

La Réticence identitaire dans l'œuvre de Marcel Bénabou : identité diffractée, mémoire communautaire et écriture

JOSEPH CHETRIT, UNIVERSITÉ DE HAÏFA

1. Introduction

L'œuvre de Marcel Bénabou s'inscrit dans le courant oulipien de la littérature française du XX^e siècle,¹ si bien illustré par Georges Perec, dont l'œuvre et l'amitié ont orienté l'écriture de notre auteur.² Cependant, bien que le sujet abordé dans cette étude puisse être hautement éclairé par les principes et les méthodes de l'écriture oulipienne, qui en structurent les différents mouvements et les différentes articulations, ce ne sont pas ces aspects formels et esthétiques qui retiendront ici notre attention. C'est plutôt l'engagement identitaire de l'auteur et ses fluctuations qui seront examinés ici à travers les dires du narrateur dans son œuvre maîtresse, *Jacob, Menahem et Mimoun : Une épopée familiale*,³ (dont sont extraits tous les fragments qui seront cités ici), ainsi que les implications de cet engagement dans le travail de mémoire qui forme la trame du roman et les tentatives ou les recherches d'écriture qui en dérivent et prolongent cette mémoire et la pérennisent même. Bien que l'auteur ne se réfère pas directement à sa quête identitaire, c'est en fait cette question qui nourrit les présupposés mêmes de son dire narratif et de l'évolution de ses prises de position tout au long de son cheminement humain et intellectuel, depuis ses études secondaires à Meknes, où il est né et a grandi et qu'il a quittée à l'âge de 17 ans pour Paris, jusqu'à son adoption définitive des modes de vie parisiens et l'apaisement de son désarroi identitaire.

Nous intéresseront donc ici les stratégies de la quête identitaire avec les différents pôles d'identification que cette quête déploie et les mouvements de réticence qu'elle déclenche au cours des tentatives de positionnement ou des déterminations envisagées par le narrateur. Quant à l'origine de ces tergiversations ou de ces va-et-vient identitaires, il faudrait la situer dans ce qu'il convient d'appeler la diffractation identitaire des temps modernes. Dans nos sociétés ouvertes en effet, c'est cette pluralité de pôles d'identification qui est à la base même de l'affirmation identitaire de l'individu, et non plus une identité exclusive, une identité monobloc, socialement cantonnée à un pôle d'identification unique ou hégémonique, comme dans les communautés traditionnelles, fermées et soucieuses de sauvegarder jalousement leur identité protectrice et différenciatrice. C'est cette possibilité de choisir ou de se déterminer par rapport à différentes identités cultivées ou expérimentées, en rejetant certaines et en retenant d'autres, ou bien en en assumant plusieurs à la fois, qui fonde notre personnalité

d'hommes modernes vivant dans une société démocratique, laquelle n'impose plus une autorité unique et n'exige plus une allégeance sociale unique, mais permet l'identification multiple. Cette identité multipolaire provient aussi, comme dans ce qui nous intéresse ici, d'une double culture, ici la culture judéo-arabe communautaire et la culture française acquise, ou d'une pluralité de cultures, souvent éloignées l'une de l'autre par leurs orientations majeures, vécues ou assumées par des individus ou des communautés.

Quant à la gestion individuelle de cette multiple identification, elle ne saurait être homogène. Quand elle est réussie, elle peut prendre la forme d'une harmonisation, au moins relative, des différents pôles d'identification et d'une intégration de leurs contradictions, en perdant la conscience d'une antinomie incontournable entre elles. Elle revêt souvent aussi la forme d'une aliénation ou au moins d'un sentiment de gêne vis-à-vis d'un pôle d'identification antérieur. Dans d'autres cas, comme ici, se déploie dans l'individu une longue interrogation intérieure ou une quête permanente en vue d'arriver à cette harmonisation souhaitée ou bien au choix d'un pôle à la place d'un autre et satisfaire ainsi son besoin naturel d'appartenance.

2. La diffraction identitaire et ses fluctuations

Produit direct de l'éducation moderne, qui ouvre sur des mondes culturels différents et des expériences identitaires différentes, cette diffraction identitaire a touché au XX^e siècle un nombre de plus en plus grand de jeunes juifs marocains (comme dans tout le bassin méditerranéen en fait), qui, en plus de leur éducation communautaire ou familiale, formelle ou informelle, ont acquis une solide éducation française dans les écoles de l'Alliance [Israélite Universelle] ou bien dans les écoles ouvertes et entretenues par le protectorat français, dont les programmes d'enseignement et de formation étaient calqués sur ceux de la France métropolitaine.⁴ C'est le cas de Marcel Bénabou, qui a suivi des études brillantes dans un lycée français de sa ville natale Meknes, et qui, imprégné et doté de son bagage intellectuel séducteur pour l'esprit, est parti à Paris suivre des études supérieures qui l'ont conduit à l'École Normale Supérieure puis à l'Université où il a préparé une thèse de doctorat sur la résistance berbère à la romanisation de l'Afrique du Nord et mené ensuite une carrière d'universitaire. Avant son parcours éducatif français, il avait grandi dans une famille assez aisée de sa communauté traditionnelle, bien renfermée sur elle-même, où il a reçu la formation juive conventionnelle des garçons avec la fréquentation assidue des offices à la synagogue ainsi qu'un goût prononcé pour la lecture, mais où il a été réfractaire dès son enfance à l'enseignement juif traditionnel, bien traumatisant en comparaison de l'enseignement moderne en français des écoles de l'Alliance.⁵

Dès son adolescence, ses lectures et ses études françaises l'ont fait vivre en décalage, sinon en aliénation, dans sa communauté et ses réticences envers son environnement physique et intellectuel judéo-marocain, dévalorisé de plus en plus pour lui, n'ont fait que s'exacerber. Sa formation française lui a fait miroiter les avantages incomparables d'une vie en métropole avec ses beaux paysages dessinés dans les manuels d'études, ses spécificités régionales et ses séductions intellectuelles :

Car au cours de mes deux dernières années marocaines, qui furent aussi les deux dernières années du Protectorat, c'est à un état de fait exactement symétrique que je m'étais heurté. J'avais déjà découvert combien ma perception des choses était parfois biaisée. Cette première altération était le résultat le plus tangible de l'enseignement reçu : on m'avait – situation des plus classiques en pays colonial – appris une histoire sans lien avec le passé de mes véritables aïeux (le trop fameux Nos ancêtres les Gaulois n'était en ce domaine que la partie visible – et pas la plus nuisible ni la plus risible – d'un ensemble autrement ravageur), une géographie qui ne correspondait en rien à l'environnement naturel dans lequel j'étais immergé, des principes politiques qui n'étaient pas (et de loin!) ceux qui avaient cours dans la société où je vivais. [...] C'est donc un remodelage de tous mes sens qui s'était peu à peu opéré. Les valeurs introduites par l'école, par les lectures, me poursuivaient, ne cessaient d'orienter la plupart de mes réactions. Tout ce que j'avais sous les yeux s'en trouvait subrepticement dévalorisé ; d'où un sentiment quasi permanent de nostalgie, de frustration mêlées. Mon désir de quitter le Maroc, d'en finir avec cette situation de décalage, était en partie né de là.⁶

C'est donc dès sa jeunesse que s'est déclenchée chez l'auteur ce changement des valeurs identitaires et des ancrages physiques de l'identité, bien que ce report concerne un environnement qu'il n'a connu à cette époque que de façon livresque. Durant cette période transitoire d'avant son départ à Paris, il vivait ainsi dans deux sphères parallèles, l'une réelle, la vie juive communautaire avec ses pesanteurs et ses contraintes, et l'autre imaginaire, idéalisée, nourrie par les lectures et le rêve, ainsi que par l'endoctrinement de l'enseignement français, qui "remodelait ses sens".⁷

Son installation et ses études à Paris devaient donc constituer l'aboutissement souhaité et heureux de ses fantasmes français et consacrer ses nouvelles déterminations identitaires qu'il s'est forgées au cours de ses années de lycée et en même temps sceller son passé marocain. Cependant, contrairement à ses attentes, ce passé refuse de s'évanouir en lui. Il ne cesse de solliciter sa conscience et de revenir à la charge à travers une profusion de souvenirs et d'images qui lui rappellent de façon tenace sa vie judéo-marocaine antérieure.

Et maintenant que je me trouvais sur le sol de France, où ce hiatus était supposé aboli, où perception immédiate et constructions imaginaires pouvaient enfin se rejoindre – et même, ô bonheur, exactement coïncider –, voilà que je me heurtais au plus imprévu, au plus surprenant, au plus absurde des obstacles : c'était le passé marocain qui venait inopportunistement s'interposer ! [...] Je découvrais ainsi que mes années marocaines [...] avaient déposé en moi, en strates serrées, une gigantesque masse de souvenirs qui, constamment prêts à surgir avec une dimension et un relief que je ne leur connaissais pas, donnaient à tout ce je vivais à Paris une figure, une coloration très particulières.⁸

L'obsession avec laquelle ses souvenirs investissent son être, en le plongeant dans un désarroi dont il n'a pas soupçonné la gravité, lui commandent une gestion stratégique de la

mémoire familiale et communautaire qui l'assailit à chaque instant. Au lieu de tenter de juguler cette effusion de la mémoire, d'effacer ses souvenirs ou d'en faire abstraction, c'est au contraire la prise en compte de leur force injonctive et sollicitatrice qui le meut et lui fait envisager sous un jour nouveau ses anciennes valeurs identitaires. Il décide alors d'œuvrer à la revalorisation de son ancienne communauté et du judaïsme marocain tout entier, de leur passé, de leurs valeurs et de leur ténacité, et d'élever un monument littéraire en leur honneur, à travers notamment la composition d'un ouvrage grandiose et la création d'une épopée familiale. C'est alors qu'il est pris d'une nouvelle transe identitaire qui lui fait mener des recherches fébriles sur son ancienne communauté et le judaïsme marocain, dont il se convainc de la faible place qu'ils occupent dans l'histoire juive officielle malgré leur contribution à cette histoire et à la création rabbinique. Son but est alors de réparer cette lacune en préparant une série d'ouvrages qui rendent justice à ce patrimoine négligé par la recherche et donc méconnu. En redorant ce blason historique et culturel général, et familial du même coup, c'est en fait une nouvelle prise de conscience identitaire personnelle qui le porte et le réconcilie avec son identité judéo-marocaine première, qu'il appréhende comme un ensemble de dettes dont il doit s'acquitter envers ses parents, sa communauté et le judaïsme marocain.

J'enrageais donc de voir que cette communauté vénérable, vieille de milliers d'années (j'avais évidemment adopté comme vérité intangible les anciennes hypothèses qui faisaient débarquer des Hébreux en Afrique dès le temps du roi Salomon), continuait à passer pour quantité négligeable. Même à l'intérieur du judaïsme sépharade déjà marginalisé par rapport aux grands foyers de la culture juive, elle faisait figure de parent pauvre, de cousine un peu disgraciée, plus souvent objet de commisération que de réelle considération : on la décrivait volontiers comme arc-boutée sur une tradition religieuse vieillotte, toute mêlée de ridicules superstitions ; on daubait sans indulgence sur son immobilisme immémorial.⁹

En tant que futur "intellectuel", je ne pouvais sans lâcheté me soustraire à une tâche urgente de préservation culturelle". [...] Il fallait donc que je prenne la parole, que je place cette histoire, notre histoire, au centre de mon univers, que je lui consacre un amour exclusif et laborieux. Ainsi, dans tout ce que je dirais, je serais le produit de cet élan, le porteur de cette sensibilité communautaire qui n'avait pas encore eu la chance d'accéder à ce que représentait désormais pour moi la seule forme acceptable de pérennité : être traduite dans les mots du français.¹⁰

Je me sentais investi du devoir de lutter contre cette injustice. Au monde extérieur qui – juifs et gentils confondus – s'obstinait dans une ignorance ou une méconnaissance également coupables et également attentatoires à notre honneur, il était urgent de donner une image redressée, de fournir des clés pour le déchiffrement d'une histoire, d'une tradition, d'un patrimoine. [...] Chacun chantait ses héros, devrions-nous seuls accepter de rester muets pour jamais.¹¹

C'est alors une frénésie communautaire, et non seulement un engagement sartrien, qui s'empare de l'auteur, lequel se met à la recherche de sources et de documents pouvant l'aider à mener à terme son projet de revalorisation et de vulgarisation. Il se met à reconstituer l'épopée de sa famille et de communauté, mais celle-ci s'avère être en grande partie imaginaire et même fantaisiste, avec la recherche d'ancêtres talmudiques, chrétiens ou musulmans. Vu l'ampleur de la besogne et le temps qu'il met à réunir la documentation nécessaire, il se rend compte que le projet est au-dessus de ses moyens et décide d'arrêter ses recherches comme ses fantaisies. Toutefois, cette nouvelle prise de conscience ne provient pas que des difficultés techniques et éditoriales qu'il a rencontrées, mais d'une nouvelle volte face et d'une nouvelle orientation identitaire, qui lui font changer de nouveau de priorités et l'installent pour de bon dans son identité d'intellectuel parisien, dont l'idée l'avait séduite dès son adolescence au Maroc. Les contingences de la vie intellectuelle aidant et le passé judéo-marocain s'estompant, il pouvait se libérer enfin de l'ancien fardeau communautaire et familial qui lui pesait et vivre pleinement l'identité parisienne qu'il avait choisie en toute conscience et qui devenait son nouvel espace de liberté. Changement indexical significatif, au lieu du 'je' hautement identificatif et revendicatif qui s'exprimait dans sa phase de boulimie d'identification judéo-marocaine, c'est la troisième personne qui ressort quand il abandonne sa frénésie identitaire communautaire et opte définitivement pour son identité d'intellectuel parisien, prêt à prendre des engagements politiques en vogue à ce moment de sa vie.

Nul doute possible : on ne le reconnaissait plus, le vaillant paladin de la cause familiale et judéo-maghrébine : il était, comme son ancêtre d'élection, devenu *aber*¹² ("autre"). Au fil des années, la vie à l'École normale avait insensiblement modifié son rapport au monde, et à lui-même. Il était pris désormais dans un réseau serré d'amours et d'amitiés, que le hasard des rencontres, des sympathies immédiatement déclarées, des plaisirs durablement partagés, lui avaient permis de bâtir. Il avait retrouvé là, sans trop de difficulté, la sensation – indispensable à sa quiétude – d'être en famille : de nouveaux rites, de nouvelles fêtes, de nouveaux modèles de comportement avaient peu à peu pris le dessus. [...] Sa différence, réelle ou supposée, ne le tourmentait plus guère. Il se sentait parvenu au point culminant de ce qui avait été une lente escalade : montée vers un moi conçu comme totalement libre ou presque – libre au moins de ses choix d'avenir – et non plus déterminé par on ne sait quelle pesante nécessité géographique ou religieuse. Élans grandioses, désirs sans bornes, rêves vagues et généreux, il était prêt à se rattacher à tous les courants qui se croisaient autour de lui, à se plonger dans les trépidations politico-culturelles de sa nouvelle patrie, le Quartier latin des années soixante. C'est dire qu'il se sentait requis par d'autres tâches, et autrement urgentes.¹³

3. La mémoire intempestive comme syndrome d'un manque

Dans la gestion des différentes péripéties de ce lent cheminement identitaire, la mémoire familiale et communautaire avec ses fulgurances tyranniques jouent un rôle principal. Une fois installé à Paris, c'est cette mémoire incontrôlée qui lui fait prendre conscience d'un vide et qui

est l'instigatrice directe de son ressaisissement identitaire. "Au lieu de s'apaiser, la sensation de manque ne faisait que s'aviver",¹⁴ écrit-il à propos des pâtisseries orientales qu'il achetait au Quartier Latin pensant qu'elles ressemblaient à celles que préparait sa mère et qui en étaient bien loin par le goût et la saveur. Il cherche alors à combler ce vide, ce manque du familier et du connu, pour retrouver la 'quiétude' qu'il recherche, par un effort plus grand de remémoration et par son projet d'écrire une somme régénératrice en l'honneur des siens. Cette emprise de la mémoire prend dès le début l'allure d'une force tyrannique, dérangeante et déstabilisatrice, qu'il n'arrive pas à contenir.

Je découvris que ce qui me nuisait, c'était la profusion, le foisonnement, l'hypertrophie, de la mémoire. Ou plutôt la tyrannie que cette mémoire, encombrée d'un passé marocain qui se refusait à passer, exerçait sur mon rapport à la réalité.¹⁵

Je découvrais aussi que ma trop active, trop zélée, trop remuante mémoire n'était pas – comme chez tant d'autres dont j'avais d'abord trouvé la démarche peu ou prou stimulante – victoire sur le temps, restitution miraculeuse, à l'identique, de fragments du passé, renouvellement de bonheurs enfouis ; bien au contraire, par ses interférences avec le présent, elle ne savait que soustraire au moment vécu la plus grande part de sa séduction.

Il me fallait me rendre à l'évidence : le Maroc me collait à la mémoire, comme si les fils qui me rattachaient à cette terre refusaient de se briser. [...] J'étais littéralement entravé par le souvenir.¹⁶

Le seul moyen efficace, thérapeutique, salvateur même à certains égards, qu'il ait trouvé de dompter cette mémoire débordante, et de calmer en fait son désarroi identitaire, était d'en faire un projet d'écriture : "Un écrit s'imposait, qui conférerait aux êtres et aux choses de ma mémoire une existence indiscutée, et qui même, pour peu que je trouve la forme appropriée, les élèverait à un tout autre niveau, bien supérieur, d'existence."¹⁷ Ce projet prendra la forme d'une double écriture en abyme. Son roman explorera d'un côté les méandres de sa mémoire en les retranscrivant et en les sollicitant par toutes sortes de stratégies de forçage et de classement, en suscitant des réminiscences,¹⁸ et retracera de l'autre ses velléités de créer une œuvre significative à la gloire de sa communauté et de sa famille. Certains chapitres du roman en offrent d'ailleurs des esquisses, dont il feint de n'être pas satisfait, bien qu'ils répondent en fait à ses aspirations. C'est donc l'écriture qui lui fournira les modes de contrôle et de canalisation de sa mémoire anarchique et lui servira de réel refuge identitaire, où il peut s'investir sans risques et où il peut mener ses quêtes identitaires et les faire aboutir sans crainte de tomber dans une impasse ni de pérenniser son désarroi.

Le schéma pouvait paraître éculé : recours au passé, moyen classique pour contourner un présent bloqué. Il ne m'en parut pas moins original, puisque en l'occurrence c'est le

souvenir qui était responsable du blocage, et que, par le biais de l'écriture, l'émergence du passé cesserait d'être le mal pour devenir le remède.¹⁹

*J'allais canaliser, discipliner les débordements de ma mémoire en leur donnant une forme littéraire.*²⁰ [...] Ce que je voulais, c'était faire d'une pierre au moins trois coups : mettre ma mémoire en phrases (ce qu'ailleurs j'avais aussi appelé "transformer mon expérience en langage") pour me débarrasser du trop-plein des souvenirs intepestifs ; occuper utilement un présent par trop oisif ; me garantir enfin un avenir plus roboratif.²¹

Cette profusion de mémoire qui investit l'être et l'empêche de passer à l'ordre du jour identitaire qu'il s'est fixé répond en fait à un sentiment de manque qui habite l'homme transplanté, sinon déraciné,²² de gré ou de force de son territoire physique, sa communauté d'origine, comme de son territoire symbolique, son identité d'origine.²³ C'est un fait patent en effet que ceux qui ont eu à quitter leurs lieux familiers d'enfance ou de formation pour d'autres lieux, étrangers ne serait-ce qu'au début à la conscience passive, revivent dans les états de veille, le plus souvent involontairement, des pans entiers de leurs expériences passées et localisées dans les anciens lieux. Ces souvenirs font revivre des moments, des péripéties, des images, des tropismes, des multiples madeleines (à la Proust), dont ils ne se doutent pas qu'ils les avaient marqués à ce point.

En quittant des lieux, comme une communauté formatrice, nous transportons avec nous et en nous comme une marque gravée de ces lieux, une communauté intérieure donc, qui resurgit dans notre quotidien par fulgurances passagères ou répétées et crée ainsi une sorte de ponts entre les anciens lieux et les nouveaux lieux, des **ponts de mémoire** donc, dont le fonctionnement psychologique est double. Ils révèlent d'un côté la nostalgie non encore contenue de ces anciens lieux, ou bien réveillent des traumatismes qui y ont été subis ou vécus, et signalent ainsi le manque d'une sensation heureuse ou le rappel d'un événement malheureux, qui continuent d'occuper notre inconscient et de nous préoccuper avant que l'oubli ne les frappe et les ensevelisse à leur tour dans les profondeurs de notre subconscient. Ils exercent d'autre part une fonction de régulation identitaire, par la cristallisation spontanée et provisoire de **lieux de mémoire** personnels, dans le sens culturel que ce terme a pris dans les études historiques,²⁴ qui deviennent disponibles pour nous dans les nouveaux territoires physiques et symboliques où nous nous sommes insérés ou bien où nous essayons de nous insérer. Ce sont ces ponts de mémoire et ces lieux de mémoire personnels qui créent de véritables **nœuds de mémoire** intégratifs de la conscience identitaire plurielle, en créant des passerelles mentales entre les différents pôles d'identification pour en limiter ou en effacer les contradictions et les conflits internes que leur entrecroc engendre dans la personnalité hybride qui leur est sujette.

Ce sont ces différents modes opératoires de la mémoire²⁵ qui occupent la première place dans les tentatives de l'auteur pour conjurer sa mémoire débordante et la canaliser vers des sentiments mieux contrôlés. En premier lieu, cette remémoration devait servir en tant que

moteur et en tant que vivier pour son écriture, mais les résultats escomptés étaient loin de le satisfaire.

Malgré le plaisir – parfois intense – que je trouvais à ces remémorations, elles demeuraient intermittentes. Les choses, les mots surtout, s’imposaient à moi par saccades. Je n’étais pas parvenu à faire de l’écriture une activité régulière.²⁶

Et puis il y avait des moments d’excitation, quand surgissait brutalement, comme un défi au ronronnement de ma machine à explorer la mémoire, des interrogations graves.²⁷

Ainsi, malgré toutes les stratégies qu’il déploie pour exploiter cette profusion de mémoire en vue de la formation de nouveaux **ancrages identitaires** personnels, l’auteur se sent envahi et même menacé dans son être par ce trop-plein de mémoire. C’est que d’autres souvenirs plus récents et plus pertinents à sa nouvelle vie d’intellectuel parisien le sollicitent tout autant et commencent à se superposer aux souvenirs anciens et même à les envelopper au point de les éclipser. L’auteur croit alors avoir retrouvé la sérénité identitaire qu’il recherchait. Les anciens souvenirs sont devenus encombrants. Si l’écriture n’a pas réussi à les effacer ou à les limiter, – ce qui est d’ailleurs tout à fait naturel, puisqu’ils devaient être la matière nourricière même de cette écriture –, eh bien, ce seront les nouvelles habitudes, les nouveaux comportements, les nouvelles activités de la vie parisienne qui fixeront de nouveaux ancrages identitaires, qui viendront se substituer aux anciens.

Ainsi sollicitée [à l’aide de fiches lexicales], ma mémoire n’en finissait donc pas de me fournir matière à griffonnages : elle semblait inépuisable. [...] L’écriture, au lieu de me débarrasser du passé, ne faisait au contraire qu’en réveiller des pans entiers, auxquels je n’aurais jamais spontanément songé. Un autre, plus assuré de la légitimité de son entreprise, se serait réjoui de cette abondance, qui manifestait à tout le moins, une certaine acuité du regard retrospectif. Pour moi, au contraire, je commençais à m’en alarmer comme d’une prolifération maligne. Et j’en venais presque à envier un ami qui, à mon déferlement de mémoire, avait un jour pu opposer, sur le ton du défi, un cinglant : “Je n’ai pas de souvenirs d’enfance”.²⁸

A cette lassitude de la mémoire communautaire correspond le sentiment de paix intérieure retrouvée par l’auteur avec le temps et qui le persuade de l’insuffisance de ses recherches et de ses capacités de mener à bien une œuvre littéraire grandiose. Les velléités d’écriture de célébration devenues inopérantes, c’est cette insuffisance qui oblitérera définitivement – et curieusement – sa profusion de mémoire. Ce n’est donc pas l’écriture qui l’aura débarrassé de ses souvenirs intempestifs mais bien ses recherches d’écriture et leurs impasses.

Dans ses effusions de mémoire et les courtes esquisses qu’il en donne mais qu’il trouve insuffisantes pour la construction d’une œuvre imposante et revalorisante des siens et de sa

communauté d'origine, il n'en reste pas moins que l'auteur a su reconstituer une ambiance et décrire des comportements caractéristiques de la vie familiale et communautaire des juifs du Meknes.²⁹ Il n'en livre pas seulement des instantanés et des faits marquants, mais illustre convenablement les invariants qui forment l'ossature de toute identité socio-culturelle ou communautaire, à savoir la genèse mythico-idéologique des communautés judéo-marocaines, l'habitus socio-culturel porteur de la vie juive au sein de la famille comme en dehors, l'ethos individuel du narrateur par référence à ses parents, à ses frères et sœurs et à ses camarades et l'ethos collectif de sa famille au sein de la communauté et celui de la communauté juive par rapport aux voisins et aux dominants musulmans (ou français sous le Protectorat). Il évoque aussi l'hypertexte nourricier de l'habitus communautaire avec ses textes fondateurs et ses différents discours, en particulier le discours homilétique, qui s'adresse à l'ensemble de la communauté et donne une image mythique et transfigurative de la condition juive et de la vie juive. Il touche aussi aux différentes variantes configurationnelles qui relativisent et diversifient l'identité communautaire, faussement monolithique, à travers les cloisonnements qui séparent les hommes des femmes ou les membres de la classe rabbinique du reste de la communauté, ou bien qui opposent les familles aisées, comme celle de l'auteur, ou celles qui disposent de moyens leur permettant de satisfaire tant bien que mal leurs besoins quotidiens, à la grande masse des familles démunies.³⁰

Ce sont ces différents aspects de son identité judéo-marocaine que l'auteur aborde par touches fines ou bien de façon insistante à travers les descriptions et les reconstitutions sémiotisantes qu'il nous en offre.

4. La sémiotisation de l'identité communautaire

Dans l'évocation de sa vie familiale et communautaire depuis sa tendre enfance jusqu'à son adolescence, c'est en fait une sémiotisation personnelle de son identité communautaire avec ses ingrédients quotidiens et ses déterminations séculaires que l'auteur construit à travers la mémoire qu'il en récupère et les réminiscences qu'il en suscite. Par cette sémiotisation, il procède en fait à une réinvention romantique et idéalisante de la communauté, de la vie familiale et des moments précieux qu'il en a gardés. Les reconstitutions qu'il en opère une fois qu'il en est bien éloigné physiquement et psychologiquement lui permettent de décontextualiser cette vie familiale et communautaire, laquelle dépendait culturellement et politiquement d'un contexte historique bien déterminé avec ses multiples facteurs humains, sociaux, politiques et économiques, qui prévalait dans les deux dernières décades du Protectorat français au Maroc. Plus qu'à une reconstitution, c'est donc à une re-création personnelle de la communauté qu'il procède.

En quoi consiste cette sémiotisation de la vie communautaire et familiale? Elle procède d'une sélection, d'une recatégorisation, d'une reconstruction introspective et rétrospective et d'une différenciation oppositive. L'isolement personnel du constructeur de sa mémoire communautaire opère, qu'il veuille ou non, une sélection provenant d'un choix conscient

ou inconscient de détails, de phénomènes, d'épisodes, de faits et gestes parmi l'ensemble foisonnant et infini de ce qui fait une vie familiale et une vie communautaire, entière et indivisible en principe parce qu'organique et totale, et hypostasie les éléments évoqués à cause de la signification personnelle qu'il leur accorde. Cette sémiotisation s'opère aussi à travers une catégorisation et une recatégorisation des faits et événements familiaux et communautaires qu'il retrace à travers les prismes personnels d'un intellectuel conscient des valeurs communautaires et des spécificités familiales, qu'il cherche à revaloriser à ses yeux d'abord et à l'attention de ses lecteurs ensuite, et qu'il met en rapport, explicitement ou implicitement, avec des catégories de comportements et de phénomènes similaires ou dissemblables de la vie moderne dans une société européenne, bien distincte de la vie traditionnelle de sa communauté. Par la grande différence qu'elle présentait par rapport à sa vie familiale, la vie parisienne l'amène ainsi à chaque instant à opposer ses nouvelles sensations à celles qu'il avait à Meknes dans des circonstances pareilles. C'est ainsi qu'il met en parallèle le café quotidien, tiède et fade, qu'il prenait avec ses camarades de classe après le déjeuner et "le grand verre de thé à la menthe, dosé et sucré à point"³¹ que préparait son père et qu'il prenait en sa compagnie avant la prière de l'après-midi.

Dans ce domaine de la nourriture, c'est le repas sabbatique qui lui fait le plus défaut. Il l'élève d'ailleurs au rang d'un rituel sacré, où les différents timbres de la voix, les moindres faits et gestes des attablés, les odeurs 'enivrantes', les couleurs éclatantes des hors-d'œuvres et des ingrédients du plat principal, les saveurs inoubliables et les textes traditionnels récités et joués avant et après le repas sanctifient ces moments de la vie familiale.

Et moi, seul dans cette ville dont je découvrais les rues sans odeur, les fruits sans goût et les samedis sans soleil, trempant machinalement dans la moutarde les frites tièdes et cartonneuses qui débordaient sur mon plateau-repas, je cherchais à retrouver, je ne sais où au fond de mon palais, un peu de la saveur des pommes de terre maternelles, que quinze heures de cuisson à feu très doux, dans un mélange de viandes, de pois chiches, de blé et d'aromates, avaient gonflées d'une sauce épaisse et pourtant fluide à la belle couleur de caramel.³²

Cette injection de significations que l'auteur accomplit se déroule à travers une perception introspective de l'auteur, basée sur la mémoire et les réminiscences qui l'animent, et une vision rétrospective et distanciée, sinon décalée, des entités sociales et culturelles qui ont formé sa sensibilité avant son départ pour Paris. Il est d'ailleurs bien conscient de cette approche apparemment contradictoire, qu'il considère cependant comme un avantage : "N'étais-je pas seul (ou presque) à avoir, par rapport à mon sujet, à la fois la proximité et le recul nécessaires, le seul à pouvoir combiner, comme disait à l'époque le jargon des anthropologues, l'observation participante et le regard distancié ?"³³

Les significations autobiographiques ou faussement autobiographiques que cette sémiotisation produit conduisent ainsi à une mythification personnelle de la vie communautaire et familiale durant la phase enthousiaste, où son identification communautaire revêtait une

importance existentielle pour lui, et à une mythification tout court grâce au travail d'écriture transfiguratif qu'il y a investi. Cette mythification ne transparaît pas seulement explicitement dans la généalogie fantaisiste qu'il se forge en cherchant des ancêtres talmudiques, chrétiens ou musulmans, mais dans les épisodes reconstruits de son enfance et de son adolescence qui 'entraient' sa mémoire.

Cela dit, quels sont les ancrages identitaires essentiels qui nourrissent l'imagination récréative de Marcel Bénabou dans ses tentatives de reconstitution et de redéploiement de sa vie familiale et communautaire ? En dehors des habitudes alimentaires, dont il reconnaît d'ailleurs qu'elles sont les plus interpellatives et les plus tenaces dans la sollicitation de la mémoire et la production des multiples madeleines qui lui donnent un sens existentiel, l'auteur retrace avec une grande acuité les détails du temps dichotomique qui rythme durant toute l'année la vie juive dans une communauté traditionnelle. Dans ce domaine, Marcel Bénabou est de ceux qui ont le mieux réussi à évoquer et même à visualiser cette séparation tranchante du temps juif dans une communauté traditionnelle entre les jours ordinaires de la semaine et les jours solennels du shabbat et les jours de fêtes, dont la célébration métamorphosante commençait la veille et souvent même le jour d'avant pour tout ce qui concerne les préparatifs à la maison. Chacune des fêtes avait par ailleurs ses spécificités particulières sur le plan culinaire comme sur le plan liturgique aussi bien au sein de la famille qu'à la synagogue.

Puis venait le vendredi, journée pivot, irrémédiablement double. Dès le matin, c'était pour moi le temps du travail intensif – une véritable course contre la montre –, comme si la promesse du repos et de l'allégresse sabbatiques devait se payer, au préalable, d'un épuisant redoublement d'activité. Entourée d'une batterie de petits fourneaux rougeoyants, le visage éclairé par le reflet des braises sur lesquelles mijotaient une multitude de plats, *šma mèreš* semblait oublier le monde pour ne penser qu'au contenu de ses marmites. C'est qu'il fallait que tout fût prêt bien avant la tombée de la nuit, qui marquait "l'entrée" du shabbat. [...] Venait alors le moment privilégié, le rite du bain, préalable obligé du shabbat comme de toute fête. Lorsque mes parents, encore tout humides et chauds, commençaient à s'habiller, la maison avait déjà pris une allure nouvelle. Mon père entamait la lecture chantée du Cantique des Cantiques, que j'écoutais religieusement, si bien que, parfois encore, m'en reviennent à la bouche quelques bribes : "Elle est un jardin bien clos, ma sœur, ma fiancée, un jardin bien clos, une source scellée³⁴ [...]".³⁵

Dans cette célébration incantatoire et bien distinctive du temps solennel, qui est en même temps festif, se détachent les figures contrastées d'illustres rabbins qui ont orienté les destinées de la communauté au XX^e siècle par leur action et leur discours communautaire : "Chapeau rond à large rebord écarlate, barbe floconneuse (façon Père Noël de carte postale), teint délicat, mains fines et blanches, ample robe noire descendant jusqu'aux chevilles, ils avaient un charisme qui s'imposait à tous".³⁶ En dehors de l'ancien grand rabbin du Maroc, Rabbi Yehosoua Berdugo, à la forte personnalité et à l'ouverture d'esprit, à qui la mère de

l'auteur "vouait un respect quasi religieux"³⁷, ce sont les personnalités marquantes et opposées de Rabbi Barokh [Tolédano] et de Rabbi Yossef [Messas] qui a été gravée dans la mémoire communautaire de l'auteur. Rabbi Barokh "n'avait pas besoin de se forcer pour avoir l'air énergique et austère" et "s'était fait le soldat d'avant-garde du shabbat, son annonciateur vigilant".³⁸

Une bonne heure avant le début officiel du shabbat, on le voyait arriver, regard sévère, sans une parole, sans un sourire, sur le "boulevard", l'artère commerçante du quartier. Il marchait à grands pas nerveux, son ample robe noire rabbinique lui battant les talons. De sa canne brandie comme un sabre d'abordage, il donnait de temps à autre des volées de coups sonores sur le bois des devantures, pour signifier aux commerçants qu'il était temps de fermer boutique. [...] Mais Rabbi Barokh ne quittait les lieux que lorsqu'il avait fait place nette, qu'il n'y avait plus un seul commerce ouvert. Le quartier était alors mûr pour accueillir dignement la reine shabbat, et le rabbin pouvait, l'âme provisoirement en paix, se retirer, avant d'aller diriger l'office du soir dans la synagogue qui portait son nom.³⁹

Tout autre était son collègue Rabbi Yossef, qui avait "la face avenante et rubiconde". Il s'était rendu célèbre par sa souplesse dans les rigueurs de la loi rabbinique et par ses prédications homilétiques du samedi après-midi auxquelles accouraient les hommes de la communauté, vieux et moins vieux, dont l'auteur lui-même dans son adolescence. À la veille de la Seconde Guerre Mondiale, il était rentré de Tlemcen, où il était grand-rabbin durant seize ans et dirigeait une communauté bien sécularisée, pour tenir le poste de juge rabbinique à Meknes. En dehors des dizaines d'ouvrages qu'il a écrits dans tous les domaines de la science rabbinique, il n'avait pas son pareil dans l'art du discours homilétique⁴⁰ en judéo-arabe par lequel il subjuguait ses auditeurs.⁴¹ Ce sont ces séances d'initiation et de transport qu'a retenues l'auteur, dont il fait une reconstitution admirative.

Chacun tendait l'oreille. Alors commençait une homélie d'un genre particulier. Au départ, un simple verset, choisi dans la section qui avait été lue le matin même dans le Sepher Tora. Pour en faire l'exégèse, le savant orateur s'appuyait d'abord sur Rachi. Puis il développait, sur le ton de l'évidence, des considérations auxquelles je ne comprenais rien. jonglant avec les lettres de certains mots, soit pour en faire l'initiale de mots nouveaux, qui se révélaient particulièrement chargés de signification. Après quoi il abandonnait les hauteurs de la spéculation et se faisait plus accessible. Plus familier aussi, et franchement drôle par moments. Anecdotes, paraboles se multipliaient.⁴²

La sémiotisation mythifiante qu'opère l'auteur à travers ses ancrages identitaires essentiels concerne ainsi tous les domaines de l'existence juive dans une communauté traditionnelle, qui a tout fait pour le rester. Elle enveloppe dans l'esprit de l'auteur aussi bien l'élément le plus matériel, la nourriture et ses spécialités appétissantes, que les représentations les plus abstraites de la desinée juive et ses fondements avant tout mythiques, ainsi que la perception

fortement dichotomisée du temps qui en suspend le cours pendant les jours de shabbat et les jours de fêtes pour le rendre intemporel en quelque sorte. D'autres éléments fondateurs de la vie de l'auteur à Meknes, plus personnels, sont aussi longuement et diversement présentés à travers des prismes mythifiants. C'est d'abord le rapport affectif intense et formateur à sa mère, dont la figure filiale est l'une des plus complexes et des plus vénérables dans la littérature juive. C'est bien sûr aussi le rapport premier et magique au livre, qui a fondé son engouement pour l'écriture et continue de nourrir son inspiration oulipienne et sa quête du livre inachevé et inachevable, à l'affût des "restes éparpillés d'un travail destiné à demeurer inabouti"⁴³.

5. Conclusion

Sous le couvert d'un journal de bord, qui retrace les rêves d'écriture, les trajectoires, les élans, les vellétés et les intermittences de l'inspiration dans sa tentative de créer des mondes littéraires et humains dont personne ne s'est occupé avant lui, Marcel Bénabou retrace aussi dans son roman autobiographique un cheminement identitaire personnel qu'il reconstitue à partir de ses premières années d'enfance jusqu'à l'aboutissement de sa carrière d'universitaire puis d'écrivain. Ce sont les fluctuations de l'identité diffractée et les défis ou les problèmes personnels qu'elle pose à l'être pluri-culturel qu'il est devenu qui forment tout autant la trame de l'œuvre et lui insufflent son unité. À la fin de sa quête qui n'a pas abouti, il détaille ses propres réticences devant l'écriture d'une telle somme, dont il se convainc de son peu d'utilité, ainsi que ses réticences premières puis définitives envers son identité judéo-marocaine. La justification la plus convaincante qu'il en donne, c'est sa nouvelle condition identitaire d'intellectuel parisien "appelé à d'autres tâches plus urgentes". Dans cette quête identitaire, la mémoire, avec ses sollicitations intempestives, brusques ou négociées, qui sont les signes les plus manifestes de son sentiment de manque et de solitude, joue d'abord un rôle perturbateur par les lieux de mémoire incontournables qu'elle martèle. Elle remplit ensuite une fonction d'intégration par les ponts de mémoire qu'elle dresse entre les différentes expériences du sujet, lesquels deviennent à la longue des nœuds de mémoire harmonisateurs de l'identité diffractée, une fois la quête apaisée.

Grâce à l'écriture, cette mémoire manipulatrice puis manipulée offre à l'auteur l'occasion d'insuffler des significations existentielles dans les représentations qu'il a des moments, des processus, des événements et des figures qui ont marqué le plus profondément son enfance et son adolescence communautaires. Mais cette sémiotisation personnelle, par le travail d'introspection, de distinction, d'opposition, de classement et d'émphasisation, de distanciation ou d'omission qui l'accompagnent, ainsi que par les fonctions d'interprétation qu'il lui accorde, transforme ces entités sémiotisées en un ensemble de valeurs mythiques qui aident l'auteur, quoi qu'il en dise, à s'acquitter des dettes qu'il a contractées envers le judaïsme marocain, la communauté de Meknes et ses parents. Sous la plume de l'auteur, les pâtisseries maternelles ne sont pas que des générateurs de madeleines infinies, mais la saveur même difficile à retrouver; le temps suspendu du shabbat n'est pas que synonyme de repos et

d'allégresse, mais le symbole même de la vie juive intemporelle en diaspora traditionnelle ; les homélies rabbiniques ne sont pas qu'un discours mythifiant, mais le sens même de la vie juive traditionnelle, se nourrissant de mythes et de foi et guidée au quotidien par des figures rabbiniques au charisme indiscuté. C'est de cet ensemble existentiel baignant dans les certitudes du connu et du familier, dans l'affectivité la plus totale, dans la magie du verbe et dans l'innocence philosophique que l'auteur a d'abord la nostalgie et qu'il tente de récupérer par l'écriture. Mais les sollicitations de sa nouvelle vie parisienne, de ses études, de sa carrière et l'exercice même de l'écriture l'ont emporté finalement et l'ont amené à tempérer puis à estomper sa vision romantique de sa vie d'antan.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bénabou 2006 = M. Bénabou, "De Meknès à l'Oulipo : étapes d'un itinéraire" (en hébreu) *Miqqedem Umıyyam IX* (2006), pp. 249-252.

Chetrit 1996 = J. Chetrit, "Tradition du discours et discours de la tradition dans les communautés juives du Maroc", in S. Menashe (ed.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1996, pp. 339-407.

Chetrit 2003 = J. Chetrit, "Configurations morpho-phonétiques dans le parler judéo-arabe de Meknès. Prolegomènes à une description du parler", in J. Lentin and A. Lonnet (eds.), *Mélanges David Cohen*, Paris, Maisonneuve, 2003, pp. 159-172.

Chetrit 2006 = J. Chetrit, "Jewish Education in Meknes at the XXth Century According to Documents from the A.I.U. records" (en hébreu), *Miqqedem Umıyyam 9* (2006), pp. 283-319.

Chetrit 2007a = J. Chetrit, *Diglossie, Hybridation et Diversité intra-linguistique – Études socio-pragmatiques sur les langues juives, le judéo-arabe et le judéo-berbère*, Paris & Louvain, Éditions Peeters, 2007 (sous presse).

Chetrit 2007b = J. Chetrit, "L'hybridation linguistique dans les langues juives : Le cas du judéo-arabe de Meknes", in Chetrit 2007a.

Chetrit 2007c = J. Chetrit, "Pour une socio-pragmatique de l'identité socio-culturelle : L'identité judéo-marocaine et sa lente évolution au XX^e siècle", in P. C. Cathelineau (ed.), *Heurs et malheurs de l'identité*, Paris, Association Lacanienne Internationale, 2007 (sous presse).

Chetrit 2007d = J. Chetrit, *Dites-moi Meknes... Textes judéo-arabes de Meknes, transcrits à partir d'enregistrements, traduits et annotés* (en préparation).

Deshen 1991 = Sh. Deshen, *Les Gens du Mellab. La vie juive au Maroc à l'époque pré-coloniale*. Paris, Albin Michel, 1991.

Elbaz 2006 = R. Elbaz, "The Family Epic of Marcel Bénabou : À Narrative in a Perpetual Labor" (en hébreu), *Miqqedem Umıyyam IX* (2006), pp. 253-265.

Gruszow 2006 = S. Gruszow (ed.), *L'Identité : qui suis-je?*, Paris, Éditions Le Pommier, 2006.

Hassin 2006 = J. Hassin, "Oulipan Writing and the Search for the Lost Time of Marcel Bénabou" (en hébreu), *Miqqedem Umıyyam IX* (2006), pp. 267-279.

Laskier 1982 = M. Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco : 1862-1962*, Albany : State University of New York Press, 1982.

J.-Y. & M. Tadié, *Le Sens de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1999.

Trigano 2000 = H. et Sh. Trigano (eds.), *La Mémoire sépharade entre l'avenir et l'oubli* (Pardès 28), Paris, in Press Editions, 2000.

Trigano 2003 = Sh. Trigano (ed.), *L'Identité des Juifs d'Algérie : une expérience originale de la modernité*, Paris, Éditions du Nadir, 2003.

Zafrani 1969 = H. Zafrani, *Pédagogie juive en terre d'Islam*, Paris, Maisonneuve, 1969.

Zafrani 1983 = H. Zafrani, *Mille ans de vie juive au Maroc : Histoire et culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

Zafrani 2003 = H. Zafrani, *Le Monde de la légende. Littérature de prédication juive en occident musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.

Zohar 2000 = Z. Zohar, "The Attitude of Rabbi Yosef Masas [!] Towards Women's Torah Study" (en hébreu), *Pe'amim* 82 (winter 2000), pp. 150-162.

NOTES

1. Voir là-dessus le numéro spécial qui a été consacré à l'œuvre de Marcel Bénabou dans la revue *SubStance* n° 89, 28/2 (1999), ainsi que les études parues dans *International Journal of Francophone Studies*, vol. 7/1 (2004). Voir aussi le témoignage personnel de l'écrivain : M. Bénabou, "Marcel Bénabou, un oulipien par lui-même", *Élucidation*, n° 10 (printemps 2004), ainsi qu'Elbaz 2006 et Hassin 2006. Marcel Bénabou est le "secrétaire définitivement provisoire de l'Oulipo" [=Ouvroir de Littérature Potentielle].
2. Voir là-dessus dans le site perso.orange.fr/mexiqueculture/nouvelles6-Bénaboufr.htm l'interview de M. Marcel Bénabou par Guadalupe Nettel (en français), ainsi que Bénabou 2006.
3. Paris, Le Seuil, 1995. Voir aussi ses deux ouvrages précédents, *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres* (Paris, Hachette, 1986) et *Jette ce livre avant qu'il ne soit trop tard* (Paris, Seghers 1992).
4. Cf. Laskier, 1982.
5. Sur l'éducation traditionnelle dans les communautés juives marocaines et à Meknes notamment, voir Zafrani 1969 ; Chetrit 2006. Sur la vie juive traditionnelle au Maroc, voir Zafrani 1983, Deshen 1991.
6. *Jacob...*, pp. 21-22.
7. Sur la formation de l'identité juive en Algérie coloniale, voir Trigano 2003.
8. *Jacob...*, p. 22.
9. *Ibidem.*, pp. 43-44.
10. *Ibidem*, p. 45.
11. *Ibidem*, pp. 44-45.
12. De l'hébreu ??? [=un autre].
13. *Jacob...*, pp. 229-230.
14. *Ibidem*, p. 25.
15. *Ibidem*, p. 21.
16. *Ibidem*, p. 26.
17. *Ibidem*, p. 46.
18. Sur la distinction à faire entre mémoire et réminiscences, qui remonte à Aristote, voir Tadié, 1999, pp. 23-28.
19. *Jacob...*, pp. 27-28.
20. En italiques dans le texte.
21. *Jacob...*, p. 28.
22. Cf. H. Acoca Trigano, "Quans la mémoire vient aux déracinés, l'expérience subjective des Juifs du Maroc", in Trigano 2000, pp. 241-250. Voir aussi R. Tolédano Attias, "Meknès-Toulouse : La mémoire enfouie. Lumières du passé", *ibid.*, pp. 143-152. L'auteure est originaire de Meknes.

23. Sur l'identité comme territoire symbolique, voir Chetrit 2007a. Sur l'identité en général, voir Gruszow 2006 et notamment la contribution de T. Nathan, "À qui j'appartiens ?", pp. 30-52.
24. Cf. l'ouvrage classique dans ce domaine : P. Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1986.
25. Voir Trigano 2000 pour un ensemble d'études sur la mémoire sépharade des communautés transplantées et réimplantées en Israël, en Europe ou en Amérique du Nord. Sur la mémoire et ses modes opératoires, voir Tadié 1999.
26. *Jacob...*, p. 209.
27. *Ibidem*, p. 211.
28. *Ibidem*, p. 225.
29. Sur la vie juive à Meknes et son parler judéo-arabe, voir Chetrit 2003, 2007b, 2007d.
30. Pour l'analyse de ces invariants de l'identité et leur application à l'identité judéo-marocaine, voir Chetrit 2007c.
31. *Jacob...*, p. 23.
32. *Ibidem*, p. 25.
33. *Ibidem*, p. 46.
34. *Cantique des Cantiques* IV, 12.
35. *Jacob...*, p. 88.
36. *Ibidem*, p. 34.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*, p. 207.
39. *Ibidem*.
40. Sur le discours rabbinique, y compris le discours homilétique, voir Chetrit 1996, pp. 377-404 ainsi que Zafrani 2003.
41. Sur Rabbi Yossef Messas (Meknes 1892 – Haifa 1975), voir Zafrani 1969, pp. 117-144, qui rapporte en français l'autobiographie du rabbin, ainsi que Zohar 2000.
42. *Jacob...*, p. 208.
43. *Ibidem*, p. 247.