



Patrimonialiser le soufisme par la fiction : étude comparée de *L'Âme du monde*, *Itinéraires d'un soufi* et *Les Yeux de Mansour*

Heritagizing Sufism through Fiction: A Comparative Study of *L'Âme du monde*, *Itinéraires d'un soufi*, and *Les Yeux de Mansour*

Nadia EZZAHIR

doctorante au laboratoire LIMPACT

Faculté Des Lettres Et Sciences Humaines Université Cadi Ayyad, Marrakech

n.ezzahir.ced@uca.ac.ma

Résumé

Cet article analyse la reprise et la transformation de l'héritage soufi dans trois œuvres publiées entre 2012 et 2019 : *L'Âme du monde* de Frédéric Lenoir, *Itinéraires d'un soufi. Récits d'Ibn 'Arabî* de Sadik Yalsizuçanlar et *Les Yeux de Mansour* de Ryad Girod. À partir de la transmission patrimoniale définie par Jean Davallon, la patrimonialisation littéraire est envisagée comme une sélection, une reconfiguration et une remise en circulation d'éléments hérités. Les récits suivent trois modalités distinctes : Yalsizuçanlar réactive le langage symbolique d'Ibn 'Arabî en maintenant son exigence interprétative ; Lenoir intègre la voix soufie à une sagesse commune, au risque d'en atténuer les ancrages historiques et doctrinaux ; Girod construit, autour de Hallāj et du supplice de Mansour, une mémoire dissidente opposée à l'effacement. Mise en récit, travail du signe et expérience littéraire rendent ainsi le legs soufi lisible et transmissible, tout en transformant ses usages et ses conditions d'énonciation.

Mots-clés : soufisme ; patrimonialisation littéraire ; fiction contemporaine ; transmission ; mémoire ; langage symbolique ; autorité littéraire.

Abstract

This article examines the transformation of Sufi heritage in three works published between 2012 and 2019: Frédéric Lenoir's *L'Âme du monde*, Sadik Yalsizuçanlar's *Itinéraires d'un soufi. Récits d'Ibn 'Arabî*, and Ryad Girod's *Les Yeux de Mansour*. Drawing on Jean Davallon's account of heritage transmission, it defines literary heritagization as the selection, reconfiguration, and renewed circulation of inherited elements. The three narratives follow distinct modes of transmission: Yalsizuçanlar reactivates Ibn 'Arabî's symbolic language while preserving its interpretative demands; Lenoir incorporates the Sufi voice into a shared spiritual wisdom, at the risk of weakening its historical and doctrinal grounding; Girod constructs, through Hallāj and Mansour's execution, a dissident memory that resists erasure. Narrative form, symbolic language, and literary experience thus make the Sufi legacy readable and transmissible while transforming its meanings, functions, and modes of expression.





Keywords: Sufism; literary heritagization; contemporary fiction; transmission; memory; symbolic language; literary authority.

Introduction

Que devient l'héritage soufi lorsqu'il passe de ses cadres spirituels et initiatiques à la fiction ? Ce déplacement ne fait pas disparaître les transmissions traditionnelles ; il instaure un autre régime, fondé sur l'écriture, la narration et la lecture. Figures, paroles et symboles entrent alors dans une intrigue et une poétique qui en modifient les usages.

Ce passage relève d'une patrimonialisation littéraire. Le patrimoine n'est pas la conservation intacte d'un dépôt ancien. Selon Jean Davallon, la transmission procède d'une « filiation inversée » : depuis le présent, certains éléments du passé sont reconnus, valorisés et organisés pour être transmis¹³⁸. Le récit devient ainsi médiateur entre une mémoire spirituelle et de nouveaux lecteurs, sans prétendre restituer toutes les dimensions historiques, culturelles ou initiatiques du soufisme.

Le corpus réunit trois œuvres narratives publiées entre 2012 et 2019 : *L'Âme du monde* de Frédéric Lenoir¹³⁹, *Itinéraires d'un soufi. Récits d'Ibn 'Arabî* de Sadık Yalsızuçanlar¹⁴⁰ et *Les Yeux de Mansour* de Ryad Girod¹⁴¹. Cette période resserrée permet de comparer plusieurs réappropriations contemporaines du legs soufi, dans des espaces éditoriaux distincts : littérature spirituelle française, œuvre turque traduite en français et roman algérien francophone circulant entre Alger et Paris.

Les formes diffèrent : *L'Âme du monde* relève du conte philosophique, *Itinéraires d'un soufi* du récit fictionnel biographique et initiatique, et *Les Yeux de Mansour* du roman. Leur comparaison reste fondée, car les trois textes structurent leur rapport au soufisme par des personnages, une progression narrative et des dispositifs fictionnels. La cohérence du corpus tient donc à la place du legs soufi, à la transformation de ses figures et de ses symboles, et à sa transmission vers un lecteur construit par le texte.

¹³⁸ Jean Davallon, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », *Espaces Temps*, nos 74-75, 2000, p. 6-16. Nathalie Heinrich, *La Fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009.

¹³⁹ Publié initialement en 2012 et étudié ici dans son édition Pocket de 2014.

¹⁴⁰ Paru en traduction française en 2013

¹⁴¹ Publié d'abord à Alger en 2018, puis à Paris en 2019, édition à laquelle renvoient les citations de cette étude.





La question directrice est la suivante : **dans quelles conditions la mise en récit transmet-elle le legs soufi, et au prix de quelles transformations de ses significations et de ses formes d'autorité?** L'analyse suivra les opérations qui rendent ses figures et ses symboles lisibles, reconnaissables et transmissibles.

La réflexion de Davallon sur la construction patrimoniale et les travaux sur le patrimoine immatériel éclaireront ce processus. Antoine Compagnon permettra ensuite de préciser comment la littérature rend partageables des expériences singulières. L'étude examinera d'abord la constitution du soufisme en patrimoine textuel, puis la mise en récit, le travail du langage et l'autorité de l'expérience littéraire.

I. Le soufisme : un patrimoine textuel ?

1. Penser le soufisme comme patrimoine textuel

Rapprocher le soufisme du patrimoine oblige à considérer ses modes de transmission. Ceux-ci ne reposent pas seulement sur l'écrit, mais aussi sur la parole reçue, la fréquentation d'un maître, la chaîne spirituelle, la mémoire des saints et les récits d'initiation. Le roman hérite également d'images qui invitent à lire le monde au-delà de sa surface, mais il les déplace en les intégrant à sa propre poétique.

La notion de patrimoine décrit ce déplacement sans supposer une reproduction intégrale. Davallon souligne que « cette continuité est donc partielle et elle ne saurait signifier non plus reproduction »¹⁴². Les œuvres retiennent certains éléments du soufisme et les reconfigurent selon leur intrigue, leur écriture et leur contexte de réception. Leur valeur patrimoniale réside donc dans un lien transformé avec l'héritage, non dans la fidélité absolue à un dépôt ancien.

Le patrimoine immatériel précise la nature de ce legs. Javier Pérez de Cuéllar le rapporte à ce qui « habite l'esprit et le cœur de l'homme »¹⁴³. La formule convient à un héritage qui engage expérience intérieure, parole reçue et interprétation. Celui-ci excède les textes anciens et les grandes figures : il persiste lorsqu'une expérience est confiée, reprise et déplacée. Dans le roman, cette continuité passe par la lecture et l'imaginaire¹⁴⁴.

¹⁴² Jean Davallon, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », Espaces Temps, nos 74-75, dossier « Transmettre aujourd'hui. Retour vers le futur », 2000, p. 9, DOI : 10.3406/espac.2000.4083.

¹⁴³ Javier Pérez de Cuéllar, « La variable culturelle », dans Le patrimoine culturel immatériel. Les enjeux, les problématiques, les pratiques, Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n° 17, Paris, Maison des cultures du monde / Babel, 2004, p. 20.

¹⁴⁴ Javier Pérez de Cuéllar, « La variable culturelle », dans Le patrimoine culturel immatériel. Les enjeux, les problématiques, les pratiques, Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n° 17, Paris, Maison des cultures du monde / Babel, 2004, p. 20.





Le legs soufi acquiert alors une existence textuelle : le récit rassemble des éléments identifiables, mais les soumet à un autre régime de sens. Lorsque Davallon définit le patrimoine comme un « médiateur entre deux mondes »¹⁴⁵, il éclaire la fonction de récits qui mettent une mémoire spirituelle ancienne à portée d'un lecteur contemporain.

Cette médiation ne restitue jamais le passé dans sa totalité. La « continuité partielle »¹⁴⁶ explique qu'une parole de sagesse subsiste lorsque son cadre confrérique s'efface, que Hallâj réapparaisse sans reconstitution exhaustive de son procès, ou qu'Ibn 'Arabî soit évoqué par le point, l'alif et le miroir sans transformer la fiction en traité. Le soufisme romanesque se forme dans l'écart entre les traces reconnaissables et ce que chaque œuvre retranche, infléchit ou réinvente¹⁴⁷.

François-Pierre Le Scouarnec décrit le patrimoine immatériel comme « un ensemble vivant et en perpétuelle recreation »¹⁴⁸. Le corpus concrétise cette définition : la tradition devient parole de sagesse chez Lenoir, dessin de la lettre chez Yalsızuçanlar et regard survivant chez Girod. Reconnaissance, appropriation et transmission se chevauchent dans une écriture qui réordonne et remet en circulation des fragments du passé.

La référence soufie ne suffit cependant pas à établir une patrimonialisation : l'allusion à Hallâj peut relever de l'intertextualité, et le symbole d'un simple matériau poétique. Le terme devient pertinent lorsque la fiction rend l'héritage reconnaissable, sélectionne ce qu'elle en conserve et organise sa transmission vers un lecteur sans savoir initiatique préalable. Ce critère demeure interprétatif, puisque les œuvres ne revendiquent pas explicitement un geste patrimonial.

Dans *L'Âme du monde*, Lenoir réunit « huit sages représentant les principaux courants spirituels », dont « un maître soufi musulman » (*L'Âme du monde*, p. 20-21). La voix soufie rejoint ainsi une langue spirituelle commune. Ce dispositif accroît son accessibilité, mais brouille ses particularités historiques et doctrinales. Cette tension entre diffusion élargie et désancrage définit le mode de patrimonialisation du conte.

¹⁴⁵ Jean Davallon, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », p. 16

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Jean Davallon, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », p. 9.

¹⁴⁸ François-Pierre Le Scouarnec, « Quelques enjeux liés au patrimoine culturel immatériel », dans *Le patrimoine culturel immatériel. Les enjeux, les problématiques, les pratiques*, Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n° 17, Paris, Maison des cultures du monde / Babel, 2004, p. 29-30.





Itinéraires d'un soufi adopte au contraire une transmission plus intérieure et plus exigeante. Le récit reste lié à Ibn 'Arabî et à son langage symbolique, qu'il réactive sans le convertir en exposé doctrinal. Dès la réunion du « Voyageur », du « Philosophe » et du « Silence » (*Itinéraires d'un soufi*, p. 13), le silence accompagne l'initiation et oriente l'attention vers les lettres et les signes discrets du visible. La patrimonialisation repose ici sur le maintien d'une opacité offerte à l'interprétation.

Le Scouarnec rappelle que « sans transmission sur un support humain, le patrimoine disparaît »¹⁴⁹. Le soufisme dépend historiquement de relais concrets, notamment les maîtres et les confréries ; la fiction en invente d'autres. Cheik Youssuf, le Voyageur et Mansour rendent chacun perceptible une part du legs mystique. Sa permanence tient désormais à une parole reprise, à un symbole interrogé ou à une figure soustraite à l'oubli. Dire que le temps « consolide et recrée à chaque instant le patrimoine culturel »¹⁵⁰ revient donc à décrire un changement continu de supports et de significations.

Dans le corpus, la transmission du soufisme dépend ainsi de la poétique propre à chaque œuvre et du rapport qu'elle construit avec le passé.

2. Trois formes narratives de patrimonialisation du soufisme

Dans cette étude, la « patrimonialisation littéraire » désigne l'opération par laquelle une œuvre sélectionne des éléments hérités, leur attribue une valeur, les reconfigure et les rend transmissibles dans un nouveau contexte de lecture. Elle ne présuppose ni reconnaissance institutionnelle ni consécration collective, lesquelles exigeraient une enquête sur les acteurs culturels, les politiques éditoriales et la réception. L'analyse porte donc sur la construction narrative d'une valeur patrimoniale.

Les trois lectures suivent un même schéma : une rupture sépare l'héritage de ses conditions initiales ; le récit en reconnaît et en sélectionne des éléments, puis construit une continuité nouvelle. Celle-ci est symbolique chez Yalsızuçanlar, universaliste chez Lenoir et mémorielle chez Girod.

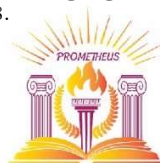
2.1. Du signe mystique au patrimoine narratif : le point et la lettre

Chez Yalsızuçanlar, la patrimonialisation du legs d'Ibn 'Arabî apparaît dans la sélection et la remise en circulation de motifs mystiques. La lettre et la symbolique graphique inscrivent le récit dans un champ akbarien. Pierre Lory rappelle que, chez Ibn 'Arabî, la création est pensée sur le modèle de la parole divine et que les êtres sont comme les lettres du discours cosmique¹⁵¹. Les formules « Le

¹⁴⁹ François-Pierre Le Scouarnec, « Quelques enjeux liés au patrimoine culturel immatériel », p. 33.

¹⁵⁰ François-Pierre Le Scouarnec, « Quelques enjeux liés au patrimoine culturel immatériel », p. 36.

¹⁵¹ Pierre Lory, « The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn 'Arabî », trad. Karen Holding, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, no 23, 1998.





point est l'essence de tout » (Itinéraires d'un soufi ,p. 67) et « Les lettres sont les signes de l'encre » (Itinéraires d'un soufi , p. 72) réactivent ainsi un héritage symbolique reconnaissable.

La patrimonialisation tient toutefois moins à la présence de ces motifs qu'à leur nouveau mode de transmission. Le point et la lettre ne relèvent plus seulement d'un enseignement doctrinal ou

initiatique: le récit les détache partiellement de leur contexte savant et les intègre à une expérience de lecture. Sans exposer exhaustivement la science des lettres, il invite le lecteur à reconstruire les relations entre les signes. Le point condense une origine invisible ; la lettre conserve la trace de l'encre dont elle procède sans l'épuiser.

Cette transformation rejoint Davallon : la continuité patrimoniale doit être « construite à partir d'une rupture »¹⁵². Ici, la rupture sépare le savoir mystique de sa reconfiguration narrative ; la continuité naît lorsque le texte reconnaît le point et la lettre comme porteurs d'une mémoire, leur attribue une fonction poétique et les rend à nouveau interprétables. Itinéraires d'un soufi ne reproduit donc pas la doctrine d'Ibn 'Arabî : il en transforme les supports, les usages et les destinataires.

2.2. Le soufisme mis en partage : universalisation et patrimonialisation

Chez Lenoir, la patrimonialisation passe par l'attribution d'une valeur universalisable au legs soufi. En plaçant Cheik Youssuf parmi les huit sages, le récit présente le soufisme comme l'une des traditions capables de contribuer à une sagesse commune (L'Âme du monde, p. 20-21)¹⁵³. Cette valorisation s'accompagne d'une sélection : la voix soufie est associée au cœur, au rêve, à l'intuition et à la parabole, motifs largement partageables et non exclusivement soufis¹⁵⁴. Les « inspirations » reçues par le cœur (L'Âme du monde, p. 21) ou le « signe d'un songe » (L'Âme du monde, p. 30) traduisent l'expérience dans un langage accessible sans savoir préalable. La parabole de l'éléphant accentue ce mouvement¹⁵⁵ : attribuée au maître soufi, elle soutient l'idée qu'« aucune religion ne peut prétendre posséder la totalité de la Vérité » (L'Âme du monde, p. 25). Le récit reconnaît donc la valeur du soufisme, en retient les éléments les plus partageables et les recontextualise dans une sagesse interreligieuse. Cette mise en commun accroît la visibilité du legs, mais peut atténuer son ancrage islamique, sa complexité doctrinale et ses conditions initiatiques de transmission.

¹⁵² Jean Davallon, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », Espaces Temps, nos 74-75, dossier « Transmettre aujourd'hui. Retour vers le futur », 2000, p. 10.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Guy Di Méo, « Processus de patrimonialisation et construction des territoires », dans Sylvie Bouffange et Pauline Moisson-Pouvreau (dir.), Regards sur le patrimoine industriel de Poitou-Charentes et d'ailleurs, La Crèche, Geste éditions, 2008, p. 87-109.

¹⁵⁵ Jalâl al-Dîn Rûmî, Mathnawî, livre III, v. 1259-1274.





2.3. Patrimonialiser contre l'effacement : le soufisme comme mémoire dissidente

La patrimonialisation peut également répondre à une rupture qui menace le lien au passé. Pour Davallon, le présent reconnaît la valeur de traces héritées et reconstruit avec elles une continuité nécessairement partielle¹⁵⁶. Paul Ricœur distingue, quant à lui, l'effacement des traces et l'« oubli de réserve », où le passé demeure susceptible d'être reconnu. La trace est donc ce qui subsiste d'une absence et ce qui doit être réactivé pour empêcher une disparition irréversible¹⁵⁷.

Dans *Les Yeux de Mansour*, cette tension entre effacement et sauvegarde organise la patrimonialisation. Dès l'ouverture, la mise à mort d'un homme qualifié d'« hérétique » associe religion, politique et corps supplicié (Les Yeux de Mansour, p. 5-6). La condamnation cherche à supprimer le personnage et sa parole ; le rapprochement avec Hallâj inscrit cependant Mansour dans une histoire plus ancienne de persécution mystique. « Je suis Lui » (Les Yeux de Mansour, p. 36), puis les noms d'« Abd al-Qadir al-Jilani », d'« Ibn Arabi » et d'« al-Hallaj » (Les Yeux de Mansour, p. 130), rendent cette mémoire identifiable. Le geste patrimonial réside surtout dans la réponse narrative apportée à la menace de disparition.

Le roman empêche que l'effacement du corps devienne oubli définitif en recueillant les traces du supplicié. Le motif des yeux est central : le « regard vide » de Mansour (Les Yeux de Mansour, p. 8), puis la question « Que dis-tu avec tes yeux, Mansour ? » (Les Yeux de Mansour, p. 146), font du regard le support d'une parole qui subsiste lorsque le personnage ne peut plus parler. Les yeux deviennent l'empreinte de ce que la violence cherche à supprimer. Placée dans le titre et au cœur de la narration, cette trace fragile est transformée en support de mémoire offert aux personnages et au lecteur.

La formule « Hallaj est revenu du 26 mars 922 » (Les Yeux de Mansour, p. 241) accomplit une opération comparable. La date fait du supplice ancien un repère mémoriel et construit une continuité entre deux violences distinctes, sans réduire Mansour à une répétition de Hallâj. Le passé mystique fournit un cadre critique pour lire la violence contemporaine : le roman ne reconstitue ni toute la doctrine ni tout le procès de Hallâj, mais conserve des traces et leur attribue une fonction nouvelle.

La chaîne patrimoniale est donc explicite : la violence produit une rupture ; le récit identifie les traces restantes, reconnaît leur valeur, les reconfigure et les transmet. *Les Yeux de Mansour* patrimonialise moins une doctrine qu'une mémoire spirituelle persécutée, et transforme les marques de sa disparition en résistance narrative à l'oubli.

¹⁵⁶ Jean Davallon, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », EspacesTemps, nos 74-75, dossier « Transmettre aujourd'hui. Retour vers le futur », 2000, p. 6-16, notamment p. 9-10.

¹⁵⁷ Paul Ricœur, La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2000, troisième partie, chapitre III, « L'oubli », p. 536-589, notamment les développements sur l'effacement des traces et l'oubli de réserve.





Les régimes diffèrent ainsi : Yalsızuçanlar recontextualise un langage symbolique en maintenant son exigence interprétative ; Lenoir intègre la voix soufie à un héritage spirituel commun ; Girod transmet les traces d'une mémoire persécutée. La patrimonialisation peut donc préserver une profondeur symbolique, élargir la reconnaissance ou résister à l'effacement.

II. Les opérations romanesques de la patrimonialisation du soufisme

La première partie a distingué trois formes de patrimonialisation : symbolique chez Yalsızuçanlar, universaliste chez Lenoir et mémorielle chez Girod. Il faut désormais examiner les moyens littéraires qui les rendent possibles : mise en intrigue, transformation du signe et incarnation de l'héritage dans des expériences singulières.

Un nom ou un symbole ancien ne devient pas automatiquement patrimoine. Sa valeur dépend de la place que lui accorde le récit, des transformations produites par la langue et de la relation établie avec le lecteur. Les trois opérations suivantes constituent des repères analytiques, non une succession obligatoire.

1. Soufisme et fixation romanesque : patrimonialiser par la mise en récit

La « fixation romanesque » désigne l'inscription d'une tradition dans une forme racontable : une parole devient scène, une filiation se déploie dans le temps, un souvenir historique rejoint l'intrigue. Cette fixation transforme nécessairement l'héritage et rejoint la « rupture/construction de continuité » de Davallon : depuis le présent, la fiction établit une continuité textuelle distincte des anciennes conditions de transmission¹⁵⁸.

Ryad Girod organise la mise en récit autour d'un emboîtement temporel. À mesure que l'exécution de Mansour approche, la condamnation présente se rapproche de celle de Hallâj :

« Il y eut sans doute en 922, mot pour mot, la même sentence au procès d'Al-Hallâj
 » (Ryad Girod, *Les Yeux de Mansour*, p. 221).

Le supplice ancien, l'exposition du corps et la dispersion des cendres structurent la temporalité du récit. L'expression « mot pour mot » superpose les sentences tout en maintenant leur distance historique : la référence à Hallâj devient un principe de lecture de la condamnation présente, fondé sur la répétition du geste judiciaire plutôt que sur l'identité des deux victimes.

La scène finale pousse ce déplacement jusqu'à l'image. Au moment où tombe le coup, le narrateur entend « le son d'un coup d'épée dans du sable », puis celui d'« un paquet de sable qui tombe sur la natte » (Ryad Girod, *Les Yeux de Mansour*, p. 242). À la place du corps attendu apparaît une matière vouée à la dispersion. La disparition physique de Mansour prend ainsi une forme narrative grâce à laquelle sa présence se prolonge au-delà de sa mort.

Dans *L'Âme du monde*, la fixation prend la forme d'un départ. Cheik Youssuf voit les lettres de « T.O.U.L.A.N.K.A » briller dans son livre, puis le vent ouvre le Coran sur « la sourate du départ » (*L'Âme du monde*, p. 14). Le signe provoque sa décision et met l'intrigue en mouvement. En avançant « de signes en rencontres », Youssuf transforme l'expérience spirituelle en action narrative :

¹⁵⁸ Jean Davallon, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », *EspacesTemps*, nos 74-75, 2000, p. 10-11.





le sens du signe dépend à la fois de sa valeur symbolique, de l'acte déclenché et de la temporalité inaugurée.

Dans *Itinéraires d'un soufi*, la continuité prend la forme d'une relation. Le Voyageur sert Muthenna de Séville durant plusieurs années ; l'enseignement passe par la parole, les gestes et les épreuves communes. L'initiation se déploie ainsi dans la proximité, l'apprentissage et la séparation. Muthenna nomme ce lien :

« Je suis ta mère spirituelle, la lumière de ta véritable maman »

(Sadık Yalsızuçanlar, *Itinéraires d'un soufi*, p. 23).

Cette maternité spirituelle prépare le Voyageur à poursuivre seul son chemin. Au moment du départ, il mesure ce qu'il a reçu :

« J'ai acquis une bonne part du bagage nécessaire à qui veut entreprendre la première étape du voyage »

(Sadık Yalsızuçanlar, *Itinéraires d'un soufi*, p. 23).

Le « bagage » ouvre un apprentissage appelé à se poursuivre : le service précède la reconnaissance, et la séparation vérifie que l'enseignement peut être porté ailleurs. La scène de la Fatiha renforce cette temporalité lorsque le Voyageur affirme que leur lecture « obtint une vraie matérialisation de la sourate » (*Itinéraires d'un soufi*, p. 22). La récitation devient alors un événement qui agit sur la situation et sur ceux qui l'accomplissent.

Les trois œuvres donnent donc une temporalité aux éléments hérités : répétition historique chez Girod, départ provoqué par un signe chez Lenoir, progression initiatique chez Yalsızuçanlar. Le motif soufi change de fonction en entrant dans la fiction.

2. Soufisme et signe romanesque : patrimonialiser par le langage

Le déplacement s'opère aussi dans la langue. La présence d'un motif ne suffit pas : il faut examiner l'usage précis du signe et la fonction que la poétique nouvelle lui attribue.

Yalsızuçanlar refuse la transparence immédiate. La formule « tous les livres sont cachés dans une phrase » (*Itinéraires d'un soufi*, p. 73) condense un sens qui reste à déplier. Le verbe « cacher » fait de la phrase une réserve de relations, de réminiscences et de correspondances qu'une lecture patiente peut révéler. Le signe promet du sens sans être épuisé par son explication. Les pages consacrées à l'alif et au lâm donnent une forme sensible à cette conception. Dans « Alif et Lam se sont embrassés avec amour » (*Itinéraires d'un soufi*, p. 301), la proximité graphique devient geste et les lettres deviennent les personnages d'une scène miniature. Lorsque « Toutes ces lettres incarnent l'amour » (*Itinéraires d'un soufi*, p. 302), l'écriture donne un corps visible à l'idée. La science des lettres est transposée sans devenir commentaire doctrinal : le rapprochement des caractères constitue une action et leur union une expérience de lecture.

Dans *L'Âme du monde*, le signe vise au contraire la clarté. « La vie est un voyage » (*L'Âme du monde*, p. 51) rassemble départs, rencontres, pertes et changements dans une image familière. La métaphore fournit moins un mystère à déchiffrer qu'un cadre immédiatement disponible. L'invitation à « lire ces obstacles comme des signes de la vie » (*L'Âme du monde*, p. 120) transforme de même l'événement négatif en indication possible d'une nouvelle orientation. La sagesse devient une





herméneutique du quotidien. Le chien qui se bat contre ses reflets prolonge cette pédagogie. « Le monde est aussi neutre que ces miroirs » (L'Âme du monde, p. 121) rapporte l'agressivité perçue à l'état intérieur du sujet : le miroir matérialise sa part dans ce qu'il croit rencontrer au-dehors.

Chez Girod, le signe naît dans l'ambivalence. Mansour reçoit « sur les yeux, les soins brûlants de l'astre » (Les Yeux de Mansour, p. 13) : l'alliance du soin et de la brûlure empêche de réduire la lumière à une valeur univoque. La récitation du verset de la Lumière par le juge Qassimi reprend cette tension :

« Lumière sur lumière ! Lumière sur lumière ! Dieu guide à sa lumière qui il veut »

(Girod, Les Yeux de Mansour. 56).

Cette parole fragilise l'autorité de Qassimi : sa voix se brise, il pleure et quitte son bureau sans achever le verset (Les Yeux de Mansour, p. 56-57). Le texte scripturaire déborde ainsi l'usage de légitimation judiciaire et fissure le discours de condamnation.

Une autre image, celle du « centre et de la circonférence », condense l'unité recherchée. Le narrateur dit à Mansour :

« Vous étiez le centre et la circonférence qui s'unissaient »

(Girod, Les Yeux de Mansour. 169).

Centre et circonférence restent distincts, mais la figure les rend inséparables. Associée à une langue où « l'image remplaçait l'idée » et où « l'émotion devenait message » (Les Yeux de Mansour, p. 170), elle condense une expérience que le récit maintient ouverte à l'interprétation¹⁵⁹.

Le langage attribue donc aux symboles de nouvelles fonctions : les lettres deviennent acteurs chez Yalsızuçanlar, les images spirituelles outils pédagogiques chez Lenoir, et la lumière une force qui déstabilise l'autorité chez Girod. Le signe reste reconnaissable, mais change d'usage en entrant dans une autre poétique.

3. Soufisme et reconnaissance : patrimonialiser par l'autorité littéraire

Compagnon ne propose pas une théorie du patrimoine. Son apport précise toutefois ce que la littérature fait à une expérience héritée : elle la rend approchable dans une situation singulière sans la convertir en proposition générale. Cette perspective complète les critères historiques et culturels nécessaires à l'identification patrimoniale.

Compagnon demande comment « fonder [l']autorité » de la littérature¹⁶⁰ et la rapporte à un « exercice de pensée » et à une « expérience d'écriture ». Son « savoir des singularités »¹⁶¹ concerne les relations entre croyances, émotions, imagination et action. Dans le corpus, il explique pourquoi une scène de témoignage, de deuil ou d'initiation transmet davantage qu'une référence isolée.

¹⁵⁹ Antoine Compagnon, La littérature, pour quoi faire ? leçon inaugurale prononcée le 30 novembre 2006, Paris, Collège de France/Fayard, 2007, § 31.

¹⁶⁰ Antoine Compagnon, La littérature, pour quoi faire ? leçon inaugurale prononcée le 30 novembre 2006, Paris, Collège de France/Fayard, 2007, § 32.

¹⁶¹ Ibid.





Dans *Les Yeux de Mansour*, cette reconnaissance passe par la filiation et le témoignage. L'expression « comme Hallâj » (Les Yeux de Mansour, p. 233) inscrit Mansour dans une mémoire ancienne du martyr sans abolir sa singularité politique. Le rêve où il s'adresse au narrateur transforme ensuite cette analogie en responsabilité de transmettre :

« Tu seras mes yeux ! Mes yeux et ma voix ! »

(Girod, Les Yeux de Mansour, p. 239).

Le narrateur reçoit cette injonction comme « un héritage » et répond :

« Oui, je serai tes yeux, Mansour ! Et lorsque mon esprit me le permettra, je serai aussi ta voix ! »

(Girod, Les Yeux de Mansour. 240).

La réserve « lorsque mon esprit me le permettra » empêche le témoignage de devenir possession. Le narrateur accepte d'être relais sans prétendre coïncider avec le disparu ; son autorité repose sur une délégation limitée¹⁶². Le futur « tu seras » transforme la mémoire en mission : voir et parler pour celui qui ne le peut plus. Dans *L'Âme du monde*, l'autorité spirituelle s'éprouve autrement lorsque Cheik Youssuf apprend la mort prochaine de sa fille :

« Ma petite fille est en train de mourir »

(Frédéric Lenoir, L'Âme du monde, p. 82).

Le maître redevient alors un père exposé à une perte qu'aucun savoir spirituel ne neutralise. Sa prière maintient ensemble confiance et douleur :

« Je sais que Tu prendras soin de l'âme de mon enfant, mais donne-nous la force, à moi et à ma femme, de supporter cette séparation ! »

(Frédéric Lenoir, L'Âme du monde, p. 82).

La scène ne transmet pas un motif exclusivement soufi, mais éprouve une attitude spirituelle dans une situation concrète. L'autorité de Youssuf tient moins à une maîtrise doctrinale qu'à la coexistence de la foi et de la vulnérabilité.

Chez Yalsızuçanlar, la singularité tient à une manière d'être présent. Muthenna décrit le Voyageur :

« Quand il vient chez moi, il est intégralement présent et, une fois qu'il est parti, tout son être s'en est allé avec lui »

(Yalşızuçanlar, Itinéraires d'un soufi, p. 20).

¹⁶² Ryad Girod, Les Yeux de Mansour, p. 233 et p. 239-240.





La présence spirituelle se manifeste par une conduite plutôt que par une définition : le Voyageur est tout entier là où il se trouve. L'enseignement naît de cette observation concrète. Muthenna poursuit :

« L'œil du serviteur Le voit dans tous les yeux »

(Yalşizuçanlar, Itinéraires d'un soufi, p. 21).

La formule reçoit sa force de la relation initiatique qui l'accueille. Le lecteur l'entend comme la parole d'une maîtresse reconnue par le Voyageur, non comme une thèse imposée ; la confiance représentée dans la scène permet d'en éprouver la portée¹⁶³.

Compagnon attribue à la littérature la capacité de « préserver et transmettre l'expérience des autres »¹⁶⁴, notamment lorsque la distance historique, géographique ou existentielle la rend difficile d'accès. Cette préservation reste une reconstruction susceptible de simplifier l'expérience. Les romans négocient cette distance différemment : l'un ouvre l'expérience initiatique, l'autre expose la fragilité d'un maître, tandis que Girod maintient l'écart entre le lecteur et le supplicié.

La langue est, pour Compagnon, l'instrument « pénétrant » du roman¹⁶⁵. Elle suspend l'action autour d'une prière, concentre l'attention sur une lettre ou prolonge le regard d'un mort dans la parole du témoin. Elle donne ainsi aux gestes et aux voix une durée que la simple mention ne leur assurerait pas, sans suffire seule à établir leur valeur patrimoniale.

Le changement de support entraîne enfin un changement d'autorité. Dans la transmission spirituelle, la parole s'appuie sur le maître, une chaîne et des pratiques reconnues. Dans la fiction, sa crédibilité dépend de la justesse de la scène, de la cohérence narrative et de l'attention imposée au lecteur. Le roman fournit ainsi un équivalent partiel, non une reproduction, de l'autorité initiatique.

Conclusion

L'étude comparée montre que le soufisme devient, dans les trois œuvres, un héritage littéraire. Les récits sélectionnent des figures, des histoires et des signes auxquels ils reconnaissent une valeur présente. Leur entrée dans la fiction en modifie cependant la forme et l'usage : ils structurent une intrigue, orientent les personnages et rendent une expérience spirituelle accessible au lecteur.

La patrimonialisation procède de cette reprise sélective. Le martyr, la relation entre maître et disciple ou la symbolique des lettres ne sont pas reproduits comme des objets figés ; leur valeur se construit dans les situations romanesques, à travers les personnages qui les éprouvent et les événements auxquels ils sont associés.

¹⁶³ Sadık Yalşizuçanlar, Itinéraires d'un soufi, p. 20-21.

¹⁶⁴ Antoine Compagnon, La littérature, pour quoi faire ? § 72.

¹⁶⁵ Antoine Compagnon, La littérature, pour quoi faire ? p 87.





Chez Girod, le témoignage prolonge la parole menacée et inscrit Mansour dans une histoire de violence et de résistance à l'oubli. Le soufisme acquiert ainsi une valeur mémorielle et critique : la persistance narrative de la voix s'oppose à l'autorité qui cherche à la supprimer.

Lenoir rend les signes plus lisibles en les intégrant à une sagesse pédagogique, tandis que Yalsizuçanlar préserve davantage l'opacité du langage initiatique et le temps nécessaire à son apprentissage. Ces orientations associent différemment l'accessibilité de la tradition et le maintien de sa profondeur.

Un motif soufi acquiert donc une valeur patrimoniale lorsque le roman le présente comme une trace digne de durer et lui donne une forme recevable par un lectorat contemporain. La fiction rapproche ainsi le lecteur d'expériences éloignées tout en laissant perceptible leur distance historique et culturelle.

Les trois œuvres contribuent ainsi à une mémoire littéraire du soufisme. En inscrivant ses figures et ses expériences dans des récits où leur valeur peut être reconnue, elles donnent à cet héritage de nouvelles conditions de transmission.

Bibliographie

Corpus étudié

- GIROD, Ryad, *Les Yeux de Mansour*, édition publiée à Paris en 2019 [première publication à Alger en 2018].
- LENOIR, Frédéric, *L'Âme du monde*, Pocket, 2014 [première édition en 2012].
- YALŞIZUÇANLAR, Sadık, *Itinéraires d'un soufi. Récits d'Ibn 'Arabî*, traduction française, 2013.

Sources soufies

- RÛMÎ, Jalâl al-Dîn, *Mathnawî*, livre III, v. 1259-1274.

Études critiques et théoriques

- COMPAGNON, Antoine, *La littérature, pour quoi faire ?*, leçon inaugurale prononcée le 30 novembre 2006, Paris, Collège de France/Fayard, 2007.
- DAVALLON, Jean, « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? », *Espaces Temps*, nos 74-75, dossier « Transmettre aujourd'hui. Retour vers le futur », 2000, p. 6-16, DOI : 10.3406/espat.2000.4083.
- DI MÉO, Guy, « Processus de patrimonialisation et construction des territoires », dans Sylvie Bouffange et Pauline Moisson-Pouvreau (dir.), *Regards sur le patrimoine industriel de Poitou-Charentes et d'ailleurs*, La Crèche, Geste éditions, 2008, p. 87-109.





- HEINICH, Nathalie, *La Fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009.
- LE SCOUARNEC, François-Pierre, « Quelques enjeux liés au patrimoine culturel immatériel », dans *Le patrimoine culturel immatériel. Les enjeux, les problématiques, les pratiques, Internationale de l'imaginaire*, nouvelle série, no 17, Paris, Maison des cultures du monde/Babel, 2004.
- LORY, Pierre, « The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn 'Arabī », traduit par Karen Holding, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, no 23, 1998.
- PÉREZ DE CUÉLLAR, Javier, « La variable culturelle », dans *Le patrimoine culturel immatériel. Les enjeux, les problématiques, les pratiques, Internationale de l'imaginaire*, nouvelle série, no 17, Paris, Maison des cultures du monde/Babel, 2004, p. 20.
- RICŒUR, Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2000.

