e-Scripta Romanica
vol. 14 (2026): 89–103
ISSN 2392-0718
https://doi.org/10.18778/2392-0718.14.07

L'« hostipitalité » à l'épreuve de la faim : Poétique de la rencontre et apories de l'hospitalité dans *La maison de Mama Ghoula* de Dounia Charaf

"Hostipitality" Put to the Test of Hunger: A Poetics of Encounter and the Aporias of Hospitality in Dounia Charaf's La maison de Mama Ghoula

Elmehdi Elmaouloue
Université Chouaib Doukkali d'El Jadida, Maroc
https://orcid.org/0009-0003-2796-3683
elmaouloue.elmehdi@ucd.ac.ma

Résumé : Cet article examine les paradigmes de la rencontre et de l'hospitalité dans *La maison de Mama Ghoula* (2010) de Dounia Charaf. Situant son intrigue durant la famine marocaine de 1917, l'œuvre déconstruit l'idéalisation de l'accueil traditionnel. En nous appuyant sur l'éthique de l'altérité (Levinas), la déconstruction (Derrida) et l'anthropologie du don (Mauss), nous démontrons que la demeure bourgeoise fonctionne comme une architecture de l'« hostipitalité ». L'accueil des fillettes rurales n'est qu'un simulacre masquant une transaction asymétrique : le don de nourriture exige l'effacement identitaire de l'invitée par la violence onomastique, le décapage corporel et l'abus sexuel, réduisant l'altérité à la Totalité du maître. Toutefois, le roman dépasse ce constat aporétique. Par le marronnage spatial urbain, la quête syncrétique d'un talisman et l'invention d'un lieu de mémoire, les protagonistes féminines forgent une éthique réparatrice. L'hospitalité se réinvente hors les murs, substituant à l'assimilation prédatrice une véritable poétique de la Relation (Glissant). L'étude révèle la résilience des subjectivités face aux clôtures hégémoniques.

Mots clés : hospitalité, hostipitalité, altérité, mémoire, littérature marocaine.

Abstract: This article examines the paradigms of encounter and hospitality in Dounia Charaf's *La maison de Mama Ghoula* (2010). Set during the 1917 Moroccan famine, the novel deconstructs the idealization of traditional welcoming. Drawing on the ethics of alterity (Levinas), deconstruction

Received: 2026-03-24; Verified: 2026-06-22; Accepted: 2026-07-07
© by the author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Funding Information: Université Chouaib Doukkali d'El Jadida. **Conflicts of interests**: None. **Ethical Considerations**: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication. **The percentage share of the author in the preparation of the work is:** 100%. **Declaration regarding the use of GAI tools**: ChatGPT was used for language editing, stylistic revision, and assistance in improving the clarity of selected passages of the manuscript. All AI-generated suggestions were critically reviewed, verified, and revised by the author, who assumes full responsibility for the final version of the manuscript.

(Derrida), and the anthropology of the gift (Mauss), we demonstrate that the bourgeois home operates as an architecture of "hostipitality". The welcoming of rural girls is merely a simulacrum concealing an asymmetrical transaction: the gift of food demands the guest's identity erasure through onomastic violence, bodily scrubbing, and sexual abuse, reducing alterity to the master's Totality. However, the novel moves beyond this aporia. Through urban spatial marronage, the syncretic quest for a talisman, and the invention of a site of memory, the female protagonists forge a restorative ethics. Hospitality is reinvented outside the domestic walls, substituting predatory assimilation with a true poetics of Relation (Glissant). The study reveals the resilience of subjectivities when confronted with hegemonic enclosures.

Keywords: hospitality, hostipitality, alterity, memory, Moroccan literature.

1. Introduction

Le monde contemporain est traversé par une tension paradoxale : alors que l'injonction éthique à l'ouverture et à la rencontre de l'Autre n'a jamais été aussi prégnante dans les discours, les logiques de repli identitaire, de fermeture des frontières et de rejet de l'altérité se multiplient. C'est dans ce sillage critique, au cœur des réflexions contemporaines sur l'éthique de la rencontre, l'hospitalité et l'altérité (Levinas, 1971 ; Derrida & Dufourmantelle, 1997 ; Rosello, 2001), que la littérature francophone marocaine introduit un espace de problématisation privilégié. Le roman *La maison de Mama Ghoula* (2010) de Dounia Charaf s'empare de ces enjeux en opérant un retour historique fulgurant[1]. En situant son intrigue au début du XXe siècle, lors de la grande famine de 1917[2], une période de crises frumentaires et épidémiques aiguës au Maroc, l'œuvre fictionnalise l'exode rural et la cession d'enfants misérables à l'oligarchie urbaine. Ce contexte extrême constitue un laboratoire heuristique idéal pour repenser la dynamique de la rencontre inter-classes et pour déconstruire le mythe d'un asile naturel ou inconditionnel.

Le récit suit principalement le destin de plusieurs fillettes issues du monde rural, contraintes par la famine à quitter leur famille pour être placées dans une riche demeure de Rabat. Parmi elles figurent Saïda et Ito, qui deviendront respectivement Fatima la noire et Fatima la blanche après leur arrivée chez Lalla Zahra et son époux Sidi Mourad. Tandis que Lalla Zahra incarne l'autorité domestique et les mécanismes d'assimilation sociale, les deux jeunes protagonistes traversent un long parcours marqué par l'exploitation, la dépossession identitaire et la quête d'une reconstruction de soi. À travers leurs trajectoires, Dounia Charaf met en scène les tensions entre domination et émancipation qui structurent l'ensemble du roman.

Dépassant les lectures socio-historiques de l'esclavage domestique, notre étude privilégie une ontologie de la rencontre pour saisir la subversion majeure de l'œuvre : la transmutation de la *Ghoula* (l'ogresse mythologique de l'imaginaire oral) en allégorie d'une bourgeoisie urbaine prédatrice. Dépouillé de toute philanthropie, l'accueil

[1] La démarche de la romancière, en fictionnalisant les silences des archives historiques, rejoint l'ambition du « texte-recherche » : la littérature y endosse une capacité de véridiction singulière pour restituer l'épaisseur des vies exclues de la mémoire institutionnelle. Voir Jablonka, I. (2014). *L'histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*.

[2] Sur les bouleversements socio-économiques du début du Protectorat au Maroc (notamment la grande crise agricole et épidémique de 1917), et sur leur rôle d'accélérateur de l'exode rural massif ayant favorisé l'asservissement domestique des populations paysannes au profit de l'oligarchie urbaine, voir Rivet, D. (2012). *Histoire du Maroc : de Moulay Idriss à Mohammed VI*.

soulève alors une interrogation centrale : comment le roman déconstruit-il l'idéalisation de l'hospitalité pour révéler la violence symbolique de l'espace domestique clos ? Nous examinerons comment la rencontre avec l'Autre, dictée par l'urgence absolue de la faim, invalide l'éthique de la réception au profit d'une économie prédatrice, transformant la demeure bourgeoise en un huis clos asymétrique où l'invité est consumé par son hôte.

Notre démarche s'appuiera sur un socle théorique interdisciplinaire, articulant philosophie, sémantique et anthropologie. La déconstruction derridienne fournira la clé de voûte de notre analyse à travers le concept d'« hostipitalité »[3] (Derrida & Dufourmantelle, 1997), qui postule la présence irréductible de l'hostilité au cœur même de l'acte d'accueillir, le maître du seuil imposant d'emblée sa souveraineté à l'arrivant. Cette tension sera éclairée par la sémantique historique, démontrant l'asymétrie originelle contenue dans la racine *hosti-potis*, désignant littéralement le « maître de l'hôte » (Benveniste, 1969). L'anthropologie du don nous permettra de lire le repas d'accueil non comme un geste de grâce, mais comme l'imposition d'une dette aliénante (Mauss, 1923–1924). Enfin, face à cette prédation, la phénoménologie de l'altérité (Levinas, 1971) et la poétique et la philosophie postcoloniales (Glissant, 1990 ; 2009) permettront d'opposer la volonté d'assimilation écrasante, la « Totalité » bourgeoise, aux stratégies de résilience et de « Relation » secrètement tissées par les protagonistes féminines. Cette approche croisée a pour ambition de renouveler l'analyse du corpus littéraire marocain en dépassant la simple chronique sociale pour atteindre une critique ontologique des apories de l'accueil.

En confrontant les apories derridiennes aux paradigmes vernaculaires de l'accueil (Doutté, 1984), nous démontrerons comment la bourgeoisie pervertit ces traditions. Notre analyse examinera d'abord le seuil comme simulacre de rencontre dissimulant un rapt identitaire. Nous étudierons ensuite l'espace domestique comme Totalité effaçant l'invité par la violence corporelle et onomastique, avant d'analyser comment l'anamnèse permet aux personnages de forger une hospitalité éthique, substituant la poétique de la Relation à l'assimilation.

Cette étude s'inscrit dans le prolongement de travaux antérieurs consacrés à *La maison de Mama Ghoula*. Parmi eux, l'article d'Elmaouloue (2025) a mis en évidence la manière dont le symbolisme alimentaire révèle les inégalités sociales, les rapports de genre et les dynamiques identitaires à l'œuvre dans le roman. Notre démarche s'en distingue toutefois par son ancrage dans une réflexion philosophique sur l'hospitalité, l'altérité et la rencontre. Là où l'analyse précédente privilégiait les dimensions sociologiques et genrées de la faim et de la nourriture, nous proposons d'interroger les modalités de l'accueil et les formes de violence symbolique qui structurent la relation entre l'hôte et l'invité. Cette perspective permet d'éclairer le texte de Dounia Charaf sous l'angle des apories de l'hospitalité et des stratégies de réinvention de la relation à l'Autre.

[3] Ce néologisme derridien traduit la tension irréductible entre l'accueil inconditionnel et l'hostilité latente liée à la souveraineté de l'hôte. Pour une analyse approfondie de la dimension politique de ce concept face aux apories de l'accueil contemporain, nous renvoyons à Michaud, G. (2020). Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité. *Philosophiques*.

2. Le simulacre de la rencontre : La faim, le don et le seuil

Dans le contexte extrême de la famine de 1917, la dépossession matérielle invalide d'emblée toute éthique lévinassienne de l'hospitalité, pensée comme ouverture désintéressée au Visage de l'Autre (Levinas, 1971, p. 218). Vidé de sa substance, l'accueil initial se mue en transaction coercitive : la rencontre n'est plus qu'un simulacre où l'hôte instrumentalise l'urgence biologique de l'invité au sein d'une économie prédatrice.

2.1. Le repas inaugural et le mythe préventif

Dès l'incipit, la misère de la hutte familiale représente le degré zéro de l'hospitalité, où le dérisoire repas partagé par le père (un demi-pain et une orange) constitue la seule véritable rencontre éthique (Charaf, 2010, p. 9). Pour pallier cette carence matérielle, la parole paternelle déploie un mythe préventif : le conte de l'ogresse (*Ghoula*). Cette fiction énonce une implacable loi sociologique en avertissant que, dans le dénuement absolu, l'abondance offerte par l'Autre est un piège : « Mais quand une ogresse fait manger des enfants, c'est pour les engraisser et les dévorer » (Charaf, 2010, p. 7). Le conte prophétise ainsi la nature prédatrice de la rencontre asymétrique et illustre magistralement l'« hostipitalité » derridienne (Derrida & Dufourmantelle, 1997, pp. 57–59) : l'accueil inconditionnel n'est qu'un appât où le don de nourriture prélude à la dévoration identitaire et physique de l'invité.

L'ironie tragique de cet incipit réside dans le fait que la fiction anticipe le réel avec une précision redoutable. Le conte prépare inconsciemment les enfants à la violence de la rencontre qu'ils s'apprêtent à subir. La maison de la *Ghoula* n'est pas une entité surnaturelle reléguée dans les marges du conte, mais bien la métaphore proleptique de la demeure bourgeoise de Rabat vers laquelle la faim les poussera inexorablement. L'accueil absolu s'y révélera effectivement être un piège, confirmant que, sous l'emprise de la nécessité, l'hospitalité idéalisée s'efface au profit d'une implacable ingénierie de l'absorption de l'Autre.

2.2. La porte décorée et l'aporie du seuil

Le passage à la domination tangible s'exerce par une matérialisation architecturale symbolique : le seuil de la demeure bourgeoise. Cet espace liminal cristallise l'aporie fondatrice de l'hospitalité (Derrida & Dufourmantelle, 1997, pp. 53–55) : l'acte d'accueillir exigeant une frontière, la souveraineté du maître (*hospes*) annule toute possibilité d'accueil inconditionnel en imposant sa loi à l'« arrivant ». Cette asymétrie écrasante se fige dans la description de la porte, perçue par l'enfant comme une barrière infranchissable :

> Une lanterne de couleur rouge et jaune, en verre. Et une grande porte décorée de clous en cuivre rouge. Je la connais bien, avec un anneau au milieu. « Frappe » a dit ma mère. J'ai attrapé l'anneau et j'ai cogné de toutes mes forces. Cela a sonné sur les clous de la porte. Et l'ogresse a ouvert (Charaf, 2010, p. 66).

Cette description minutieuse de la clôture souligne l'imperméabilité du monde bourgeois. Frapper à cette porte ne relève pas d'une demande d'asile éthique,

mais d'une reddition. L'injonction maternelle (« Frappe ») contraint l'enfant à acter elle-même sa propre soumission à la loi de la maison. Le seuil sépare radicalement deux topologies incompatibles : l'errance de la misère rurale et la sédentarité de l'opulence urbaine. La rencontre asymétrique qui s'y joue pulvérise toute possibilité d'échange égalitaire. La transformation psychologique immédiate de la mère de Saïda illustre la force de cette violence symbolique spatiale. Jadis caractérisée par son franc-parler paysan, elle se trouve frappée de mutisme dès qu'elle franchit la limite de la demeure : « Ma mère si grande gueule était devenue obéissante et timide devant elle » (Charaf, 2010, p. 67). L'architecture bourgeoise impose ainsi la docilité avant même qu'une parole ne soit échangée.

Plus encore, l'ouverture de la porte par l'intendante Dada Aïcha, que la conscience enfantine superpose immédiatement à la figure mythologique de l'« ogresse borgne », confirme la nature prédatrice de cet accueil. L'effraction dans le monde du maître est précédée par une violente sollicitation sensorielle : « on sentait le couscous du vendredi et les pommes rouges » (Charaf, 2010, p. 66). La nourriture, censée incarner la générosité de l'hospitalité marocaine, fonctionne comme un leurre économique. Elle franchit le seuil sous forme d'effluves pour anesthésier la méfiance des affamés et sceller la transaction.

La pertinence analytique de cette séquence s'observe dans la manière dont le texte littéraire spatialise la théorie derridienne. Dounia Charaf démontre que l'ouverture de la porte n'est en rien une abolition des frontières, mais bien la réaffirmation brutale d'un pouvoir. Le seuil de cette porte monumentale constitue le lieu où l'hospitalité révèle sa dimension coercitive. En franchissant cette limite, les fillettes ne sont pas accueillies pour être sauvées de la faim ; elles sont absorbées par un système qui exige, en échange de la survie biologique, la renonciation totale à leur statut de sujet libre. Dans le même sillage, l'aporie de l'accueil trouve sa résolution la plus cynique : la rencontre n'a lieu que parce qu'elle coïncide avec une acquisition marchande.

2.3. Le couscous empoisonné et la dette : L'analyse du premier repas luxueux

Une fois le seuil franchi, le rituel commensal s'avère être un redoutable mécanisme d'assujettissement. Loin de toute éthique de l'accueil, le repas oppose frontalement la misère rurale à la profusion bourgeoise : la « semoule brûlante, si douce et si parfumée » (Charaf, 2010, p. 68) anesthésie la méfiance des fillettes affamées, transformant l'émerveillement gustatif en instrument de capture. L'opulence déployée par Lalla Zahra ne signe aucune rencontre égalitaire ; elle réactualise au contraire la violence symbolique et l'asymétrie originelle de l'hospitalité théorisées par Émile Benveniste (1969, p. 92). Le linguiste démontre en effet que le terme latin *hospes* (l'hôte qui reçoit) dérive de la racine indo-européenne *hosti-potis*, signifiant littéralement « le maître de l'hôte » (Benveniste, 1969, p. 92). L'hospitalité, dès son origine institutionnelle, est l'affirmation d'une souveraineté. Dans l'espace clos de la demeure bourgeoise, le festin est une démonstration de force : en nourrissant l'arrivant de manière si ostentatoire, la bourgeoisie affirme sa maîtrise absolue sur les corps de ceux qu'elle accueille. L'acte de nourrir mesure et scelle l'écart de pouvoir.

Cette dimension coercitive est parachevée par la mécanique de la dette, conceptualisée par Marcel Mauss (1923–1924, p. 18) dans son *Essai sur le don*. Mauss établit que, dans les économies traditionnelles, le don n'est jamais gratuit ; il instaure un « fait social total » reposant sur la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre. Sans assimiler le Maroc du début du XXe siècle aux sociétés étudiées par Mauss, il convient de rappeler que les relations sociales décrites dans le roman demeurent largement structurées par des logiques de dépendance personnelle, de patronage et d'obligation morale. Dans le contexte de la famine de 1917, l'aide matérielle accordée aux populations les plus vulnérables ne relève pas uniquement d'un échange économique, mais engage également des rapports de prestige, de reconnaissance et de loyauté qui rendent particulièrement opératoire la lecture maussienne du don et de la dette. En acceptant ce premier couscous richement garni, les fillettes et leur mère contractent une dette incommensurable[4]. Puisque les paysannes indigentes sont dans l'impossibilité matérielle de restituer un don équivalent (le contre-don), le pacte de l'hospitalité se transforme irrévocablement en un pacte de servitude. L'invité, écrasé par le poids de l'offrande, ne peut rembourser sa dette qu'en aliénant sa propre liberté. Le couscous est ainsi métaphoriquement « empoisonné » : il lie définitivement le bénéficiaire à son bienfaiteur dans une relation de dépendance inéluctable.

Le roman dévoile ainsi la nature véritable de cette rencontre : une transaction commerciale parée des atours de la tradition. Repartie nantie de provisions après le repas, la mère abandonne sa progéniture au maître des lieux, entérinant la fin de la filiation. L'auteure qualifie rétrospectivement cet abandon de « vente déguisée » (Charaf, 2010, p. 68). Cette réification des enfants prouve que l'abondance culinaire n'a pas nourri les corps, elle a acheté leur destin. Sous la pression de la faim, l'hospitalité asymétrique n'est donc que l'antichambre d'une expropriation identitaire et spatiale absolue.

3. L'architecture de l'« hostipitalité » : L'espace domestique comme Totalité

Au-delà du seuil, l'asile promis se mue en une stricte architecture d'assimilation exigeant la purge de toute altérité. Cette dynamique relève de la « Totalité » lévinassienne, soit la réduction coercitive de l'extériorité au Même (Levinas, 1971, p. 13). L'« hostipitalité » derridienne s'y actualise via une ingénierie de l'effacement corporel, dont le bain et le rhabillage constituent les premiers instruments.

3.1. L'éradication de l'origine : Le hammam et le vêtement

L'intégration physique des fillettes dans l'espace immaculé de Lalla Zahra exige l'annihilation immédiate de leurs traces originelles. L'altérité paysanne, caractérisée par l'odeur persistante de la cendre, de la sueur et du crottin liés à leur existence rurale, constitue une effraction intolérable pour l'esthétique bourgeoise.

[4] L'impossibilité de rendre le contre-don fige l'accueilli dans un statut de redevabilité pérenne. Mireille Rosello a brillamment transposé cette dynamique à l'espace postcolonial, démontrant que l'hospitalité, en figeant l'arrivant dans le statut d'« invité », prolonge les rapports de domination et d'appropriation. Voir Rosello, M. (2001). *Postcolonial Hospitality : The Immigrant as Guest*.

L'accueil est par conséquent strictement subordonné à un décapage ontologique, orchestré au cœur du hammam domestique. Loin d'incarner l'espace traditionnel de sociabilité et de détente bienveillante, l'étuve devient le théâtre d'une violence fondatrice. L'intendante Aïcha y soumet les corps ruraux à un rituel de purification douloureux, frottant la peau au gant de crin avec une vigueur punitive :

> C'est dans une cabane en roseau et terre crue, construite au fond d'une petite cour que l'ogresse les traîna geignantes et terrorisées, pour y subir le procédé [...] des bourgeois religieux et cultivés. [...] Elle commença alors à lui frotter le dos et les bras avec un gant de toilette dont le tissu était si rêche que Fatima la blanche hurla, se croyant blessée par une lame (Charaf, 2010, p. 49).

Cette brutalité physique atteste que la rencontre, dans la maison de l'hôte, s'exerce sur le mode de la destruction. Sous le prétexte d'hygiène et de conformité aux préceptes religieux, il s'agit d'arracher littéralement la couche superficielle du passé pour imposer la corporéité lisse et aseptisée qu'exige l'espace domestique. Le corps de l'accueilli n'est toléré que s'il est rendu inodore et conforme à la norme de l'accueillant. Dans cette lignée, l'impossibilité de la rencontre éthique éclate : l'hôte refuse d'accueillir l'invité tel qu'il est, exigeant sa métamorphose préalable par l'effacement de son histoire charnelle.

Cette volonté d'éradication se parachève par le vêtement. Dépouillées de leurs haïks originels au profit des rebuts vestimentaires de la fille légitime, les fillettes subissent une assimilation visuelle infériorisante. À l'instar du repas, ce don n'a rien de charitable : il dépossède l'arrivant de son ipséité pour le travestir en une version dégradée de l'hôte. Réduites à de simples extensions uniformisées de l'architecture domestique, les invitées actent l'échec définitif de la rencontre, scellant leur incorporation forcée dans la Totalité bourgeoise.

3.2. La violence onomastique face au Visage

L'ingénierie de l'assimilation, initiée par le décapage des corps, trouve son achèvement dans une dépossession d'ordre strictement ontologique : la confiscation du nom propre. Dans la demeure de Lalla Zahra, l'effacement de l'identité originelle des arrivantes s'attaque au cœur même de leur subjectivité, démontrant que l'espace de l'accueil bourgeois est structurellement incompatible avec le maintien de l'altérité. L'acte de renommer les deux fillettes constitue une violence symbolique absolue qui scelle l'impossibilité d'une véritable éthique de la rencontre. Pour en saisir la portée épistémologique, il convient de convoquer la pensée d'Emmanuel Levinas (1971), et plus particulièrement son opposition fondatrice entre la « Totalité » et le « Visage »[5].

Selon Levinas, la rencontre authentique avec l'Autre s'accomplit par l'épiphanie du Visage, véritable irruption de l'Infini qui résiste à toute tentative d'englobement ou de réduction au « Même ». La pensée ou l'architecture qui cherche à assimiler,

[5] Dans la phénoménologie lévinassienne, le « Visage » ne renvoie pas à la plasticité des traits physiques, mais à l'expression d'une vulnérabilité absolue. Son irruption fracture la quiétude égologique du Même (la Totalité) et impose un commandement éthique fondamental, résistant ainsi à toute tentative d'assimilation conceptuelle ou matérielle.

à comprendre ou à posséder cette altérité relève de ce que le philosophe nomme la Totalité : un système impérialiste qui détruit l'extériorité pour asseoir sa propre maîtrise. Or, la scène du « baptême » servile dans *La maison de Mama Ghoula* met en scène le refus obstiné de cette épiphanie. Lorsque l'intendante Aïcha décline le prénom de la fillette issue de la ruralité, la réaction de la maîtresse des lieux est immédiate et sans appel : « Ito ? fit Lalla Zahra horrifiée, c'est un nom berbère ? C'est laid ! » (Charaf, 2010, p. 78).

Ce jugement de goût masque en réalité une profonde intolérance socioculturelle. Le prénom d'Ito, profondément ancré dans une géographie et une lignée, fait effraction dans l'univers clos de la bourgeoisie ; il porte en lui une charge d'extériorité que l'hôte refuse d'accueillir. En qualifiant ce nom de « laid », Lalla Zahra refuse délibérément la rencontre avec le Visage d'Ito. Elle nie la singularité de l'arrivante pour la soumettre à la grille d'évaluation exclusive de sa propre culture dominante. La demeure ne propose pas l'hospitalité à l'Autre tel qu'il est, mais exige sa reddition linguistique préalable.

Face à cette altérité, la machinerie domestique opère un nivellement fulgurant par la violence onomastique. En rebaptisant les fillettes du prénom générique « Fatima », assorti d'un qualificatif phénotypique (« la noire » et « la blanche ») (Charaf, 2010, p. 79), Lalla Zahra les inscrit dans une logique de catégorisation qui atténue leur singularité au profit de l'ordre symbolique de la maison. Sans qu'il soit possible d'affirmer une filiation intertextuelle directe, cette désignation binaire n'est pas sans rappeler certains procédés de nomination fondés sur la différenciation phénotypique présents dans la littérature maghrébine contemporaine, où les catégories identitaires révèlent fréquemment des rapports de pouvoir, d'altérité et de hiérarchisation sociale. Dans le roman de Dounia Charaf, cette logique classificatoire participe d'un processus d'assimilation qui tend à réduire la singularité des individus à des catégories imposées par le regard dominant, accomplissant ainsi ce que Levinas nomme la Totalité. L'altérité radicale est réduite à une catégorie visuelle et fonctionnelle. En attribuant aux deux fillettes le même prénom, simplement différencié par un qualificatif phénotypique, la maison bourgeoise atténue leur singularité et les inscrit dans un système de désignation défini par les besoins et les catégories de perception du maître. Les invitées ne sont plus reconnues à leur identité propre, mais à travers une nomenclature qui les rend plus aisément assimilables à l'ordre domestique. L'accueil conditionnel s'achève ainsi par un meurtre symbolique : nommer revient à posséder et à effacer.

3.3. L'hôte comme prédateur : L'effraction ultime de l'hospitalité par les abus nocturnes de Sidi Mourad

L'ingénierie de l'assimilation domestique, après avoir neutralisé l'identité de l'accueillie par la violence onomastique, atteint son acmé destructrice dans la sphère de l'intimité charnelle. La déconstruction de la rencontre au sein de la maison bourgeoise s'achève par la violation littérale du corps de l'invitée, prouvant que l'espace clos ne garantit aucun asile, mais fonctionne comme un huis clos prédateur. Dans *La maison de Mama Ghoula*, cette violence atteint son paroxysme à travers les agissements nocturnes de Sidi Mourad envers Fatima la blanche (Ito). Le viol ne

constitue pas un épisode isolé, mais l'aboutissement d'un processus de domination déjà à l'œuvre depuis l'arrivée des fillettes dans la demeure, où l'accueil initial s'est progressivement transformé en relation de dépendance, d'appropriation et de contrôle.

Cette séquence montre la perversion absolue des codes culturels de la rencontre. L'auteur choisit de faire précéder le viol par la préparation du thé, symbole par excellence de la convivialité, de la bienvenue et de l'hospitalité marocaine. Sous le prétexte fallacieux d'un service domestique nocturne, le rituel d'accueil est instrumentalisé pour isoler la proie. Sidi Mourad ne convoque pas la jeune fille pour partager une boisson, mais pour refermer le piège spatial du petit salon. Le signe même de l'hospitalité (servir le thé) devient le guet-apens qui précède l'anéantissement de l'intégrité physique de la captive :

> Il la força à s'asseoir à côté de lui, repoussa son foulard et lui caressa les cheveux. Ce que Sidi disait en défaisant ses nattes et en les enroulant voluptueusement autour de son poignet, Fatima la blanche ne l'entendait pas. Elle avait honte, elle avait très peur et elle sentait la rougeur lui brûler le visage. Elle fondit en larmes, le suppliant de la laisser partir. Mais lui ne l'écoutait pas. Il lui prit la taille, la bloquant toujours sur le divan. [...] Des années plus tard, Fatima ne parvenait pas à se souvenir comment son maître s'y était pris pour la surprendre, elle se retrouva sans sarouel, enserrée entre ses bras et ses cuisses, le contact chaud de ce corps inconnu contre sa poitrine (Charaf, 2010, p. 158).

Ce passage met en évidence le paroxysme de l'« hostipitalité » théorisée par Jacques Derrida (Derrida & Dufourmantelle, 1997, pp. 57–59). L'exercice de la souveraineté par le maître de maison (*hospes*) dégénère en une tyrannie absolue où l'hôte se mue en prédateur. La terminologie de la contrainte spatiale et physique (« força », « bloquant », « enserrée ») s'oppose radicalement au vocabulaire de l'ouverture et de l'accueil. Sidi Mourad exerce son droit de propriété non seulement sur l'espace domestique, mais sur la chair même de celle qui a franchi son seuil. Dans cette optique, la rencontre est frappée d'une totale invalidité éthique : le Visage de l'Autre est nié (« Mais lui ne l'écoutait pas »), ses larmes sont ignorées, et sa vulnérabilité, loin d'appeler à la protection ou au respect, excite l'appétit de consommation du dominant.

Dépassant la stricte critique sociologique, cette lecture ontologique démontre que la violence sexuelle du maître constitue l'aboutissement structurel d'une hospitalité dévoyée. L'accueil, fondé sur une asymétrie radicale, réduit l'invitée préalablement dépouillée de son identité à une simple matière consommable. La prophétie paternelle de l'« ogresse » s'accomplit alors tragiquement : l'abondance bourgeoise a littéralement dévoré l'enfant. Cette destruction charnelle confirme que la demeure n'est qu'une architecture d'appropriation où le simulacre de la rencontre s'achève par la consumation totale de l'Autre.

4. D'une rencontre empêchée à la poétique de la Relation : La mémoire comme accueil de l'Autre

Comment un tel affranchissement a-t-il pu germer sous l'écrasement de la Totalité ? C'est l'excès même de la coercition bourgeoise qui engendre, dialectiquement, un inaliénable instinct de survie. Le roman ne se clôt pas sur cet échec aporétique de la rencontre : en rompant radicalement avec le lieu d'enfermement, les captives réinventent l'éthique de l'accueil. S'extirpant de l'emprise de l'ogresse, elles substituent à l'appropriation spatiale une solidarité inédite, fondée sur la mémoire partagée et le syncrétisme, actant ainsi leur réappropriation de soi.

4.1. Le marronnage spatial et l'opacité

La réappropriation d'une identité confisquée s'amorce, chez Saïda (Fatima la noire), par un acte de sécession irrévocable : la fuite hors de la demeure de Lalla Zahra. Ce rejet de l'architecture de l'« hostipitalité » s'apparente à une forme de marronnage urbain. En désertant l'espace clos où l'accueil se confondait avec la prédation, le personnage déconstruit le déterminisme de son asservissement. Cette rupture illustre, dans le champ de la sociologie de la littérature, ce que Jérôme David (2010) définit comme la primauté de l'historicité et des trajectoires sur les états figés. L'identité de l'accueillie n'est pas définitivement pétrifiée par la violence de la maison bourgeoise ; elle s'inscrit dans une diachronie qui autorise le réveil et la redéfinition de soi. En s'extirpant de l'emprise du maître, Saïda brise la clôture mortifère de l'ogresse pour s'ouvrir à la possibilité d'une rencontre non coercitive dans l'espace public.

Toutefois, ce réinvestissement de la rue et du monde extérieur ne s'accomplit pas sous le signe d'une transparence immédiate. Face aux dangers inhérents à l'espace urbain et à la menace persistante d'être rattrapée par ses anciens propriétaires, la jeune femme déploie des stratégies d'errance et d'évitement. Le texte mentionne son recours à une excentricité feinte pour se prémunir des agressions : « Pour me débarrasser des gêneurs je faisais la folle » (Charaf, 2010, p. 185). Ce retrait tactique et ce déguisement comportemental constituent une revendication de ce qu'Édouard Glissant (1990, p. 204) nomme le droit à l'« opacité »[6]. À l'injonction de la maison bourgeoise qui exigeait de l'invitée une lisibilité totale et une reddition absolue, Saïda oppose une épaisseur protectrice. L'opacité devient le bouclier nécessaire pour qu'une véritable éthique de l'altérité puisse advenir sans risque de nouvelle consumation identitaire.

C'est par son insertion dans l'économie salariale urbaine que Saïda réinvente l'éthique de la rencontre. Vendant ses soupes au souk, elle déplace la commensalité vers l'espace public, initiant ce que Glissant nomme la « pensée du tremblement » (2009, p. 54) : la rencontre véritable exige de renoncer à la maîtrise absolue sur l'Autre

[6] L'« opacité », selon Glissant, s'inscrit en faux contre le dogme occidental de la « transparence », défini comme cette volonté impérialiste de réduire l'altérité à son propre système de mesure pour mieux l'assimiler. L'opacité garantit la préservation du mystère de l'Autre, condition *sine qua non* d'une rencontre non prédatrice.

pour s'inventer dans le flux des échanges. Chez Glissant, la pensée du tremblement désigne une manière d'habiter le monde qui renonce aux identités closes, aux hiérarchies figées et aux prétentions à la maîtrise totale. Elle valorise au contraire l'ouverture à l'imprévisible, la transformation et la relation. Le parcours de Saïda illustre cette dynamique : après avoir vécu dans un espace domestique fondé sur l'autorité absolue du maître, elle découvre dans le souk un univers d'interactions multiples où les liens se construisent par la négociation, l'échange et l'adaptation réciproque. Son activité économique ne repose plus sur une dépendance imposée, mais sur une participation active à un réseau social ouvert, caractérisé par la mobilité et l'incertitude constitutives de la Relation glissantienne.

Ainsi, cette révolution ontologique se matérialise par l'accès au salariat : « Un salaire ! Un bon salaire ! [...] Rien, je décidais toute seule » (Charaf, 2010, p. 210). Le contrat, substitué au droit de propriété, lui restitue la souveraineté sur son corps et son temps. À l'inverse du repas initial de l'ogresse, dont la dette incommensurable scellait l'assujettissement du commensal (Mauss, 1923–1924, p. 90), l'acte de nourrir institue désormais un échange transparent. Affranchie de la verticalité prédatrice de l'hôte, la nourriture devient le vecteur d'une socialité négociée, marquant le passage de l'aporie de l'accueil à une véritable poétique de la Relation.

4.2. L'*ayacha* et l'identité-relation : La quête du talisman à l'âge adulte

Si la fuite physique permet d'échapper à la claustration spatiale, la reconstruction des héroïnes se poursuit à l'âge adulte à travers une démarche spirituelle et syncrétique orientée vers la transmission et la protection des générations futures. La quête menée par Fatima la blanche et Fatima la noire pour forger une *ayacha* – un talisman destiné à protéger l'enfant à naître de la fille d'Ito – ne répond pas d'abord à une volonté abstraite de « réinventer la rencontre », mais à la nécessité de donner un sens aux épreuves traversées et d'empêcher leur reproduction. C'est rétrospectivement que cette entreprise peut être lue comme l'aboutissement d'une forme d'hospitalité réparatrice, fondée sur la mise en commun des héritages, des savoirs et des vulnérabilités. Contre la logique d'englobement et de destruction qui caractérisait l'« hostipitalité » bourgeoise, les deux femmes déploient une stratégie d'ouverture radicale à l'altérité. Pour comprendre la portée épistémologique de cet acte, il convient de le lire à la lumière des concepts de « créolisation » et de « poétique de la Relation » forgés par Édouard Glissant (1990, p. 103).

Dans l'économie du roman, les bijoux en or rassemblés pour fondre le talisman proviennent en grande partie des exactions subies dans la demeure de l'ogresse, constituant le salaire de la violence charnelle imposée par Sidi Mourad. Or, au lieu de se replier sur le traumatisme ou de rejeter ces stigmates matériels, les protagonistes choisissent de les transmuter. Pour réunir les sept fragments nécessaires à la fabrication de l'objet prophylactique, elles ne s'enferment pas dans un ressentiment stérile, mais sollicitent un réseau hétéroclite d'intercesseurs. La quête implique de s'ouvrir aux marges de la société marocaine et d'accueillir la différence. Cette ouverture

se manifeste par la recherche d'un orfèvre juif[7] réputé pour posséder une magie qu'« aucune magie ne peut contrer » (Charaf, 2010, p. 153), le recours aux conseils d'une sorcière musulmane (Hamida), ou encore l'intervention d'un artisan forgeron. Plus vertigineux encore, les deux femmes vont jusqu'à faire preuve d'une hospitalité symbolique inouïe en sollicitant un bijou auprès de Lalla Amina, la fille de leur ancienne tortionnaire (Charaf, 2010, p. 235).

Cette dynamique illustre le passage à l'« identité-relation » (Glissant, 1990, p. 158). À rebours de l'identité-racine exclusive de l'aristocratie, les captives forgent l'*ayacha*, réceptacle matériel d'une créolisation assumée unissant les héritages juifs, berbères, arabes et ruraux. Ce syncrétisme renverse magistralement le paradigme de l'accueil. Face à la Totalité aliénante et centralisatrice de l'ogresse, elles déploient une hospitalité rhizomatique et décentralisée. En accueillant les savoirs de l'Autre pour protéger la génération future, elles substituent à la captation souveraine de l'arrivant une mise en commun des vulnérabilités, consacrant ainsi la victoire de la poétique de la Relation.

4.3. Accueillir les fantômes : L'invention du lieu de mémoire

La réinvention de la rencontre, initiée par l'errance urbaine et le syncrétisme du talisman, trouve son accomplissement poétique et philosophique dans une ultime forme d'hospitalité : celle accordée aux disparus. L'œuvre de Dounia Charaf s'achève par un déplacement magistral du paradigme spatial vers le champ mémoriel. La scène finale au cimetière illustre que la libération définitive de l'emprise de l'ogresse ne réside pas seulement dans la fuite géographique, mais dans la capacité du sujet à héberger son propre passé. L'hospitalité suprême n'est plus l'ouverture d'une porte matérielle, mais l'accueil des fantômes et la suture des fractures identitaires, un processus que permet d'éclairer la notion d'« identité narrative » théorisée par Paul Ricœur (1990, pp. 167–168).

La démarche de Fatima la noire, cherchant la sépulture de son père parmi les stèles dénuées d'inscriptions, confronte le personnage à l'effacement absolu. Le cimetière anonyme prolonge symboliquement la logique de l'« hostipitalité » bourgeoise, qui avait commencé par déposséder les captives de leur nom et de leur lignée. Face à ce néant archivistique, où même le gardien avoue son ignorance, l'ancienne captive accomplit un geste d'une puissance radicale. Au lieu de subir cette amnésie institutionnelle, elle institue elle-même le lieu de la mémoire par un acte de langage performatif : « " Alors c'est celle-ci, sûrement ", décréta Fatima la noire en s'asseyant dans l'herbe » (Charaf, 2010, p. 254). En « décrétant » la tombe de son père, elle invente l'espace de la rencontre. L'exactitude historique de la sépulture importe moins que l'intentionnalité éthique de l'acte : il s'agit d'ancrer le mort dans une géographie pour pouvoir, enfin, s'adresser à lui.

[7] Le recours conjoint à la magie vernaculaire et au savoir-faire de l'orfèvre juif illustre un syncrétisme profondément ancré dans le monde rural et précolonial marocain. La protection s'y acquiert par la captation d'une *Baraka* intercommunautaire, loin des logiques de cloisonnement identitaire. Sur les strates de cette économie magico-religieuse, voir Doutté, E. (1984). *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*.

Ce dialogue par-delà la mort culmine dans une parole de réconciliation qui libère à la fois l'offenseur et l'offensée : « Tu m'avais égarée dans la maison des ogres. Je te pardonne mon père » (Charaf, 2010, p. 254). Cette absolution illustre de manière paradigmatique la thèse de Paul Ricœur (1990, pp. 167–168) sur la constitution du soi. Selon le philosophe, l'identité personnelle n'est pas une substance immuable (*idem*), mais une construction dynamique, une « identité narrative » (*ipse*) tissée par la mise en intrigue de sa propre vie. En formulant ce pardon, Fatima la noire reconfigure le récit de ses origines. Le geste de pardon ne modifie pas les faits eux-mêmes, mais leur signification dans l'histoire que le personnage raconte de sa propre vie. Jusqu'alors, l'abandon pouvait être interprété comme la preuve d'une trahison irréparable ; désormais, il est réinscrit dans le contexte tragique de la famine et de la détresse qui ont conduit le père à prendre cette décision. Cette nouvelle mise en intrigue du passé permet à Fatima la noire de ne plus définir son identité exclusivement à partir de la blessure originelle, mais d'intégrer celle-ci dans un récit plus complexe où la souffrance, la compréhension et la réconciliation deviennent compatibles. Elle refuse d'être figée dans le statut de victime éternellement captive de l'abandon paternel et de la violence bourgeoise. En pardonnant, elle accueille son père défunt non plus comme l'agent de sa perte, mais comme un fragment indissociable de sa propre histoire. L'hospitalité narrative remplace l'hospitalité spatiale : le sujet devient l'hôte de sa propre mémoire.

Une restauration symétrique se réalise chez Fatima la blanche à travers l'apparition onirique de son enfant intérieure, Ito. En lui remettant l'ultime anneau du talisman, ce fantôme lui restitue l'archive toponymique confisquée par l'oligarchie : « Azrou n'Oudrar, n'oublie pas » (Charaf, 2010, p. 252). Cette remémoration scelle la ruine de la Totalité bourgeoise, dont l'accueil prédateur exigeait l'effacement des origines. L'œuvre démontre ainsi que l'éthique de la rencontre véritable réside dans la capacité du sujet à tisser une hospitalité intérieure : c'est en accueillant ses propres fantômes et son identité refoulée que l'individu s'affranchit des asymétries de domination pour refonder un pacte apaisé avec l'Autre.

5. Conclusion

Au terme de cette réflexion, il apparaît que le roman *La maison de Mama Ghoula* de Dounia Charaf déconstruit les représentations idéalisées de l'hospitalité lorsque celle-ci s'inscrit dans des rapports profondément asymétriques de pouvoir, de classe et de dépendance. L'œuvre montre que, dans le contexte extrême de la famine et de la domination sociale, les gestes de l'accueil peuvent devenir les instruments d'une appropriation de l'Autre plutôt que les conditions d'une véritable rencontre. L'analyse détaillée de l'espace domestique et des rituels de réception a permis de mettre en lumière l'invalidité éthique de la rencontre lorsqu'elle est précipitée par l'urgence absolue de la faim. Dans ce contexte de fracture socio-économique, l'accueil inter-classes au sein de la demeure bourgeoise fermée se révèle être une mécanique inévitablement aliénante. En croisant la sémantique historique (Benveniste, 1969, p. 92) et l'anthropologie de l'échange (Mauss, 1923–1924, p. 90), notre étude a démontré

que le don de nourriture et l'ouverture de la porte ne constituent pas des actes de grâce, mais scellent un pacte de soumission asymétrique. L'oligarchie bourgeoise, incarnée par Lalla Zahra et Sidi Mourad, exerce une souveraineté prédatrice sur l'arrivant, illustrant avec une précision redoutable l'aporie de l'« hostipitalité » (Derrida & Dufourmantelle, 1997, pp. 57–59). La maison de l'ogresse fonctionne ainsi comme une architecture de la Totalité (Levinas, 1971, p. 13) qui, par la violence onomastique, le décapage des corps et l'abus charnel, s'emploie à éradiquer toute trace d'altérité pour réduire l'invité au Même.

Toutefois, l'œuvre ne se limite pas à mettre en scène ce fatalisme sociologique ; elle en montre également les possibilités de dépassement à travers les trajectoires de reconstruction, de transmission et de réappropriation de soi empruntées par les protagonistes. Si le roman dresse le constat d'une rencontre empêchée dans l'espace clos, il propose *in fine* une issue lumineuse et restauratrice. L'émancipation des protagonistes féminines prouve que la véritable rencontre ne saurait s'accomplir dans la verticalité coercitive du rapport entre le maître (*hospes*) et l'invité. Elle se déploie au contraire dans l'horizontalité de la mémoire partagée, du syncrétisme et de l'interdépendance. En fuyant la demeure pour investir l'espace public, en forgeant un talisman aux confluents de multiples héritages, et en décrétant un lieu de mémoire pour les ancêtres disparus, les personnages substituent à l'enfermement bourgeois une véritable poétique de la Relation (Glissant, 1990). Elles transforment ainsi le traumatisme de la faim par ce que Glissant nomme la « pensée du tremblement » (2009, p. 54) : le refus de la domination et la force d'accueillir l'imprévisible du monde. L'hospitalité n'y est plus territoriale, elle devient mémorielle et narrative (Ricœur, 1990, p. 167), permettant au sujet d'accueillir ses propres fantômes et de se réconcilier avec son origine.

Au-delà de sa portée historique, l'œuvre éclaire les crises migratoires actuelles en dénonçant la violence d'une hospitalité conditionnelle et assimilatrice. Le roman réaffirme qu'une éthique de l'asile véritable exige la préservation du mystère de l'Autre et la reconnaissance inconditionnelle de son Visage.

Bibliographie

Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Économie, parenté, société*. Paris : Éditions de Minuit.

Charaf, D. (2010). *La maison de Mama Ghoula*. Rabat : Éditions Marsam.

David, J. (2010). La marche des temps : sociologie de la littérature et historicité des œuvres. *COnTEXTES*, 7. http://journals.openedition.org/contextes/4621 [19/03/2026].

Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy.

Doutté, E. (1984). *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris : Maisonneuve et Paul Geuthner.

Elmaouloue, E. (2025). La nourriture et la faim : symbolisme alimentaire, inégalités sociales et quête identitaire dans La maison de Mama Ghoula de Dounia Charaf. *Littérature, Art Et Langue, 7*, pp. 167–177. https://journals.imist.ma/index.php/RLAL/article/view/6971 [24/06/2026].

GLISSANT, É. (1990). *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard.

GLISSANT, É. (2009). *Philosophie de la Relation : Poésie en étendue*. Paris : Gallimard.

JABLONKA, I. (2014). *L'histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*. Paris : Seuil.

LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Martinus Nijhoff.

MAUSS, M. (1923–1924). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Les classiques des sciences sociales*. https://anthropomada.com/bibliotheque/Marcel-MAUSS-Essai-sur-le-don.pdf [21/03/2026].

MICHAUD, G. (2020). Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité. *Philosophiques*, 47(2), pp. 365–394. https://doi.org/10.7202/1073715ar [19/03/2026].

RICŒUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil.

RIVET, D. (2012). *Histoire du Maroc : de Moulay Idriss à Mohammed VI*. Paris : Fayard.

ROSELLO, M. (2001). *Postcolonial Hospitality : The Immigrant as Guest*. Stanford : Stanford University Press.