants que leur mère ». (P.S, Avant-propos)

Pendant cette première étape de l'analyse imagologique, nous détectons les différentes identités qui triangulent et soutiennent l'ethnotype que nous avons proposé et nous allons les examiner une par une : à savoir, les identités coloniales et religieuses qui jouent dans cet équation.

Quant à l'**identité coloniale**, Haj Fatma la reflète dans sa position de potentat marchande de thé à l'époque du Protectorat. Les négociants en thé et en sucre du Maroc étaient contrôlés par la puissance coloniale française, car ils servaient à maintenir leur autorité politique et économique dans le pays.

Pour assurer la stabilité politique et inciter les marocains à se soumettre ou à coopérer avec le nouveau régime, les autorités françaises ont mis en œuvre ce qu'elles ont appelé « la politique du thé et du sucre », pendant la Première Guerre mondiale (Hough Cornwell, 2018). Ces potentats locaux comme Le Seigneur, se plient à l'autorité coloniale pour obtenir des bénéfices économiques, quitte à trahir les valeurs morales de modestie que leur dicte l'Islam : « (...) la "politique des grands caïds" achète le soutien de ces potentats locaux en promettant l'indulgence devant leur cupidité et leur enrichissement aux dépens de la population marocaine. Ceci devient un lieu commun qui justifie l'adage : "le Maroc est une vache que traient les caïds pendant que la France en tient les cornes" » (Perrier, 2020).

Le Seigneur a vécu la majeure partie de sa vie en se consacrant pratiquement à l'entretien de ses propriétés, car il donnait la priorité à ses affaires.

« À Aïn Diab, un peu plus vrai (comparez : un homme d'affaires, un chimiste, un bluffeur, bref un homme assis), il y avait justement les soixante hectares de tomates. Autrefois, des pierrailles, des broussailles. » (P.S, p. 239)

« Louange à Haj Fatmi Ferdi ! à présent, soixante hectares de tomates. Puits, équipement du puits, soixante-quatorze ouvriers, activité, rendement, vie ; et ce détail résonnant : cinq kilos par plante, mon fils, attirail, décor, force. » (P. S, p. 239)

Nous pouvons donc affirmer que la présence coloniale a affecté son identité issue d'une famille de marabouts, car il devrait être présenté comme quelqu'un qui renonce aux aspects matériels de son existence pour embrasser la spiritualité ; alors qu'au contraire, il utilise sa foi pour empêcher quiconque dans sa famille de s'opposer à sa cupidité et de la maintenir.

Il démontre cette cupidité lorsque, disposant d'une grande fortune, le mendiant qui vient toujours en bas de sa fenêtre ne reçoit qu'un pain d'orge de sa part. C'est ce que montre l'exemple ci-dessous :

« Félicité à Monseigneur ! clame le mendiant. Gloire à Monseigneur ! Longue vie à Monseigneur ! Par le ventre flasque de ma mère, tout ce grain ?...Saint Driss I te donne bon pied, bon œil ... Saint Driss II décuple tes récoltes ... Merde ! Encore de l'orge !... Juif fils de Juif, avare, cochon ... » (P.S, p. 136)

Et c'est avec cette appellation de la sainteté présumée du Seigneur que nous allons maintenant relier l'identité coloniale à l'identité religieuse.

Pour affirmer son autorité dans la sphère domestique, pendant les cinq prières de l'islam, il ordonne prier en famille, de sorte que même à un moment qui devrait être un temps de dévouement complet pour établir la connexion avec l'autorité suprême, un moment de caractère divin, notre Seigneur se tient dans la pièce en première position, pointant vers la Mecque, et fait se tenir sa femme et ses enfants derrière lui, comme s'il devait être le grand point de référence spirituel de sa famille :

« Sur un carré de feutre verdâtre, le père dirige la prière, la femme est derrière les enfants coude à coude les quatre silhouettes se plient, s'agenouillent et se prosternent en rythme. Puis, assis en tailleur, la main gauche à plat sur le genou gauche, l'index droit remuant pour "crever l'œil de Satan-le-maudit", père, mère et enfants gardent avec leurs yeux au ciel une expression d'absence. » (P.S, p.36)

« Il est grand, mince et sa barbe en collier lui donne un air de sainteté parce qu'à la minute même de son apparition, les muezzins de Mazagan appellent les fidèles à la prière. » (P.S, p.35)

En tant que chef de famille, il est « la Mecque de sa famille », leur sorte de « nord » et reproduit une hiérarchie claire dans l'ordre dans lequel ils sont disposés car à la salle de la prière, le Seigneur regarde vers sa famille en se tendant devant eux comme le professeur sur l'estrade dans une classe d'école, et sa famille devrait pointer la tête vers le Seigneur car il serait la personne la plus pertinente à la maison.

Cette perspective est bien sûr marquée par le propre sentiment de ferveur anti-paternelle de l'auteur, qu'il évoque à travers le ressentiment du fils du Seigneur dans ces descriptions de ce dernier à l'heure de la prière. C'est une perspective qui fait que beaucoup d'immigrés franco-marocains se sentent en empathie avec lui. Cependant, l'arrière-plan n'est pas celui de quelqu'un qui représente une identité anti-marocaine, car dans cette image spécifique, la raison pour laquelle il dirige la prière n'est pas due au despotisme, mais aux rôles sociaux et de genre traditionnels où l'homme est celui qui assume la figure de chef et le statut d'autorité dans le foyer et donc, celui qui dirige la prière.

Nous voyons alors, que la voix du narrateur dans le roman se confond avec celle du protagoniste Driss; ce qui nous permet d'apprécier l'une des caractéristiques du genre du roman, à savoir l'autobiographie fictive. Pour conclure cette triangulation des identités qui composent l'ethnotype du Seigneur, nous nous appuyons sur l'identité coloniale et l'identité religieuse, qui sont intrinsèquement liées l'une à l'autre dans l'image dépeinte par Driss. La composition de l'image du Seigneur en tant que despote musulman fondamentaliste se reflète principalement dans la dynamique de la relation paternelle-filiale dans ce roman.

Ainsi, pour mieux comprendre l'image stéréotypée du Seigneur, nous nous intéressons à son fils, le protagoniste et la voix narrative, Driss Ferdi. Driss consacre l'essentiel de son récit à l'analyse du comportement tyrannique de son père à l'égard de sa femme et de ses autres enfants. Il réfléchit à la dynamique de leur relation et de leur dialogue. Sa vie en est conditionnée et il veut se rebeller et quitter la maison.

L'identité coloniale-religieuse de Driss, est représentée donc, par la perception que son père a de lui et lui-même commence à l'incarner et personnifier vraiment. Le Seigneur rappelle de temps en temps à Driss qu'il a l'air européen car, bien qu'il ait fréquenté l'école coranique pour son éducation primaire, il a poursuivi ses études dans un institut de formation basé sur le système éducatif français, considéré comme plus prestigieux par la société sous le protectorat :

« Mon livret scolaire ! "tableau d'honneur", premiers prix ou accessits en latin, grec, allemand, dissertation française et autres matières vénérables ». (P.S, p.18)

« Tranquillement, tu vas dans la ville européenne. Tu as le teint clair, les cheveux blonds, les yeux bleus. Le Prophète n'a pas marqué ses élus au front. Pourquoi l'aurait-il fait ? Il n'a pas prévu que son peuple compterait des caméléons. À te voir, qui te prendrait pour un Arabe ? Ça, c'est une de tes fiertés. Comme si l'on pouvait s'enorgueillir d'uriner rouge et de chier bleu ! Deux tableaux, pile, face. » (P.S, p.16)

« je sais aussi la clameur de cette foule lente dans laquelle je marche et troue mon chemin, péniblement, méthodiquement, soucieux de n'être pas en retard (le Seigneur n'aime pas attendre), et dédaigneux des protocoles, parce que mes vêtements sont européens et que je suis presque européenisé. » (P.S, p.11)

Le Seigneur dans les fragments en haut, provoque et attaque psychologiquement Driss en affirmant qu'il semble vouloir être plus européen qu'arabe. Cette répétition de la même idée le fera se sentir moins européen et plus arabe que son fils. Nous pouvons comprendre cela comme une façon de faire en sorte que son fils ne se sente pas supérieur à lui, car s'il croyait d'abord qu'il était plus européen, il pourrait commencer à agir comme les colonisateurs français qui se sont effectivement montrés supérieurs (aussi intellectuellement) aux marocains en exerçant un pouvoir sur eux comme fait pendant le Protectorat.

Et c'est pourquoi lorsqu'il dit qu'il n'y a pas de quoi être fier de pisser rouge et de chier bleu, c'est une façon de lui dire qu'il n'y a rien de positif à essayer d'être plus comme les Français que ce qu'il voudrait de lui : qu'il soit un bon musulman et qu'il se soumette à leur autorité. Il essaie de miner sa confiance et le manipule pour qu'il ne se rebelle pas contre lui. Cela se retrouve dans l'identité religieuse de Driss :

« Naturellement le Seigneur me croit bon Musulman. Mais, malheur d'Israël, aujourd'hui, j'ai jeûné » (P. S, p. 13)

« Eh bien, dis-je, il y a quelque chose qui me chiffonne. Les dieux de la mythologie m'amuse. Je n'arrive pas à les prendre au sérieux. J'ai dit cela comme j'aurais dit : "m'sieur, veux faire pipi" » (P. S, p.13)

« Lui aussi lit en moi.

- Nous ne te racontons pas ces fadaïses pour que tu en fasses des paraboles, poursuit-il. Nous ne sommes pas le Christ et nous n'avons pas l'esprit saugrenu ...

Bon Dieu, La lecture du Coran ne m'a jamais fait sourire. » (P. S, p. 9)

« j'ai invoqué nos saints, ils ne m'ont pas exaucée, ils sont dévoués à mon seigneur et maître ... Saints des Grecs et des Russes. » (P.S, p.12)

Driss provoque son père en réaction au despotisme qu'il justifie par des mandats islamiques. Il utilise des références à des croyances de la civilisation occidentale qu'il étudie en classe, comme les saints russes et grecs, et démontre sa connaissance de la mythologie, par exemple. La réaction de son père prouve une fois de plus qu'il veut continuer à essayer de soumettre son fils à son autorité en l'obligeant à se concentrer sur la seule vraie foi : l'islam et pas le christianisme ou croyances païennes.

Nous reviendrons sur cette dernière réflexion dans la troisième et dernière étape de notre analyse. Visualiser l'interculturalité générée dans la représentation des identités de Driss et du Seigneur, à travers l'ethnotype de ce dernier. Nous le voyons à travers les processus d'auto-occidentalisation, incarnés par Driss, et d'auto-orientalisation, incarnés par le Seigneur.

Le dialogue interculturel qui s'instaure entre les identités du Seigneur et de Driss est le résultat de l'attitude que Driss adopte en réaction à celle de son père à cause de son ethnotype. Nous pourrions parler de l'auto-orientation du Seigneur à travers l'identité religieuse comme une conséquence de l'identité coloniale, puisque, pour pouvoir continuer à bénéficier des richesses de la propriété foncière ou du commerce du thé, et en même temps démontrer sa fidélité à un trait de l'identité marocaine qui la différencie de l'identité française (européenne, occidentale). Le dit trait pour le Seigneur c'est son identité religieuse, c'est-à-dire l'islam, qui n'est pas un symbole lié à l'identité française normalement. Cependant, Haj Fatma utilise la religion islamique pour susciter la peur, en affirmant son autorité en tant que connaisseur et exécuteur de la loi divine d'Allah, justifiant ainsi ses actes répréhensibles et se confortant progressivement dans sa position de pouvoir.

Edward Said (1978) explique que l'islam fondamentaliste est né en réponse à « l'Occident », en réaffirmant ses valeurs et ses différences afin de se protéger de la colonisation spirituelle et culturelle. D'un autre côté, le fondamentalisme islamique, même depuis le XXe siècle, s'est efforcé de détruire le communisme au Maroc aussi.

« Les étudiants et les intellectuels marocains du 30 août 1970 avaient été inspirés par les soulèvements étudiants de mai 1968 en France et les victoires des mouvements révolutionnaires au Viêt Nam et en Chine, ainsi que par la diffusion du marxisme dans la gauche arabe après la défaite des projets nationalistes en 1967. La création d'Ila al-Amam - "En avant !" en arabe - était l'organisation clandestine la plus influente du mouvement marxiste-léniniste marocain (MMLM), qui appelait à une révolution des ouvriers et des paysans contre la monarchie et ses alliés impérialistes. »¹⁰ (Traduction propre)

Bien qu'à une échelle plus nationale, pendant la période coloniale la plus palpable du Maroc, Haj Fatma représente cette idée d'avoir une marque propre, qui le sépare radicalement des autorités françaises qui achètent sa conformité, mais ne peuvent pas lui faire rejeter ce qu'il est en tant que marocain : dans son cas, musulman mais jamais anti-capitaliste car il avait les privilèges des marchands riches payés par le Protectorat.

Driss, quant à lui, s'oppose à l'islam fondamentaliste de son père, qui l'invite à se sentir davantage représenté par les valeurs européennes de pensée critique et de démocratie. Plus c'est

¹⁰<https://www.versobooks.com/blogs/news/3838-post-68-student-uprisings-and-the-rise-of-the-moroccan-marxist-leninist-movement>

radicale l'attitude du Seigneur, plus c'est différent des valeurs de « l'Occident » qu'il ne veut pas adopter parce que ce serait se laisser coloniser à nouveau, ce qui représente l'ethnotype du Seigneur.

Ce n'est pas parce que Driss rejette son identité ethnique arabe, mais parce que l'islam qu'il a connu à travers l'éducation rigoureuse de son père représente le type de marocain qu'il ne veut pas être. Par conséquent, nous pourrions parler d'un processus d'auto-occidentalisation, en partie conscient et en partie inconscient, car il a reçu une éducation dans le style du système français et connaît donc d'autres façons de voir le monde que la culture et la civilisation arabo-islamiques :

« Comme ce soir, tous les soirs, ils sont cinq ombres sur le mur. Moi, j'ai été façonné pour être tout ce que le Seigneur n'a pas été. » (P.S, p.18)

De plus, pour Driss, son père déteste ne pas pouvoir avoir cette connaissance du système d'études français car cela signifie qu'il ne peut pas être compétitif dans ce domaine dans lequel il manque de compétences et il peut se sentir inférieur dans ce terrain:

« Je supprime ce masque et je lis : il est analphabète et partant, fier de soutenir n'importe quelle conversation de n'importe quelle discipline. Je le comparerais volontiers à ces petits vieux qui savent tout et qui ont tout eu : enfants, petits-enfants, diplômes, fortune, revers de fortune, maîtresses, cuites, chancres ... - s'il n'y avait, à cause de cet analphabétisme même, le facteur haine. » (P.S, p. 8)

« Il sait que cet Occident vers lequel il m'a délégué est hors de sa sphère Alors, il le hait. Et, de peur qu'en moi, il n'y ait un enthousiasme pour ce monde nouveau, tout ce que j'en apprend, il le tanne, casse, décortique et dissèque. Desanoblit. » (P.S, p.8)

Le dialogue interculturel de ces identités qui adoptent des positions opposées par corrélation, c'est-à-dire l'auto-orientalisation de Haj Fatma Ferdi et l'auto-occidentalisation conséquente de son fils Driss, aboutit à leur conflit constant.

Peut-être que si le Seigneur n'avait pas décidé d'adopter un comportement despotique en tant que fondamentaliste islamique, Driss n'aurait pas pensé que la meilleure option était de s'opposer à lui en s'appuyant sur la connaissance de la culture occidentale pour représenter des valeurs différentes auxquelles son père s'oppose ou qu'il renie.

Finalement, en retomant le concept postorientaliste de Dabashi de l'amphibien intellectuel: l'amphibien intellectuel est dans deux endroits ou plus. L'amphibien post-national (postcolonial) est actif, agile, engagé et vivant (Dabashi, 2009). La décision de Driss de partir pour le nouveau monde (Paris), comme l'histoire de l'auteur, dans cette métaphore de l'exil malgré le fait qu'il se sente marocain, se manifeste aussi dans l'identité de son personnage. Nous comprenons alors que Driss, en tant qu'auteur et personnage, embrasse son identité marocaine,

en acceptant que la raison pour laquelle le Maroc n'avance pas est qu'il continue à se défendre de l'influence coloniale de manière violente, même si le pays accepte des relations commerciales avec les pays qui l'ont colonisé.

Driss en tant qu'auteur accepte ainsi son rôle d'écrivain de littérature marocaine représentant son identité franco-marocaine; bien qu'à partir d'une position de privilège socio-économique, ses romans nous permettent de comprendre les possibilités offertes par l'idée d'être entre « deux mondes » (amphibien intellectuel) et de représenter les deux qui coexistent à l'intérieur de lui en tant qu'individu.

4.2. *La prière de l'absent* (1981)

Afin d'étudier les ethnotypes dans l'œuvre de Ben Jelloun, nous utiliserons l'analyse du personnage de Bobby, et dans un deuxième temps, nous établissons une relation interculturelle avec l'ethnotype de la figure symbolique Ma al-'Aynayn, le saint marocain, et celui de Bobby. Pour ce faire, nous nous appuyerons surtout sur le dialogue entre les personnages et sur la présentation de l'histoire de Ma al-'Aynayn.

D'abord nous présentons le personnage de Bobby dans notre roman. Il est un mendiant qui vagabonde sans une mémoire très claire de sa vie passée car il avait quitté sa maison pour ne pas se faire vendre par sa famille :

« Je lui ai dit pourquoi j'ai quitté mes parents qui avaient trop d'enfants et qui ne m'aimaient pas. Je lui ai dit que je me suis enfui parce que je les ai surpris en train de marchander avec un homme habillé en blanc et qui devait être un étranger venu m'acheter. J'ai appris par la suite que c'était un Français riche, qui vivait seul avec sa vieille mère, il aimait le Maroc et les marocains. » (P.A, p. 76)

Un jour, Bobby rencontre un autre mendiant qui est amnésique et ne se souvient pas non plus de sa vie antérieure. Ils nouent facilement une amitié qui leur permet de se tenir compagnie puisqu'ils sont seuls, s'étant perdus ou ne se connaissant pas, et de mendier ensemble, partageant leurs gains mutuels. Sindibad ne se souvient pas du nom qu'il portait avant son amnésie et Bobby s'appelle Brahim, mais il préfère que l'identité de ses désirs soit reflétée dans le nom de Bobby.

Avant de commencer à définir l'ethnotype que représente Bobby, il nous semble important de préciser un troisième personnage dans l'équation essentielle de la composition de cette analyse: Yamna, la vieille femme ou présence dans le roman qui entraîne nos amis, Sindibad et Bobby, dans l'aventure de leur vie vers le sud. Selon elle, tous ensemble, ils accompliraient une mission secrète en transportant un bébé sans identité dans le désert.

Le désert symbolise également l'identité nationale liée à l'identité ethnique des bédouins et des berbères (*amazight*), et donc lié au deuxième personnage Ma al-'Aynayn, symbole ethnotypé caractérisé comme un modèle représentatif de l'identité marocaine, et dont l'analyse sera discutée un peu plus loin.

Ce n'est donc pas une coïncidence si Yamna a choisi Sindibad et Bobby pour l'accompagner avec le bébé, car tous trois ne savent pas vraiment qui ils sont ou, dans le cas de Bobby, qui il veut être à l'avenir. Nous avons choisi l'ethnotype de Bobby : « **marocain colonisé d'âme faible** » et nous allons nous concentrer sur comment son identité coloniale affiche l'ethnotype sélectionné.

Identité coloniale: Bobby désire devenir un chien et donc essaye de faire semblant qu'il l'est déjà. Il rêve d'avoir un maître aussi, et plus spécifiquement si possible, habiter ou travailler pour une famille française :

« Deux mendiants, vagabonds de la nuit et pilleurs le jour. (...) L'autre, c'est le faible. Il voudrait être un chien et se fait appeler Bobby. Il ne sait plus d'où il vient. Lui aussi dit que sa vie est devant lui, et que le jour où on lui reconnaîtra l'identité canine, le jour où spontanément, on le recueillera comme chien de chasse ou chien domestique, sa vie commencera. » (P.A, p. 27)

« Sindibad posa la main sur le front de Bobby et lui demanda :

-Tu te sens bien ? As-tu de la fièvre ?

Bobby sourit pour la première fois. Enfin, Sindibad se décide à le traiter comme un chien.

- Oui, mon maître ! Bobby a de la fièvre et si ça continue, il aura bientôt de la diarrhée ! » (P.A, p. 30)

« Quant à Bobby, je m'en occupe. C'est un garçon très simple. Il n'a pas toujours toute sa raison. Je te raconterai un jour son histoire. Mais pour le motiver, promets-lui qu'à la fin de notre aventure, il deviendra un chien et qu'il sera adopté par une famille française ! »(P.A, p.32)

«-Oui, mais, Bobby, dis-moi la vérité.

- Mon vrai nom est Brahim, mais je préfère Bobby.

- Mais c'est le nom d'un chien !

- Et alors. Tu n'aimes pas les chiens ? Tu es comme tous les Arabes, tu n'aimes pas les chiens ! Écoute, si tu veux qu'on soit vraiment amis, ne médis pas des chiens. » (P.A, p.51)

« De toute façon, seuls les chiens peuvent sentir venir les catastrophes. Rappelle-toi le tremblement de terre d'Agadir. J'étais encore jeune. Je devais avoir dix ans et je n'avais pas encore la conscience et la perception aiguës des chiens, et pourtant, du fond de la médina de Fès, j'avais senti que les entrailles de la terre allaient bouger. J'eus de la fièvre la veille, mais personne ne fit attention aux messages que j'irradiais. En tout cas, j'étais chargé de dire, d'avertir, ou simplement de murmurer quelque chose aux humains. » (P. A, p. 63)

La première réflexion que nous suggère le personnage de Bobby et la manière dont il incarne l'identité coloniale est qu'il s'est enfui de chez lui pour éviter d'être vendu comme serviteur à un riche Français, mais avec le temps, c'est devenu son désir, comme si, ne sachant pas qui il était,

il cherchait ce qu'il restait de ce qu'il allait être, et c'était de travailler pour une autorité coloniale dans le Protectorat.

De plus, s'il se considère comme un chien, et dans la culture traditionnelle marocaine, les chiens sont considérés comme fidèles, et amis de l'homme, du point de vue de l'identité religieuse de l'Islam ; du point de vue de la tradition païenne, les chiens sont associés à la rue et à la saleté qui l'accompagne, à l'impureté (lié à la Ṭahāra)¹¹, et aux esprits (djinns). Ce n'est que depuis une dizaine d'années qu'ils sont considérés comme des animaux domestiques au Maroc.

Si Bobby sait que les « Arabes » (y compris les marocains) ne tiennent pas les chiens en si haute estime en tant qu'animaux de compagnie, il adopte la position des Français qui l'auraient comme chien dans leur foyer, que ce soit pour la chasse ou en tant qu'animal qui est aussi un membre de la famille. Peut-être est-il décrit comme ayant une nature faible parce que sa seule aspiration future est de se plier à une catégorie inférieure sur l'échelle des êtres vivants rationnels ; et de vivre comme un chien qui sert ses maîtres, et ses maîtres représentent l'identité du colonisateur du pays d'où il vient.

Ce qui est clair, c'est que l'identité de Bobby est conditionnée par son désir, et que ce désir est enraciné dans la dynamique de la propriété et de la propriété des choses, qui fait partie du jeu des rôles sociaux dans le processus de colonisation d'un peuple.

Il ne peut maintenir le secret du voyage, donc il est traité comme un fou qui n'est plus en capacité de continuer leur trajet et réussir la mission dans sa compagnie. Il est envoyé à une zaouïa comme si le temple soufi allait le libérer de son esprit confus. C'est Yamna qui considère principalement que Bobby n'est pas apte à partager la fin de la mission:

« Bobby répondit :
- Je vais vous raconter une histoire. Mais elle est tellement incroyable que vous allez me traiter de fou.
C'est notre histoire ...
Yamna intervint rapidement. » (P.A, p.74)

En effet, en parlant de zaouïas, nous ne pouvons pas comprendre l'identité nationale marocaine sans le rôle des zaouïas, car elles ne sont pas seulement des sanctuaires soufis, mais aussi des lieux de refuge (mahrams), des lieux où les gouvernements marocains prenaient des décisions ou que les Français contrôlaient (par exemple, la Zaouia al-Ouazzania).¹² Ce n'est donc pas un

¹¹ <https://www.britannica.com/topic/tahara-Islam>

¹² <https://www.mo-srocco.com/ouezzane/>

hasard que l'auteur ait choisi le symbole de ce lieu pour faire référence à l'histoire marocaine precoloniale, coloniale et postcoloniale.

Yamna tente, pendant le long voyage, de raconter l'histoire au bébé (Mokhtar) qui vient de naître donc il n'a pas encore une identité du marabout marocain et chef de la résistance militaire, Ma al-'Aynayn.

Nous allons maintenant nous concentrer sur l'analyse de l'ethnotype représenté par Ma al-'Aynayn. Pour ce faire, nous utiliserons les identités spirituelle et coloniale. À savoir qu'à la fin du XIXe siècle, le chef local Ma al-'Aynayn a construit à Smara sa mosquée-forteresse à partir de laquelle il a combattu les invasions européennes dans la région. (Vaz Milheiro et Silva Fernandes, 2022) :

« (...) une armée de nomades essayaient de repousser l'envahisseur. À sa tête, un homme, passionné de religion, de science et de lettres. Douzième des quarante-huit enfants de Mohammed Fadil Wult Mamin, chef de la Qadiriya, la confrérie du Destin : Muhammad Mustafa Ma al-'Aynayn al-Qalqami. Ma al-'Aynayn, c'était un visage, une parole et un soleil, avant d'être un guerrier, un diplomate et un saint. » (P.A, p.42)

L'ethnotype que nous avons attribué à Ma al-'Aynayn sera celui-ci: « **héros marocain militaire et spirituel parfait** ».

Pour Yamna, Ma al-'Aynayn est le modèle de vraie identité marocaine et la meilleure qui soit, et c'est pour cela qu'elle voudrait l'imprimer dans l'esprit du petit enfant en l'envoyant vers le Sud, vers le Sahara, qui pour elle, symbolise ce chef militaire:

« Ma al-'Aynayn était un visionnaire armé du sabre et de la plume. Homme du Sud, fils des sables, il avait appris à respecter la majesté du désert et du ciel. » (P.A, p. 55)

« La mémoire de Ma al-'Aynayn sera le miroir suprême, le vrai, l'unique et le dernier miroir où ton visage viendra se fixer ; ce sera la source et l'eau qui préservent tes racines en plein désert. Ma al-'Aynayn n'est-il pas l'eau des yeux et de la source ? » (P.A, p.42)

Par rapport à son identité spirituelle/religieuse : la sainteté de sa figure est exprimée comme impeccable selon le point de vue de Yamna, et il s'est fait connaître comme une personne vénérable dans les rangs de l'héritage islamique. À la fois comme disciple, comme enseignant et écrivain et comme chef militaire, dont l'identité coloniale le représente :

« Le nom et la vie de Ma al-'Aynayn le guideraient vers la lumière, celle de l'âme. Il allait ainsi en pèlerinage vers la source et la lumière, vers le miroir suprême, vers soi, dans la grâce de l'être qui a fait de sa tombe une cime de sainteté. » (P.A, p.126)

« Yamna s'isola avec l'enfant et reprit l'histoire de saint cheïkh Ma al-'Aynayn (...) « Ma al-'Aynayn était un chérif, un descendant de la noble famille du prophète Mohammed. » (P.A, p.127)

« L'homme de lettres, l'ami des philosophes, le passionné du soufisme, allait devenir un chef guerrier. Il rassembla ses enfants et leur dit : "Les savants sont les héritiers du Prophète". » (P.A, p.69)

« Yamna racontait déjà Smara, la ville des sables qui allait devenir sainte » (P.A, p.80)

D'autre part, selon Sindibad, la figure de ce saint, est plus humaine et moins idéalisée. Il avait aussi étudié les vertus de tout marabout maghrébin, et il admire les écrits du saint, et pourtant il n'aimait pas ses décisions en tant que morale.

« Ahmed Suleiman : Ces vertus sont au nombre de quatre, et le cheïkh Ma al-'Aynayn, les a célébrées durant ses soixante-dix-neuf ans : le courage, l'intelligence, l'orgueil, l'humilité. » (P.A, p.43)

« Il admirait un grand savant soufi, le cheïkh Ma al-'Aynayn, connaissait à la perfection son livre mystique Na't albidayat. » (P.A, p.45)

« Le dirigeant politique que fut Ma al-'Aynayn ne l'intéressait pas. Il le trouvait usurpateur. Il n'aimait pas non plus son rapport inhumain avec les femmes qu'il exploitait et méprisait. » (P.A, p.46)

Identité coloniale de Ma al-'Aynayn: le rôle de Ma al-'Aynayn face au colonialisme français et espagnol est à nouveau louangé dans les histoires que Yamna raconte à l'enfant pour qu'il puisse devenir comme lui et rester courageux face au Protectorat français :

« Toi, tu n'es le fils de personne ! C'est un privilège que je suis chargée de confirmer en t'emmenant vers l'origine, vers les dunes du Sud, là où tu trouveras des racines et une histoire. » (P.A, p.42)

Et c'est pour cela qu'elle lui raconte tout le parcours de ce personnage converti en légende vive pour le personnage de Yamna. Nous pouvons extraire le sentiment de vraie fierté de Yamna en sachant que Ma al-'Aynayn est une des rares figures de l'histoire du Maroc, qui avait essayé de résister à la pénétration étrangère sur le territoire.

Ma al-'Aynayn a accepté son destin de diriger la résistance au Sahara avec la détermination et la sagesse qu'aurait eues le Prophète Muhammad.

« Yamna s'était installée en haut du minaret ou, juste avant l'aube, elle parla à l'enfant :

Lorsque Ma al-'Aynayn reçut de son père le titre de cheïkh, il ne manifesta pas de joie excessive. Il se baissa, baisa les mains de son père et mit sa tête sur son épaule droite en signe de soumission. Il eut la bénédiction du père et s'en alla méditer ». (P.A, p.69)

« Il était ainsi investi du devoir de former et de guider les citoyens - ses disciples de "Ahl Barakat Allah " » - et les autres nomades, migrants, soldats. Il devait susciter en eux l'orgueil et la fierté, développer la force et la volonté de s'opposer à tout envahisseur étranger, leur apprendre à se battre, à aimer la terre et la communauté. (...) Le cheïkh savait ce qui menaçait son pays. Il connaissait, presque vingt ans à l'avance, ce que l'histoire allait donner. Il soupçonnait les appétits des Chrétiens d'Espagne et de France et ne se faisait pas d'illusion sur leurs desseins. » (P.A, p.69)

« L'Occident a besoin de se répandre et d'agrandir son empire. Il a les armes et les moyens. Nous, nous avons peu d'armes et peu de moyens, mais nous avons quelque chose de précieux en plus : la foi et la volonté des hommes. Résister ou mourir. » (P. A, p.69)

La voix narrative, finalement est prononcée pour confirmer l'échec de la mission utopique de Yamna, puisque la figure symbolique de Ma al-'Aynayn ne caractérise pas l'image complète de ce qu'il était réellement, et quelqu'un d'imparfait, comme le sont tous les êtres humains, ne peut

pas être le champion de la meilleure version à laquelle on puisse parvenir pour représenter l'identité marocaine, cette identité qui résiste à l'armée européenne d'occupation et ne se plie pas à ses offensives :

« Un beau sujet de roman ou de conte, mais une illusion dans le réel. Il fallait pour le faire beaucoup de foi et d'inconscience. La foi, les ancêtres la lui inculquèrent ; quant à l'inconscience, elle était la substance même de ces êtres d'abandon, oubliés de la vie et soumis à l'extrême misère. Et puis les ancêtres ne donnèrent du cheïkh que l'image du héros national, celui qui résista à la pénétration coloniale. Ils oublièrent de dire qu'ils avaient fait de lui un mythe, un saint, une image, dissimulant le caractère féodal, autoritaire et même esclavagiste de ce chef de tribu qui rêvait d'être le chef de tout un État. » (P.A, p. 129)

Ce roman parle donc de l'identité spirituelle et militaire (contre le colonialisme) marocaine comme représentée à travers l'histoire de Ma al-'Aynayn en tant que modèle à suivre dans le futur selon la perspective de Yamna. Un passé nostalgique plein du courage qui manque dans le présent de l'espace fictif, selon les sentiments de Yamna, qui nous évoque la théorie de la hantologie postcoloniale de Karen Barad (2003), car la hantologie parle des fantômes du passé que nous glorifions aussi, et certainement Ma al-'Aynayn rentre dans cette catégorisation.

En outre, Yamna penserait à Bobby comme le contraire de la figure du saint soldat qui fut Ma al-'Aynayn, car Bobby se serait plié à l'influence française au lieu de lui résister. Cette attitude prise par des marocains comme Bobby peut conditionner de sorte qu'ils se sentent incapables de se battre et privés de leur statut d'égaux par rapport au colonisateur. Ceux colonisateurs qui tendraient à être des maîtres appartenants à une classe supérieure, et non des serfs souffrant d'un complexe d'infériorité, comme l'éthnotype de Bobby, qui agirait comme les marocains qui se résignaient simplement, au protectorat espagnol et au protectorat français et acceptent les conditions inégales qui ont comme conséquence.

Par conséquent, nous pourrions dire que la relation interculturelle que nous établissons entre les ethnotypes de Bobby et de Ma al-'Aynayn placerait le premier plus près du processus d'auto-occidentalisation et le second beaucoup plus près d'un processus d'auto-exotisation où un "fantôme du passé" (Karen Barad, 2003) est élevé sur un autel qui ne peut pas représenter la totalité de l'identité d'un peuple. C'est-à-dire, une vision orientalisée est celle qui convertit les ethnotypes de Bobby et de Ma al-'Aynayn en des "fantômes du passé", et donc, l'Europe (l'Occident) convertirait le discours sur les types d'identités du peuple marocain en les classant en deux ethnotypes principaux : les marocains comme Bobby, ou les marocains comme Ma al-'Aynayn.

Conclusion

L'interculturalité présente dans les identités représentées par Driss et le Seigneur dans *Le passé simple* (1954), ou plutôt « le troisième espace » d'Homi Bhabha a eu comme résultat la prise de conscience qu'aucune identité ne peut exister sans l'autre, en tenant compte de la relation inégale qu'elle implique. Dans le cas du Maroc, l'identité religieuse ne peut que coexister avec l'identité coloniale. Pour nous, l'objectif social devrait être de s'accepter mutuellement afin de faire ressortir la meilleure partie de chacun en termes d'aspects culturels, sachant que c'est subjectif et différent pour chaque individu.

Le fondamentalisme islamique n'aurait peut-être pas connu un tel essor si le colonialisme européen n'avait pas été aussi incisif et qu'il ne continuait pas à l'être. En même temps, la colonisation signifiait que la langue française était enseignée. L'apprentissage d'une nouvelle langue, même dans le contexte du Protectorat, signifie une plus grande capacité à comprendre le monde et une perspective plus large que celle de la seule civilisation sur laquelle il a décidé de s'installer. Mais bien sûr, cette possibilité ne devrait pas dépendre des privilèges de certaines classes sociales au Maroc.

Ce que nous voulons souligner en conclusion, c'est que l'on peut être marocain et apprécier la mythologie grecque ou prier les saints grecs et russes. Nous pouvons aussi être un descendant de marabout et faire des affaires avec les Français. Il y a de nombreuses façons d'avoir une identité marocaine, même si elle comporte des aspects associés à une identité coloniale. Mais pour l'instant, nous sommes encore dans une phase de décolonisation dans les études postcoloniales où les processus d'auto-orientalisation et d'auto-occidentalisation doivent se produire encore inconsciemment, comme dans les romans que nous avons analysés. Le fait que cela se produise de cette manière signifie, selon nous, que nous devons explorer beaucoup plus de relations intercivilisationnelles, pour déterminer l'avenir des identités interculturelles de nos sociétés modernes.

Grâce à la relation interculturelle que nous avons établie selon la dynamique des personnages, nous pouvons soustraire de ce roman la confirmation qu'aucun de ces deux personnages ne doit être considéré comme moins marocain (arabe et berbère) parce qu'il est influencé par des connaissances ou des attitudes autres que celles de la culture attribuée au pays auquel les deux personnages appartiennent. Nous souhaitons raviver l'idée que les identités ne peuvent être figées et immobiles, et accepter que l'on puisse être marocain de plusieurs manières sans avoir

besoin de s'attacher ou d'hyperboliser l'un ou l'autre (auto-exotisation et auto-occidentalisation), tout comme on peut être français de multiples façons, à l'instar de l'auteur de notre roman, qui est franco-marocain.

Nous sommes consciente que l'acceptation de l'idée que nous suggérons ne pourra se faire que lorsque les relations inégales (Dervin et Simone, 2021) (dans ce cas dues à la colonisation) entre les identités seront réduites. Pour ce faire, l'étude d'histoires comme celles-ci nous permet d'approfondir les ethnotypes (dans nos sociétés et représentés en littérature) qui empêchent cette acceptation d'être plus fréquente.

Dans *La prière de l'absent* (1981), pour simplifier le dialogue interculturel des identités analysées, Bobby représente quelqu'un qui veut avoir un maître français, et ceci est présenté comme une identité marocaine faible, comme si nous devions toujours être les champions de l'identité nationale que nous représentons, et qu'il y avait une bonne et une mauvaise façon de faire ou encore un modèle à suivre, comme c'est le cas de la représentation de l'identité de Ma al-'Aynayn.

Ma al-'Aynayn est représenté aussi comme quelqu'un qui se servait de l'esclavage, tout en luttant contre la colonisation espagnole et française. Bobby et Ma al-'Aynayn représentent tous les deux l'identité marocaine, mais cela ne conditionne pas leur personnalité ou leur moralité. C'est pourquoi nous comprenons que Ben Jelloun dans la pièce soutienne la même opinion que dans notre analyse. Ma al-'Aynayn ne représente pas l'identité marocaine à l'état pur (quelles que soient les valeurs positives que cette identité marocaine peut représenter, d'après la réflexion sur la hantologie postcoloniale de Karen Barad (2003)). Et Bobby ne mérite pas non plus d'être considéré comme moins marocain ou d'identité fragile à cause de ce manque de valeurs ou de son attitude de soumission au désir d'être le chien d'une famille française (la famille du colonisateur).

Encore une fois, la conclusion de ce dialogue entre les identités est qu'il n'y a pas une seule bonne façon d'être marocain ou une meilleure façon de l'être en relation avec le passé colonial. Les identités évoluent et sont explorées, elles ne sont pas immortalisables comme des bannières ou des médailles. Ce dernier point que nous traitons s'oppose au discours de l'essentialisme culturel qui conduit à des sociétés confortables avec le nationalisme (la nationalisation des identités). Ce qui invite à plus de schismes civilisationnels et à plus de racisme.

Les identités de « l'Europe » (principalement la France et l'Espagne) et du « Maroc », en tant que représentantes respectives des civilisations occidentales et orientales, ont été liées bien avant l'ère de l'impérialisme et du colonialisme européens, et par conséquent elles auraient développé leurs propres relations interculturelles en lien avec notre actualité (changement d'époque et de contexte historique). Alors, selon nous, les identités qui continuent à se former, générées par les relations interculturelles, comme celles des auteurs de nos œuvres, seront différentes et impliqueront de nouveaux processus que nous pourrions appeler « post-post-orientaux ».

Bibliographie

- André, J., & Ascenso, B. M. (2023). Vulnérabilité, hospitalité et care dans des contextes de diversité culturelle. *Filosofia LXVIII*. pp. 251-272.
- Bakhtin, M. (1981). *The Dialogical Imagination*. Austin, TX: University of Texas Press (1895-1975).
- Barad, K. (2003). Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28. pp. 801-83.
- Ben Jelloun, T. (1981). *La prière de l'absent*. Paris : Éditions du Seuil. <https://www.amazon.fr/>.
- Bhabha, H. K. (1949). *The Location of Culture*. London. New York: Routledge.
- Bozalek, V., Zembylas, M., Motala, S., & Holscher, D. (2021). *Higher Education Hauntologies: Living with Ghosts for a Justice to Come*. London: Routledge.
- Cañete, C. (2023). De la antropología inconsciente: una relectura social de la relación entre orientalismo y colonialismo, con un ejemplo en las etnografías argelinas de Yves Alliaume (1926-1975). *Al-Andalus Maghreb*, 30. pp.71-87.
- Chochoy, M. (2014). Pouillon François et Vatin Jean-Claude (éd.), *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*. Paris, IISMM-Kharthala, 2011. pp.139-140. *Bulletin critique des annales islamologiques*. 29. Paris.
- Chraïbi, D. (1954). *Le passé simple*. Paris : Éditions Denoël. (version en ligne). <https://www.amazon.fr/>.

- Cohen-Emerique, M. (2015). Pour une approche interculturelle en travail social : Théories et pratiques. Presses de l'EHESP. <https://doi.org/10.3917/ehesp.cohen.2015.01>.
- Dabashi, H. (2009) *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Dermenghem, E. (1982). *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Éditions Gallimard.
- Dervin, F., & Simpson, A. (2021). *Interculturality and the Political within Education*. Abingdon, Oxon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429471155>
- Elam, J.D. (2019). Postcolonial theory. In *Literary and critical theory*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/obo/9780190221911-0069>
- Elhoussine, D. (2016). De l'intertexte occidental chez Tahar Ben Jelloun. *Revue Scientifiques*.12.
- El-Refaie, A.WE. (2021). L'hypocrisie religieuse et l'islam instrumentalisé d'après *le Passé simple* de Driss Chraïbi. اللغات تدريس فيبحوث [Enseignement des langues dans la recherche]. 15. https://journals.ekb.eg/article_170896_0.html
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis*. London: Longman.
- Folie, S. (2018). CFP: New Perspectives on Imagology. Call for papers. <https://doi.org/10.58079/mpri>
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart. pp. 222-237.
- Hall, S., & Du Gay, P. (1996). *Questions of cultural identity*. Sage Publications, Inc.
- Heller-Goldenberg, L. (1989). La littérature francophone au Maroc. L'acculturation. In: *Cahiers de la Méditerranée*. 38 (1). pp. 59-68.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3). <https://doi.org/10.2307/20045621>
- Gageatu-Ionicescu, A. (2009). *Les récits de Tahar Ben Jelloun*. Thèse de doctorat. Université Rennes 2 & Université de Craiova.

- Gordon, F, A. (2008). *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. University of Minnesota Press.
- Larissa-Daiana, L. (2013). *Écriture autobiographique et pseudo-autobiographique dans l'oeuvre de Driss Chraïbi*. Thèse de doctorat. Université Michel de Montaigne. Bordeaux III.
- Lawler, S. (2007). *Identity: sociological perspectives* (First edition). Polity Press.
- Messner, S., & Von Treskow, S. (2023). *Traumatisme et mémoire culturelle : France et espaces francophones*. Éditions De Gruyter. pp. 101-114.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard: Harvard University Press.
- Perrier, A. (2020). Les archives d'un pacha. Conflits fonciers et expertise locale du gouverneur de Salé dans le Maroc colonial. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 67(4). <https://doi.org/10.3917/rhmc.674.0009>
- Pløger, J. (2008). Foucault's Dispositif and the City. *Planning Theory*, 7(1). <https://doi.org/10.1177/1473095207085665>
- Porra, V., & Wedekind, G. (2017). Orient - Zur (De-) EKonstruktion eines Phantasmas. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839435021>
- Porras Medrano, A. (1997). Tradición y modernidad en la narrativa magrebí contemporánea de lengua francesa: el caso de Driss Chraïbi. *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, 12. pp. 227-234.
- Said, W. E. (1994). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Éditions du Seuil.
- Salo-Lee, L. (2006). Intercultural competence in research and practice: Challenges of globalization for intercultural leadership and team work. In Aalto, Nancy & Reuter, Ewald (eds.), *Aspects of Intercultural Dialogue. Theory, research, applications*. Köln: SAXA, 2006. pp. 77-92.
- Schulte Nordholt, A. (2020), Introduction: Le roman d'expression française au Maroc, une littérature 'déconcertante'?. *RELIEF - Revue Électronique de Littérature Française*, 14(1). <https://doi.org/10.18352/relief.1061>

Verdesio, G. (2016). Para repensar los estudios coloniales: Sobre la relación entre el campo de estudios, las disciplinas, y los pueblos indígenas. *Revista Telar*. pp.11-12.
<http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/67>

Yacono, X. (1969). *Histoire de la Colonisation française*. coll. « *Que sais-je ?* ». Paris: P.U.F.

Young, R.J. C. (2003). *Postcolonial Theory: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Annexe: Résumé en anglais

This master's thesis is centered on the topic of Moroccan identities as represented in two works of colonial Moroccan Francophone literature. The two novels analyzed in this journey are *La prière de l'absent* (trad. *A Prayer for the Absent* or *The Absent's Prayer*) (1981) by the author Tahar Ben Jelloun and *Le passé simple* (trad. *The Simple Past*) (1954) by the writer Driss Chraïbi. As to the telos of this research, it will be focused on exploring the categorizations and processes of the postcolonial understanding of interculturality that can be established between them. This study will be guided by the following research questions:

1. What are the ethnotypes of Moroccan identity in the two novels? What relationships exist between the different ethnotypes present in each novel?
2. What are the processes of intercultural categorization undergone by the characters in the two novels?

The Simple Past (1954) is the story of a revolt caused by violence. Driss Ferdi, the protagonist, son, brother, friend and traveler, highlights the situation of a young Moroccan man educated at a French school, faced with a harsh and violent system whose protagonist was the authoritarian power of his father named Haj Fatma Ferdi (Luica, 2013).

Haj Fatma Ferdi acts like a ruthless patriarch, teaches religion through fear of the body and desolation of the soul. People do not live, they are content to exist, both children and their mothers. (Chraïbi, 1954). Driss Ferdi comes from the East, which he denies. Fortunately, or unfortunately, he remains a guest of Western civilization. He was the grandson of a Muslim saint, educated in European schools, he experiences both the drama of his personal emancipation and the conflict of two civilizations on which his life has depended (Chraïbi, 1954).

Driss found the strength to endure the death of his brother, his mother's suicide and consequently found the strength and courage to free himself from his own rebellion against his father. The significant anecdote, the biting humor, expose the wounds of both East and West, and speak of a hunger for life on a broader scale (Chraïbi, 1954).

For Porras Medrano (1997: 229), "[t]he discovery of this (simple) past, its recovery for the present and the insertion of the ideological structures of this distant past into present-day reality, would enable North Africans to find a broken identity, the right balance between conversion to the West and blind defense of Islamic tradition". It is this broken (in pieces) identity mentioned, with too many pieces going through constant changes, that interests us. We envision to understand what is it about this idea of identity that has evolved in over the decades, since it is essential for the generated identitary schism between Morocco and Europe.

As for Tahar Ben Jelloun's novel *A Prayer for the Absent*, published in 1981, it tells the story of several characters, all linked in an ultimate quest to bring a child to southern Morocco. This child is born in the stump of a tree in Fez, before the astonished eyes of Sindibad and Bobby, two beggars wandering around Les Dômes cemetery. They have been given a highly symbolic mission by the Secret Empire, delivered by Yamna: they must leave the North to take this child to Tiznit to the tomb of Ma-al-Aynayn. The child is also the protagonist, called Mokhtar, who, after living an idle life devoted to literary passions, and following serious emotional and family conflicts, has become amnesiac and embarks on an initiatory journey to Morocco during which he recovers the character of his past and all his memory (Merizzi, 2021). Mokhtar in his newborn represents the Ben Jelloun's future self and the journey to the south and its dunes evokes a trip to memory lane and the origins of its formation.

The construction of Tahar's stories is labyrinthine, with the author plunging the reader into the intertwined stories of the characters and Moroccan society. This structure is reproduced in both his composition and his writing, as he attempts to reconstruct the history of a people who lost their identity during the period of the protectorate. (Voza Araya, 2006).

Both novels are inserted in the fictional autobiographies genre in some way, which reflects one of the factors we take into account when analyzing the two works.

Therefore, when categorizing the novels chosen as part of the Colonial Francophone literature, it means circumscribing them to the field colonial studies. This implies that their stories are primarily culturally studied rather than solely linguistically. Thus, in our case, French is the language that reflects the link to the colonial past, its consequences and or continuation, which leads to a new understanding of Moroccan identity. And when exploring the latter, because it comes with the historical period change, we would start talking about postcolonial studies:

“Postcolonial theory is a body of thought primarily concerned with accounting for the political, aesthetic, economic, historical, and social impact of European colonial rule around the world in the 18th through the 20th century. (...). Postcolonial theory takes many different shapes and interventions, but all share a fundamental claim: that the world we inhabit is impossible to understand except in relationship to the history of imperialism and colonial rule.” (Elam, 2019:1)

Post-colonialism is an academic paradigm convoking the period that came after the end of colonialism and their consequences. The interest of this as a theoretical framework is based on the constant interactions happening between peoples of colonial and colonized civilizations, which intensify awareness both of the differences between civilizations and the commonalities within civilizations. (Huntington, 1993)

In our case, the focus is put on the disintegration of the monolithic dichotomy in relations between Morocco and France, through the analysis of intercultural identities as represented in the selected narrations. And since this is a study on identities, it entails first and foremost an introduction to the concept of cultural identity, secondly the concept of inter-space (Homi Bhabha), seeking to connect it with the Intercultural theory in communication.

Cultural identity is linked to belonging to a fixed culture, with unchanging nationalities, ethnicities and worldviews (Hall 1996). This vision values the commonly agreed predominance of a single standardized identity for each nation, and consequently keeps alive the cultural essentialism that Western societies in particular bring to the table of socio-political debate. As a result, the vicissitudes that sprung consist mainly in the reductionism of cultures and cultural stereotypes (ethnotypes) which we will explain below when we examine the post-orientalist discourse.

The concept of interculturality goes further and focuses on relationships and how these affect the redefinition of cultural identities. Interculturality involves dynamic and evolving relationships between groups that include exchange and dialogue (UNESCO, 2006). When cultures cross and mix, pasts collide, and a struggle for power and influence becomes inevitable. Any contact produced between different identities in any form of human culture is what we understand by interculturality.

In this sense, Bhabha's inter-space proves itself very useful for our analysis. The inter-space of cultures is a space of difference and a space of absence. It is not a question of two cultures reconciling their differences, but of the conflictual space of mutual differentiation. It is embodied by the inner other, present as difference, as absence (Bhabha, 1949).

On that note, it is important to add the postcolonial understanding of interculturality in communication, which for Fred Dervin and Ashley Simpson (2021) is never neutral and is always influenced not only by our own beliefs, experiences and political thoughts, but also by education and state mechanisms (among others) (Ploger, 2008).

To help us fully complete this epistemological mosaic created so far, we added the lens of ideas and concepts provided by Post-Orientalism. Post-orientalism is a post-colonial worldview taken by the orientalist scholar Hamid Dabashi that criticizes and functions as an anti-thesis of classical orientalism, which tends to claim authority in the explanation and interpretation of the 'Saidian Orient'.

“It is necessary to clarify that the post-orientalist perspective should not be presented as radically different from the colonial and pre-colonial periods, if not in the critical continuity and critique of their sociological and ethnographic productions, as in the rereading of the colonial and orientalist legacy that is obscured neither by the anti-anthropological tendencies of a developmentalist sociology nor by the fervour of ideological nationalism” (Pouillion and Vatin, 2014).

What we want to suggest in the first paragraph is that we are interested in post-orientalist discourse for three main reasons:

The first is that it allows us to emphasize the idea of intercultural identities, in our case French-Moroccan, as opposed to defining the Moroccan identity by stripping it completely of French colonial influence.

The second is precisely because it allows us not to forget that the internal relations of the identities we are working on in the field of narrative are unequal, and this is what we were talking about earlier when we discussed postcolonial interculturality. In the discourse of interculturality that we are dealing with, it is not a matter of adapting to another culture so that it becomes part of each individual's identity. It is not a question of becoming a facsimile of the

Other, but of integrating the Other within ourselves. And we understand that there are also the consequences of these processes of unconscious and conscious integration of cultural stereotypes (ethnotypes) that occur in the interspace of identities.

And ultimately, because it helps us to understand in a much more specific way all the results from the ethnotypes examined in the novels. Thanks to concepts such as: self-exotization, intellectual amphibianism or “ghosts from the past” (Theory of Hauntology), we can comprehend more nuances from the identities portrayed in the books, and so we will be debriefing in what do they consist in the next paragraphs.

In a postcolonial reading of intercultural identities, self-exotization refers to the conscious, semiconscious or unconscious processus of performing stereotyped traits of the exotized image of the Other. As for the intellectual and post-national (post-colonial) amphibian, according to Dabashi (2009), is someone who routinely traverses two or more intertwined environments. He is active, agile, engaged with the worlds around him but irritated by one and unassertive about the other. He ends up indifferent to the two significant communities from which he comes and towards which he is pushed towards (Dabashi, 2009).

Lastly, in postcolonial studies the Theory of Hauntology by Karen Barad (2003) explores what Karen Barad calls hauntological materialism. In different ways, then, our entangled inner actions mimic the relationships between subatomic particles. And this means that as humans we think of our past lives and the lives of historical figures as ghosts that exert a qualitative and persistent influence on the present (Karen Barad, 2003).

Once our main theoretical framework has been debriefed, we pass on to the method of analysis chosen in this work. Our method is based on the literary theory of Imagology that helps us bring altogether. It also encompasses the possibility of doing a post-colonial imagological analysis using ethnotypes. In order to explain the way in which the analysis is carried out, we set out here the three stages we go through:

1. Identifying the aspect or character to be studied and propose an ethnotype to be examined through various passages of the text. Once the ethnotype has been chosen, we move on to the next phase,

2. Recognizing the types of identity that support the ethnotype that have proposed: colonial and religious/spiritual identity.
3. Drawing a conclusion on the intercultural dialogue that is established between the representation of identities chosen according to our criteria and by applying the theories discussed in the previous sections.

Even though our work does not consider the social identity, gender identity, sexual identity and other types of identity, they could have been analyzed as well in both of these novels.

Having followed and completed the three steps of the analysis one by one, we now turn to the analysis of the results that emerged from them.

In the first novel, the Chraïbian one, the intercultural dialogue between these identities adopt opposing positions as a result of the correlation of their interspaces: the self-orientation of Haj Fatma Ferdi and the self-occidentalisation of Driss. Consequently, their differences lead to the constant conflict of their identities. Driss would be representing the ethnotype of a “europeanised Moroccan” and Haj Fatma Ferdi the “fundamentalist Moroccan potentate” one.

In the second novel, that of Ben Jelloun, the intercultural relationship we establish between the ethnotypes of Bobby and Ma al-'Aynayn would place the former closer to a process of self-occidentalisation and the latter much closer to a process of self-exoticization. Bobby would be representing the ethnotype of “the colonized Moroccan with a weak soul”. As of, Ma al-'Aynayn he would be “the perfect Moroccan military and spiritual hero”.

Thanks to the intercultural relationship we have established we confirm that neither of these four characters (Driss, Le Seigneur: Haj Fatma Ferdi, Ma al-'Aynayn et Bobby) should be considered less Moroccan/Arab/Oriental just because they are influenced by a different culture (even the colonial culture). There is not such concept as a “pure national identity”, and this idea is supported by both authors throughout their novels.

In conclusion, what this master's thesis wanted to stress with impetus, is the idea that identities cannot be fixed and immobile. Hence accepting that one can be Moroccan in many ways. The very authors of our novels are both French and Moroccan, and yet they don't ostracize themselves to fit in just one identity whilst still placing importance in sharing their Moroccanness through their novels. We accept that the reason to why they don't limit

themselves to only one identity has to be directly connected to their social class privilege. However, it neither takes away the intercultural and global experience of those identities living in colonizing countries or having studied the Occident /European civilization's knowledge, nor proves to be unhelpful to understand better one's identity of as the colonized/oriental/Moroccan.

On a final note, post-orientalist identities categorize performances of the dynamics with the Other as self-orientalization and self-occidentalization putting to use the ethnotypes our society keeps producing, proving how much we rely on images and stereotypes to qualify and classify the Other.