

Le *recto tono* dans la récitation collective du Coran dite “lecture du *ḥizb*” : une image sonore d’un espace sacré étendu

Anis Fariji

Centre Jacques Berque-ANR ILM

Une lecture coranique typique du Maghreb

Le Coran se compose de sourates, qui sont autant de chapitres distingués par un titre. Cette répartition du texte sacré de l’islam est irrégulière étant donné que les sourates sont de longueurs formellement inégales. Mais il existe d’autres divisions du Coran qui, elles, le répartissent en fractions à peu près égales en longueur. Le codicologue François Déroche note que cette manière de diviser le Coran date des tout premiers temps de l’islam :

Très tôt (vers la fin du VII^{ème} siècle?), une autre façon de diviser le Coran est introduite. Après avoir établi le total des lettres du texte, des savants déterminent les emplacements des différentes fractions de longueur identique, la coupure effective étant placée à la fin du verset concerné : moitié, tiers, quarts, cinquièmes, etc. jusqu’aux trentièmes et soixantièmes. Certaines de ces divisions sont devenues plus populaires que d’autres, notamment les dernières, trentièmes (*juz’*) et soixantièmes (*ḥizb*). Elles sont généralement signalées dans la marge des exemplaires du Coran, chaque *ḥizb* étant à son tour subdivisé en quarts.¹

De fait, de telles divisions du Coran permettent son déploiement régulier dans le temps. C’est ce dont fait office la “lecture du *ḥizb*” au Maroc, qui représente une pratique bien ancrée dans le paysage culturel du pays, aussi bien rural qu’urbain. Il s’agit proprement de réciter collectivement un seul *ḥizb* à la fois, notamment de manière régulière. Cette pratique est officiellement désignée par “*al-ḥizb a-r-rātib*,”² soit littéralement “section régulière.” Une telle manière de réciter collectivement le Coran semble n’avoir cours que dans le Maghreb, du moins à l’époque actuelle. D’après un article d’Ahmed ar-Radi publié en 1991 dans la revue scientifique de Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania,³ la plus ancienne trace historiographique qui peut renvoyer à la récitation collective en tant que pratique *impérative* date du règne du deuxième monarque Almohade Abū Ya’qūb Yūsuf (1139-1184). Celui-ci

1. François Déroche, *Le Coran*, 4^{ème} éd. mise à jour (Paris: PUF, 2014), 30-31.

2. Ministère des Habous et des Affaires Islamiques (Maroc) M.H.A.I., “قراءة الحزب الراتب” [La Lecture Du *Ḥizb a-R-Rātib*],” 2012, <http://www.habous.gov.ma/2012-01-27-14-34-12/131--من-الشعائر-ناذج-من-الشعائر>.html.

3. Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania: institut universitaire dédié aux matières religieuses.

aurait été le premier à avoir ordonné de réciter deux *ḥizb*-s par jour dans les mosquées. Le motif fut et demeure le suivant: “Afin que les Maghrébins [*maghāribah*],” écrit ar-Radi, “continuent à garder par cœur le Coran, à le réciter et à le traduire dans leurs actes et mœurs, ils furent obligés de réciter au moins deux *ḥizb*-s par jour; de sorte que ceux qui sont distraits et consacrent leur journée au travail et ne trouvent par conséquent le temps pour le Coran, soient obligés de lire deux *ḥizb*-s par jour. Cela est un seuil minimum auquel on ne peut renoncer.”⁴ Encore faut-il rappeler qu’avant l’époque moderne et la généralisation de l’imprimerie et de l’alphabétisation, la transmission d’un texte aussi impérieux que le Coran était essentiellement assurée par l’oralité et, à plus forte raison, par sa mémorisation; ainsi seule “une minorité arrivait à apprendre le Coran, notent les auteurs d’*Enquête sur les pratiques religieuses au Maroc*, et parmi cette minorité quelques chanceux continuaient leurs études dans des écoles traditionnelles;”⁵ aussi la lecture du Coran “se faisait[-elle] collectivement, à voix haute et dans des lieux de culte (mosquée, confrérie, sanctuaire).”⁶

Encore aujourd’hui, et malgré la démocratisation de l’accès individuel au Coran,⁷ l’institution officielle au Maroc n’en promeut pas moins la récitation collective du *ḥizb* comme marque de fierté nationale, notamment vis-à-vis de l’Orient musulman. Ainsi, on peut lire dans le site officiel du Ministère

4. Ahmed ar-Radi,

أحمد الراضي، “التلاوة المغربية للقرآن الكريم،” مجلة دار الحديث الحسنية، 9 (1991): 160.

[La récitation marocaine (maghrébine) du Saint Coran],” *Revue Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania* 9 (1991): 160 (nous traduisons de l’arabe). Voir également les origines de la récitation du Coran de manière collective, son introduction dans l’Occident musulman (avant l’institution de la récitation du *ḥizb* sous les Almohades), et les controverses doctrinales qui s’en sont suivies: Abdelhadi Hmitou,

عبد الهادي حميتو، قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003)، ج. 1، 80-84.

[*La lecture de l’imam Nāfi’ chez les Maghrébins (Magāribah) d’après la transmission de ‘Abī Sa’īd Warsh*], vol. 1 (Rabat: Éditions du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 2003), 80-84.

5. Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik, and Mohammed Tozy, *L’islam Au Quotidien. Enquête Sur Les Pratiques Religieuses Au Maroc*, Religion et Société 38 (Casablanca: Prologues, 2007), 73.

6. *Ibid.*, 56.

7. “Avec l’alphabétisation, on a commencé à lire le Coran individuellement, à voix basse, voire en pensée. Les lieux de lecture sont aussi significatifs; on commence à lire le Coran, en dehors des lieux culturels, chez soi, dans les trains, les autocars, les lieux de travail, etc. Toutefois, la grande majorité de ceux qui lisent le Coran le font chez eux (94,7%) et 29,9% à la mosquée. La lecture sur les lieux de travail et dans les moyens de transport est une pratique d’une forte minorité de personnes (respectivement 3,9% et 2,7%).” *Ibid.*, Sur l’état de la mémorisation du Coran au Maroc (en 2007), on peut lire par ailleurs: “Seuls 1,4% des enquêtés mémorisent la totalité du Coran, 5,6% en mémorisent quelques ahzāb et 82,1% en mémorisent seulement quelques sourates. 11% de la population déclarent n’en rien mémoriser dont 10,6% figurent parmi les 18-24 ans et 12,5% parmi les 60 ans et plus.” *Ibid.*, 146. Nous renvoyons également aux travaux de l’anthropologue franco-algérienne Fanny Colonna sur les transmetteurs du savoir dans le milieu rural en Algérie; voir par exemple: Fanny Colonna, “La Répétition: les ‘*Tolba*’ dans Une Commune Rurale de l’Aurès,” in *Annuaire de l’Afrique Du Nord* (Paris: Centre de recherches et d’études sur les sociétés méditerranéennes (CRESM), 1980), 187-203.

des Habous et des Affaires Islamiques une telle affirmation: “[la récitation collective] est un des aspects de la forte identité marocaine, et un des piliers nationaux les plus saillants, elle incarne l’identité de la civilisation du Maroc à travers l’histoire de l’islam, tout comme elle conserve le style spécifique du pays et le préserve contre toute assimilation.”⁸ L’État marocain se porte ainsi volontiers à préserver la récitation du *hizb* et incite à la maintenir.⁹ De ce fait, on peut établir que sa transmission se trouve garantie, dans une certaine mesure, par un tel égard étatique.

Il n’en reste pas moins vrai, cependant, que des qualités intrinsèques à cette pratique coranique participent de sa consistance de manière pour ainsi dire immanente. Il s’agit avant tout de la composante sacrée –réciter le Coran–, laquelle implique un certain nombre de conduites aussi bien rituelles que formelles. Aussi la forme vocale que revêt la récitation du *hizb* traduit-elle son caractère hiératique et rituel, tout comme elle s’avère l’expression de sa transmissibilité: le *recto tono*.¹⁰ L’objectif de cet article, qui se propose d’être une ébauche ethnomusicologique sur les réceptions collectives du Coran au Maroc, est d’analyser la structure vocale de la récitation du *hizb*, et de montrer le lien étroit qu’elle entretient avec sa dimension sacrée; nous nous référons en cela à notre enquête de terrain à Casablanca, effectuée en sein de quelques mosquées.

C’est donc d’un rapport de *corrélation* qu’il s’agit de montrer entre la dimension sacrée de la récitation du *hizb* et la forme vocale en *recto tono*. Autrement dit, il est question de savoir dans quelle mesure le déploiement de la teneur sacrée de cette pratique coranique détermine sa propre forme vocale, de sorte que celle-ci, en retour, participe de la première et l’assure. Ce faisant, une telle approche entend passer outre deux attitudes méthodologiques. La première: en se limitant aux propos immédiats des pratiquants, on achopperait à quelque chose de contingent, du genre: “nous récitons ainsi [en *recto tono*], car nous avons appris ainsi et pas autrement” – propos que j’ai rencontré à maintes reprises lors de mon enquête. La deuxième: de manière déductive, on part d’un constat sinon universalisant du moins assez général pour en

8. Ministère des Habous et des Affaires Islamiques (Maroc) M.H.A.I, “القراءة الجماعية والحزب الراتب بالمغرب”
–3780 / القرآن حمل [La récitation collective et le *hizb a-r-rātib* au Maroc],” 2013, <http://habous.gov.ma/html>.المغرب-في المغرب.

9. Il y a tout lieu d’envisager l’attention que porte l’État marocain sur la récitation collective du *hizb* dans le sillage d’une politique plus générale qui vise le renforcement d’un islam spécifiquement marocain, comme c’est le cas de l’édition d’un “Coran marocain,” Anouk Cohen, “Le Coran et ses multiples formes (Casablanca, Maroc),” *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 59 (2012): 80, doi:10.4000/terrain.14952.

10. Littéralement, “*recto tono*” veut dire “ton régulier”; en musique, le *recto tono* renvoie aux formes vocales ayant comme profil mélodique une ligne à hauteur unique ou prépondérante.

inférer, de manière pour le coup abstraite, la pratique particulière. On rappelle qu'il est assez admis en ethnomusicologie que le profil vocal en *recto tono* est caractéristique des récitations religieuses, de manière générale; ainsi l'ethnomusicologue italien Francesco Giannattasio avance le constat suivant:

Dans la plupart des cultures [...], un développement monotonique, bien que présent dans d'autres genres et répertoires (les comptines et contes pour enfant, par exemple), est généralement lié aux impératifs de transcendance de la parole, qui sont le propre des formules magiques ou de dévotion (tels les mantras de l'hindouisme et du bouddhisme populaire) et, plus généralement, de la prière. C'est ainsi qu'on le retrouve dans les liturgies juives, chrétienne et musulmane, où il semble que l'aplatissement du profil intonatif libère d'une certaine manière la prière et le discours religieux des traits émotionnels et référentiels contingents, leur conférant un statisme solennel.¹¹

Les ethnomusicologues auteurs du livret des *Voix du monde* suggèrent le même constat général, renvoyant d'ailleurs à un enregistrement d'une récitation collective du Coran au Maroc: "Entre le parlé et le chanté, les différentes traditions utilisent toutes les possibilités du continuum sonore. Dans un cadre solennel –discours public, prière, incantation– le locuteur se contente rarement de l'intonation quotidienne; il altère sa parole pour la rendre musicale. C'est ainsi que dans un contexte religieux, la récitation peut n'utiliser qu'une seule hauteur– *recto tono*."¹² Plutôt que de s'astreindre à un préalable général ou à la contingence de la transmission, nous tenterons, disions-nous, de comprendre en quoi la forme en *recto tono* serait déterminée *spécifiquement* dans son contexte anthropologique particulier, en quoi elle est, pour ainsi dire, chaque fois réactualisée, fût-ce à l'insu des pratiquants. Notre hypothèse est que la forme vocale en *recto tono* émerge comme résultante du caractère aussi bien sacré et rituel qu'ouvert de la récitation du *hizb*.

La récitation du *hizb* en tant que rituel

La récitation du *hizb* a lieu inmanquablement deux fois par jour au sein de la mosquée, soit immédiatement après les deux prières de l'aube (*ṣubḥ*) et du coucher (*maghrib*). Elle dure 20 minutes en moyenne. D'autres occasions peuvent également donner lieu à cette pratique, notamment avant la grande prière du vendredi, le temps que les fidèles se rassemblent pour écouter le prêche, ainsi que lors de quelques autres cérémonies religieuses.

11. Francesco Giannattasio, "Du parlé au chanté: typologie des relations entre la musique et le texte," in *Musiques: une encyclopédie pour le XXI^{ème} siècle*, vol. 5 (Paris: Actes Sud Cité de la musique, 2007), 1065.

12. Gilles Léothaud, Bernard Lortat-Jacob, et Hugo Zemp, eds., *Les voix du monde: une anthologie des expressions vocales [livret de coffret de disques]*, Musée de l'Homme-CNRS (Arles: Harmonia mundi, 1997), 13, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb38377317p>.

De la sorte, au bout du mois (du calendrier hégire), avec 2 *hizb*-s par jour pendant les 30 (ou 29) jours mensuels, on aura récité pratiquement tout le Coran, soit en effet les 60 *hizb*-s. Ainsi la totalité de la parole sainte épouse le temps cyclique de la communauté des fidèles. La présence sonore du Coran dans son intégralité n’est plus laissée seulement aux aléas de tel rite ou de telle occasion de la vie quotidienne, mais elle est désormais assurée par un tel programme rigoureux. Programme si implacablement ajusté à l’ordre calendaire que si l’on arrive au bout du mois sans qu’on ait achevé le cycle total des 60 *hizb*-s, alors, soit on abandonne les *hizb*-s qui restent, soit on contracte le tout au dernier jour. Comblement temporel donc: l’important est de maintenir synchrones le cycle du Coran avec le cycle mensuel, le cycle du temps communautaire.

L’une des principales vertus qu’avancent les pratiquants et les défenseurs de la récitation du *hizb* réside en ceci qu’elle emplit l’espace de la mosquée, de manière permanente, de la parole de Dieu.¹³ Chaque jour, dans toutes les mosquées du pays, matin et soir, il est alors certain que le Coran est en train de combler les “maisons d’Allah.” Et non seulement que la parole sainte emplisse la mosquée en son intérieur, mais déborde parfois à l’extérieur via des haut-parleurs qui, chaque soir, maintenant, diffusent la récitation au-delà de l’enclos de la mosquée. Comblement spatial cette fois-ci: le Coran recouvre au même moment l’étendue de l’espace communautaire.¹⁴ Recouvrement si intégral que même s’il arrive parfois qu’aucun fidèle ne vienne à la prière –notamment à la prière de l’aube–, et que l’imam se retrouve ainsi seul: “soit! Je récite le *hizb* tout seul dans ce cas,” me confie un imam. L’important est donc que le Coran soit lu à tel moment précis, partout et simultanément.

Comblement spatio-temporel au demeurant, voilà qui confère à la récitation du *hizb* la fonction de garantir la permanence du Coran dans la communauté. Et c’est bien dans cette mesure que l’on peut parler à son propos de rituel, dans le sens d’un cérémonial, à plus forte raison collectif et codifié, dont l’enjeu fondamental consiste à réaliser la jonction entre un au-delà –la parole divine, en l’occurrence– et le présent communautaire.¹⁵

13. M.H.A.I., “القراءة الجماعية والحزب الراتب بالمغرب” [La récitation collective et le *hizb a-r-rātib* au Maroc].”

14. Notons ces deux données statistiques (datant de 2014): le nombre des mosquées au Maroc est (à peu près) de 50 000 dont 37 000 dans le milieu rural; leur capacité globale s’estime à 7 millions personnes (cf. M.H.A.I., 2014).

15. “Il y a lieu de nommer *rituel*, en toute rigueur, le cérémonial dont le protocole a pour fin d’articuler la communication entre acteurs sociaux dont certains sont des êtres de ce monde-ci: les êtres humains, et d’autres, des êtres de l’autre monde, quelle que soit la figure, imposante ou familière, que ces derniers prennent pour apparaître en ce monde-ci,” Jean Cuisenier, *Penser Le Rituel*, Ethnologies (Paris: PUF, 2006), 27.

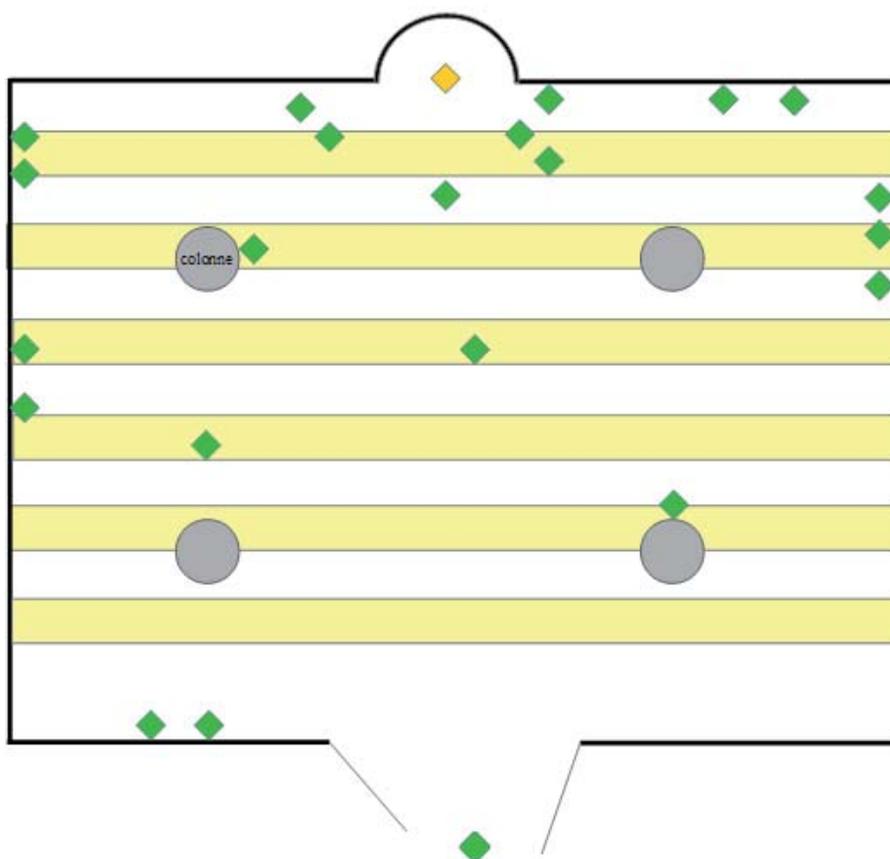
Déroulement d'une séance-type de la récitation du *ḥizb*

La séance-type qui sera décrite ci-après repose sur des observations enregistrées dans quelques mosquées de Casablanca, de taille plutôt moyenne, situées dans des zones résidentielles. Il s'agit spécifiquement de la récitation subséquente à la prière du coucher.

Sitôt que la prière (à 3 cycles ou *rak'ah*) finit, l'imam amorce la récitation du *ḥizb*. La position du fidèle à la fin de la prière est d'être agenouillé. Les fidèles, eux, se trouvent tous dirigés vers la *qiblah*, soit concrètement vers le pan au-devant de la salle de prière, là où le *miḥrab*¹⁶ est creusé. Seul l'imam, niché au bord de celui-ci, est extrait des rangées des prieurs.

Cependant, dans le très bref intervalle qui sépare l'annonce de la fin de la prière –“*A-s-salām-u 'alaykum*”– et le commencement de la récitation, beaucoup de choses se produisent par rapport à la disposition dans l'espace de la salle. D'abord, on passe de l'ambiance solennelle de la prière à une sorte d'agitation. Une rumeur s'élève à mesure qu'on défait les rangées; on entend toutes sortes d'échanges: salutations, retrouvailles et d'autres paroles plus ou moins ordinaires. Des mouvements vont alors dans des sens différents, bien que dirigés en majorité vers la sortie. La plupart des fidèles quittent la mosquée; d'autres (re)viendront plus tard, à la prière du soir, la dernière. Ceux qui restent sont sensiblement plus nombreux qu'avant la prière du coucher. On se disperse alors dans la salle. Il y en a qui regagnent les endroits un peu plus confortables, là où l'on peut s'adosser, aux murs et colonnes. On constate aussi que ceux qui se sont rapprochés de l'avant, au centre, tout près du *miḥrab*, sont maintenant plus nombreux qu'avant la prière: c'est qu'ils ont bien l'intention de participer à la récitation collective, de plus près. On ne manquera pas, du reste, de souligner le fait marquant suivant: il y en a bien qui s'écartent franchement de tout groupement; ceux-ci iront s'isoler bien loin à l'arrière de la salle. En somme, la disposition spatiale à partir de laquelle la texture vocale de la récitation du *ḥizb* va se tisser se décline comme suit: les fidèles se retrouvent soit 1) un peu plus concentrés autour du *miḥrab*, soit 2) adossés au-devant, le long des pans des murs latéraux, soit 3) isolés et dispersés partout dans la salle.

16. Terme désormais français désignant la niche dans laquelle l'imam dirige la prière. Le *miḥrab* est obligatoirement dirigé vers la *qiblah*, soit en direction géographique vers la Kaaba, à la Mecque (cf. Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^{ème} éd (Paris: Impr. nationale, 1992).).



Dessin 1 : Croquis de la disposition spatiale d’une séance-type de la récitation du *ḥizb* dans une mosquée de taille moyenne

Finissant agenouillé au bord du *miḥrab*, par un geste minimal, l’imam se retourne sur place et se met en tailleur. Après un bref intervalle pendant lequel il observe l’ambiance dans la salle, il engage la récitation de manière presque inopinée, sans manifestation ostensible aucune.

Dès que la récitation est amorcée, il devient souvent manifeste qu’il s’est formé autour de l’imam un noyau bien distingué de récitants, car particulièrement plus zélés que tout autres. C’est le noyau central de la récitation du *ḥizb*. Noyau, aussi dans le sens géométrique du terme: ceux qui y adhèrent se mettent souvent sous forme de demi-cercle autour du *miḥrab*. Demi-cercle d’autant plus étroit qu’il s’était agi au fil de mes observations de mosquées de taille petite et moyenne où l’on récite à voix nues, sans microphones. On peut aussi constater que certains de ces étroits accompagnateurs sont souvent là, pour participer à la lecture du *ḥizb*; il s’agit de volontaires “habitués,” tout comme il peut s’agir de récitants engagés et rémunérés spécialement pour ce faire (“*talbah*”), notamment dans de grandes mosquées.

Il y a donc d'abord le noyau central de la récitation du *hizb*, celui qui assure la trame principale de la lecture. Ceux qui y participent semblent bien être conscients de cette mission: leurs voix sont bien plus éclatantes et vigoureuses que celles des autres. De fait, l'imam se trouve au centre du noyau. Physiquement, mais aussi sur le plan de la hiérarchie sonore: sa voix, plus énergique, porte nettement par-dessus le groupe; encore qu'il arrive parfois qu'un fidèle mette volontiers plus de zèle dans sa lecture en se distinguant souvent par une voix plus forte ou aiguë – ce peut être le cas aussi des enfants quand ils participent aux séances du *hizb*. Mais c'est la voix de l'imam qui demeure le pilier sûr de la récitation. Une telle fonction de "conducteur" est également manifestée par une autre attitude qui distingue l'imam des autres: il n'a de cesse de promener ses regards à l'entour du cercle étroit des récitants, coups d'œil communicationnels comme autant de signes. En effet, la nature signifiante de tels signes se confirme quand, par exemple, pour indiquer l'imminence de la fin du *hizb*, les regards de l'imam acquièrent sensiblement beaucoup plus d'acuité, comme une sorte d'insistance. D'ailleurs, c'est peut-être là une raison pour laquelle l'imam est souvent le seul à réciter par cœur, sans recours au livre (*muṣḥaf*): sans doute pour réserver le regard à une telle fonction de veille et de contrôle.

Cependant, la récitation déborde bien le noyau central. Tous ceux qui s'en trouvent éloignés peuvent aussi réciter le *hizb*; ceux notamment qui s'adosent aux supports de l'enclos ou ceux qui se trouvent isolés à l'arrière. On en voit qui tiennent le livre entre leurs mains; on en voit également dont les lèvres se meuvent discrètement. Ceux-là ne font bien entendu pas partie du noyau central. Ils n'en subissent pas l'"ordre" de proximité, celui assuré par l'imam; ou du moins le subissent-ils mais indirectement, via la trame sonore "principale." Toujours est-il qu'ils lisent pour eux-mêmes, en quelque sorte. C'est là une attitude quelque peu ambivalente: une introversion individuelle qui s'agrippe néanmoins à une performance collective; la trame individuelle vient s'ajouter à celle collective qui d'entrée de jeu la suscite et la régente.

En réalité, tout un chacun peut activement adhérer à la récitation du *hizb*, qui plus est à n'importe quel moment. L'espace de l'enclos de la mosquée coïncide ainsi tout entier avec l'espace performatif de la récitation. S'y élève alors une nébuleuse sonore, ayant potentiellement comme source tout recoin possible de l'enclos; un essaim de trames récitatives qui se rejoignent, se chevauchent et se tressent, générant ainsi une nuée sonore dans la substance de laquelle l'individuel et le collectif s'entrelacent indistinctement.

La question qui se pose alors est de savoir de quelle manière la récitation du *hizb* concilie un tel espace aussi ouvert que disparate avec l'intégrité de la "voix coranique." Car il importe de rappeler qu'il est une prescription

doctrinale suivant laquelle le texte coranique doit être soigneusement articulé, ne souffrir aucune corruption sonore.¹⁷ Pour cela, toute une science fut instituée, dès les premiers siècles de l'islam¹⁸ –le *tajwīd*–, qui touche aussi bien à l'orthoépique (la phonétique: *makhārij wa šifā-t l-ḥurūf*, ainsi que la durée syllabique: *mudūd*), qu'au sectionnement du texte en énoncés vocaux distincts (*waqf*).

Analyse de la structure vocale de la récitation du *ḥizb*

La structure rythmique

L'un des paramètres les plus frappants dans la récitation du *ḥizb*, en comparaison de tout autre style de la récitation coranique, c'est le tempo: il est particulièrement sinon excessivement rapide.¹⁹ De ce fait, la récitation du *ḥizb* fait partie de la catégorie du *ḥadr* selon le système du *tajwīd*.²⁰ Certes, on peut aisément constater que le tempo varie d'une récitation à une autre, d'une mosquée à l'autre. La règle générale reste cependant celle d'un tempo remarquablement rapide; si bien qu'on impute à la récitation du *ḥizb* le fait de rendre le texte indiscernable.²¹ Pour donner un ordre d'idée sur la rapidité du tempo, un seul *ḥizb* qui, dans cette pratique, dure à peu près 20 minutes, durerait le double sous la catégorie du tempo moyen dite *tartīl*;²² autrement dit, la récitation du *ḥizb* est doublement plus rapide qu'une récitation canonique à tempo moyen.

Il est clair que plus le tempo de la récitation est rapide, moins le texte se prête à la méditation. C'est comme si ce qui importait dans la récitation du *ḥizb*, nous semble-t-il, était moins de prêter attention à la signification du texte que d'observer en lui-même l'acte rituel de cette pratique, à tel moment déterminé

17. Ainsi lit-on dans le Coran même: "وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" (Q 73, 4) [trad.: "Et psalmodie le Coran distinctement." Jacques Berque, trans., *Le Coran*, Ed. rév. et corr, La bibliothèque spirituelle (Paris: A. Michel, 1995), 642; "et récite avec soin le Coran," Denise Masson, trans., *Le Coran*, Bibliothèque de la Pléiade 190 (Paris: Gallimard, 1967), 724.].

18. Ghanim Qadduri,

غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، الطبعة الثانية (عمان-الأردن: دارعمار، 2003)، 18. [Les études phonologiques chez les théoriciens du *tajwīd*], (Amman-Jordanie: Dār 'Ammār, 2003), 18.

19. On notera le cas où l'on change de *tempo* lors de la récitation, afin de rompre son caractère monotone.

20. Cf. Ahmad Tawil,

أحمد الطويل، فن الترتيل وعلومه، (الرياض-المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1999).

[*Art et sciences de la récitation du Coran*] (al-Riad-Arabie Saoudite: Le complexe de Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 1999), 128.

21. Cf. ar-Radi,

الراضي، "التلاوة المغربية"، 165-166.

[La récitation marocaine (maghrébine) du Saint Coran], 165-166.

22. J'ai effectué ce calcul d'après la lecture du récitant égyptien Mahmoud Khalil al-Ḥuṣary, considéré comme une référence éminente dans le style du *tartīl*.

dans le cycle mensuel; comme si la raison rituelle avait fini par supplanter la raison première de la récitation du texte, à savoir la méditation du sens.

Une autre hypothèse qui expliquerait la rapidité particulière du tempo dans la récitation du *hizb* concerne sa fonction pédagogique. Il est dit ouvertement, en effet, que la récitation du *hizb* a pour fonction d'exercer l'apprentissage par cœur du Coran; on récite pour réviser et entretenir ce qu'on a déjà appris, tout comme pour permettre aux fidèles auditeurs d'en mémoriser quelques extraits. D'ailleurs, le caractère collectif même d'une telle pratique coranique n'est pas sans lien avec l'intention d'entretenir l'intégrité de la mémorisation du Coran, dans la mesure où la récitation en groupe permet l'auto-contrôle – ainsi que le constate Idriss Sabi dans le sud du Maroc: “La régularité de la récitation collective tient lieu d'examen indirect pour les récitants qui mémorisent le Coran; car étant donné que tous les récitants sont censés lire à haute voix, toute erreur commise lors de la récitation quotidienne du *hizb* est susceptible d'être repérée par le groupe.”²³ La pratique de la récitation du *hizb* contiendrait ainsi cette dimension performative qui consiste à mettre à l'épreuve l'apprentissage, exercice dont la réussite, à l'instar de ce qui se fait dans les écoles coraniques pour enfants et jeunes apprentis, se mesure souvent à la rapidité de l'exécution.

Pour ce qui concerne le rythme accentuel, il correspond avant tout à celui prosodique du texte. La lecture canonique qu'adopte le Maroc est celle selon Warsh.²⁴ Toutefois, il est une idée assez répandue

23. Idriss Sabi,

إدريس صابي، “التعليم العتيق بتامسلمات: دوره التاريخي ووظائفه التربوية،” ضمن المدارس العتيقة بالمغرب: دور القبائل في التدبير والتمويل، تنسيق محمد أيت حمزة ومبارك أيت عدي، (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015)، 88.

[L'enseignement traditionnel à Tamslant: son rôle dans l'histoire et ses fonctions éducatives],” in [Les madrasas au Maroc: Le rôle des tribus dans la gestion et Le financement], ed. Mohamed Aït Hamza et Mbarek Ait Addi (Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2015), 88 (nous traduisons de l'arabe).

24. Il existe un certain nombre de manières de lire le Coran qui sont admises comme canoniques, dont sept principales, et “parmi les “sept,” seules trois sont largement diffusées: celles de ‘Āṣim telle que transmise par Ḥafṣ (mort en 806), d’Abū ‘Amr par al-Dūrī (mort en 860) et de Nāfi’ par Warsh (mort en 813). Cette dernière est pratiquement limitée au Maghreb; la première est indubitablement celle qui connaît la diffusion la plus large, portée comme elle l’est par l’édition égyptienne de 1923,” Déroche, *Le Coran*, 87. Voir aussi: Hmitou:

حميتو، قراءة الإمام نافع، سبق ذكره.

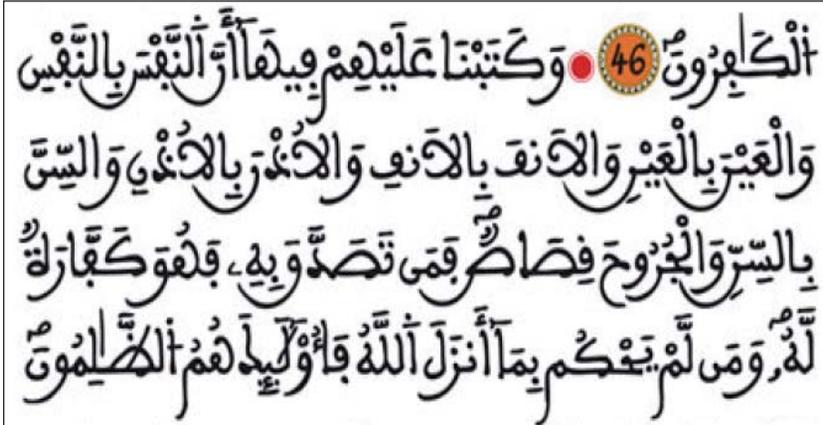
Notons également que les règles du *waqf* dans la récitation du *hizb* correspondent spécifiquement à celles établies par un savant marocain, ‘Abū Jum‘a al-Habfī (XV^{ème} siècle), dont voici la référence commentée et éditée par al-Hassan Waghag:

تقييد وقف القرآن الكريم للشيخ محمد بن أبي جمعة الهبطي، دراسة وتحقيق: الحسن بن أحمد وگگاک، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة 1991).

[La fixation du waqf du Coran selon le sheikh Muḥammad ibn ‘Abī Jumū‘a al-Habfī] (Casablanca: Dār an-Najah El-Jadida, 1991).

–confirmée par ar-Radi²⁵– selon laquelle la récitation du *hizb* enfreint les règles canoniques de la lecture du Coran, ce qu’on lui impute souvent. Même ses partisans admettent une telle dérogation. Cependant, il n’en est pas moins vrai qu’ils la tolèrent, arguant que la récitation du *hizb* n’est pas une affaire de spécialistes,²⁶ mais éminemment ouverte, de sorte qu’on ne saurait garantir une lecture canonique sans exclure les non-connaisseurs. Or telle n’est pas la fonction de la récitation du *hizb*, qui justement vise à toujours rester ouverte à tout fidèle: “Certains imputent à la récitation collective de commettre des erreurs de lecture, me dit en rétorquant un maître-récitant. Mais on peut leur retourner l’objection: le respect des règles ne concerne pas tout le monde. Et si on devait imposer le *tajwīd* à tout le monde, ce devrait être le cas pour ma mère, ma sœur, mon grand-père, ainsi que pour le nouveau converti à l’islam, ce qui veut dire que personne ne pourra réciter le Coran en définitive, tant il n’est pas aisé d’assimiler toutes ces règles.”

Examinons un exemple concret, soit le verset Q 5, 47, (*hizb* 12):²⁷



Wa katabnā ‘alayhim fīhā anna nnaḥḥa bi-nnaḥḥa wa l-‘ayna bi-l-‘ayni wa-l-anfa bi-l-anfi wa l-udhna bi-l-udhni wa ssinna bi-ssinni wa l-jurūḥa qīṣāṣun fa-man taṣaddaqa bihi fa-huwa kaffāratun lahu wa man lam yaḥkum bimā ‘anzala llāhu fa-‘ulā’ika humu zzālimuna

25. Cf. ar-Radi

الراضي، “التلاوة المغربية”، 170.

[La récitation marocaine],” 170.

26. L’argument avancé à ce propos est que le *tajwīd* comme science (“*tajwīd ‘ilmī*”) est considéré “devoir large” (“*farḍ kifāyah*”), à savoir que l’individu peut en être dispensé si le devoir est assumé par un autre, dans le même espace communautaire.

27. La transcription, en calligraphie maghrébine, est tirée de la nouvelle édition marocaine du Coran:

المصحف المحمدي الشريف، (المحمدية: مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، 2012).
[*Coran-Al-Muṣḥaf al-Muḥammadi al-Sharīf*], (Mohammedia: Institut Mohammed VI Pour la Publication du Sacré Coran, 2012).

Compte tenu des règles du *tajwīd* selon Warsh, la scansion du verset en question donnerait la représentation solfégique suivante:²⁸

wa ka-ta-b(e)nā 'a-lay-him f-hā 'an-na/n - naf-sa bi/n-naf-si wa/l - 'ay-na
 10 bi/l - 'ay-ni wa - l/an-fā bi-l/an-fī wa - l/udh-na bi-l/udh-ni wa/s - sin-na
 19 bi/s - sin-ni wa/l ju-rū-ḥa qi-ṣā - ṣā -
 24 fā-man ta-ṣad - da-ka bi-hī fā-hu-wa kaf - fā - ra-tu/l - lah
 31 wa mā/l - lam yaḥ-kum bi-nā 'an-za-la/l - lā-hu fā-ū - lā - 'i-ka hu-mu/z -
 40 zā - li - mū - n

Exemple 1: Rythme prosodique du verset (Q 5, 47) d'après le *tajwīd* selon Warsh

28. La note en bleu ciel correspond à une *qalqalah* (légère agitation d'une consonne inerte), tandis que les autres notes colorées correspondent à des allongements syllabiques (*mudūd*).

Regardons maintenant la récitation concrète du verset, d’après une séance à la mosquée d’Al-Omaria, à Aïn Chock, enregistrée le 29 décembre 2014.²⁹ Voici d’abord la représentation acoustique, de la séquence de la récitation du verset d’après le logiciel *Audacity*:

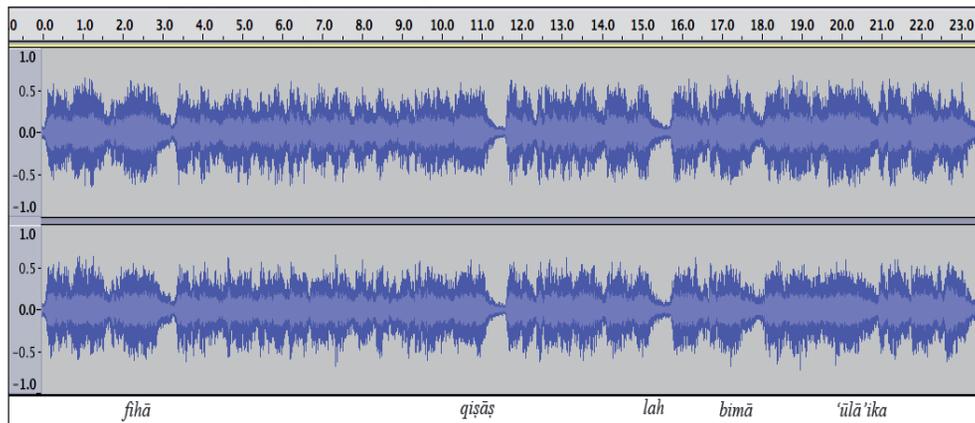


Illustration 1: Spectrogramme de la récitation du verset (Q 5, 47) d’après l’enregistrement d’une séance du hizb à la mosquée d’Al-Omaria – Logiciel Audacity

On remarque bien que les moments d’allongement ou d’arrêt, bien mis en exergue dans le spectrogramme, correspondent à ceux, théoriques, du *tajwīd* – du moins selon la trame bien distinguée de l’imam. En effet, rien qu’à l’écoute, on constate sans ambiguïté que les moments saillants du *tajwīd* (représentés par les deux nuances de la couleur rouge dans l’exemple 1) sont, contrairement à ce qu’on aurait prévu, dûment réalisés, avec emphase en plus. Il en est de même pour le sectionnement du verset, qui est réalisé ici en 3 énoncés, tout à fait conforme donc au *waqf* adopté dans cette pratique (selon al-Habī).³⁰

Curieusement, ce qui déroge à la règle dans cette récitation, c’est non pas tant le respect des moments saillants du *tajwīd* que la manière dont sont articulés les *mudūd* “naturels.” En effet, on constate que la plus importante singularité de cette manière de réciter consiste dans le fait que les syllabes fermées “CvC,” censées être considérées comme longues, soit d’une durée égale à 2 temps (2 croches, ici), sont émises à une durée égale à celle de la voyelle courte, soit 1 temps seulement. Autrement dit, la consonne inerte (la deuxième) de la syllabe “CvC,” se trouve “absorbée” dans le premier

29. Voir l’enregistrement sur ce lien d’archive: http://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2015_038_001_04/; (5’02”).

30. Cf. Weghag,

وگاگ، تقييد وقف القرآن الكريم، 214.

[La fixation du waqf du Coran], 214.

fragment voyellé “Cv.”³¹ Seules les syllabes “CV” sont maintenues comme syllabes longues. Du reste, il semble que, dans le sillage de cette tendance à la rétraction des syllabes naturelles, la règle de la *qalqalah* – devant être appliquée dans l’exemple sur le mot “*katab(e)nā*” – est ignorée.

Voici alors ce que donnerait un canevas rythmique de la séquence enregistrée:

wa ka-ta(b) - nā 'a - lay - him f - hā 'an - na/n - naf - sa bi/n-naf - si 'ay - na wa/ wa/s - sin - na bi/l-an - fi wa - l/udh - na bi - l/udh - ni bi/s - sin - ni wa/l ju - rū - ḥa qi - šā - š fā - man ta - šad - da qa - bi - hī fā - hu - wa kaf - šā - ra - tu/l - lah wa mā/l - lam yah - kum bi - mā 'an - za - la/l - lā - hu fā - 'ū - lā - hu - nu/z - zā - li - mū - n

Exemple 3 : Canevas rythmique du verset (Q 5, 47) d’après l’enregistrement d’une séance du *ḥizb* à la mosquée d’Al-Omaria

31. Exemple: la syllabe “*ay*” (CvC), du mot “*ayna*” (“œil”). Tandis que la prosodie naturelle du mot correspond à une longue et une brève (noire et croche), celle selon la récitation du *ḥizb* d’après l’enregistrement analysé ici, correspond à deux brèves (deux croches), le “*ay*” étant ainsi rétracté.

On peut dire que, en ce qui concerne la récitation du *hizb*, s’il y a manquement aux règles de la diction canonique, cela concerne moins les emphases du *tajwīd* et ses principes de sectionnement (*waqf*) que la diction naturelle du texte arabe, celle qui distingue les trois types de syllabes, courte “Cv” et deux longues “CV” et “CvC.”³² C’est peut-être d’ailleurs pour cette raison que la récitation du *hizb* donne l’impression d’un rythme prosodique un peu plus régulier, comme une sorte de “rafale” syllabique; rythme donnant d’autant plus cette impression que le tempo est particulièrement rapide.

D’où vient cette locution particulière qui égalise les durées des syllabes “Cv” et “CvC”? Est-ce le tempo particulièrement rapide de la récitation du *hizb* qui aurait produit ce genre de nivellement syllabique, de régularité rythmique? Ou est-ce que cela viendrait plutôt de la manière dont les peuples amazighs de l’Afrique du Nord ont dû altérer la prononciation “naturelle” de l’arabe, y compris celui de la lecture coranique? Voilà deux hypothèses que des recherches à venir pourraient mener plus loin.

Pour revenir maintenant à la hiérarchie vocale de la récitation du *hizb* (cf. *supra*), c’est bien l’imam qui, par sa voix imposante, garantit la déclamation normative du texte – si l’on excepte le phénomène particulier d’égalisation syllabique. Mais qu’en est-il des autres? Selon les enregistrements effectués, on entend bien des décalages accentuels. On en entend davantage à mesure qu’on s’éloigne du noyau central. Et même pour celui-ci, il arrive à plusieurs moments que les récitants les plus zélés ne soient pas tout à fait synchrones. Pour autant, on ne saurait parler de désordre, encore moins de cacophonie. Loin de là, la récitation n’en reste pas moins unie: une trame unitaire se décante assez facilement de la nébuleuse emmêlée. Souvent cette trame, disions-nous, coïncide avec la déclamation de l’imam. Même plus, quand il arrive que celui-ci prenne sa respiration à certains endroits et même la prolonge assez longuement, la trame unitaire n’en reste pas moins maintenue. Cela est preuve qu’un seuil minimum d’assimilation de la lecture normative est assuré dans l’espace récitatif, notamment parmi les récitants du noyau central. Ainsi, on peut dire que le pendant à l’ouverture requise de l’espace dans la récitation du *hizb* semble être une sorte de cristallisation préalable, plus ou moins tacite, en son sein, cristallisation dont le support fondamental demeure le canon de la lecture coranique –le *tajwīd*–, cette couche formelle intermédiaire que requiert le caractère sacré du Coran entre l’écriture et la voix.

32. Ahmed ar-Radi soulignait déjà ce phénomène de rétraction des *mudūd* “naturels” dans la récitation du *hizb* cf. ar-Radi,

الراضي، “التلاوة المغربية”، 166.

[La récitation marocaine],” 166.

La structure intonative

De même que la scansion prosodique, le rythme verbal, se réalise collectivement suivant un seuil minimal de synchronisation, de même l'aspect intonatif de la nuée sonore de la récitation du *ḥizb* gravite autour d'un profil *déterminé*. Rien ne manifeste l'évidence d'une telle "détermination" plus que la stabilisation d'une (ou plusieurs) hauteur définie. Il n'est pas difficile, en effet, de relever la concordance d'intonation dans notre exemple enregistré du verset Q 5, 47: une note prépondérante, stabilisée, y avoisine un *fa* (diapason 440 Hz). Il s'agit ainsi d'une récitation en *recto tono*.

Il arrive aussi que le profil vocal de la récitation du *ḥizb* soit constitué d'une formule mélodique qu'on réitère tout en l'adaptant à la prosodie des énoncés verbaux. Mais la formule répétitive reste en tout cas assez rudimentaire. La différenciation formelle dans la récitation du *ḥizb* paraît ainsi, dans tous les cas, *comme retenue*, se rapportant au demeurant à un profil droit assez statique.

Mais si un profil déterminé se décante peut-on dire de lui-même et s'impose au cœur d'une émission récitative plurielle, celle-ci n'en est pas moins constituée d'une multitude d'autres profils, différents, émis simultanément. Il arrive même que des voix individuelles s'écartent nettement de la trame principale, bien qu'elles demeurent plutôt incidentes, étant loin d'infléchir la suprématie de la trame principale. En réalité, la pluralité intonative semble être inhérente à l'espace éminemment ouvert de la récitation du *ḥizb*: il existera des différences d'intonation aussi longtemps qu'il reste libre à chacun de venir additionner sa voix à l'ensemble. Pour cela, il n'y a strictement aucun contrôle.

Un profil intonatif prépondérant auquel viennent s'additionner des trames vocales aussi différentes que soient leurs intonations, voilà qui se recoupe avec la définition de l'*hétérophonie*, à savoir: "l'exécution simultanée, mais quelque peu variée, d'une *même référence mélodique*, par deux ou plusieurs sources sonores – voix et/ou instruments(s). Sur le plan du rythme, il en résulte de fréquents décalages, ainsi que de légères variantes sur le plan mélodique."³³ Il importe de noter que le phénomène hétérophonique a sa propre dynamique interne, qui peut être vers plus de divergence, comme lorsque les voix (vocales ou instrumentales) cherchent sciemment à se décaler entre elles, ou vers plus de convergence quand les voix tendent à annuler leurs décalages, incidents alors dans ce cas.³⁴

33. Simha Arom et al., "Typologie des techniques polyphoniques," in *Musiques: une encyclopédie pour le XXI^{ème} siècle*, ed. Jean-Jacques Nattiez, vol. 5 (Paris: Actes Sud Cité de la musique, 2003), 1089.

34. "Dans certains cas, ces décalages [dans l'hétérophonie] sont strictement accidentels et l'intention effective est bien de produire un unisson [...]. Dans d'autres cas cependant, la superposition plus ou

La récitation du *hizb* est inéluctablement hétérophonique, disions-nous, tant qu’elle se déploie dans un espace rituel qui se veut demeurer ouvert. La même question sur l’intégrité de la voix coranique se pose également ici: comment concilier la stylisation intonative de la récitation du Coran –à travers un profil vocal “mélodisé”– avec une diversité vocale aussi hétérogène qu’inéluctable?

Là aussi, la hiérarchie qui sous-tend l’espace de la récitation du *hizb* se donne comme garant d’un tel équilibre intonatif (cf. *supra*). C’est en effet l’imam qui “donne le ton” et qui veille à ce qu’un seuil minimum d’homogénéité intonative soit maintenu: “Quand il y a un groupe de fidèles qui récitent en même temps, m’explique un imam, il est inévitable d’avoir des décalages. Mais, ce qui arrive, c’est que tout le monde essaie de suivre l’imam. Ainsi, même si des initiés se trompent, ils arriveront, en suivant l’imam, à se rattraper en rejoignant la trame de celui-ci. Il faut dire que l’imam a le devoir d’avoir une lecture sûre; il doit aider à ramener à la ligne directrice toute lecture qui se serait égarée.” De ce point de vue, la dynamique de l’hétérophonie dans la récitation du *hizb* s’avère plutôt convergente. L’impératif selon lequel la voix coranique ne doit souffrir aucun brouillage sonore pousse l’hétérogénéité vocale vers un maximum d’égalisation –c’est en dernier ressort la voix de l’imam qui tire vers l’homogénéisation. Aussi le principe prépondérant du *recto tono* dans la récitation du *hizb* se trouve-t-il suscité intrinsèquement par cette même tendance à l’égalisation de la voix sacrée, cela dans la mesure où il s’avère la forme vocale la plus à même de réaliser la synchronie, étant la moins différenciée qui soit. En raison de sa structure intonative radicalement élémentaire, le *recto tono* permet, en effet, à tout un chacun de s’y ajuster. Voilà, du reste, qui fait du *recto tono* l’image sonore d’un espace aussi ouvert qu’unifié– ce qui, par là même, répond à la fonction rituelle de la récitation du *hizb*.

Ajoutons enfin que si dans la récitation du *hizb* une hauteur déterminée occupe la majeure partie du flux récitatif du *hizb* –comme dans notre exemple enregistré–, elle est souvent mise en contraste avec une hauteur auxiliaire; il s’agit souvent d’un intervalle descendant de seconde (instable selon les récitations). Celle-ci intervient inmanquablement en fin de phrases afin de mettre en relief sonore le découpage du flux récitatif en phrases distinctes; c’est là une fonction intonative, par contraste, qu’on retrouve dans nombre

moins coordonnée de lignes mélodiques est pleinement intentionnelle et chaque intervenant cherche à enrichir la mélodie de base par sa propre contribution,” Léotheud, Lortat-Jacob, and Zemp, *Les voix du monde*, 19. Dans le domaine de la musique contemporaine, Pierre Boulez souligne la dynamique interne de l’hétérophonie selon qu’elle est convergente ou divergente: “Selon le degré de différenciation avec l’antécédent, j’appellerai l’hétérophonie: convergente ou divergente,” Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd’hui*, Collection Tel 124 (Paris: Gallimard, 1987), 140.

d'autres traditions vocales.³⁵ Mais elle intervient également au plein cœur d'un même énoncé. Il s'agit systématiquement des syllabes allongées, comme si la voix, lors d'une telle suspension articulatoire, s'étiolait, et alors elle fléchit ponctuellement avant qu'elle ne se redresse en reprenant la hauteur principale.

Compte tenu maintenant d'une telle structure intonative de la récitation du *hizb*, la représentation solfégique de notre exemple du verset Q 5, 47 donne ceci:

♩ = 320

(fa) wa ka - ta(b) - nā

(mf) 'a - lay - him fī - hā

'an - na/n - naf - sa

bi/n - naf - si wa/l - 'ay - ni wa - l'am - fa

bi - l'am - fi wa - l'udh - na wa/s - sin - na

bi/s - sin - ni wa/l - ju - rū - ḥa qi - šā - ṣ

fā - man ta - šad - da qa - bi - hī fa - hu - wa kaf - fā - ra - tu/l - lah

wa ma/l - lam yaḥ - kum bi - mā 'an - za - la/l - la - hu

fā - 'ū - lā - 'i - ka hu - mu/z - zā - li - mū - n

Exemple 4: transcription de la récitation du verset (Q 5, 47) d'après l'enregistrement d'une séance du *hizb* à la mosquée d'Al-Omaria

35. Cf. Jacques Viret, *Le chant grégorien et la tradition grégorienne* (Lausanne [Paris]: l'Âge d'homme, 2001), 195.

Conclusion

La récitation du *ḥizb* s'inscrit dans une tradition de lecture coranique spécifique au Maghreb. Le fait qu'elle a toujours bénéficié d'un patronage officiel a dû favoriser son ancrage dans la culture, tout comme la transmission de sa forme. Cependant, la qualité de rituel d'une telle pratique, éminemment déterminée par le sacré, ne participe pas moins de sa consistance. La forme que prend l'aspect vocal de la récitation du *ḥizb*, qui se fait principalement en *recto tono* plus ou moins varié, n'est pas sans lien avec son caractère sacré et rituel. Le *recto tono*, comme principe mélodique, s'avère en effet la forme optimale d'une pratique implacablement régulière qui se veut être aussi collective qu'ouverte; de même qu'il s'avère l'objectivation sonore d'un espace récitatif qui tend à être homogène, car gouverné par la parole sainte.

On peut inférer donc que, dans un sens, le caractère sacré de la pratique de la récitation du *ḥizb* détermine le profil vocal en *recto tono*. Cependant, il convient d'envisager également une autre approche qui, elle, pourrait traiter la question dans le sens inverse, à savoir que certaines qualités de la structure sonore, que nous avons écartées ici, ne correspondraient pas moins, également, à la dimension sacrée d'une telle pratique. On a vu que le caractère sacré du texte pousse, certes, vers l'homogénéisation de l'espace récitatif, en ayant tenu compte du fait que la voix sacrée répugne au brouillage sonore (du moins selon le discours dogmatique). Or n'est-il pas vrai que le phénomène sacré est lui-même ambivalent?³⁶ En ce sens, ne doit-on pas voir dans la nébuleuse sonore emmêlée de la récitation du *ḥizb*, non pas une soi-disant anomalie toujours en passe d'être annulée, mais bien plutôt une composante à part entière de cette même dimension sacrée et rituelle de cette pratique, cultivée au même titre et en même temps, de manière pour le coup ambivalente, que la tendance inverse à l'homogénéisation? Il y aurait tout lieu de considérer une telle hypothèse au regard d'une pratique homologue de la récitation du *ḥizb* dans laquelle chevauchement et articulation sonores y sont sinon extravagants, du moins particulièrement débridés, à savoir: le *tahzzabt*, une même pratique de la lecture collective du *ḥizb*, typique des régions berbérophones du sud du Maroc, bien que non nécessairement liée au rythme régulier des prières.³⁷ Auquel cas, l'hétérophonie serait non seulement

36. Nous renvoyons au deuxième chapitre de *L'homme et le sacré* de Roger Caillois où il est question de L'ambiguïté du sacré," et plus précisément de la réversibilité du pur et de l'impur: "Identifiés d'un certain point de vue par le monde profane auquel ils s'opposent également, radicalement hostiles l'un à l'autre dans leur sphère propre, le pur et l'impur ont en commun d'être des forces qu'il est loisible d'utiliser. Or, plus la force est intense, plus son efficacité est prometteuse: d'où la tentation de changer les souillures en bénédictions, de faire de l'impur un instrument de purification." Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, 4^{ème} ed., Les Essais, XLV (Paris: Gallimard, 1950), 58.

37. Voir un enregistrement de *tahzzabt*, réalisé par l'ethnomusicologue Miriam Røvsing Olsen en 1977 dans le Haut-Atlas occidental: http://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_E_1996_013_001_001_017/ (cet enregistrement fait partie du coffret de CD des *Voix du monde*).

- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Second printing. Cairo New York: American University in Cairo Press, 2001.
- Qadduri, Ghanim. *Al-dirāsāt al-ṣawtiya 'inda 'ulamā' al-tajwīd [Les études phonologiques chez les théoriciens du tajwīd]*. 2^{ème} ed. Amman-Jordanie: Dār 'Ammār, 2003.
- ar-Radi, Ahmed. “Al-tilawa l-maghribiya li-l-Qur'ān al-karīm [La récitation marocaine (maghrébine) du Saint Coran].” *Revue Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania* 9 (1991): 151-96.
- “Récitation collective du hizb,” archive sonore, terrain anthropologique de Fariji, A. (2014), Casablanca, Maroc: http://archives.crem.cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2015_038_001_04/.
- Sabi, Idriss. “Al-ta'lim al-'atīq bi Tamslāmt: dawruhu al-tārīkhī wa waḏā'ifuhu al-tarbawīya [L'enseignement traditionnel à Tamslamt: son rôle dans L'histoire et ses fonctions éducatives].” In *Al-madāris al-'atīqa bi al-Marghrib: dawr al-qabā'il fī al-tadbīr wa al-tamwīl [Les madrasas au Maroc: Le rôle des tribus dans la gestion et le financement]*, édité par Mohamed Ait Hamza et Mbarek Ait Addi, 81-90. Rabat-Maroc: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2015.
- at-Tawil, Ahmad. *Fann al-tartīl wa 'ulūmih [Art et sciences de la récitation du Coran]*. 1^{er} ed. Arabie Saoudite: Le complexe de Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 1999.
- Viret, Jacques. *Le chant grégorien et la tradition grégorienne*. Lausanne [Paris]: l'Âge d'homme, 2001.
- Weghag, Hassan (ed.). *Taqyīd waqf al-Qur'ān al-karīm li-Shaykh Muḥammad bnu 'Abī Jumū'a al-Habfī [La fixation du waqf du Coran selon le sheikh Muḥammad ibn 'Abī Jumū'a al-Habfī]*. Casablanca: Dār an-Najāḥ El-Jadida, 1991.

ملخص: "الصوت المنبسط" في التلاوة الجماعية للقرآن الكريم، المعروفة بـ "قراءة الحزب": صورة صوتية لفضاء مقدّس ممتدّ

تعدّ التلاوة الجماعية للقرآن الكريم، المعروفة بـ "قراءة الحزب الرّاتب"، ممارسة عريقة في الحقل الدّيني بالبلدان المغاربية كعلامة ثقافية محلية ذات دلالات، تجدها لا تزال تحظى برعاية رسمية من الدولة المغربية. غير أنّ الخصوصية الطّقوسية لهذه الممارسة لا تقلّ أهميّة في تعزيزها. وهكذا يغدو "الصوت المنبسط" الذي يتبنّاه الشكل الصوتي لقراءة الحزب كنتيجة لتلاقي بُعدي المقدّس والفضاء (المفتوح). وترمي هذه الدراسة، المنجزة اعتماداً على بحث ميداني شوّل بعض مساجد الدار البيضاء، إلى تبيان علاقة الارتباط بين مبدأ "الصوت المنبسط" والطابع المقدّس في تلاوة الحزب الراتب. الكلمات المفتاحية: قرآن، تلاوة، المغرب، هيتيروفونيا، الصوت المنبسط.

Résumé: Le *recto tono* dans la récitation collective du Coran dite "lecture du *hizb*": une image sonore d'un espace sacré étendu

La récitation collective du Coran dans les mosquées, à caractère rituel, représente une pratique typique du Maghreb. Le principe du *recto tono* qu'adopte la forme vocale de la récitation du *hizb* apparaît comme la résultante de la jonction des deux dimensions du sacré et de l'espace (ouvert). Cette étude, réalisée d'après une enquête à Casablanca, tente de rendre compte d'une telle corrélation entre forme vocale et contenu rituel.

Mots clés: Coran, récitation, Maroc, hétérophonie, *recto tono*.

Abstract: The *recto tono* in the collective recitation of the Qur'an called "reading of the *hizb*": a sound image of an extended sacred space

The collective recitation of the Qur'an in mosques, with a ritual character, is a typical Maghreb practice. The principle of the *recto tono* adopted by the vocal form of the recitation of the *hizb* appears as the result of the junction of the two dimensions of the sacred and the (open) space. This study, carried out according to an investigation in Casablanca, attempts to account for such a correlation between vocal form and ritual content.

Keywords: Koran, recitation, Morocco, heterophony, *recto tono*.

Resumen: El tono recto en la recitación colectiva del Corán llamado "Hizb lectura": una imagen de sonido de un espacio sagrado extendida

La recitación colectiva del Corán en las mezquitas, un carácter ritual, es una práctica típica del Magreb. El principio del tono recto adopta la forma de voz de recitar el *Hizb* aparece como el resultado de la unión de las dos dimensiones de la sagrado y el espacio (abierto). Este estudio, de acuerdo con una encuesta en Casablanca, intenta dar cuenta de tal correlación entre forma vocal y el contenido ritual.

Palabras clave: la recitación Corán, Marruecos, tono heterofonía recto.