
La littérature comme religion séculière dans *Mohammed Cohen* de Claude Kayat

Debbie Barnard

Tennessee Technological University (USA)

RÉSUMÉ

Par l'intermédiaire du protagoniste éponyme de son roman *Mohammed Cohen*, l'écrivain Claude Kayat présente le contexte religio-culturel de la Tunisie sous le protectorat français. Dans une société qui déborde de religion, le héros du roman, doté d'un nom qui résume les difficultés identitaires de la population judéo-tunisienne, trouve le remède à sa situation culturelle grâce à l'alphabétisation en français, première langue dominante du pays que les Juifs ont eu le droit de lire et d'écrire. En examinant l'histoire de la communauté juive de Tunisie pour voir ce que la scolarité du protectorat a pu représenter pour une telle minorité dans une société où la religion joue un rôle capital, nous trouvons que la littérature française fonctionne pour Mohammed Cohen comme une sorte de religion séculière, lui offrant du réconfort dans les textes qui la composent. La langue française rattache Mohammed à sa Tunisie natale, et lui permet de trouver, dans une situation qui aurait pu produire une déchirure inguérissable, un moyen de surmonter ses différences identitaires.

INTRODUCTION

La population juive de Tunisie a toujours vécu un paradoxe. Arrivés bien avant les Arabes mais restant toujours une minorité, les Juifs ont perpétuellement subi des restrictions politiques, sociales et économiques sous les différents groupes – Arabes, Turcs, Français – qui ont tenu le pouvoir en Tunisie. L'arabe et le français leur ont tous les deux été imposés comme langues de commerce et d'administration, et

l'altérité religieuse leur a sans cesse interdit l'assimilation à la société dominante. Langue et religion sont inextricables dans le contexte tunisien, surtout sous le protectorat français, qui a servi à compliquer une situation culturelle et linguistique déjà très embrouillée, parce que selon l'administration française, il n'y avait guère de différence en Tunisie entre la population musulmane et la population juive : elles étaient toutes les deux tout simplement des colonisés. Malgré cette généralisation de la part des Français, la communauté juive s'est francisée d'une manière enthousiaste, vu les avantages économiques et sociaux que la langue française leur offrait. Le degré de cette occidentalisation était tel qu'en examinant la littérature judéo-tunisienne nous trouvons qu'elle s'attache à la période du protectorat français par deux caractéristiques. La première caractéristique est la qualité juive, adjectif qui renvoie automatiquement à la période d'avant l'indépendance tunisienne, au moment où la population du pays présentait une diversité religieuse importante. La deuxième caractéristique qui renvoie au protectorat est la langue de cette littérature ; toujours d'expression française, les œuvres judéo-tunisiennes incarnent les différences culturelles, différences d'origine religieuse, qui les associent de manière étroite aux années du protectorat en Tunisie. Avant le protectorat français, les Juifs de Tunisie avaient navigué un contexte socio-religieux millénaire lourd de traditions et dans lequel ils n'étaient pas majoritaires ; pour certains, l'établissement d'un système scolaire laïc, même associé à la violence économique et culturelle du colonialisme, se présentait comme un chemin menant hors du contexte religieux fixe. Dans *Mohammed Cohen*, son roman aux allures d'autobiographie, l'écrivain judéo-tunisien Claude Kayat nous donne un excellent exemple de ce que le système scolaire signifiait pour la population juive. Le roman de Kayat examine le jeu entre religion, culture et identité auquel les Juifs tunisiens avaient affaire. Kayat nous fait comprendre à quel degré la société tunisienne du protectorat peut faire poser des questions sur l'identité religieuse et linguistique, et son œuvre montre comment, dans un pays qui déborde de religion régulière, la langue et la littérature française fonctionnent en tant que religion séculière, remplissant dans l'âme du héros du roman, « quelques-unes des fonctions [...] que la sociologie attribue d'ordinaire aux religions » (Aron 1968 : 360-361).

Pour comprendre la situation dans laquelle la communauté juive vivait en Tunisie, il faut d'abord comprendre son histoire. La Tunisie de

l'époque du protectorat français présente une mosaïque culturelle et religieuse bien particulière. Terre d'accueil pour les communautés de la Méditerranée depuis bien avant l'arrivée des Français, la Tunisie du début du XX^e siècle comptait parmi sa population des enclaves maltaises, italiennes, grecques, russes, arméniennes, espagnoles, juives et françaises (Kazdaghli 2006 : 72). De loin la plus grande de celles-ci, la communauté juive était aussi la plus ancienne dans le pays, les preuves archéologiques indiquant – de manière certaine – une présence juive en Tunisie depuis le deuxième siècle AEC (Sebag 1991 : 21)¹. Arrivée et installée bien avant les Arabes, qui ne sont venus que neuf siècles après, pour les Juifs en Tunisie ceux-là étaient des colonisateurs, apportant langue, religion et administration, comme l'explique Simon Battestini :

C'est l'islam, dès le VII^e siècle pour l'Afrique septentrionale [...] qui propose le script arabe aux Africains. Dans ces sociétés islamisées à structure étatique ou empires locaux avec appareil administratif [...] l'écrit arabe impulse toutes les dynamiques politiques et économiques, et, plus discrètement, infléchit la religion ancestrale et la culture. [...] Il suffira de noter ici que l'introduction du script arabe de l'islam, avec le Coran, accompagne une transformation lente mais radicale de la société. Il ne serait pas exagéré d'y voir une révolution si les modalités de la transformation n'opéraient comme de l'intérieur, par diffusion interne, et n'étaient jamais ressenties comme étrangères. (1997 : 296)

L'arabe et l'islam sont néanmoins venus de l'extérieur et alors que nul ne peut le savoir de manière définitive, nous pouvons bien croire que les populations juives de la Tunisie ont bien ressenti comme étranger leur imposition en tant que langue et religion principales, surtout lorsque nous tenons compte des efforts que la subjugation de l'Afrique du Nord a coûté aux armées arabes (Sebag 1991 : 42). Résistance à la conquête arabe mise à part, la population juive a adopté la langue arabe, puisqu'elle était la langue de commerce et d'administration (Sebag 1991 : 45). La conquête arabe a arabisé la population juive, sans l'islamiser ; même si toute la population juive ne s'était pas convertie à l'islam, les Juifs ont fini par adopter plusieurs coutumes arabes – langue, nourriture, vêtements. Pourtant, faute de se convertir, la loi musulmane a soumis les Juifs au statut de *dhimmi*, ou « protégé, puisque peuple du livre. » Ce statut leur a épargné la conversion religieuse, tout en les obligeant de payer une capitation. Pendant les siècles entre la conquête arabe et l'établissement du protectorat français en 1881, l'arabe

¹ Selon certaines estimations, la présence juive en Tunisie remonterait jusqu'à l'an 586 AEC (Sebag 1991 : 9-10).

dialectale, ou le *derja*, est devenu la langue parlée des populations juives et musulmanes. Apprendre la langue écrite, ou l'arabe dit *al-fuṣṣḥa*, était interdit aux Juifs, à cause de leur religion. Afin de pouvoir communiquer par écrit, donc, les Juifs ont adapté l'hébreu à leurs besoins, comme l'explique Paul Sebag :

Cette langue qu'ils parlent, les Juifs l'écrivent aussi. Cependant, pour l'écrire, ils n'utilisent pas les lettres de l'alphabet arabe, qu'ils ne connaissent pas, parce que l'étude de l'arabe leur a été interdite, mais les lettres de l'alphabet hébreu, sous leur forme cursive, ou *m'allaq* = m.à m. « écriture accrochée. » C'est dans cette variante d'arabe dialectal, transcrit en caractères hébreux, que sont rédigés livres de comptes, lettres d'affaires, contrats et mémoires. (1991 : 121)

Depuis l'arrivée des Arabes la population juive vit une altérité linguistique, culturelle et religieuse. Cette situation s'est encore compliquée au cours du XVII^e siècle quand des routes commerciales entre Tunis et la ville italienne de Livourne se sont établies. Ce commerce entre la Tunisie et l'Italie a encouragé des Juifs de Livourne à s'installer à Tunis, augmentant la population juive d'origine européenne (Sebag 1991 : 95). Au début du XVIII^e siècle, force de devoir subvenir aux besoins financiers des Juifs tunisiens, une scission s'est produite entre les deux groupes, et deux communautés distinctes se sont instaurées (Sebag 1991 : 95-96).

De ces deux communautés, la première était celle des Touansa, ou les Juifs d'origine tunisienne, dont la communauté vivait au pays depuis des siècles ; la deuxième était celle des Juifs européens, ou les Grana (Sebag 1991 : 95-96) ; les deux se distinguaient l'une de l'autre de plusieurs manières – linguistique, culturelle, économique – car les Touansa étaient généralement arabophones, pauvres et moins cosmopolites que les Grana. De plus, chaque groupe était soumis à un statut juridique différent dès 1846. Les Touansa, considérés comme citoyens Tunisiens et donc des sujets du Bey, sans la possibilité de revendiquer aucune autre nationalité, étaient, et resteraient, des sujets du Bey de Tunis. Les Grana connaissaient le même sort avant 1846, mais un acte additionnel du Traité tuniso-toscane de 1822 a permis désormais aux Juifs livournais qui arriveraient à Tunis de garder leur nationalité italienne. Qui plus est, les Juifs livournais déjà installés en Tunisie avant l'acte additionnel étaient – en principe – également les sujets du Bey, mais la plupart d'entre eux sont partis en Italie, y séjournant le temps d'avoir un passeport italien avant de retourner se réinstaller en Tunisie, cette fois-ci avec une nationalité italienne. (Sebag

1991 : 111). De cette question de nationalité est venue une application des lois qui variait entre les Touansa et les Granas. Sujets du Bey de Tunis, les Touansa se voyaient astreints à une stricte application des lois qui les touchaient aux divers détails de la vie, des vêtements jusqu'au logement. Au contraire des Touansa, les Grana pouvaient habiter où ils voulaient et pouvaient également posséder des biens mobiliers, différence capitale entre les deux groupes et une qui a créé un contraste économique et culturel remarquable entre eux. Toutefois, aux yeux de la population musulmane ou française en Tunisie, il n'y avait aucune différence entre les Touansa et les Granas : ils étaient tous Juifs (Sebag 1991 : 301).

Le protectorat français en Tunisie, qui a duré de 1881 à 1956, visait la francisation d'une partie élite de la population indigène, mais pas par une approche religieuse. La gouvernance religieuse des deux communautés – musulmane et juive – établie sous le règne du Bey et bien avant l'arrivée des Français, continuait également à décider les questions légales de chaque groupe. Pour la plupart, la justice pour les Tunisiens se dispensait par les tribunaux religieux (musulman ou juif) ou par le ministère de justice tunisienne (Perkins 2014 : 50). Plus importante pour la population juive était l'arrivée d'un système éducatif ouvert à tous, et qui présentait la possibilité et de l'alphabétisation en français et de la formation pratique, une aubaine pour les Juifs de Tunisie, d'autant plus que l'alphabétisation en langue arabe leur avait été interdite depuis des siècles (Sebag 1991 : 121). Dans le cas de la Tunisie, l'administration française, ainsi que la présence française dans le pays, étaient d'ordre gouvernemental, sans élément religieux. Certes, la société tunisienne de l'époque débordait d'éléments religieux, situation rendue encore plus complexe par l'administration coloniale. Nous trouvons que, dans le cas des Juifs tunisiens, l'instruction religieuse a mené plutôt à la laïcité et à l'occidentalisation, et n'a pas servi à augmenter la population chrétienne. La présence française était plutôt politique que religieuse en Tunisie, une laïcité renforcée par le système scolaire. La mission civilisatrice, telle qu'elle se manifestait en Tunisie, visait la francisation de la population, beaucoup plus qu'elle ne visait l'assimilation ou la conversion religieuse :

Louis Macheul, the director of public instruction from 1883 until 1908, understood the risks of intervening directly in Muslim and Jewish education. Instead, he chose to oversee them from a distance and quietly promote select reforms aimed at associating them with a secular education system, designed to encourage Tunisian assimilation of French attitudes,

that he began implementing at the start of his administration. (Perkins 2014 : 67)

Le désir d'inculquer les valeurs françaises à la population tunisienne était le complément de l'altérité qu'avait vécue la communauté juive pendant des siècles ; cette altérité et l'histoire qui s'y associait ont rendu cette partie de la population tunisienne plus propice à la francisation. Comme l'explique Guy Dugas, en général la communauté juive cherchait à s'occidentaliser :

Il est indéniable que, durant toute la période coloniale en Afrique du Nord, la minorité juive a constitué un enjeu constant. L'acculturation occidentale, l'adoption, généralement enthousiaste, de la langue, des valeurs et des modes de vie français, l'ont traversée beaucoup plus intensément et profondément que la majorité arabo-musulmane, plus protégée, plus sûre d'elle-même parce qu'ayant à défendre un sol, une langue, une religion, une Histoire... Plus aussi que toute autre minorité, parce que l'identité séfaraïde [...] s'étant depuis des siècles élaborée en diaspora, elle sut plus facilement se soumettre à une hégémonie, s'adapter à une assimilation qu'elle était d'ailleurs la première à revendiquer. (1990 : 15)

Le protectorat a produit des circonstances administratives de telle sorte que le fait colonial primait sur toute différence religieuse ou culturelle à l'intérieur de la population colonisée. Le contrôle français de la colonie abattait toute dissension intercommunautaire, et les déboires entre musulman et Juif n'arrivaient que rarement. Les lois de l'autorité religieuse contraignaient chaque communauté respectivement, et l'administration française les dominait toutes. Des dissensions entre les deux communautés couvaient tout de même, et au moment de l'indépendance, elles étaient de moins en moins retenues par une présence française qui, voyant que les jours du protectorat étaient comptés, lâchait prise. Le roman de Kayat se passe à ce moment et nous montre le désarroi identitaire qu'a vécu la population juive. Attachés à la Tunisie par leur présence millénaire, mais face à un avenir de plus en plus incertain à cause de ce statut minoritaire que la religion leur donnait – même dans ce pays qu'ils considéraient le leur – la plupart des Juifs tunisiens ont décidé de partir.

Dans ce contexte lourd de religion et d'histoire, Mohammed Cohen, héros éponyme du roman, de mère arabe et de père juif, porte un prénom qui sert à faire ressortir la situation identitaire des Juifs tunisiens. En porte-à-faux avec la religion de sa famille à cause de son prénom et en porte-à-faux avec la société dans laquelle il vit à cause de la religion de sa famille, Mohammed Cohen trouve du réconfort dans la

littérature française. Pour le protagoniste du roman de Claude Kayat, la religion n'a guère d'importance, hors le contexte culturel. Étudier l'hébreu ou apprendre l'arabe classique ne l'intéressent pas ; ce n'est que la littérature française qui le passionne. Dans le contexte du roman la religion et l'école, synecdoque de l'alphabétisation, sont inextricablement liées, pour le meilleur et pour le pire. C'est à l'école que Mohammed apprend sa différence, et c'est là également qu'il en trouve la cure. Déjà, dès son enfance, Mohammed se voue au culte de la littérature française, en dépit de la religion à laquelle sa naissance l'attache. Le premier moment où nous voyons Mohammed souffrir des affres de son identité est à l'école, lorsque la maîtresse l'interroge sur la signification religieuse de son nom, impliquant l'institution scolaire dans les crises à venir :

– Dis-moi, mon petit, est-ce que tu es juif ou arabe ?

La traîtresse maîtresse ! Comme un âne entre deux bottes de foin qui ne peuvent lui souffler mot, je demeurai assis à ruminer mon ignorance. Mes camarades avaient interrompu leurs calculs de la racine carrée de zéro afin d'écouter, le cœur battant, ma répartie qui se faisait attendre. Je ne pouvais continuer de béer à l'infini. Il me fallait enfin ouvrir la bouche.

– Ben, c'est difficile... Ma maman, elle est arabe.

– Ah bon, désapprouva-t-elle. Et ton père ?

– Lui, il est juif.

– Ah bon, ah bon, répéta-t-elle, doublement désapprobatrice. Mais *toi*, qu'est-ce que tu es ? (33-34)

C'est la première fois que Mohammed se pose des questions à propos de son identité, et c'est son enseignante qui le pousse à le faire. L'école est la première institution publique dans laquelle le lecteur voit Mohammed, et c'est la première fois que son nom est remis en question. D'autant plus significatif, cet épisode est la première fois que Mohammed nous parle de l'école, ce qui établit le lien entre l'école et la religion, lien qui ne deviendra que de plus en plus fort tout au long du roman. Jusqu'à ce moment dans le livre le lecteur ne voit Mohammed qu'au sein de sa famille, ou parmi ses voisins, tous des relations proches qui sont habituées et au nom et à l'identité peu communs du protagoniste.

Un autre épisode important liant l'école et la religion se présente quand la famille de Mohammed l'inscrit aux cours d'hébreu afin de lui donner la formation linguistique et religieuse nécessaire pour sa *bar-mitsvah*. Préférant passer son temps à lire des œuvres en français, Mohammed n'assiste pas aux cours d'hébreu auxquels son oncle l'inscrit

et y envoie son meilleur ami, Hassan, à sa place : « Ainsi, j'échappai aux devoirs d'une bonne tradition juive et pus, à loisir, cultiver mes penchants pour l'espièglerie, les rêveries, les jeux solitaires et la littérature française » (54). Son goût pour la littérature française triomphe du devoir religieux, la religion séculière prenant la place de la religion régulière.

Mohammed fuit la formation religieuse, formation destinée à lui assurer sa place dans la communauté juive. La formation qu'il veut est plutôt littéraire et de langue française, matière pour laquelle il montre une aptitude étonnante dès son plus jeune âge ; nous voyons encore un exemple du lien entre la scolarité et la religion au moment où Mademoiselle Dujardin, sa maîtresse à l'école primaire, parle à la mère de Mohammed des dons qu'il a pour le français :

Votre fils, madame, a déjà dévoré Proust [...] Il a de même englouti les divines oraisons funèbres de Bossuet que nul écrivain encore en vie ne saurait imiter. Les déchirantes tragédies de notre grand Racine n'ont pas plus échappé à sa boulimie. Il les déclame, je dois dire, sans le moindre accent musulman [...]. (41)

La seule alphabétisation que reçoit Mohammed Cohen – porteur d'un nom qui lui mériterait normalement deux autres – a lieu à l'école laïque, en français. Il laisse définitivement de côté le catéchisme juif, en faveur de la culture française. Son alphabétisation en français tient lieu de son catéchisme en hébreu car c'est l'alphabétisation en français qui lui permet d'échapper à la situation impossible qui est son identité culturelle. Comme Mohammed l'explique lui-même :

À mesure que j'apprenais à mieux connaître la littérature française, je devenais de plus en plus conscient de ma différence. Non, je n'étais pas français, ne pourrais jamais le devenir. À quel pays appartenais-je ? À quel peuple ? À quelle nation ? Je préférerais m'en tenir au monde clair et rassurant des livres pour échapper au mien, mal défini, obscurci de bourbeuses équivoques. Je voulais oublier mon identité brumeuse, ne plus avoir à m'interroger sur moi-même, repousser la question à l'infini. (83)

Dans la vie de Mohammed la langue française exerce la fonction de religion séculière, le guidant vers quelque chose qu'il peut tenir comme sacré – les œuvres littéraires – et qui peut, également, lui ôter le mal profane qui lui advient de son identité. Pour Mohammed, sa religion séculière c'est d'abord la littérature, domaine qui lui présente la solution à ses difficultés identitaires, et qui lui fournit l'objectif par lequel il examine le texte religieux qui, selon la religion régulière, aurait dû influencer le plus sur sa vie :

Je réussis à dénicher une traduction française de l'Ancien Testament. [...] Les exploits de Samson et de David m'amusaient comme des romans d'aventure. Mon cœur et mon esprit, cependant, demeurèrent insensibles. Je n'y pouvais rien. Je continuais à voir le ridicule des pratiques religieuses des croyances. Mais, dans ma dérision, entrait aussi une dose d'envie. Ces gens semblaient enracinés dans leur foi. Et me trouvais, quant à moi, sur le chapitre des racines, en bien branlante posture. (89)

Cette « bien branlante posture » de Mohammed se fait comprendre clairement quand le protagoniste cherche la compagnie des autres. En ce qui concerne les choses de la vie quotidienne – nourriture, langue, loisirs – il n'y avait guère de différence entre la population musulmane et la population juive. En ce qui concerne la culture, il n'y avait guère de différence entre les Tunisiens juifs et arabes, à part la religion, différence capitale, comme l'explique un autre écrivain juif de Tunisie, Albert Memmi :

Nous avons adopté tous les traits culturels successifs qui ont marqué ce pays : le couscous et le burnous, lesquels d'ailleurs sont probablement puniques, la sieste et le jasmin, le goût de la mer et la peur du soleil. [...] Je ne dirais pas que cette intime cohabitation, jusqu'à la symbiose quelquefois, avec les Tunisiens, puniques d'abord, chrétiens ensuite, musulmans enfin, fut toujours aisée. Nous fûmes des minoritaires ; dans des circonstances historiques où la religion était présente dans toutes les démarches de la vie, nous n'étions pas de la religion des majoritaires. (1995 : 167)

Quand Mohammed est en groupe, le lecteur peut s'apercevoir de combien ces similarités dont Memmi parle sont traîtresses, face à la différence religieuse entre Juifs et Arabes. Tout comme le moment où la maîtresse lui pose la question sur son identité culturelle, ce n'est qu'en compagnie d'un des deux groupes que Mohammed Cohen remet en question le sentier à suivre ; livré à lui-même la question se pose nettement moins. L'importance de la différence religieuse se montre le plus lorsque Mohammed essaie de côtoyer un des deux groupes auxquels il appartient. Parmi les Arabes, il est vu comme Juif ; parmi les Juifs, il n'est traité que d'Arabe. Par exemple, face au grandissant mouvement pour l'indépendance, Hassan convainc Mohammed d'assister à une manifestation contre le protectorat. Pendant qu'il y participe avec la foule, scandant des slogans et portant des banderoles, la présence de Mohammed est vue comme suspecte : « Ali et Béchir, quand ils apprirent mon nom, témoignèrent une fraîcheur polaire. Sur le chemin de la Casbah, ils chuchotaient, me glissaient des regards

obliques, et j'eus bien envie de leur demander si mon patronyme ne leur revenait pas » (96).

Mohammed Cohen vit ce qu'Isaac Yétiiv appelle « une triple aliénation » (1972 : 146). Colonisé dans un pays colonial, il est soumis à l'administration française ; Juif dans un pays musulman, sa religion l'aliène de la majorité de la population ; porteur d'un prénom arabe, les éléments musulmans de son identité le rendent suspect à ses coreligionnaires. Nous voyons ceci quand Mohammed adhère à un mouvement de jeunesse juive et récolte de l'argent pour faire planter des arbres en Israël. Celui qui récolte la plus grande somme reçoit un mois gratuit en colonie de vacances. Mohammed récolte plus que les autres jeunes, dont un l'accuse d'avoir triché en demandant de l'argent chez les Arabes : « Tu leur as peut-être raconté qu'on allait faire pousser de palmiers le long du Nil avec leur pognon ! Ou construire de nouvelles pyramides ! » (106). Une fois dans la colonie de vacances, son identité rend Mohammed encore la victime de la différence religieuse lorsqu'il est accusé d'avoir volé de l'argent ; il est la seule personne accusée, évidemment à cause de ses origines Arabes :

- Pourquoi ne pas fouiller dans toutes nos valises ? Hein ?
- C'est lui que je soupçonne ! feula Gilbert en me montrant quatre-vingts pour cent de sa denture.
- Et pourquoi est-ce que tu me soupçonnes, hein, espèce d'andouille mal ficelée ?
- Tu me le demandes vraiment, sale bicot ? Tous les bicots sont des voleurs ! hurla-t-il, libérant ces paroles si longtemps retenues dans sa bouche comme un morceau de cochon. (109)

Pour Mohammed, être définitivement juif ou arabe est impossible, car il ne se sent jamais complètement l'un ou l'autre. Il n'y a que la littérature française qui lui remplit l'âme, plus que la religion, plus que les activités politiques, plus que nulle autre chose. Lawrence Schehr présente l'idée de l'écriture comme *tikkun*, terme hébreu qui veut dire « un renouveau, une restauration, une réparation et une transformation du monde. [...] *Tikkun* indique ce dont le monde a besoin pour redevenir un tout, complet d'une manière divine alors que les cicatrices et les blessures du monde disparaissent » (59). Pour Mohammed, écrire devient la pratique de sa religion séculière, pratique dans laquelle il trouve *tikkun*. Au moment où la Tunisie va recevoir son indépendance de la France, la famille de Mohammed quitte le pays pour aller s'installer en Israël. Pendant le voyage, quand il se trouve dépourvu de lecture, puisque ses

livres sont dans les cartons familiaux, Mohammed décide de se tourner vers la remémoration, comme il l'explique :

[E]ntamer sans tarder le roman de mon passé en Tunisie. L'avenir me semblait immergé dans l'obscurité la plus noire. La somme de mes souvenirs constituait le seul point fixe de ma vie. Ne voulant rien abandonner à l'oubli, j'interrogeais mes parents sur notre histoire, notre préhistoire. Dès que s'offrait un instant de silence, j'écrivais avec frénésie. (149)

En Israël Mohammed continue – autant que possible – de cultiver ses connaissances du français, langue qui le rattache à la Tunisie :

Pour mon compte, quoique en terre d'exil, j'étais loin d'être guéri du français, stigmate saignant à perpétuité au plus profond de moi. Je tenais d'autant plus aux vocables de cette langue qu'ils constituaient les maillons, le tissu de mes souvenirs, si précieux pour la survie de la partie la plus essentielle de moi-même. (233)

Plus tard, Mohammed s'installe en Suède, où il devient professeur de français, complétant ainsi son catéchisme dans cette religion séculière qui lui convient mieux que toute autre.

Dans son ensemble, *Mohammed Cohen* de Claude Kayat est une espèce de *tikkun* – et, par extension, une pratique religieuse séculière – pour l'histoire de la communauté juive de Tunisie. Ainsi l'explique Moncef Khemiri :

Claude Kayat, sans verser dans une vision idyllique qui gommerait totalement les différences culturelles et les conflits idéologiques, s'attache dans *Mohammed Cohen*, roman dont le titre est déjà tout un programme, à décrire à travers l'aventure exemplaire de son héros, l'expérience de la fraternité et du métissage culturel qu'il tient pour l'unique réponse à la violence et à la cruauté de l'Histoire. (2001 : 190-191)

CONCLUSION

En nous présentant la vie de son protagoniste, le roman de Claude Kayat nous fait comprendre l'enjeu culturel et identitaire que produit la différence religieuse dans un contexte où la religion porte sur tout. À la fin du livre, après avoir parcouru Israël et la Suède, Mohammed retourne en Tunisie, où son premier enfant voit le jour. La vie de Mohammed Cohen est un mélange qui déborde des religions régulières, mais toute sa vie le protagoniste fait de l'alphabétisation la seule religion qu'il pratique. Tel un novice des plus croyants, Mohammed Cohen se consacre à l'étude de la langue et de la littérature françaises, au détriment de sa formation hébraïque ; c'est cette religion séculière qui le

guide le plus, et c'est en elle qu'il trouve la possibilité de surmonter son impossibilité identitaire.

Ouvrages cités

- ARON, Raymond. 1968. *L'opium des intellectuels*. Paris : Gallimard.
- BATTESTINI, Simon. 1997. *Ecriture et texte : Contribution africaine*. Québec : Les Presses de l'Université Laval et Paris : Présence africaine.
- DUGAS, Guy. 1990. *La littérature judéo-maghrébine d'expression française : Entre Djéha et Cagayous*. Paris : L'Harmattan.
- KAYAT, Claude. 1981. *Mohammed Cohen*. Paris : Editions du Seuil.
- KAZDAGHLI, Habib. 2006. « Les communautés dans l'histoire de la Tunisie moderne et contemporaine. » *Les communautés méditerranéennes de Tunisie : Hommage au Doyen Mohamed Hédi Chérif*. Abdelhamid Larguèche (ed). Tunis : Centre de Publication Universitaire. 59-75.
- KHEMIRI, Moncef. 2001. « Mohammed Cohen ou la fraternité à l'épreuve de l'Histoire. » *La Tunisie dans la littérature tunisienne de langue arabe et de langue française*. Tunis : L'Or du Temps. 189-204.
- MEMMI, Albert. 1995. *Le Juif et l'autre*. Paris : Christian de Barthillat.
- PERKINS, Kenneth. 2014. *A History of Modern Tunisia*. Cambridge : Cambridge University Press.
- SCHEHR, Lawrence. 2003. "Albert Memmi's Tricultural *Tikkun* : Renewal and Transformation through Writing." *French Forum* 28 :3, 59-83.
- SEBAG, Paul. 1991. *Histoire des Juifs de Tunisie*. Paris : L'Harmattan.
- YÉTIV, Isaac. 1972. *Le thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française, 1952-1956*. Sherbrooke : CELEF.