

# Nostalgie et messages sociopolitiques révolutionnaires chez Amin Maalouf

by

Fadi Kayal

A thesis  
presented to the University of Waterloo  
in fulfillment of the  
thesis requirement for the degree of

Doctor of Philosophy

in

French Studies

Waterloo, Ontario, Canada, 2015

©Fadi Kayal 2015

## **AUTHOR'S DECLARATION**

I hereby declare that I am the sole author of this thesis. This is a true copy of the thesis, including any required final revisions, as accepted by my examiners. I understand that my thesis may be made electronically available to the public.

## RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est de comprendre l'expression de la nostalgie et les représentations de la révolution des mentalités dans quatre ouvrages de l'écrivain libanais francophone Amin Maalouf. Il s'agit d'abord d'*Origines* (2004), registre autobiographique et historique d'une famille libanaise exemplaire dans un village du pays natal de l'écrivain, et du *Rocher de Tanios* (1993), œuvre de fiction historique dont les événements se déroulent dans un village libanais vers 1830. En parallèle, nous nous penchons sur deux essais sociopolitiques portant sur des questions plus contemporaines touchant le rapport conflictuel entre l'Orient et l'Occident : *Les identités meurtrières* (1998) et *Le dérèglement du monde* (2009). Notre étude fait donc le pont entre la part littéraire et la part politique de l'œuvre de ce romancier et essayiste. La lecture du *Rocher de Tanios* et d'*Origines* met en relief la vie sociopolitique sous l'effet du système féodal et la transition politique du Liban de l'autorité ottomane et égyptienne vers un mandat français, puis vers l'indépendance. Cette période charnière, autour de la figure centrale du grand-père de l'écrivain, motive un constant retour en arrière vers le pays natal de l'émigré et les villages du Mont-Liban préservés dans la mémoire familiale. Toute l'œuvre de Maalouf est influencée par cette nostalgie; c'est pourquoi nous nous attardons à certains contenus littéraires comme les proverbes, les mythes et les croyances populaires du village libanais tels qu'ils sont reproduits par Maalouf. Nous voyons jusqu'à quel point le Liban du XIX<sup>e</sup> siècle devient le prototype d'une civilisation plus harmonieuse où les valeurs du village libanais sont transférées à l'échelle du monde. On voit donc que la nostalgie est liée à la transformation révolutionnaire des idées et des savoirs, ce qu'expriment justement les essais de l'écrivain dans leur critique du terrorisme et des conflits entre l'Orient et l'Occident et dans leur idéalisation des modèles offerts par l'Union européenne.

## **REMERCIEMENTS**

Tout d'abord, j'aimerais remercier Dieu, le Créateur sublime qui m'a donné la force et la patience de compléter mes recherches. Ensuite, tous mes remerciements à mon directeur de thèse, le Dr François Paré, qui m'a accompagné, avec sa grande patience, ses recommandations et sa sagesse et qui m'a dirigé vers les chemins de la connaissance avec une amitié et un professionnalisme incomparable. Je tiens encore à remercier les membres de mon comité qui ont lu cette thèse et qui ont présenté leurs suggestions toujours appréciées. J'aimerais encore exprimer ma reconnaissance envers la grande famille formée de tous les membres de notre département où j'ai passé près de six ans comme chargé de cours et étudiant. Et, plus particulièrement, envers tous mes collègues, surtout Devika, Mark et Godrick. Enfin, un remerciement spécial à mon épouse Zakia et à mes enfants Yasmine, Azza, Sara, Ali et Nour qui m'ont accompagné sur mon chemin et qui m'ont encouragé, malgré tous les obstacles, à continuer mes études.

## Dédicace

*À ma mère et mon père*

*À mes sœurs et mes frères*

*À ma famille*

*À mes professeurs, à mes amis et à mes collègues...*

*Au Liban et au CANADA*

*Cordialement....*

## Table des matières

AUTHOR'S DECLARATION-----	ii
Résumé -----	iii
Remerciements -----	iv
Dédicace -----	v
Table des matières-----	vi
<b>INTRODUCTION</b> -----	<b>1</b>
Nostalgie et transformations révolutionnaires-----	4
Une révolution culturelle -----	6
L'attachement au Liban et l'exil européen -----	11
Les œuvres de la nostalgie : <i>Le rocher de Tanios</i> -----	21
Les œuvres de la nostalgie : <i>Origines</i> -----	25
Les œuvres de la transformation : <i>Les identités meurtrières</i> -----	30
Les œuvres de la transformation : <i>Le dérèglement du monde</i> -----	35
Une œuvre relativement peu commentée-----	37
Le contexte particulier du Liban francophone-----	40
a. L'histoire ancienne-----	41
b. L'histoire récente-----	42
Les différentes communautés du Liban	
a. Les Maronites-----	46
b. Les Grecs orthodoxes-----	47
c. Les Grecs catholiques-----	49
d. Les Arméniens-----	50
e. Les Druzes-----	51
f. Les Arabistes-----	54
Conclusion-----	56

## CHAPITRE I

<b>Nostalgie et révolution</b> -----	58
Un cri d'alerte-----	59
Tyrannie et légitimité du pouvoir-----	64
Recommandations pour un monde dysfonctionnel-----	70
Un débat pour l'acceptation des différences-----	74
La nostalgie dans <i>Le rocher de Tanios</i> et <i>Origines</i> -----	80
Une nostalgie futuriste : qu'est-ce-que la révolution selon Maalouf ?-----	86
<i>Origines</i> et la révolution par l'éducation : le personnage de l'ancêtre-----	90
<i>Le rocher de Tanios</i> et les insoumis révolutionnaires-----	99

## CHAPITRE 2

<b>Proverbes et croyances populaires dans <i>Le rocher de Tanios</i> et <i>Origines</i></b> -----	115
Mythes et récits traditionnels dans <i>Le rocher de Tanios</i> -----	116
La voix proverbiale-----	126
Étude de certains proverbes-----	132
Le besoin de filiation-----	139
La langue métissée de Maalouf-----	146
Relations et conflits de longue date dans la Montagne libanaise-----	158
Kfaryabda et le Jord, une autre tension-----	170
Les relations franco-libanaises-----	173
Conclusion-----	177

## CHAPITRE 3

<b>Vers la fin des ruptures historiques et l'avènement d'une mondialisation pacifique</b> -----	179
La guerre civile, les révolutions en conflit et leur rapport contradictoire avec l'idéal fraternel-----	181
L'influence arabo-syrienne sur le Liban-----	186
La résilience du modèle du village libanais chez Maalouf-----	190
L'influence de la religion dans la Montagne libanaise-----	193

<i>Le dérèglement du monde</i> et la montée du terrorisme-----	199
L'occasion manquée entre l'Orient et l'Occident-----	208
Nostalgie et utopie chez Maalouf-----	215
Conclusion-----	222
<b>CONCLUSION</b> -----	224
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> -----	233



# INTRODUCTION

« Le Liban est bel et bien le dernier jardin de la Francophonie au Moyen-Orient », comme l'affirme Sami-Paul Tawil, dans son discours prononcé le 13 novembre 2007, sous le titre « Quelle francophonie au Liban aujourd'hui » (*Tawil*, [cercle-richelieu-senghor.org](http://cercle-richelieu-senghor.org)). Ce pays, considéré comme un témoin de l'interaction entre l'Orient et l'Occident, maintient toujours des liens forts avec la France. La langue française y est dans une large mesure considérée comme une langue de culture et de savoir, surtout si l'on tient compte de la présence de 1 645 écoles qui y enseignent le français et de cinq universités accréditées par l'Agence Universitaire de la Francophonie (Tawil)

C'est pourquoi il se trouve des écrivains libanais qui ont choisi de s'exprimer en français, surtout des écrivains contemporains comme Salah Stétié (1929-, Prix de la francophonie), Amin Maalouf (1949-, Prix Goncourt et membre de l'Académie française), Andrée Chedid (née en Égypte, 1920-2011, d'origine libanaise), Georges Schéhadé (1905-1989), Georges Corm (1940-), Nadia Tueni (1935-1983), Michel Chiha (1891-1954), Venus Khoury Ghata (1937-), Alexandre Najjar (1967-) et d'autres. Ces auteurs franco-libanais, bien que fidèles à leurs racines arabes, se sont sentis attirés par la langue française pour des raisons différentes. La plus évidente, c'est que la France est toujours restée présente dans l'histoire ancienne et récente du Liban, sans oublier qu'elle est souvent plus proche des minorités qui la considèrent comme leur protectrice. Parmi ces auteurs libanais francophones, il faut compter Amin Maalouf, dont l'œuvre est l'objet de notre étude.

La création du Grand-Liban en 1920 par la France témoigne du destin inséparable de ces deux pays et de ces deux cultures. La diversité religieuse, ethnique et culturelle fait du Liban un exemple de coexistence possible de deux civilisations et de deux langues différentes. Maalouf est justement un de ces auteurs qui ont réussi à attirer des lecteurs francophones en évoquant leur culture arabo-libanaise en langue française. Maalouf n'a pas seulement choisi de s'exprimer en français, mais il a encore cherché à vivre dans un

environnement multiculturel européen. Il témoigne avec succès de deux identités, deux appartenances, deux langues et deux nationalités différentes. Il a démontré ses capacités d'intégration linguistique jusqu'au point d'être élu membre de l'Académie française en 2011.

### **Nostalgie et transformations révolutionnaires**

L'objectif de cette thèse est donc l'étude de certaines œuvres de ce romancier libanais francophone. Nous nous proposons de traiter de quatre ouvrages importants de cet écrivain, mais assez inégalement étudiés: *Le Rocher de Tanios* (1993), *Les Identités meurtrières* (1998), *Origines* (2004) et *Le dérèglement du monde* (2009). Ces livres fourniront une idée suffisamment claire des thèmes privilégiés par Maalouf, parmi lesquels on peut déjà noter l'interaction constante entre les différentes identités et civilisations au sein de la culture libanaise, la nostalgie et l'enfoncement dans le passé et dans l'histoire familiale, et les représentations de l'avenir par le biais de changements sociopolitiques et des révolutions socio-culturelles qui peuvent les accompagner. En outre, Maalouf reste un bel exemple d'un écrivain francophone originaire de mon pays natal, le Liban.

Nous nous occuperons plus précisément de mettre en relief la question de la nostalgie chez cet écrivain. Cette nostalgie est commune à tous les écrivains libanais qui, comme ce romancier, ont quitté leur pays soit pour s'éloigner de la guerre soit pour améliorer les circonstances de leur vie. Il s'agira donc d'un premier thème à aborder en lien avec l'immigration dans trois des quatre ouvrages du corpus (*Le dérèglement du monde* nous sera moins utile ici). Nous verrons que l'importance de la nostalgie pour cet écrivain n'est pas seulement un thème à aborder parmi d'autres, mais qu'il s'agit du point d'appui de toute son œuvre. Par ce retour nostalgique vers le passé, Maalouf incarne, dans ses romans et ses essais, un ensemble de souvenirs d'enfance, les descriptions omniprésentes des paysages du village libanais de la montagne, un recours fréquent aux mythes et proverbes dont il a gardé l'écho depuis sa jeunesse. En outre, tout l'effort de réconciliation entre l'Occident et l'Orient, si présent dans ses écrits, s'inspirera encore de l'idéalisation du passé libanais qu'il associe à

l'innocence de l'enfance et à la pureté du village natal. Si la nostalgie est avant tout une fascination pour le passé, elle est aussi chez Maalouf une perspective pour l'avenir et une source de transformation des idées et des mentalités. Le retour vers le passé est une source de courage intellectuel. À partir de l'expérience personnelle de l'auteur, l'œuvre passera à des enjeux civilisationnels qui régissent les rapports conflictuels entre l'Occident et l'Orient.

Cette nostalgie se présente donc sous différents aspects, comme nous le verrons en détail: le retour vers les origines en quête de l'histoire familiale, l'usage des proverbes d'origine libanaise, traduits par Maalouf et utilisés dans un contexte de retour vers les racines linguistiques du pays natal et vers les rites et les manières de penser et de vivre, le retour régulier vers la terre où l'auteur a passé la plus grande partie de son enfance, vers le village de la Montagne libanaise. Maalouf revendique alors les lieux et les symboles enracinés dans sa mémoire : les noms des personnes et de ses endroits préférés sont considérés comme une référence dans sa reconstruction du passé. Voici d'ailleurs ce qu'il en dit :

Il me semble que mon milieu familial m'a transmis depuis toujours sa propre nostalgie de la montagne. Quand mon père et ma grand-mère maternelle, dont j'étais très proche, évoquaient leur enfance, c'était toujours au village, et même si ma propre enfance ne s'est pas passée physiquement dans la montagne, ou très peu, mon enfance imaginaire s'est toujours située "là-haut". La famille de mon père a vécu au village jusqu'aux années 1930. Mon grand-père y avait fondé une école et, à sa mort, sa veuve en avait pris la direction. L'enseignement a toujours été la priorité absolue dans notre famille, mon arrière-grand-père était déjà directeur d'école, vers 1870!  
(Volterrani, 2001)

Dans ce passage d'une interview très connue, l'auteur insiste sur l'importance de la montagne et du village dans l'imaginaire de son enfance. Ce sont des images qui ont été transmises d'une génération à l'autre comme un rite sacré. Il s'agit pour lui d'une nostalgie héréditaire qui témoigne de la famille et de la fierté liée au passé. Maalouf aime retourner, nous le verrons, à une enfance qui tend toujours vers les rêves originaires de « là-haut », désignant les hautes montagnes dominant la mer. Ces lieux désignent encore pour lui une vie idéale, calme, pure, harmonieuse. Entre les rochers et dans les vallées, l'auteur dit avoir passé une enfance inoubliable, une enfance omniprésente dans toute son œuvre, soit d'une manière concrète

comme dans *Le rocher de Tanios*, soit d'une manière discrète à partir de ses conceptions pacifiques de la politique et ses invitations à construire un monde sans haine et sans malheur.

En outre, la nostalgie découle de la double appartenance identitaire. Maalouf insiste sur son attachement à sa nationalité libanaise et montre qu'il est toujours fier de cette double appartenance libanaise et française. Il la considère comme une richesse personnelle. L'auteur reste fidèle à son identité linguistique arabe, son christianisme orthodoxe melkite et son appartenance nationale comme Arabe et Libanais. D'après André Bolzinger : « [...] la plupart des expatriés ne souhaitent pas vivoter dans l'attente d'un éventuel retour. Ils ignorent ce que l'avenir leur réserve, mais leur priorité, c'est de se faire une place dans la région où ils se sont établis. » (Bolzinger, 181). Dans le cas de Maalouf, il ne faut pas oublier que cet expatrié a lui-même choisi son exil au début de la guerre civile déclenchée au Liban, le 13 avril 1975. Ajoutons encore le désir assez profond chez Maalouf de laisser des traces honorables durant sa vie au niveau linguistique et littéraire. Il a une haute conception de l'écrivain et de l'intellectuel. Et le voilà qui continue son parcours littéraire en France, écrivant en français, et se faisant une place où il s'est établi.

La nostalgie passe par certains personnages autobiographiques et les nombreuses descriptions du village ancestral et de la Montagne. Ce point de vue sur l'émigré libanais et sur son rôle de témoin de sa culture d'origine dans le pays d'accueil est mentionné par Maalouf dans l'important entretien avec Egi Volterrani :

Je vis là où je sens que je peux écrire, en toute sérénité, et en toute liberté. Pour l'instant, je trouve sérénité et liberté en France, et je n'ai aucune raison de remettre cela en cause. L'éloignement ne me culpabilise pas. On peut aimer un lieu, ou une personne, sur le mode de l'absence et de l'éloignement. Il est probable que je mourrai loin du Liban, mais sans jamais l'avoir quitté des yeux. (Volterrani, 2001)

L'écrivain s'est donc vu forcé de quitter son pays à cause de la guerre civile de 1975. Il a cherché en France la paix et la liberté, deux conditions essentielles pour tout écrivain qui veut s'imposer dans le domaine littéraire. Il s'est adapté à son nouveau pays sans jamais oublier le pays d'où il était venu.

Bolzinger décrit d'ailleurs l'état psychique de certains expatriés et indique qu'« [i]ls tiennent à rester en contact avec le pays d'où est issue la famille, mais ils se plaisent là où maintenant ils vivent : c'est une seconde patrie. Leur dynamique tire sa force de la volonté de réussir en terre d'accueil et d'une fidélité discrète à la terre natale » (Bolzinger, 181). Il semble que Maalouf soit l'un de ceux-là. Cette « fidélité discrète » n'est autre qu'un sentiment nostalgique qui fait le pont entre les deux mondes : un monde réel caractérisé par le pays d'accueil, la France, et un pays imaginaire, rêvé, aimé et enraciné profondément dans le cœur de l'émigré. Deux mondes contradictoires, rivaux, et pourtant complémentaires : le premier est calme, paisible et appuyé par les progrès technologiques, mais où on parle une langue différente et qui impose à l'arrivant ses traditions, ses coutumes et son propre imaginaire. L'autre, dans le cas du Liban, est un monde bouleversé par la guerre civile, cherchant encore son chemin vers une démocratie perdue. Ce monde-là manque de développement technologique et de paix, mais il est riche des souvenirs de l'enfance et des endroits aimés. C'est un monde où on parle la langue maternelle et qui contient les racines familiales dès l'aube de l'histoire. Pour l'émigré, c'est un arbre centenaire aux racines enfoncées profondément dans sa terre natale, alors que ses branches dans le pays d'accueil tendent vers le haut, vers la liberté et la gloire. Des branches qui dépendent toujours des racines pour rester vivantes et capables d'atteindre les hauteurs du succès.

Ces racines maaloufiennes et plus exactement ces « origines », comme il aime les nommer, sont enfoncées profondément dans son passé, dans son enfance et dans son village. Leur présence nourrit toute son œuvre. Elles sont représentées tantôt par une langue exceptionnelle et un style novateur qui intègrent le code oriental de l'arabe à celui du français, tantôt sous la forme des proverbes et des mythes hérités des ancêtres et qui envahissent presque tous ses romans. Souvent, cette nostalgie révèle un attachement permanent pour les souvenirs du passé; elle se manifeste comme un rêve qui se projette sur le présent et éclaire le futur.

### **Une révolution culturelle**

Outre une meilleure compréhension de la nostalgie, notre second objectif dans ce travail sera de saisir le sentiment révolutionnaire chez Maalouf. Nostalgie et transformation des mentalités : il paraîtra d'abord au lecteur que ces deux thèmes ne sont pas reliés. On pourrait dire qu'ils paraissent même contradictoires. D'une part, la nostalgie rattache l'écrivain à son passé et l'entraîne à revendiquer les souvenirs du pays natal, tandis que la révolution représente le rêve d'un avenir idéal. Dans l'œuvre de Maalouf, on pourra repérer la nostalgie d'une manière très claire. Elle transparaît même dans le titre de ses écrits comme *Origines* et *Le rocher de Tanios*. Cette nostalgie apparaît de même quand il se réfère à la montagne libanaise où il a passé son enfance et où il a entendu parler ses ancêtres des mythes et des exploits de ceux qui ont vécu durant les siècles précédents. Elle revient encore au niveau de la langue alors que Maalouf affirme toujours la fierté de sa langue arabe, sa langue maternelle. On peut conclure encore que cette errance dans le passé sert un but important chez ce romancier qui ne veut pas vivre dans l'autrefois, mais qui cherche à comprendre son histoire pour savoir vivre à l'avenir.

Mais on ne peut pas vivre dans le passé, et une transformation culturelle trace la voie du futur, pour tenter de s'éloigner du chagrin et du malheur d'hier. Elle est pour les personnages de Maalouf le chemin de la liberté et de la prospérité. Hannah Arendt note dans son livre *On Revolution*: « The aim of revolution was, and always has been, freedom » (Arendt, 2). De même, Arendt indique que cette idée de changement est une notion récente et originale: “wars are among the oldest phenomena of the recorded past while revolutions [...] did not exist prior to the modern age; they are among the most recent of all major political data.” (Arendt, 2). Arendt oppose guerre et transformation sociale. Alors que la première ne prend que très rarement la liberté pour cause et objectif, la transformation révolutionnaire vise l'émancipation des individus et des sociétés humaines: “In contrast to revolution, the aim of war was only in rare cases bound up with the notion of freedom.” (*Id.*).

On peut alors comprendre la décision d'Amin Maalouf de fuir la guerre civile au Liban entre 1975 et 1991. L'écrivain voit cette guerre comme sans intérêt et sans but. D'après

lui, le changement doit être acquis par une transformation révolutionnaire des esprits et non par la guerre. Et c'est la liberté que chacun cherche, et non la destruction du pays et l'effondrement de son économie. La guerre est toujours accompagnée d'une violence considérée comme la caractéristique majeure des régimes totalitaires. Maalouf confie à Rima Jureidini en 1996:

“Je suis pour la paix et je pense que cette région entière a trop souffert... Le Liban, en particulier, a souffert et il est temps d'arrêter ces souffrances, d'envisager l'avenir d'une autre manière. Nous pouvons coexister, à condition de vivre dans un environnement de liberté et de justice, où chaque être humain est apprécié à sa valeur propre, non en fonction de ses appartenances... Je crois que cette croyance est liée à mes origines: quand on a vécu au Liban, la première religion que l'on a, c'est la religion de la coexistence” (Jureidini).

De tels régimes totalitaires tendent à négliger la volonté individuelle de leurs citoyens, ce qui contredit totalement la liberté, entrave la prospérité et s'oppose surtout, selon Arendt, à la nature humaine : “ It is because of this silence that violence is a marginal phenomenon in the political realm ; for man, to the extent that he is a political being, is endowed with the power of speech.” (Arendt, 9). Ce qui caractérise l'être humain et le différencie des autres êtres vivants, c'est qu'il est toujours capable de vivre dans des communautés politiques organisées et parrainées par des lois créées ou bien révélées et attribuées au Créateur, et qui disposent du langage pour régler les conflits. L'oppression politique qui veut priver les individus de la parole résulte sûrement en la privation de leur humanité.

Le but des révolutions est ainsi, selon Arendt, d'établir l'égalité et d'assurer la liberté entre les hommes dans un lieu choisi pour être considéré comme la « polis », la forme la plus connue et la plus avancée de la constitution. Ces objectifs civilisationnels, déjà notés, ne sont pas dictés par la nature. C'est l'humanité qui doit établir elle-même ces notions afin de créer des institutions et des lois capables de protéger les objectifs visés:”neither quality, nor freedom was understood as a quality inherent in human nature, they were both not given by



nature and growing out by themselves [...] they were the products of human effort and made world.” (Arendt, 23)

Pour Maalouf, chaque fois que les notions d'égalité et de liberté sont perturbées, le Liban tombe dans une situation de guerre civile et endure des massacres, jusqu'au point tournant où on rétablit enfin une sorte d'équilibre et on revient à une période de stabilité sociale d'une durée indéterminée. Ce qui est valable pour le Liban est aussi valable pour les autres pays arabes qui l'entourent. Dans son essai *Le dérèglement du monde*, Maalouf rêve de voir un esprit de paix envahir le monde tout entier. Ce serait la forme supérieure de la révolution. Il insiste sur le fait que l'humanité est digne d'atteindre cette *mondialisation* pacifique : « Mon inquiétude est d'un autre ordre; c'est celle d'un passionné de la liberté, qui la croyait en passe de s'étendre sur l'ensemble de la planète [---] c'est celle d'un partisan de la diversité harmonieuse [---] celle d'un amoureux de la vie, qui ne veut pas se résigner à l'anéantissement qui guette » (*DM*, 12). D'après lui, pour qu'elle puisse réussir, cette mondialisation doit être précédée par une révolution dans le monde arabe et partout dans le tiers-monde afin d'élever ces régions au niveau des pays occidentaux. Changer les circonstances sociopolitiques dans ces pays est donc nécessaire pour arriver à une sorte d'égalité entre l'Orient et l'Occident : « *Eh bien sachez que si vous ne changez pas votre comportement, et si vous ne vous débarrassez pas rapidement de ces dirigeants, votre régime constitutionnel se corrompra* » (*O*, 157). Dans *Origines*, l'auteur cherche à répandre ses idées révolutionnaires sous l'apparence de son grand-père Botros : « *Sortez donc de l'orgueil de l'ignorance, cessez de dédaigner la franchise et la vérité, cessez de soutenir ceux qui vous conduisent à votre perte* » (*O*, 157). Si on suit Arendt, il faut enterrer les anciens régimes avant d'arriver à ce qu'on appelle aujourd'hui le "New World Order": "to Robespierre, it was obvious that the one force which could and must unite the different classes of society

into one nation was the compassion of those who did not suffer with those who were “malheureux”, of the higher class with low people” (Arendt, 74).

C’est pourquoi nous traiterons dans notre étude des messages de transformation des mentalités que Maalouf entend adresser à son pays et aux autres pays arabes. Quel est le sens de ces messages? Quelles mutations annoncent-ils? Maalouf semble avoir prévu les révolutions que nous avons vécues récemment dans le monde arabe, ainsi que la mondialisation qui est en train de naître et de s’épanouir. Par sa perspective de journaliste et d’écrivain, il s’est montré capable à plusieurs reprises de traiter les problèmes sociopolitiques du monde arabe avec une grande pertinence.

La question essentielle qui se pose à chaque fois pour lui est celle du conflit entre l’Occident et le monde arabo-musulman : la différence entre ces civilisations peut-elle être aplanie ou conduira-t-elle à un conflit de civilisations? L’humanité réussira-t-elle à surmonter tous ces obstacles et arrivera-t-elle à une unité mondiale au-delà des différences religieuses et autres? Dans l’entretien avec Egi Volterrani, Maalouf explique son point de vue concernant la relation entre l’Orient et l’Occident :

J’ai vécu dans un pays, et dans une région, où la guerre est endémique, où les haines paraissent éternelles. Et de voir ces dizaines de peuples européens qui se sont abondamment détestés, abondamment massacrés, pendant des siècles, se retrouver à présent pour construire ensemble un avenir commun, cela m’enchant, je le vis comme un privilège, et je voudrais que le Proche-Orient médite sur ce modèle et s’en inspire un jour (Volterrani, 2001)

Cette admiration pour l’Europe unifiée sera fondamentale dans toute l’œuvre de Maalouf. Si la nostalgie est grande, elle est toujours contrebalancée par le « privilège » européen. Nous verrons maintenant que les éléments biographiques de l’écrivain nous révèlent l’origine même de ces préoccupations pour le passé et pour l’avenir du Liban et du monde arabe. Mais, avant d’aller plus loin, il nous faut considérer le parcours biographique d’Amin Maalouf.

## L'attachement au Liban et l'exil européen

Amin Maalouf est né à Beyrouth, le 25 février 1949, peu après la fin de la Deuxième Guerre mondiale en 1945, l'indépendance du Liban en 1946 à la suite d'un mandat français qui a duré plus de 25 ans, et peu après la guerre arabo-israélienne en 1948.<sup>1</sup> L'œuvre de Maalouf témoigne de toutes ces perturbations majeures. Sur sa carte d'identité libanaise, le lieu de naissance de cet écrivain est Machrah, le village familial, où Maalouf avait l'habitude de passer les mois chauds et humides de l'été et où les souvenirs et les sentiments les plus intimes sont attachés en permanence dans son esprit:

Durant toute mon enfance et ma jeunesse, j'ai toujours passé les neuf mois d'hiver sur la côte, à Beyrouth, et seulement deux ou trois mois d'été au village, dans la montagne. Pourtant, j'ai toujours éprouvé à l'égard du village un grand attachement et un profond sentiment d'appartenance, alors que je n'ai jamais rien éprouvé de semblable à l'endroit de Beyrouth. J'avais constamment le sentiment d'y habiter pour des raisons de commodité, mais d'avoir laissé le cœur ailleurs. Dans mes écrits, cette ville est quasiment absente, comme si je n'avais fait que la traverser sans y avoir jamais vécu, alors que le village et la montagne sont bien présents. (Volterrani, 2001).

Beyrouth, la ville animée et modernisée n'apparaîtra donc jamais dans son œuvre, même s'il y a passé la plupart du temps durant son enfance et sa jeunesse. Il s'agit pour lui d'un lieu de commodité et de travail, mais jamais sur le même plan que le village considéré comme son refuge et son rêve.

Fils d'un père protestant et d'une mère catholique melkite, il est lié à l'Égypte et à la Turquie, le premier comme le pays de naissance de sa mère et le second comme celui de résidence de son grand-père et de sa grand-mère maternels. Maalouf a ainsi dès le départ plusieurs appartenances, ce qui lui donne une diversité ethnique, linguistique, religieuse et nationale :

Ma mère est née à Tanta, une ville du Delta. C'est là que mon grand-père s'était établi, et c'est là que, vers la fin de la première guerre mondiale, il avait fait la connaissance de la jeune fille qui allait devenir sa femme. Il se prénomme Amin, et

---

<sup>1</sup> Pour ce qui concerne la biographie de Maalouf, son entretien avec Egi Volterrani réalisé en 2001 forme une référence essentielle. Un autre entretien de l'auteur avec Antoine Sassine en 1999 constitue aussi une bonne source d'éléments biographiques. De même, les informations biographiques qui se trouvent dans *Origines, Les Identités meurtrières* et le site Internet officiel de l'auteur constitueront ici des références importantes.

elle, Virginie. Elle parlait l'arabe avec un fort accent turc. Elle venait d'arriver avec sa famille d'Istanbul... (Volterrani, 2001)

On peut alors comprendre la raison pour laquelle Istanbul ou Constantinople apparaît dans presque tous les livres de Maalouf, ce qu'il constate d'ailleurs lui-même : « Quelqu'un m'a fait remarquer un jour que cette ville [Constantinople] était la seule que je mentionnais dans chacun de mes livres, sans exception... » (Volterrani, 2001).

Peu après sa naissance à Beyrouth, sa mère l'accompagne sur le chemin du retour vers l'Égypte. Cependant, moins de trois ans plus tard, deux incidents obligeront la famille de Maalouf à quitter l'Égypte et à revenir au Liban. Le premier est la mort de son grand-père et le deuxième la révolution nassérienne accompagnée par « des émeutes gigantesques, destructrices et meurtrières, d'inspiration nationaliste et xénophobe, qui firent comprendre soudain à ma famille maternelle, qui jusque-là s'était sentie égyptienne, qu'elle serait à jamais étrangère dans son pays et qu'elle devrait se préparer à l'abandonner » (Volterrani, 2001). Cette époque égyptienne n'a pas laissé chez Maalouf beaucoup de souvenirs, sauf qu'il a été obligé de quitter l'Égypte comme ses grands-parents maternels l'ont été de fuir la Turquie à cause des émeutes destructrices et meurtrières : « Moi-même, depuis, j'ai dû quitter une maison, un pays, et plutôt que de me lamenter, je préfère cultiver un air de détachement nomade, que je m'efforce de sublimer en rêve d'universalité » (Volterrani, 2001). Ce thème de l'exil et de l'identité nomade sera d'ailleurs repris, à la suite de l'admission de Maalouf à l'Académie française, dans une dépêche du journal *Libération* du 23 juin 2011 : « Les thèmes de l'exil et de l'identité occupent une large place dans ses essais, parmi lesquels *Les identités meurtrières*, publié en 1989, ou *Le dérèglement du monde*, paru en 2009 » (*Libération*, 2011).

Maalouf, le petit expatrié dès l'âge de trois ans, est donc revenu définitivement au Liban, souffrant jusqu'à ce jour de deux émigrations, l'une de ses grands-parents d'Istanbul, et l'autre de la patrie qu'il considère première où il a passé ses trois premières années. Ces deux émigrations, chaque fois forcées par des conflits sociopolitiques graves, ces deux exils non voulus ont certainement marqué profondément Maalouf et transparaissent à maintes reprises dans son œuvre : « L'encre, comme le sang, s'échappe forcément d'une blessure.

Généralement, d'une blessure d'identité — ce sentiment douloureux de n'être pas à sa place dans le milieu où l'on a vu le jour; ni d'ailleurs dans aucun autre milieu » (Volterrani, 2001).

Entre 1952 et 1962, Maalouf habite avec ses parents à Ras Beyrouth près de l'Université Américaine, un quartier qui a pris naissance à la fin de 1948 et qui était recherché par les familles bourgeoises palestiniennes exilées de Palestine après la guerre arabo-israélienne en 1948. Dans ce quartier et dans cette maison, Maalouf a vécu son enfance et le début de son adolescence.

En 1962, le père de l'écrivain, journaliste bien connu à l'époque, poussé par le désir d'avoir son propre journal, décide de déménager dans un logement beaucoup plus grand que celui de Ras Beyrouth dans un quartier à majorité chrétienne : « Le nouvel appartement était somptueux, cinq-cents mètres carrés avec des boiseries, des tapisseries d'Aubusson, d'immenses tapis persans, et on y organisait de grands diners auxquels assistaient le premier ministre de l'époque, et divers dignitaires libanais ou étrangers » (Volterrani, 2001). Ce qui dérangeait Maalouf dans ce nouveau quartier, c'est qu'il était habité presque seulement par des chrétiens. Il expliquera plusieurs fois qu'il déteste ces milieux homogènes : « je n'ai pas beaucoup de sympathie pour les sociétés monochromes où l'on parle sans retenue de "nous" et des "autres". Je n'ai jamais senti que j'appartenais exclusivement à un "nous", quel qu'il soit; et les "autres", pour moi, ne sont jamais totalement "autres" » (Volterrani, 2001). Maalouf répète donc qu'il apprécie toujours la diversité, comme une condition de base de toute liberté.

Dès l'enfance, Maalouf se sent fasciné par l'écriture. Le choix de sa carrière était déjà limité soit comme enseignant, soit comme auteur ou journaliste : « je n'ai jamais douté du fait que je travaillerai dans l'écriture. À vrai dire, dans ma famille, les horizons du travail étaient extrêmement délimités : travailler, c'était écrire, ou enseigner; toute autre voie était impensable » (Volterrani, 2001). En 1972, il est engagé au journal *Al-Nahar*, un quotidien arabe fondé à Beyrouth en 1923. Suivant les pas de son père : « il va se lancer dans le journalisme. [---]. Il est engagé au " Nahar " en 1972 où il s'occupe principalement de la

rubrique politique internationale. Il s'est donc intéressé aux grands conflits comme les guerres israélo-arabes » (Boulos, 20).

En 1975, Maalouf, âgé de vingt-six ans, est alors un journaliste dynamique spécialisé dans les affaires internationales; il fait beaucoup de voyages pour couvrir les endroits perturbés comme le Vietnam, le Bangladesh et l'Inde. Cette année-là restera inoubliable pour lui et l'ensemble des Libanais, surtout la journée du 13 avril 1975. À cette époque, Maalouf habite avec son épouse Andrée et son fils aîné, à Aïn-el-Rommaneh. Sous sa fenêtre se présente l'étincelle qui annoncera le commencement de ce qu'on appellera la guerre civile, un conflit qui durera plus de seize ans. Il s'agit ici de l'évènement du bus d'Aïn-el-Rommaneh. Un bus transportant des réfugiés palestiniens est passé dans ce quartier à majorité chrétienne, des coups de feu ont retenti et vingt-six personnes ont été déclarées mortes.<sup>2</sup> Une guerre que Maalouf jugera sans intérêt va obliger l'écrivain comme beaucoup de Libanais à fuir vers des endroits plus calmes avant de quitter définitivement le Liban :

Je détestais cette guerre et tous ceux qui la menaient. Je n'avais plus rien en commun avec eux. Dans ma maison, celle-là même où ma grand-mère était née à la fin du dix-neuvième siècle, j'avais retrouvé une fragile sérénité, mais je ne pouvais passer le restant de ma vie à guetter des explosions lointaines. Un soir, j'ai compris qu'il fallait partir. (Volterrani, 2001)

Une autre maison abandonnée et un départ vers le village cette fois-ci en espérant que cette guerre ne durera plus longtemps! Mais après des mois d'attente, Maalouf quitte le Liban pour la France, le 16 juin 1976, avec sa famille, laissant derrière lui des souvenirs inoubliables et portant dans le cœur un mal du pays qui l'accompagnera pour toujours :  
« *J'aime travailler dans la sérénité. Pendant que le Liban était en conflit, je n'aurais pas su trouver la sérénité nécessaire. Je me suis senti à l'aise quand le pays a commencé à s'orienter vers une période plus calme et plus sereine* ». (Boulos, 19) Maalouf attribue son départ définitif à l'insécurité permanente qui régnait dans son pays.

---

<sup>2</sup> « 13 avril 1975 : déclenchement d'une guerre civile au Liban » (perspective.usherbrooke.ca) ; « Jour par Jour, Guerre du Liban » ([http://www.linternaute.com/histoire/motcle/4540/a/1/1/guerre\\_du\\_liban.shtml](http://www.linternaute.com/histoire/motcle/4540/a/1/1/guerre_du_liban.shtml)); Kinda Marie Elias, *La guerre au Liban j'avais 11 ans*. Paris, Edition Odin, 2005, p. 9-16.

En France, Maalouf continue sa carrière de journaliste et devient rédacteur en chef du magazine *Jeune Afrique*. Puis il renonce à toute fonction pour se consacrer à la littérature : « ... c'est son roman *Léon L'Africain* qui lui apporte le succès en 1986. Il décide alors de se consacrer à la littérature » (Chaplain-Riou). Dans sa vie d'écrivain et dans son œuvre, Maalouf restera néanmoins fidèle à son pays natal ainsi qu'à sa langue maternelle. Même s'il écrit en français, on le trouve toujours fier de ses origines. Il déclare à plusieurs reprises qu'il est un chrétien arabe et libanais.<sup>3</sup> Amin Maalouf devient membre de l'Académie française en 2011, succédant à l'anthropologue Claude Lévi-Strauss : « Avec lui, c'est un peu le Liban qui entre à l'Académie française, même si sa patrie reste l'écriture : l'écrivain franco-libanais Amin Maalouf a été reçu jeudi sous la Coupole, plaidant pour un rapprochement entre Orient et Occident, pierre angulaire de son œuvre » (francesoir.fr).

Écrite en français, son œuvre est aujourd'hui traduite en plus de quarante langues.<sup>4</sup> Elle comprend des romans, des essais, des livrets d'opéra, notamment *Les croisades vues par les Arabes* (1983), *Léon l'Africain* (1986), *Samarcande* (1988), *Les jardins de lumière* (1991), *Le premier siècle après Béatrice* (1992), *Le rocher de Tanios* (1993, Prix Goncourt), *Les échelles du Levant* (1996), *Les identités meurtrières* (1998), *Le périple de Baldassare* (2000), *L'Amour de loin* (2001), *Origines* (2004), *Adriana Mater* (2006), *Le dérèglement du monde* (2009), *Les désorientés* (2012).

Impliqué sur le plan politique, Amin Maalouf a présidé, en 2007-2008, à la demande de la Commission européenne, un groupe de réflexion sur le multilinguisme, qui a produit un rapport intitulé *Un défi salutaire*.<sup>5</sup> Maalouf, à la tête d'un groupe de neuf écrivains, philologues et philosophes, remet un rapport de seize pages en vue de rendre l'expérience linguistique de l'Union Européenne exemplaire de la réconciliation possible entre les différentes races et groupes ethniques. Les recommandations insistent sur l'importance du

---

<sup>3</sup> (*Origines*, 260) ; (*DM*, 263 ; 274) ; « Autobiographie à deux voix : Entretien d'Amin Maalouf avec Egi Volterrani, décembre 2001.

<sup>4</sup> « Écrite en français, son œuvre est aujourd'hui traduite en plus de quarante langues » <http://www.aminmaalouf.net/fr/sur-amin/>.

<sup>5</sup> « Un défi salutaire : comment la multiplicité des langues pourrait consolider l'Europe ». Groupe des Intellectuels pour le Dialogue Interculturel, présidé par Amin Maalouf, (2008)

perfectionnement d'une ou plusieurs langues autres que la langue maternelle. Les auteurs considèrent que la connaissance des langues favorise l'interaction entre les constituants de l'Union et par suite la globalisation. Ils suggèrent alors de donner aux individus le choix de la langue qu'ils souhaitent étudier. Le rapport Maalouf indique que l'enseignement des langues peut être commencé au niveau scolaire, sans nier la possibilité d'apprendre les langues pour tous les autres citoyens. Le perfectionnement linguistique favorise la connaissance des autres civilisations et les coutumes des diverses communautés humaines. On peut constater que le ton général de ce rapport est très proches des idées d'Amin Maalouf. L'essayiste insistera souvent dans son œuvre sur l'importance du multiculturalisme et du multilinguisme. Presque tous les personnages de ses romans perfectionnent plusieurs langues et incarnent plusieurs identités et plusieurs origines.

Cette recherche de la diversité accentue d'ailleurs le sentiment de nostalgie chez l'auteur. Une nostalgie qui chemine d'Istanbul vers l'Égypte et du Liban vers la France. Il garde peu de chaque pays : de la Turquie, il envisage le lien entre l'Orient et l'Occident, de l'Égypte, le lien entre passé et présent sans oublier l'influence du Liban malgré toutes ses contradictions et son multiculturalisme, de l'invention de la lettre à la découverte des pays au-delà des mers et des frontières. Il note l'influence du Liban comme un pays de religions, de cultures et de langues différentes, comme un pays d'immigrants dès l'aube de l'histoire. Pays des cèdres, des montagnes rocheuses, couronnées par un tapis blanc en hiver, verdâtre pendant les autres saisons. Dominant la mer et forçant ses habitants à émigrer vers les différents continents. Territoire armé d'une connaissance particulière de l'histoire et de la résolution de conflits.

Amin Maalouf arrive finalement en France qu'il voit alors comme le pays de la révolution, de la liberté, de la connaissance et de la littérature, tandis que le Liban reste pour lui l'exemple même de la pluralité culturelle. Cette insistance sur la diversité d'origines et de langues favorise le succès international de son œuvre et voilà qu'il aime se faire connaître comme un défenseur de l'unité de l'humanité et un homme en quête de la paix universelle :



Aujourd'hui, un mur s'élève en Méditerranée entre les univers culturels dont je me réclame. Ce mur, mon ambition est de contribuer à le démolir. Telle a toujours été ma raison de vivre, d'écrire, et je la poursuivrai au sein de votre Compagnie. Sous le regard lucide de Lévi-Strauss, a assuré l'écrivain de 63 ans, sans cacher sa fierté de rejoindre cette institution fondée en 1635 par Richelieu. (Discours d'Amin Maalouf à l'Académie française)

Cette conception de la pluralité amène Maalouf à aborder certains problèmes sociopolitiques actuels. Les thèmes de l'exil, de la nostalgie, de l'appartenance, de l'identité, et des problèmes universels tels que le terrorisme et la mondialisation seront fortement présents dans ses romans et ses essais. L'écrivain se déplace entre passé et présent, entre Orient et Occident, en faisant de lui-même un exemple afin de prouver que l'humanité est digne de s'unifier pacifiquement et que l'homme peut avoir plusieurs identités et plusieurs langues. La diversité doit être enfin considérée comme un stimulant, à partir duquel chacun enrichit la multiplicité de ses identités et ses connaissances.

Quelle est la forme véritable du récit chez Maalouf? S'agit-il de textes autobiographiques, enracinés dans l'histoire familiale de l'écrivain? Ou pourrait-on parler plutôt d'autofiction? D'après Philippe Lejeune l'autobiographie est une plongée dans le passé et dans l'enfance afin de raviver les souvenirs et de les préserver dans l'écriture : « L'auteur d'une autobiographie se donne pour tâche de raconter sa propre histoire; il s'agit pour lui de rassembler les éléments dispersés de sa vie personnelle et de les regrouper en une esquisse d'ensemble » (Lejeune, 1971, 223). Cependant, le retour vers l'enfance n'est pas simple. Pour pouvoir raviver les images de l'enfance aujourd'hui effacées, l'écrivain se trouve obligé de recourir à la fiction : « Dans le récit autobiographique classique, c'est la voix du narrateur adulte qui domine et qui organise le texte : s'il met en scène la perspective de l'enfant, il ne lui laisse guère la parole » (*Id.*). Lejeune constate alors que le narrateur adulte ne représente pas le narrateur réel (l'enfant), de sorte que le narrateur préfère la fiction, créant la vraisemblance plutôt que la vérité, car cette dernière s'est effacée : « pour reconstituer la parole de l'enfant, et éventuellement lui déléguer la fonction de narration, il faut abandonner le code de la vraisemblance (du 'naturel') autobiographique, et entrer dans l'espace de la fiction » (*Id.*). Il semble donc que Maalouf, après avoir écrit *Origines* sous la forme d'une

autobiographie familiale et personnelle, ressent l'importance de donner à l'enfant caché dans son âme le rôle de narrateur. Il le libère alors de la pression de la « vraisemblance » et ouvre la possibilité de révéler les sentiments et les rêves perdus à partir de l'autofiction. Il en est ainsi dans *Le rocher de Tanios*, surtout si l'on réfère à la définition de l'autofiction fournie par Serge Doubrovsky : « L'autofiction est une forme particulière de l'autobiographie, dans sa version contemporaine ». <sup>6</sup> On peut constater que Maalouf retourne fréquemment vers son enfance, mais le village de Tanios est devenu un personnage mythique provenant d'un monde imaginaire. En somme, *Origines* serait une autobiographie familiale et *Le rocher de Tanios* une autofiction, si on s'en tient aux propos de Doubrovsky : « Il ne faut pas non plus confondre l'autofiction avec le “ roman autobiographique ”, où l'auteur utilise certains épisodes de sa vie, mais en se cachant derrière des personnages fictifs » (id).

On pourrait aussi poser la question suivante : pourquoi ne pas considérer *Le rocher de Tanios* comme une fiction romanesque, tout simplement? Maalouf lui-même, à la fin de son récit, indique que son roman réfère à la réalité historique d'un certain Abu-kichk Maalouf qui au XIX<sup>e</sup> siècle vivait dans le village de l'auteur et que cet ancêtre avait assassiné le patriarche et s'était enfui à Chypre. Que faire des autres personnages présentés comme réels? « Ce livre s'inspire très librement d'une histoire vraie : le meurtre d'un patriarche, commis au dix-neuvième siècle par un certain Abou kichk Maalouf. Refugié à Chypre avec son fils, l'assassin avait été ramené au pays par la ruse d'un agent de l'émir, pour être exécuté. Le reste – le narrateur, son village, ses sources, ses personnages- tout le reste n'est qu'impure fiction » (*RT*, 279). Selon Christine Montalbetti, ce mélange de fiction et de réalité n'est pas étonnant: « Le texte de fiction constituerait une combinaison d'éléments fictionnels et d'éléments référentiels. Cette combinaison pourrait opérer à une échelle évidemment plus petite que l'énoncé, [---] c'est-à-dire un mot ou un groupe de mots » (Montalbetti, 31). Nous verrons plus tard, par les rapports étroits entre les personnages d'*Origines* et ceux du *Rocher*

---

<sup>6</sup> Voir Serge DOUBROVSKY. « Ne pas assimiler autofiction et autofabulation », *Magazine littéraire*, n° 440, mars 2005. <http://www.magazine-litteraire.com/mensuel/440/serge-doubrovsky-ne-pas-assimiler-autofiction-autofabulation-01-03-2005-15469>.

de *Tanios*, que de nombreux personnages renvoient à des références historiques familiales, ce qui confirmera le caractère autofictionnel du récit ancestral.

Alors, et d'une certaine manière, Amin Maalouf représente l'écrivain contemporain francophone libanais typique. Ses livres sont considérés comme des récits historiques, sociopolitiques et littéraires. Toute son œuvre témoigne d'ailleurs de son rôle de journaliste au début de sa carrière littéraire. En effet, c'est un style analytique et informatif qui rend ses écrits uniques, car ils joignent l'esthétique de la littérature et de la fiction à la méthode scientifique, composée d'une multitude de références, ce qui donne à ses textes une crédibilité particulière.

De plus Maalouf s'occupe toujours de présenter le point de vue de l'Autre. Il veut être la voix des opprimés et des marginalisés. Et comme la recherche de la vérité est son objectif explicite, il croit que le principe d'égalité exige qu'on entende l'Autre avant de le condamner. La confrontation des points de vue antagonistes donne à ses romans une fonction politique et historique très intéressante. Entre la présentation des faits et la fiction, son œuvre attire donc des lecteurs assez divers. À ceux et celles qui s'intéressent à la fiction, l'auteur leur présente *Le rocher de Tanios*, où il les accompagne au cœur de la Montagne libanaise. Il remonte alors dans le passé du Liban avec sa beauté idéalisée et ses malheurs. Il décrit avec précision la géographie du village : « Dans le village où je suis né, les rochers ont un nom » (*RT*, 11). Un de ces rochers s'appelle d'ailleurs « La Blata », le lieu où les habitants ont l'habitude de se rencontrer. Voilà l'église bâtie, il y a mille deux cents ans, et devant laquelle les enfants ont l'habitude de former des équipes pour jouer et faire des compétitions. Voilà l'école active depuis trois cents ans, et le chêne de sa cour vieux de six cents ans. La fontaine d'eau glacée est considérée jusqu'à maintenant comme la source d'eau potable. La maison ou plutôt le château du cheikh, érigé en haut du village sur une colline dominante et représentant l'autorité féodale qui touche tous les domaines de la vie collective à l'époque. Les champs vastes et verdoyants dominés par le cheikh et cultivés, bien sûr gratuitement, par les pauvres paysans de Kfaryabda. On voit les chemins rocheux entourant le village et assurant sa

communication avec les villages qui l'entourent. Le lecteur est alors devant un lieu libanais typique : une église qui témoigne de l'influence religieuse sur les communautés libanaises, une école désignant l'importance historique de la connaissance pour les Libanais, un cheikh dominant représentant l'autorité féodale, des hommes et des femmes servant ce cheikh et labourant ses champs sans autre bénéfice que la protection.

Plus tard, dans *Le rocher de Tanios*, Maalouf clarifiera ses références. La première sera caractérisée par un homme vivant, Gébrayel, qui dépasse l'âge de 96 ans, sans aucune indication qu'il ait perdu la mémoire : « Si je le nomme, ce n'est pas seulement parce qu'il a eu le privilège de survivre, c'est surtout parce que le témoignage de cet ancien instituteur passionné d'histoire locale aura été le plus précieux de tous » (RT, 13). Un témoin vivant et spécialisé en histoire locale affirme alors que Tanios n'est pas seulement un mythe, mais que c'est un personnage réel de chair et de sang : « Je dois à Gébrayel d'avoir acquis très tôt l'intime conviction que Tanios avait bien été, par-delà le mythe, un être de chair. » (RT, 13). Puis apparaissent trois manuscrits authentiques. Deux reviennent aux personnages qui ont connu Tanios de près : Nader, le muletier, et le révérend Ishaac, directeur de l'école anglaise de Sahlaïn. Et un troisième appartient au moine Elias, un religieux qui habite Kfaryabda et qui illustre son histoire dans un livre. Cette précision dans la description du village enrobée par la fiction donne à ce roman une importance historique et sociologique. Tout simplement, c'est une exploration du Liban du XIX<sup>e</sup> siècle avec toutes ses traditions et ses rites, une étude empreinte de nostalgie qui révèle les relations entre les habitants du Mont-Liban avec leur cheikh, les mythes qui jouent un rôle majeur dans la vie des Libanais, la diversité religieuse et ethnique représentée par la multitude des langues dans ce pays et le nombre élevé de ses envahisseurs : la langue turque des Ottomans, l'arabe des Égyptiens, les langues anglaise et française, sans oublier la langue des réfugiés arméniens après les massacres qu'ils ont soufferts à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. *Le rocher de Tanios* illustre encore les interventions des pays dominants et leur rôle protecteur envers les groupes minoritaires chrétiens et druzes, puis le processus d'abolition du système féodal qui gouvernait le Mont-Liban.

Cette œuvre de Maalouf, par le biais de ses différents personnages, comporte aussi, nous le verrons, un message de tolérance et de paix. Et si Botros, le personnage principal *d'Origines*, réclame parfois la nécessité de la révolution pour changer les circonstances sociopolitiques dont le Liban et les autres pays du Levant souffrent, il reste que la révolution de son point de vue touche l'éducation et la transmission des connaissances. C'est par le savoir qu'une transformation peut voir le jour. Botros insiste encore sur l'idée de la liberté absolue de chaque individu de choisir sa religion et ses inclinations politiques sans aucune intervention des autres. De même, *Origines* traite d'autres problèmes pertinents, tels que l'immigration, la nostalgie, les multitudes des identités, les différences religieuses et politiques, et le rôle de l'éducation dans la prospérité des différents groupes sociaux. S'ajouteront encore les thèmes de la globalisation et de l'unité mondiale, sans oublier de discuter, à la suite de Maalouf, les obstacles qui confrontent une telle unité, soient le terrorisme, les inégalités économiques et sociales, ainsi que les perturbations politiques. Ces thèmes envahissent presque toute l'œuvre de cet écrivain, dans ses romans et dans ses essais.

### **Les œuvres de la nostalgie : *Le rocher de Tanios***

Dans *Le rocher de Tanios*, Maalouf plonge d'abord son lecteur au cœur de l'histoire libanaise. Il remonte alors au début du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment où le Liban était foudroyé par l'intervention des pays rivaux venant de l'Orient et de l'Occident, et déchiré entre les Ottomans, les Égyptiens, les Français et les Anglais. L'état du pays ressemble à celui de Tanios qui cherche avec désespoir ses appartenances et ses racines. S'il connaît sans doute sa mère, qui représente pour lui la terre natale, Tanios doute pourtant de la vérité de son père, comme le Liban lui-même doute de son appartenance, de son identité et de sa langue. Dans ce livre, Maalouf cherche à traduire la patrie, ses douleurs et son isolement.

En outre, l'oscillation de Tanios entre les Églises protestante et catholique rappelle les antécédents de Maalouf, fils d'une mère catholique et d'un père protestant, lui qui hésitera souvent entre les deux confessions religieuses, et entre le français et l'anglais: "*J'apporte avec moi tout ce que mes deux patries m'ont donné : mes origines, mes langues, mon accent,*

*mes convictions, mes doutes, et plus que tout peut-être mes rêves d'harmonie, de progrès et de coexistence"* (Maalouf, lemonde.fr).

La disparition de Tanios à la fin du roman caractérise aussi l'émigration des Libanais vers les quatre coins du monde et en particulier celle de Maalouf lui-même qu'il verra comme exemplaire. Gébrayel, le muletier, et le moine illustrent les différents points de vue de la population envers ceux qui ont quitté le Liban. Les uns les condamnent comme des faibles qui s'enfuient devant le premier danger sans laisser de traces, les autres les considèrent comme des héros. On voit qu'ils ont quitté le pays malgré le rang honorable qu'ils avaient atteint pour continuer leur chemin en quête de succès au niveau international, comme c'est le cas de Tanios qui refuse d'être le cheikh de son village, parce qu'il n'est pas d'accord avec les traditions anciennes et préfère la liberté, malgré toutes les difficultés qui l'attendent. L'assassinat du Patriarche dans *Le rocher de Tanios* représente en outre la révolution contre l'Église chrétienne qui, à l'époque, assure la sécurité des Libanais contre les Ottomans. La fuite de Tanios avec son père à Chypre après l'assassinat du Patriarche évoque l'instabilité politique et sociale du pays d'origine, tandis que leur retour au Liban, malgré les dangers, confirme évidemment le fort sentiment de nostalgie qui rattache Maalouf à son pays natal. De plus, Tanios n'a pas honte de son père qui se transforme à ses yeux en un héros après l'assassinat du Patriarche, car ce pauvre père toujours marginalisé a réussi à vaincre sa faiblesse et à se révolter contre l'oppression :

« Et Gérios, derrière un rocher, [---], l'arme à l'épaule. Le coup est parti. [---]. Atteint au visage entre les deux sourcils, le patriarche est tombé comme un tronc [---] Alors Tanios s'approcha de lui et le prit par le bras. – Bayyé! ‘Mon père’. Cela faisait des années que Tanios ne l'avait pas appelé ainsi. Gérios regarda son enfant avec reconnaissance » (RT, 172).

On peut alors considérer *Le rocher de Tanios* comme une fiction et en même temps un récit historique au sujet de la Montagne libanaise. Samir et Roseanne Khalaf, dans leur livre *Arab Society And Culture*, soulignent l'importance de ce type de récits hybrides : "Literary narratives, particularly non-fictional accounts, written autobiographical sketches or memoirs like those of Orhan Pamuk, Amin Maalouf, Edward Said and Nawal El-Saadawi,

provide vivid testimonies and grounded commentaries on the changing manners and morals of the socio-cultural setting they are engrossed in” (Khalaf, 15). Selon S. et R. Khalaf, les écrits de Maalouf peuvent être considérés non seulement comme des œuvres de fiction, mais aussi comme des essais sociopolitiques visant à améliorer la société. À ce sujet, Patrick Corcoran souligne lui aussi l’importance des écrits de Maalouf aux niveaux historique et littéraire. Il insiste sur l’idée que l’œuvre de cet écrivain est composée de romans historiques traitant des contacts entre l’Orient et l’Occident pendant les différentes périodes de l’histoire :

One of Maalouf’s strengths as a writer is his ability to produce gripping narratives: a gift that is as evident in his history of the Crusades as it is in his autobiographical journey into his family origins (*Origines*, (2004)) or in his non-fictional writings (*Les identités meurtrières*) [...] all tend to have an important historical element to them. Indeed they are often close to the genre of historical romance since they frequently explore key moments when the history of Europe and Middle East comes into contact, physically or intellectually (the early sixteenth century in *Léon l’Africain*, (1986), the Mid-nineteenth century in *Le Rocher de Tanios* (1993) (Corcoran, 131-132).

Corcoran note donc, comme nous le ferons, l’interaction entre fiction et histoire dans *Le Rocher de Tanios*. Maalouf illustre par-là une époque de l’histoire du Liban « vers 1830 », pendant laquelle on assiste à l’intervention des pays européens tentant de mettre fin à l’influence égyptienne et d’exiler l’émir Béchir. Cet acte marque le démantèlement du système féodal en vigueur au Moyen-Orient à cette époque. Le destin a choisi Tanios, ce jeune homme éduqué, cherchant son identité et rêvant de se révolter contre l’Émir et contre le système féodal tout entier. Les représentants des pays européens ont élu Tanios pour être l’ambassadeur de son pays et leur porte-parole. Il va ainsi adresser l’acte d’exil à l’émir, puisqu’il est un homme qui parle la langue du pays et qui a de bonnes relations avec les Anglais et puisqu’il a déjà étudié dans une de leurs écoles à Sahlaïn.

Alicia Piquer-Desvaux suggère la nécessité d’une relecture détaillée de l’œuvre de Maalouf. Elle note que l’écrivain

[p]romenait ses lecteurs à travers un vaste territoire qui dépassait la Méditerranée, un véritable «espace en mouvement», comme définissait Ferdinand Braudel ce bassin méditerranéen: du Maghreb au Machreq (les pays du Levant), de Grenade à Rome, bien que Maalouf poussait cet espace jusqu’aux confins de l’ancienne Perse, du côté de Samarkand et même plus loin encore... Quand le lecteur pénétrait dans ces territoires

de rêve dans un passé lointain, il découvrait paradoxalement que la réalité de l'Histoire de nos jours se rendait présente en même temps, avec des personnages en errance et en quête d'identité dans des pays toujours délabrés (Piquer-Desvaux, 237-238).

Ce vaste espace géographique et historique révèle que Maalouf est « un grand romancier, un grand conteur de mythes et de légendes, un grand connaisseur de l'histoire » (*Piquer-Desvaux*, 236). Comme nous, Piquer-Desvaux croit qu'une relecture de cet écrivain francophone pourra aussi montrer les fondements « d'un nouvel humanisme face à un monde de plus en plus diversifié et global » (*Piquer-Desvaux*, 238). Elle considère donc les écrits d'Amin Maalouf comme « un pont entre les mondes oriental et occidental desquels il se réclame simultanément » (*Piquer-Desvaux*, 238). Elle défend enfin cet écrivain franco-libanais surtout devant des critiques qui paraissent négliger son importance historique et littéraire ainsi que son message de tolérance dans un monde foudroyé par les conflits et les différences.

*Piquer-Desvaux* note en outre que les personnages des romans de Maalouf revendiquent une double identité, une double appartenance comme celle de Léon l'Africain ou de Baldassare Emberiaco dans *le Périples de Baldassare* ou encore du narrateur du *Premier siècle après Béatrice*, un scientifique français spécialiste des scarabées.<sup>7</sup> Tous ces personnages peuvent être considérés comme « un alter ego » (*Piquer-Desvaux*, 241) de l'auteur. Ils adorent le savoir, ils pratiquent les voyages, ils démontrent une flexibilité dans leur personnalité qui les rendent capables d'avoir une appartenance linguistique et sociale multiple. Ce sont aussi des caractéristiques essentielles dont Maalouf fera fièrement la promotion. L'écrivain est alors caché derrière ses personnages qui véhiculent d'une manière discrète son point de vue ainsi que les messages de paix et d'échange entre Orient et Occident qu'il veut promouvoir. Ainsi un « je » presque absent de ces romans se manifestera comme « moi » pour la première fois dans *Le rocher de Tanios* :

Je dois à Gébrayel d'avoir acquis très tôt l'intime conviction que Tanios avait bien été, par-delà le mythe, un être de chair. Les preuves sont venues plus tard, des années

---

<sup>7</sup> Hassan al-Wazzan, de son nom complet *al-Hasan ibn Muhammad al-Zayyātī al-Fāsī al-Wazzān*, (né à Grenade en Andalousie musulmane, vers 1488, mort à Tunis, après 1548), dit Léon l'Africain, est un diplomate et explorateur d'Afrique du Nord des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles.



plus tard. Lorsque, la chance aidant, je pus enfin mettre la main sur d'authentiques documents. Il en est trois que je citerai souvent. Deux qui émanent de personnages ayant connu Tanios de près. Et, un troisième plus récent. Son auteur est un religieux décédé au lendemain de la Première Guerre mondiale, le moine Elias de Kfaryabda (*RT*, 13).

Dans son étude, Piquer-Desvaux note que ce « moi » va disparaître à la fin du roman de façon à retourner le lecteur au constat qu'il est toujours en train de lire une fiction, un mythe qui oscille entre rêve et réalité et que cette ambivalence devrait rendre la lecture de plus en plus intéressante:

Ce livre s'inspire très librement d'une histoire vraie : le meurtre d'un patriarche commis au dix-neuvième siècle par un certain Abou-kichk Maalouf. Réfugié à Chypre avec son fils, l'assassin avait été ramené au pays par la ruse d'un agent de l'émir, pour être exécuté. Le reste – le narrateur, son village, ses sources, ses personnages –, tout le reste n'est qu'impure fiction (*RT*, 279).

Dans *Le rocher de Tanios*, le récit fictif inspiré d'une vraie histoire contient tous les éléments nécessaires pour être crédible : différentes références écrites telles que les éphémères du Révérend Stolton, des personnages choisis du cœur de la Montagne libanaise, des descriptions des circonstances sociales qui dominent les villages libanais. Puis, de nouveau, Maalouf se retire à la fin de ce roman pour laisser au lecteur la liberté de jouir de cette fiction sans les limites de la vérité perturbante et stricte. Il semble encore que le personnage le plus proche de Maalouf soit Tanios lui-même, ce jeune homme qui adore la liberté et l'aventure, qui consacre sa vie pour le bien de sa société et qui maintient de bonnes relations avec l'Occident. Il sait comment profiter du soutien occidental afin de réaliser une liberté souvent rêvée. Cet homme qui a le cœur attaché à son village choisit sans hésitation de disparaître dans cette terre vaste plutôt que de continuer à vivre dans une société où l'égalité fait défaut. Il est donc l'exemple incontournable de l'émigré heureux.

### **Les œuvres de la nostalgie : *Origines***

Outre *Le rocher de Tanios*, notre étude portera également sur *Origines*, œuvre considérée à la fois comme une autobiographie et un récit historique où sont revendiqués les événements sociaux entourant les membres de la famille de Maalouf, vue par l'écrivain-

narrateur<sup>8</sup> comme un échantillon des familles de classes moyennes ayant vécu au Liban au XIX<sup>e</sup> siècle et participant fortement à la vie sociale du pays. Dans cet ouvrage, Maalouf s'enfonce donc davantage dans le passé familial en prenant comme référence certaines lettres héritées de ses ancêtres. Les rites et les maximes issus de la tradition orale dévoilent les conditions de vie au sein de la Montagne libanaise et démontrent fortement que le présent n'est pour l'écrivain que le fils du passé. Dans cette œuvre, Botros, le grand-père de l'écrivain, caractérise le personnage typique d'un Libanais courageux, intelligent et capable de critiquer son entourage sans déguisement. *Origines* illustre en outre les conflits religieux et ethniques au Mont-Liban, L'œuvre recèle encore des messages politiques pour les Libanais en particulier, et même pour les Arabes, dans l'espoir de provoquer une révolte contre l'inégalité et l'ignorance dont l'Occident est accusé d'être la cause et dans le but de dénoncer les pays arabes qui stagnent largement sur le plan de la connaissance.

Dans son dictionnaire *Twentieth-Century Arabic Writers*, Coeli Fitzpatrick présente *Origines*, livre qui a reçu le Prix Méditerranée en juin 2004, comme une autobiographie historique familiale des ancêtres de Maalouf, surtout son grand-oncle Gébrayel ayant immigré à Cuba et son grand-père Botros qui a ouvert une des premières écoles au Liban à cette époque. Fitzpatrick place ce livre dans la catégorie de l'« Historical Investigation ». L'ouvrage se concentre à nouveau sur l'histoire d'une famille du Mont-Liban au XIX<sup>e</sup> siècle ainsi que sur les coutumes et les rituels qui dominaient la société libanaise rurale, tout en mettant en relief encore une fois la situation politique de cette région du Levant. Maalouf dit s'être appuyé sur plusieurs sources écrites, dont les lettres attribuées à Botros, certaines sources orales provenant de personnes âgées, ainsi que divers documents historiques et géographiques. De la même manière, dans son étude *Postcolonial Memoir in the Middle-East* Norbert Bugeja estime qu'*Origines* offre un regard personnel dans l'histoire des ancêtres de Maalouf: « *Origins* undertakes a reconstruction of the memoirist's own genealogy, during and after the demise of Ottoman Empire- a period in the history in the Mashreq it also lies at the

---

<sup>8</sup> Notons ici que le narrateur d'*Origines* semble être l'auteur lui-même. Il est le personnage principal. On parlera donc d'auteur-narrateur ici.

heart of Pamuk's intimate exploration of his native city (Bugeja, 156) Cette errance dans le passé conduit Maalouf et son personnage à une conclusion commune : en s'enfonçant dans l'histoire de la Montagne, l'écrivain démontre l'ignorance de cette mémoire ancestrale fondamentale pour la compréhension du présent : « Maalouf admits in mid-memoir that “ at this point I should have known everything, but I knew very little” » (Bugeja, 156).

De même, Alice Piquer-Desvaux classe *Origines* dans la catégorie des autobiographies. Selon cette critique, le titre lui-même révèle l'enracinement réel d'Amin Maalouf dans sa terre natale dans un équilibre précaire avec la nécessité constante de partir. Le mot « racine » est plus proche des arbres qui s'enfoncent dans la terre sans besoin de se mouvoir, tandis que le déplacement et l'interaction de l'homme avec son entourage comme un être social réclament le départ sur des chemins dont on ne connaît ni le début ni la fin :

*Je n'aime pas le mot « racine », et l'image encore moins. Les racines s'enfouissent dans le sol, se contorsionnent dans la boue, s'épanouissent dans les ténèbres; elles retiennent l'arbre captif dès la naissance, et le nourrissent au prix d'un chantage : « Tu te libères, tu meurs! Les arbres doivent se résigner, ils ont besoin de leurs racines; les hommes pas [...] La sève du sol natal ne remonte pas par nos pieds vers la tête, nos pieds ne servent qu'à marcher. Pour nous, seules importent les routes [...] Comme nous, elles ont une origine. Origine illusoire, puisqu'une route n'a jamais de véritable commencement (O, 9).*

Or, nous verrons que de telles déclarations posent problème, car la nostalgie ne cesse de poser la question du retour et menace la liberté sacrée de l'auteur. Dans *Origines*, Maalouf effectue lui-même une recherche à partir des lettres écrites par son grand-père Botros et confiées à l'auteur par sa mère. Cette transmission de la mémoire libanaise est cruciale. L'écrivain commence ainsi à découvrir l'histoire de sa famille et la sienne propre à partir des impressions consignées par le grand père et le grand-oncle. Cependant, le personnage essentiel est toujours Botros qui « “était un grand poète, un penseur courageux, et un orateur inspiré.” Autre murmure persistant : Botros n'a jamais voulu baptiser ses enfants; il ne croyait ni à Dieu ni à Diable » (O, 17). L'ancêtre était un personnage révolutionnaire qui

n'accordait aucune importance aux rites et aux traditions s'il les trouvait contraires à ses propres idées libératrices.

De son côté, le grand-oncle Gébrayel était de ceux qui préféraient les aventures et les explorations de nouveaux pays et de nouveaux contextes. Il avait immigré à Cuba où il était devenu un commerçant bien connu. Franc-maçon, il avait réussi à se bâtir une bonne réputation dans un pays étranger malgré toutes les difficultés et les obstacles qu'il avait affrontés. Botros a joué de même un rôle essentiel dans la résolution des problèmes qui confrontaient Gébrayel au début de sa vie cubaine, comme Maalouf le constate dans son livre: « J'évoque d'abord, avec fierté, le voyage de mon grand-père à La Havane » (*Or*, 20), un voyage réalisé grâce à « son frère [---] Gébrayel, un homme d'affaires, il avait fait fortune [---] il a fini par mourir dans des circonstances mystérieuses [---] vers 1900, ou dans les années vingt » (*Or*, 20). Maalouf parle par la suite d'un autre grand-oncle du nom de Theodoros. Il était « un prêtre de l'Église melkite, il vivait à l'époque dans un monastère et la légende parle que son encrier rouge s'était fendu... » (*Or*, 22-23) à l'heure précise de son frère Gébrayel.

Dans le récit, la mère donne donc à l'écrivain la correspondance de Botros. Ces lettres sont présentées comme les fondements du récit d'*Origines* et de la quête du passé qui en est le propos principal. Maalouf oppose les récits de deux de ses aïeux. Le premier s'appelle Khalil, le fils de curé Gerjis et l'autre est justement son grand-père Botros. Tous deux ont quitté le village malgré l'opposition paternelle pour poursuivre leurs études. Ces deux histoires de départ et d'émigration sont bien enracinées dans l'esprit de l'écrivain et offrent l'exemple de ces prédécesseurs qui ont eu le courage d'affronter l'autorité parentale afin de réaliser leur soif de connaissance. L'exemple de Botros, par le biais de la mère, est le plus puissant : « Quand mon grand-père avait eu, à la fin des années 1880, le courage de désobéir

à ses parents pour aller poursuivre ses études dans une école lointaine, c'est à moi qu'il était en train d'ouvrir les chemins du savoir » (*Or*, 260). On a déjà remarqué le même courage et le même désir de connaissance chez le personnage fictif dans *Le rocher de Tanios*, ce qui démontre l'importance d'un tel événement dans la conscience de l'auteur. D'ailleurs, Maalouf considérera l'accès à l'éducation comme la clef de tout changement positif au niveau politique et social. La nécessité d'apprendre les langues étrangères, tel l'anglais, est aussi bien présente dans *Origines* : « *l'anglais est nécessaire parce que les pauvres parmi nous comme les riches devront partir vers l'Amérique ou vers l'Australie [---] Ne serait-ce pas misère pour un homme que de se retrouver incapable de parler la langue de ceux au milieu desquels il sera amené à vivre et à travailler* » (*O*, 70). En rapportant les paroles de Botros, Maalouf reprend une notion qu'il met au centre de la réussite européenne, celle du partage des langues.

Ainsi, récit largement autobiographique sur l'exemplarité du passé, *Origines* joue un rôle essentiel dans l'ensemble de l'œuvre d'Amin Maalouf. C'est l'histoire d'une famille libanaise, celle de l'auteur, qui témoigne indirectement d'une époque de transition au Liban ainsi que dans les pays du Levant. En cherchant avec l'auteur les lettres de l'ancêtre, on découvre à son tour les rites et les traditions d'une époque de transition entre le régime ottoman et le mandat français, qui aboutira à l'indépendance rêvée. Pour Maalouf, les efforts de Botros résument l'engagement exemplaire d'une famille, d'une société, d'un pays pour atteindre une vie meilleure et une liberté plus grande. Le courage de Botros inspire l'écrivain-narrateur et l'encourage à continuer sur le chemin des transformations sociales et culturelles qu'il souhaite, tandis que Gébrayel son grand-oncle lui inspire le courage de quitter son pays et de réussir à occuper un rang honorable dans le pays d'accueil.

Outre *le Rocher de Tanios* et *Origines*, deux œuvres orientées sur la mémoire, notre étude abordera également deux essais importants, soit *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*, dont l'un des objectifs sera la transformation des sociétés arabo-musulmanes à partir des valeurs du passé libanais.

### **Les œuvres de la transformation : *Les identités meurtrières***

Le troisième livre du corpus, *Les identités meurtrières* (1998) présente un contenu sociopolitique qui cherche à clarifier l'effet des différences identitaires sur les conflits et les guerres. Maalouf souhaite trouver un cadre approprié dans lequel il serait possible de séparer l'identité humaine de toutes les distinctions religieuses, ethniques et nationales. Avant la date fatidique du 11 septembre 2001, l'ouvrage se penche particulièrement sur la violence et notamment sur le terrorisme. Maalouf étudie les causes et les effets de ce problème mondial en établissant le rôle des religions et des inégalités sociales dans toute tentative d'unifier l'humanité et de rendre le monde plus pacifique et plus humain.

Pour Carine Bourget, *Les identités meurtrières* est un essai sociopolitique à travers lequel Maalouf encourage chacun à accepter l'idée qu'un individu peut avoir idéalement plusieurs identités et plusieurs langues : « He strongly advocates that one should be encouraged to see one's identity as multiple » (Bourget, 125). Bourget remarque que Maalouf accepte pleinement la pluralité identitaire comme un élément positif. En enseignant les langues étrangères à tous, on dépasserait un obstacle essentiel sur le chemin de la pluralité : « Maalouf advocates learning languages as a remedy to two forces that crush plurality » (*Id.*). Au contraire, en négligeant l'importance de certaines identités et religions, on contribue d'une manière directe ou indirecte à la création des groupes fondamentalistes et terroristes : « Maalouf reminds us that religious fundamentalism has not been the first choice of Arabs and Muslims, but the last resort when everything else failed » (*Id.*).

Par ailleurs, elle remarque que *Les identités meurtrières* est le premier livre de Maalouf écrit à la première personne. Elle indique que le livre commence par une question posée fréquemment à l'auteur sur son identité : est-il libanais ou français? Maalouf répond toujours qu'il tient des deux. Selon lui, le concept d'une seule identité, une seule ethnie, une seule langue a conduit les sociétés à de nombreuses guerres pendant tout le XX<sup>e</sup> siècle : “ He notes that the Twentieth Century is rife with examples how this attitude leads to violence including the Holocaust, the genocide in Rwanda in 1993, ethnic cleansing in Balkans in 1990's and Lebanese civil war ”(Fitzpatrick, 151) . Maalouf rêve donc de vivre dans un monde où la religion n'interviendrait plus dans la définition de l'identité. La religion de chacun serait alors respectée, sans aucune intervention du domaine politique: “Maalouf suggests that it is necessary ‘to leave religious allegiance behind’ if a more humane world has to be achieved (*Id.*).

De même Alice Piquer-Desvaux considère *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde* comme deux essais qui reprennent les mêmes problématiques sociopolitiques de la transformation. Elle note que Maalouf considère que « l'identité est plutôt la combinaison de diverses situations vécues à des moments différents de l'existence » (Piquer-Desvaux, 248). Pour Maalouf, le temps est venu de profiter de l'interaction accrue entre les civilisations, sans négliger ou écarter l'une d'entre elles. Au contraire, chacune doit être considérée comme essentielle dans l'histoire-humaine :

Toutes les civilisations sont depuis toujours composites, mouvantes, perméables. Aujourd'hui, elles sont plus que jamais entremêlées, mais elles éprouvent le besoin d'affirmer leur spécificité, justement parce que leur spécificité s'estompe. Elles ont fait leur temps. Maalouf considère que le moment est venu de les dépasser toutes, d'étendre au monde entier les bienfaits de chacune, et de diminuer leur capacité de nuisance : « Pour bâtir peu à peu une civilisation commune, fondée sur les deux principes intangibles et inséparables que sont l'universalité des valeurs essentielles et la diversité des expressions culturelles» (Maalouf, 2009 : 274) (Piquer-Desvaux, 248).

C'est en acceptant alors le point de vue des autres, et en respectant leurs croyances et leurs identités, leurs religions et leurs langues, qu'on peut envisager un monde paisible et unifié.

Pour l'écrivain des *Identités meurtrières*, il s'agit alors de créer une nouvelle civilisation

mondiale en joignant toutes les valeurs et les cultures humaines. Lorsque l'humanité réussira à créer une telle civilisation pacifique, on pourra sans doute éliminer les idées fanatiques et se débarrasser des mouvements terroristes.

Pour définir la notion d'identité, Maalouf procède de la manière habituelle : par le récit autobiographique<sup>9</sup>. Il s'offre ainsi lui-même en exemple et affirme que son identité est un alliage homogène entre deux sources identitaires. Il y a d'abord celle de son enfance et de sa jeunesse au Liban dans son « village de la montagne, le village de [ses] ancêtres, [où il a] connu [ses] premières joies d'enfant et entendu certaines histoires dont [il] allai[t] [s']inspirer plus tard » (*IM*, 7). Cette époque s'est étendue de sa naissance jusqu'à sa décision d'émigrer en France pour y résider définitivement. C'est pourquoi, dès 1976, son identité orientale s'enrichira de l'apport d'une autre civilisation, celle de l'Occident, dont la France est l'exemple suprême. Sans effacer les années passées, l'auteur commence alors une nouvelle étape de sa vie : « Je vis depuis vingt- deux ans [l'essai paraît en 1998] sur la terre de France, je bois son eau et son vin, mes mains caressent chaque jour ses vieilles pierres, j'écris mes livres dans sa langue, jamais plus elle ne sera pour moi une terre étrangère » (*IM*, 8). Il insiste sur le fait que son identité double n'est jamais divisée entre la libanaise et la française, car cette identité selon lui « ne se répartit ni par moitié, ni par tiers, ni par plages cloisonnées » (*IM*, 8). N'est-il pas toujours fier de ses origines arabes et chrétiennes et de ses ancêtres qui depuis des siècles ont émigré « du sud arabe » (*IM*, 8) pour s'installer dans la Montagne libanaise et puis, comme ses aïeux, vers les quatre coins du monde? Maalouf note encore que son christianisme et sa langue maternelle, l'arabe, forment une symbiose : car l'arabe « qui est la langue sacrée de l'islam est l'un des paradoxes fondamentaux qui ont forgé [son] identité » (*IM*, 8-9). Il ajoute encore que sa double appartenance linguistique et religieuse fait

---

<sup>9</sup> Comme dans *Origines*, les deux essais de Maalouf, *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*, sont dominés par la présence d'un auteur-narrateur.



de lui un écrivain minoritaire : Grec-catholique, il appartient même à une minorité dans une minorité, car il « reconnaît l'autorité du pape tout en demeurant fidèle à certains rites byzantins » (*IM*, 25).

Cette appartenance religieuse complexe joue un rôle essentiel dans la construction identitaire de l'écrivain et légitime son discours, surtout « dans un pays comme le Liban, où les communautés les plus puissantes se sont longuement battues pour leur territoire et pour leur part de pouvoir; les membres de communautés minoritaires comme la mienne ont rarement pris les armes, et ils ont été les premiers à s'exiler » (*IM*, 25). Maalouf insiste qu'il a toujours refusé de contribuer à la guerre civile libanaise déclenchée en avril 1975; il croyait ce conflit : « absurde et suicidaire, mais ce jugement, ce regard distant, ce refus de prendre les armes ne sont pas sans rapport avec mon appartenance à une communauté marginalisée » (*IM*, 25). Ce paradoxe religieux et linguistique sera au cœur du travail d'essayiste d'Amin Maalouf. Il en fera un modèle à suivre tant au plan individuel que collectif.

En résumé, l'identité d'après l'essayiste est unique et complexe. Elle « n'est pas donnée une fois pour toute, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence » (*IM*, 31). Cette identité est largement affectée par l'entourage, par l'éducation, par les sociétés avec lesquelles elle entre en contact.

Dans la seconde partie des *Identités meurtrières*, Maalouf traite des massacres et des guerres inter-ethniques qui font de centaines de milliers des victimes innocentes. Les causes de ces massacres sont pour lui incompréhensibles, bien que l'ignorance, la haine et le rejet de l'autre servent à les expliquer. Maalouf souhaite encore que les émigrants puissent profiter de la richesse de leur identité multiple et de leur connaissance des langues pour s'intégrer dans les pays d'accueil et former des ponts entre leurs pays d'origine et les sociétés hôtes. C'est une responsabilité réciproque entre l'émigrant et la nouvelle société qui l'accueille. Le mot

clé est alors le respect réciproque entre la personne, venant d'une autre civilisation, une autre ethnicité, une autre race et d'une autre langue, et le pays d'accueil avec ses propres caractéristiques et ses propres lois.

Maalouf refuse l'idée d'accorder un privilège à l'Occident à cause de son avancement technologique par rapport à un Orient moins développé. Il rejette également la supériorité d'une religion sur une autre : « d'un côté, une religion chrétienne destinée de tout temps à véhiculer modernisme, liberté, tolérance, démocratie et de l'autre une religion -- musulmane -- vouée dès l'origine au despotisme et à l'obscurantisme. C'est erroné, c'est dangereux, et cela assombrit pour une bonne partie de l'humanité toute perspective d'avenir » (*IM*, 66). Une réconciliation globale doit être précédée par une reconnaissance mutuelle de la valeur de toutes les religions et les ethnicités, fondée sur le respect de l'autre et sur son droit de choisir sa croyance.

L'écrivain insiste souvent d'ailleurs sur le fait que l'humanité est pleinement capable d'une telle réconciliation. Il donne l'exemple de l'Occident qui a réussi à dépasser l'obscurité qui régnait au Moyen-âge en Europe : « oui, je précise et j'insiste; pourquoi l'Occident chrétien, qui a une longue tradition d'intolérance, qui a toujours eu du mal à coexister avec "l'Autre", a-t-il su produire des sociétés respectueuses de la liberté d'expression, alors que le monde musulman, qui a longtemps pratiqué la coexistence, apparaît désormais comme une citadelle du fanatisme » (*IM*, 70)?

On ne pourra pas tout simplement forcer le monde musulman à marcher au pas de l'Occident. Une telle direction, oppressive, causerait sans doute le terrorisme et le fanatisme : « oui, à chaque pas dans la vie, on rencontre une déception, une désillusion, une humiliation. Comment ne pas en avoir la personnalité meurtrière? Comment ne pas sentir son identité menacée? » (*IM*, 87). Le monde musulman en arriverait « à souhaiter, à la manière

de Samson, que l'édifice s'écroule, Seigneur! Sur eux et sur leurs ennemis » (*IM*, 87).

L'essayiste indique que le monde musulman, très longtemps colonisé par l'Occident, puis marginalisé, a l'impression que : « l'Occident ne veut pas qu'on lui ressemble, il veut seulement qu'on lui obéisse » (*IM*, 90). D'après l'essayiste, le monde occidental, fier de son progrès technologique, se comporte comme s'il était le seigneur de la terre, alors que les autres ne sont que des esclaves condamnés à le suivre et lui obéir, sous peine d'être écartés et humiliés. Ces conceptions n'aboutiront selon Maalouf qu'à un accroissement du terrorisme et des guerres.

L'Occident, d'après l'auteur, a commis beaucoup d'erreurs dans ses relations avec le tiers-monde en général et le monde arabe en particulier. Il n'a pas tenu compte, par exemple, de l'ouverture créée par le mouvement nationaliste de Nasser, « l'ennemi farouche des islamistes » (*IM*, 95). Il a mal estimé les dangers de la chute de ce dirigeant et de son projet nationaliste arabe, ce qui a favorisé l'ascension des groupes jihadistes et des mouvements islamiques radicaux. Maalouf note enfin que la mondialisation paraît inévitable à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle. Elle menace les caractéristiques des nations, « en particulier la diversité des langues et des modes de vie » (*IM*, 145), mais elle ne peut réussir que si on accepte l'idée que ce monde « appartient [...] à tous ceux qui veulent s'y tailler une place » (*IM*, 145). Un monde qui donne à chaque personne, à chaque nation, à chaque religion et à chaque langue l'occasion de prendre sa place honorable dans le navire « en gardant le cap et en évitant les écueils, [pour arriver finalement] "à bon port" » (*IM*, 113).

### **Les œuvres de la transformation : *Le dérèglement du monde***

*Le dérèglement du monde*, un essai publié en 2009, fait directement écho aux concepts avancés dans *Les identités meurtrières*, en faisant référence, cette fois, aux événements plus récents qui touchent alors le monde arabo-musulman. Cet ouvrage constitue

le deuxième volet des œuvres de la transformation dans notre corpus. Dans une brève introduction, Maalouf insiste en effet sur le fait que les débauches qui accompagnent le début du XXI<sup>e</sup> siècle doivent alerter l'humanité au danger qui la menace. Ce déséquilibre se manifeste sur plusieurs fronts : intellectuel, financier, climatique, géopolitique et éthique. L'inquiétude majeure selon Maalouf concerne le rôle qu'on doit jouer afin de confronter la montée du fanatisme, de la violence, de l'exclusion et du désespoir. C'est un cri d'alarme, à partir duquel l'essayiste veut persuader ses contemporains et ses compagnons du voyage que l'avenir de la terre et de tous ceux qui l'habitent est en danger imminent. Il compare alors la situation globale à celle d'une foule qui occuperait un même navire dans un océan perturbé par les ouragans, sans cap et sans boussole. Le naufrage de ce navire serait considéré comme le plus grand échec pour l'humanité, pour son histoire, son présent et son avenir. Ainsi le bouleversement écologique irréversible qui s'annonce exige un cri d'urgence, un sursaut des différentes civilisations et nations afin de sauver la planète.

En outre, le monde arabo-musulman s'enfonce de plus en plus, selon Maalouf, dans ses problèmes sociopolitiques et économiques. Il se sent de plus en plus égaré, maltraité et même ciblé par le monde occidental qu'il accuse de vouloir le laisser dans le sous-développement et incapable de contrôler son avenir. Le monde arabo-musulman éprouve alors « de la rancœur contre la terre entière, - les Occidentaux, les Russes, les Chinois, les Hindouistes, les Juifs, etc. – et avant tout contre lui-même » (*DM*, 13). De l'autre côté, les États-Unis, considérés comme une force mondiale dominante surtout après la chute de l'Union soviétique, « se retrouvent embarqués dans une entreprise titanesque qui les épuise et les égare : dompter seuls, ou presque seuls, une planète indomptable » (*DM*, 20). Dans un tel monde, qui sombre dans la tourmente, les peuples se mettent à se quereller : « sans nous soucier de la mer qui monte. Nous serions même capables d'applaudir la vague dévastatrice si [...] elle engloutissait nos ennemis d'abord » (*DM*, 21). Même la Chine, le géant asiatique,

dont la population représente à elle seule le quart du monde, se trouve obligée de contribuer à ce débat afin de réserver une place sur un navire menacé de naufrage.

Après cette entrée en matière dramatique sur l'urgence d'agir, Maalouf explique à son lecteur les causes et les conséquences de ces perturbations majeures. À son avis : « la victoire stratégique de l'Occident, qui aurait dû conforter sa suprématie, a accéléré son déclin » (*DM*, 23). C'est peut-être le destin de grandes nations, comme Ibn Khaldoun le mentionnait il y a longtemps dans son livre *Al-Mouquaddima* sous le titre *Lorsqu'un empire acquit sa forme naturelle par l'établissement de l'autocratie et l'introduction du luxe, il tend vers sa décadence* (Ibn Khaldoun, 337). On observe alors le destin historique naturel fait d'une ascension rapide vers le sommet, suivie par un déclin perturbant et rapide : « l'empire tombe en décadence, voit disparaître sa prospérité, et subit périodiquement les attaques de la décrépitude jusqu'à ce qu'il succombe » (Ibn Khaldoun, 338). La situation est urgente et la responsabilité de l'humanité face à un tel déclin est majeure, surtout quand on constate les dangers qui résultent de la confrontation entre l'Orient et l'Occident. Dans *Le dérèglement du monde*, Maalouf pense donc pouvoir jouer un rôle décisif en présentant une analyse combinée des deux mondes et un travail de transformation des cultures et des savoirs par la littérature.

### **Une œuvre relativement peu commentée**

Jusqu'à présent, peu d'études critiques ont traité de l'œuvre de Maalouf, et en particulier les ouvrages de notre corpus (à l'exception du *Rocher de Tanios* et de nombreux textes journalistiques). Des entretiens sont parus dans des revues et des magazines. Le *Magazine littéraire* publiait deux entretiens avec l'écrivain, le premier en 1997 intitulé « Ma patrie, c'est l'écriture » et le deuxième en 2004, « Je parle de voyage comme d'autres parlent de leur maison » (*Bagot*, 22) De plus et « dans la même revue, Rima Jureidini a fait paraître

en 1996 un autre entretien avec Maalouf » (*Bagot*, 22).<sup>10</sup> Et en 2004, Zeina El-Tibi écrit l'article « Amin Maalouf : à la lisière de plusieurs traditions culturelles », une étude qui se rapproche des préoccupations de cette thèse, sans toutefois toucher à la notion de nostalgie chez cet écrivain.

Amin Maalouf est, de même, extrêmement présent sur Internet. En 2004, avec la participation et le soutien de Maalouf, Alex Barrière crée le site Internet [www.aminmaalouf.net](http://www.aminmaalouf.net). À cette adresse, considérée comme le site officiel de l'écrivain, on peut accéder à des informations essentielles sur cet auteur, une brève biographie, une bibliographie, des entretiens, et des articles déjà publiés dans des journaux et des revues. La page « Éditeur » de ce site révèle que l'œuvre de Maalouf est traduite en trente-sept langues. Une biographie plus détaillée, souvent citée, apparaît sous le titre « Autobiographie à deux voix », un entretien avec Amin Maalouf par Egi Volterrani, réalisé en décembre 2001, une source d'information importante que nous avons déjà citée.

De même, Soundouss El-Kettani indique que « Ceux qui se sont intéressés à ses textes les ont analysés à partir des questions d'identité (« De l'identité meurtrière à l'altérité salvatrice : la figure du narrateur dans le roman d'Amin Maalouf, *Léon l'Africain* » de Stéphane Mourad) ». (El Kettani, 22). On ajoute à l'étude de Mourad encore l'étude intitulée « Identité, mémoire et appartenance : un essai d'Amin Maalouf » de Christiane Chaulet Achour qui est également l'objet de notre recherche. Dans cet article, Achour traite de la notion du mot « identité » chez Maalouf. Elle note que Maalouf adore la liberté et s'oppose au concept de racines qui lui rappelle l'immobilité et l'emprisonnement. Il préfère d'ailleurs parler d'origines, mot pluriel qui sera le titre d'un de ses livres. Achour insiste sur le rôle que

---

<sup>10</sup> Un autre entretien avec Marie Bteiche paraît en janvier 2000 dans la *Revue du Liban* : « Le succès est très capricieux, il va, il vient ce n'est pas important ».

joue Maalouf dans le rapprochement entre l'Orient et l'Occident. Elle constate que l'amour de la liberté et de l'identité multiculturelle est au cœur de toute l'œuvre de cet auteur.

De même, la thèse de Soumaya Neggaz, « La quête de soi : le voyage initiatique chez Amin Maalouf dans *Léon l'Africain*, *Samarcande*, et *Le rocher de Tanios* » constate que presque tous les protagonistes de Maalouf, et surtout Tanios, ont entrepris des voyages à partir desquels ils se sont réconciliés avec eux-mêmes; ils ont tous prouvé leur capacité d'incarner plusieurs identités et de parler plusieurs langues.

Soundouss El-Kettani, dans son étude « *Origines* ou la fabrique romanesque d'Amin Maalouf », commence par la parution d'*Origines* en 2004 qu'elle considère comme la matrice de l'œuvre de cet auteur. Elle constate que cette autobiographie fait la lumière sur l'état sociopolitique de la Montagne libanaise ou de Machrah, le village figé dans le regard nostalgique de Maalouf. Dans son essai, El-Kettani signale déjà la présence des idées pacifiques chez Maalouf, idées qui aboutiront plus tard aux appels pressants du *Dérèglement du monde*. Maalouf « se fait en particulier le spécialiste des interrogations identitaires des minorités ainsi que des quêtes de voies de communication entre l'Occident et le monde arabe » (El-Kettani, 181).

Enfin, Florica Mateoc, dans une étude intitulée « Orient et Occident dans *Les Échelles du levant* d'Amin Maalouf » souligne aussi le message pacifique de Maalouf, non seulement dans la réconciliation souhaitée entre l'Orient et l'Occident, mais encore entre des groupes connus comme historiquement rivaux : Arabes et Juifs, Arméniens et Turcs. Après avoir présenté Maalouf comme le descendant d'une minorité melkite au sein d'une minorité chrétienne dans l'un des pays du Levant, Mateoc note que Maalouf invite son lecteur à partager une ambiance à la fois orientale et occidentale, dans toutes les dimensions politiques, sociales, ethniques et culturelles. L'œuvre présente une interaction entre un Orient riche

d'histoire et de charme, et un Occident riche en lumière, connaissance et liberté. Ce croisement est un rêve et un message livré par Maalouf dans tous ses écrits.

La nostalgie prend alors un sens original et novateur chez cet écrivain, qui revient sans cesse à son passé familial et personnel. On pourrait ajouter à ce retour vers soi une forme novatrice de la nostalgie qui pousserait l'écrivain à se servir de ses souvenirs comme point d'appui et réserve littéraire à partir desquels il interprète le présent et annonce le futur. Cette nostalgie dite futuriste n'est pas totalement nouvelle. George Palante en parlait dans un article important paru dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en avril 1916. Nous reviendrons à cette référence plus tard dans ce travail.

### **Le contexte particulier du Liban francophone**

Pour rendre compte des événements représentés dans les deux premiers livres de notre corpus, *Origines* et *Le rocher de Tanios*, il faut expliquer brièvement maintenant l'histoire du Liban entre le XVIII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, en éclairant la situation extraordinaire de cette partie de l'Empire ottoman, toujours traitée comme une terre privilégiée des chrétiens, de la grande Syrie, et surtout de la Montagne libanaise ou ce qu'on appelait « Le Moutaçarrifat ». <sup>11</sup> Dans cette partie de l'introduction, nous essaierons d'expliquer brièvement les circonstances politiques et historiques du Liban lui-même et les interventions des pays occidentaux et parfois rivaux comme la France et l'Angleterre dans la vie politique de ce très petit territoire sur la Méditerranée. Il est essentiel de comprendre la cause de ces interventions et leurs effets sur une société déjà perturbée par la diversité des appartenances et des ethnicités. L'œuvre

---

<sup>11</sup> Pour les références historiques, il faut noter *Un village au Maten libanais* de Sader YOUNES, *Guerres maronites 1975-1990* de Regina SNÄIFER, *Histoire du Liban du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours* de Kamal SALIBI, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en français et commentés par W. Mac Guckin DE SLANE (1801-1878), *La civilisation des Arabes* de Gustave Le Bon, *Le Moutaçarrifat du Mont-Liban* d'Antoine KHAIR, *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation* de Raghid Al-SOLH, *Guerre civile libanaise* de Yara El-KHOURY et Anne-Lucie CHAIGNE-LOUDIN, *Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban: Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne* de Dima DE CLERCK.



d'Amin Maalouf est entièrement motivée par les événements politiques, souvent violents, qui jalonnent l'histoire libanaise.

a. *L'histoire ancienne*

Notons que, dans un pays comme le Liban, et depuis des siècles, la religion joue un rôle majeur dans la vie politique, dominée par des lois locales privées.<sup>12</sup> Avant 1920, le Liban désignait les montagnes rocheuses qui dominent la Méditerranée et portaient le nom de Mont-Liban. Cette région inhospitalière forme alors un refuge pour deux minorités religieuses, les Maronites et les Druzes. Elle a toujours bénéficié d'un statut spécial : « en tant qu'abris ancestraux de deux communautés religieuses, les chrétiens maronites et les Druzes [...] les deux communautés oscillent entre coopération et conflit » (Hirst, 24). Les Maronites jouissent d'une protection de la France, qu'on appelle toujours la « mère tendre », et les Druzes profitent d'une protection anglaise. On peut alors constater que ce petit coin de terre est toujours perturbé par des confrontations entre les grandes puissances coloniales : la France, l'Angleterre, l'Égypte et l'Empire ottoman. Leurs jeux politiques sont faits par le biais des différents groupes religieux libanais. Ces troubles politiques et sociaux sont séculaires. Avant la présence de l'islam, le Liban était habité par les juifs et les chrétiens jusqu'au moment où la nouvelle religion commence à se propager vers l'est et vers l'ouest. Entourés par les pays arabo-musulmans, les chrétiens en général, et les Maronites en particulier, sont traités comme une minorité. Ces derniers refusent d'être considérés comme des Arabes, ils revendiquent toujours des racines phéniciennes. Ils sentent toujours le besoin d'être indépendants. Pour eux, il faut distinguer le Liban des pays arabes qui l'entourent, car les Libanais cherchent à adopter la langue française à laquelle ils s'identifient et tendent vers

---

<sup>12</sup> Nous nous servons ici essentiellement des ouvrages suivants : *Arab Society and Culture* (2009) de Samir et Rosanne KHALAF, *Lebanon and Arabism* (2004) de Raghid EL SOLH, *The Star, The Cross, and The Crescent* (2010) de Carine BOURGET, *Le Moutaçarifat du Mont-Liban* (1973) d'Antoine KHAIR, et *Une histoire du Liban* (2011) de David HIRST.

l'Occident comme inspiration et protection. Au cours des siècles, cette division identitaire des Libanais entre Arabes et non Arabes constitue un problème politique majeur et porte toujours les grains de conflits qui perdurent. Les Druzes et les musulmans veulent être rattachés à leur entourage arabe, tandis que les Maronites se voient différemment : ils « descendent des Phéniciens [...] Rome est leur Mecque spirituelle et Paris leur capitale culturelle » (Hirst, 26).

En 1920, la France déclare la naissance du Grand Liban. Elle rattache alors au Mont-Liban, Beyrouth, Saïda, Tripoli et le Bekaa (à majorité sunnite), ce qui rend la situation encore plus compliquée. Au lieu de résoudre les problèmes économiques en donnant à ce pays des ports sur la Méditerranée et des plaines riches au Bekaa, elle confie la gouvernance à la majorité musulmane qui préfère toujours rester liée à son héritage religieux et à la langue arabe.

#### *b. L'histoire récente*

La création du Grand Liban en 1920 par la France, sous le Mandat, établit le Liban comme un pays consacré aux chrétiens au milieu des vastes territoires déjà occupés par les musulmans. Raghid El-Solh rappelle que: “Grand Lebanon was perceived by its founders and by a large number of its advocates as a Christian entity. The Maronites were viewed as the community that was the most loyal to the newly emerging state ” (El-Solh, 4). Pour le président Émile Eddé<sup>13</sup>, le vrai Liban, c'était la Montagne Libanaise et ce qu'on appelle le « Mutasarrifiyya » où se déroulent plusieurs des récits de Maalouf, comme *Le Rocher de Tanios*. Les « vrais » Libanais ne seraient que les Maronites et non les orthodoxes ni les musulmans, puisque les premiers préfèrent le roi Fayçal et les autres ne veulent jamais être séparés de la Syrie :

---

<sup>13</sup> Émile EDDÉ (1883-1949) est président du Liban (entre 1936-1941) ; avocat et leader politique, il fonde le Bloc National Libanais. Il marque la vie politique du Liban durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Eddé felt that in fact the real Lebanon was that of the mountain and the real Lebanese were the Catholics, he tended to doubt the Greek orthodox, since they once supported king Fayssal. However the focus of his greater doubt was the Muslims, An attitude to some extent influenced by his experience of the Ottomans from which he deduced that “democracy could not survive under Islamic rule” (El-Solh, 15).

Eddé ne préfère pas seulement séparer totalement le Liban de ses voisins musulmans et arabes, mais il opte pour le français et considère cette langue comme la première langue officielle du Liban, ce qui signe une union presque inséparable entre les chrétiens maronites libanais et la langue française. De l’autre côté, les nationalistes (les Arabistes et le Front progressiste formé essentiellement des Musulmans et des Palestiniens ainsi que de quelques Chrétiens d’autres confessions que les Maronites) tentent de libérer les pays arabes et de former une sorte d’unité pan-arabe: « Abd al Rahman al Shabandar, one of the leaders of the Syrian revolt (1925-26) who maintained that "we [la révolte syrienne contre la France] decided during the revolt not to involve Mont Lebanon and leave it as it was in 1915 until the day when our maronite brothers realize the advantage of full unity. This day will undoubtedly arrive » (cité par El-Solh, 37).

Mais il faut remonter le cours de l’histoire pour mieux comprendre encore les particularités de la vie politique et sociale au Liban. Ce pays mentionné dans la Bible est une terre qui attire l’attention des différents envahisseurs depuis l’âge paléolithique. Son nom Liban (Loubnan en arabe) vient de racines araméennes signifiant le blanc, couleur qui revient peut-être à la neige qui couvre les sommets de ses montagnes rocheuses dominant la Méditerranée. On a attribué à cette géographie un voile de sacré et on dit que les montagnes appartiennent au paradis et que ses cèdres sont attribués à Dieu. Les Cananéens ont habité cette terre dès la moitié du III<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. Ils étaient les inventeurs de l’alphabet phénicien de vingt-deux signes gravés sur le sarcophage du roi Hiram. C’était un peuple entrepreneur et agriculteur bien expérimenté dont les activités dépassaient les frontières de la région, ce qui explique peut-être la relation historique ente le peuple libanais et l’émigration.

Dès cette époque, les Phéniciens construisent des relations commerciales avec l'Égypte. Au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les Égyptiens imposent leur protectorat aux cités phéniciennes. On peut noter, dès ce moment, la création des différents protectorats successifs sur ce pays, en commençant par les Égyptiens, en passant par les Assyriens, les Romains, les Arabes Omeyades et Abbassides, les Mamelouks, les Croisés, les Ottomans, les Français, les Israéliens, et enfin les Syriens qui sont obligés de quitter le Liban au printemps de 2005! Ces bouleversements indiquent l'importance politique et historique de ce petit pays stratégique, soit par sa situation géographique au milieu de trois continents, soit par ses richesses naturelles.

Il faut signaler ici qu'après l'invasion des Arabes en (631-632) un changement démographique important a eu lieu. De nouveaux éléments entrèrent au Liban, soit les Arabes, les Perses, les Juifs et certaines minorités religieuses comme les Maronites, les chiites et les Druzes. Le Liban repose donc très tôt sur la diversité de ces populations qui y trouvent refuge, face aux autorités religieuses orthodoxes. En 1515-1516, le Liban entre sous l'autorité ottomane, et le sultan accorde au pays une sorte d'indépendance limitée. Les Ottomans choisissent alors de conserver les Émirats libanais à la tête de leurs régions. Le Liban connaît à cette époque une sorte d'unité et de prospérité, surtout sous l'autorité et la sagesse de l'émir Fakhr-ed-Dine II. Les chrétiens maronites de l'époque ont bénéficié de cette liberté et commencé à habiter les montagnes du Nord et du Sud. Une première école maronite nommée École Maronite de Rome est construite sous la protection de la papauté en 1584, ce qui annonce le début d'un grand essor culturel aboutissant à la renaissance du XIX<sup>e</sup> siècle.

Cependant, l'émir Fakhr-ed-Dine II est exécuté à Istanbul en 1635, s'étant révolté contre le sultan, ce qui met fin à la dynastie des Maan et donne naissance à une nouvelle dynastie de Chéhab qui règne de 1698 à 1841. C'est à cette époque que les personnages du

*Rocher de Tanios* ont vécu et c'est l'Émir Béchir II Chéhab que ce roman mentionne sous le nom de l'Émir tout simplement. Cet émir régnait entre 1790-1840; or, ce sont exactement ces dates qui sont notées dans *Le rocher de Tanios* et *Origines*. L'Émir Béchir II ne lutte pas contre l'intervention du wali égyptien Mehmet-Ali Pacha, qui traite sévèrement les Libanais, ce qui les pousse à se révolter contre lui, encouragés par la Grande-Bretagne, entraînant la fin du règne de Béchir II. Entre 1861 et 1915, le Liban connaît un régime particulier portant le nom de « Al Moutaçarrifat », selon lequel le gouverneur Moutaçaref devait être un catholique non libanais choisi par le sultan. Il s'agit alors d'une sorte d'indépendance conditionnelle parrainée par la protection occidentale anglaise et française.

Après la fin de la Première Guerre mondiale, le Liban tombe sous le mandat français, alors que la création du Grand-Liban est déclarée par le général Henri Joseph Eugène Gouraud, le 1<sup>er</sup> septembre 1920. Cette domination française, qui durera plus de vingt-quatre ans, se termine par l'indépendance du pays. Cependant, pour beaucoup de Libanais, la France reste toujours la grande protectrice des chrétiens et surtout des Maronites. Ce rôle historique entraîne certaines contradictions pour les divers groupes qui peuplent le Liban. En effet, les nationalistes chrétiens et musulmans condamnent la France en laquelle ils voient un pays colonisateur, allié à l'Occident et voulant imposer sa langue, et une rivale cherchant à arracher le Liban de son entourage immédiat. D'autre part, les Maronites cherchent à s'éloigner de tout ce qui est histoire, identité et langue arabe. Ce problème majeur remonte aux croisades et influence l'histoire récente du Liban. Il est la cause principale des conflits entre l'extrême droite représentée par les Maronites, d'une part, et les nationalistes, d'autre part, surtout dans les deux guerres civiles de 1958 et 1975, conflits qu'Amin Maalouf aborde dans *Le dérèglement du monde*. La guerre de 1958 résulte du conflit entre les arabistes nasséristes et les maronites pro-sionistes. Celle de 1975 découle du désaccord entre les arabistes et les Maronites pro-sionistes. Pour sa part, Maalouf a toujours pris la part des

arabistes; pendant son enfance, la maison paternelle était toujours d'ailleurs un lieu de rassemblement des arabistes et des révolutionnaires marxistes (Volterrani).

Cependant, Maalouf continue d'admirer la France qui se résume parfois à la perfection et la richesse attribuées à sa langue. En outre, la France est pour lui un espace de liberté. Ce rôle modéré aide l'écrivain, qui a toujours apprécié la francophonie et écrit en français, à conserver de bonnes relations avec les milieux arabistes et nationalistes.

### **Les différentes communautés du Liban**

Pour mieux saisir les bases de l'utopie civilisationnelle proposée par Amin Maalouf, il nous faut décrire brièvement maintenant, de façon schématique, les différentes composantes du Liban moderne, surtout si l'on sait que l'équilibre démographique des différentes confessions joue un rôle essentiel dans le maintien des relations fragiles entre les villes et villages du pays. Or, pour bien lire les ouvrages d'Amin Maalouf, il faut commencer par retracer l'histoire de la communauté chrétienne maronite, considérée comme un acteur essentiel et même la cause principale de la création du Grand Liban en 1920.

#### **a. Les Maronites**

Les Maronites ont toujours été considérés comme le groupe le plus puissant parmi les confessions chrétiennes libanaises. Chassés par les Byzantins au début de X<sup>e</sup> siècle du nord de la Syrie vers le Liban, ils ont été reçus par leurs coreligionnaires de la Montagne libanaise. Il faut rappeler qu'ils étaient déjà bien installés dès le VI<sup>e</sup> siècle dans la partie nord du Liban, surtout à Akkar, Jubet Bcharré, Bilad al-Batroun et Bilad Jbayl (Sneifer-Perri, 16). Les Maronites participent activement à la formation du Grand Liban en 1920, grâce à l'intervention de leur Patriarche Elias Hoyek. Ils imaginent alors que le nouveau territoire politique libanais leur appartient, en ce qu'il doit être un refuge pour eux et toutes les autres minorités qui résistent à la présence arabo-musulmane. D'après Sneifer-Perri : « Tout en

brandissant la bannière du libanisme, les maronites ont souvent rejeté le nationalisme arabe, synonyme, selon eux, d'islam » (18). Ainsi, les Maronites refusent toujours d'être considérés comme des descendants des Arabes et la plupart d'entre eux attribuent leurs origines aux Phéniciens. Après la création de l'État d'Israël en 1948 sur la terre palestinienne aux frontières du Liban, les Maronites se sont trouvés forcés de lutter contre la présence de l'OLP au Liban et de maintenir « une réaction de défense qui s'est traduite par la militarisation du parti Kataëb, à majorité maronite et la mise sur pied des Forces libanaises, comme celles-ci percevaient le danger que les Palestiniens au Liban faisaient courir à la présence chrétienne au Levant » (Sneifer-Perri, 19). D'une certaine façon, les communautés maronite et israélienne restent assez proches l'une de l'autre face au même ennemi « terroriste » qui aspirerait, selon elles, à détruire la seule démocratie au Moyen-Orient, ce qui mettrait fin à la domination de cette communauté maronite sur son refuge historique au Liban.<sup>14</sup> Cependant, les Maronites ne forment pas la seule confession chrétienne sur le territoire libanais : il nous faut également parler de la présence importante des Grecs orthodoxes.

#### **b. Les Grecs orthodoxes**

Les Grecs orthodoxes sont considérés comme les premiers chrétiens originaires du Moyen-Orient, formant la deuxième communauté chrétienne, après les Maronites. D'après Sneifer-Perri, les fidèles grecs orthodoxes sont entre 350 000 et 420 000. Ils habitent les villes côtières et ils sont vus comme les voisins traditionnels des sunnites. Contrairement aux Maronites, habitants des villages de la Montagne libanaise, les orthodoxes sont des citadins prospères et plus éduqués. Pour eux leurs racines sont purement orientales ainsi que leurs perspectives politiques et sociales. « Cette tendance est accentuée par l'influence de l'Église russe sur cette communauté » (Sneifer-Perri, 25).

---

<sup>14</sup> Voir à ce sujet Martiniano PELLEGRINO RONCAGLIA, et Samira BASSIL RONCAGLIA, *Les Maronites: communauté, peuple, nation*, Chicago, Notre Dame University Press, 1999.

Sous le mandat français, les orthodoxes se sentent de plus en plus isolés et ils comptent alors des électeurs favorables aux « partis politiques dits de gauche [---] d'ailleurs, les fondateurs du parti national syrien socialiste (P.N.S.S) et du parti communiste libanais sont des Grecs orthodoxes » (Sneifer-Perri, 25). Selon Michael F. Davie, les Grecs orthodoxes arabes du Proche- Orient ou « (*Roûm orthodoxodoks* en langue arabe) représentent aujourd'hui moins de 10 % des populations de la Syrie, du Liban et de la Jordanie » (Davie). Ce chercheur indique que la majorité des membres de cette communauté habitent la Palestine et la Jordanie où ils ont leur propre Patriarche, différent de celui d'Antioche et de tout l'Orient. Il reste encore une minorité chrétienne orthodoxe au sud de la Turquie, mais cette minorité est presque disparue en Irak. Selon Davie, les chrétiens orthodoxes comptent près d'un million d'adhérents au Moyen-Orient, beaucoup plus que les Maronites qui suivent le Pape ou les Druzes, même si ces deux dernières minorités attirent l'attention des recherches à cause du rôle géopolitique qu'elles ont joué dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle surtout au Liban et en Syrie.

Les Orthodoxes forment la majorité de la population chrétienne dans les pays arabes. Davie souligne que les Orthodoxes veulent toujours se distinguer des Maronites ou des chiites. Ils se rassemblent dans des quartiers et des villages qu'on peut considérer orthodoxes où ils absorbent la population: « Cette position individuelle sera par la suite étendue pour englober *tous* les "orthodoxes" puis à l'espace : là où les "orthodoxes" sont nombreux, c'est un "pays orthodoxe". Achrafieh à Beyrouth, le Koura au Liban-Nord, le Metn dans le Mont-Liban, le Wadi al-Nassara, le Hosn, le Hawran et l'arrière-pays de Tartous en Syrie, seront "orthodoxes" » ( Davie). Davie note qu'ils se sont montrés capables de négocier avec les musulmans, comme c'est le cas à Tripoli et Akkar : « Ils coexistent avec toutes les autres communautés, sans exception, et ont intimement partagé leur histoire. » (Davie) et ils sont même victimes des massacres et d'exodes durant la guerre civile libanaise » (*Id.*). Ils



demandent l'abolition du confessionnalisme et du privilège politique accordé à certaines confessions. D'après Sneifer-Perri, le synode orthodoxe de 23 août 1975 donne une idée claire des complications sociopolitiques qui ont abouti à une telle guerre : « la position orthodoxe sur la crise libanaise [...] se résume ainsi : le refus de la violence. le refus de la partition du Liban. Le refus du despotisme d'une partie sur une autre. L'affirmation de l'appartenance arabe du Liban. L'affirmation de la justice de la cause palestinienne. L'appel à la laïcité » (Sneifer-Perri, 26). En somme, les Orthodoxes ont choisi un chemin politique qui s'oppose totalement aux Maronites. Ils sont plus proches des musulmans et des arabistes en ce qui a trait aux problèmes politiques intérieurs et extérieurs du pays, surtout le problème palestinien.

### **c. Les Grecs catholiques**

La communauté grecque catholique, dont Amin Maalouf est un adhérent, reste généralement fidèle au Liban et ses membres « demeurent attachés à leur terre mère » (Sneifer-Perri, 29). Ce sentiment d'appartenance est cependant mitigé, car les Grecs catholiques ont l'impression de ne pas être pris en compte. Ainsi, le Patriarche Maximos V Hakim (né le 18 mai 1908, mort le 29 juin 2001) insistait sur le fait que ses fidèles ne devaient pas se voir comme à la périphérie de la société moyen-orientale, mais il reconnaissait qu'ils n'étaient pas encore propriétaires de leur terre d'origine : « Nous sommes chrétiens, sur notre terre depuis dix-neuf siècles ; mais nous ne pouvons dire que ces terres nous appartiennent : nous sommes une minorité dans un monde arabe musulman » (Patriarche Maximos V Hakim cité par Sneifer-Perri, 29). Les Grecs catholiques choisissent le plus souvent un chemin modéré. Ils s'opposent à la guerre, mais sans être tirés vers des positions plus marquées: « malgré des points communs avec les Orthodoxes, les Grecs catholiques ne jouèrent pas le même rôle politique. Malgré leur volonté de vivre à l'écart des guerres, les Grecs catholiques ont payé un prix élevé et ont subi massacres et exodes durant la

guerre civile libanaise (1975-1991). En 1983, à Chouf plus de 1 300 membres de cette communauté ont été tués et plus que 200 000 ont été déplacés. À Saïda, on a compté trente villages grecs catholiques abandonnés, 75 000 personnes déplacées et 100 morts. Une même situation a été observée au Qaa et à la Bekaa.

#### **d. Les Arméniens**

Dans une étude intitulée « Les communautés arméniennes du Proche-Orient arabe », Nicola Migliorino et Ara Sanjian indiquent que les : « communautés arméniennes actuelles du Proche-Orient se sont formées pour la plupart à la suite du Génocide de 1915-1916 : « [à] partir des années 1920, [...] les rescapés constituent des nouvelles communautés en Syrie, au Liban, en Irak, en Palestine et en Transjordanie, en Égypte et ailleurs dans la région » (Migliorino et Sanjian, 74). Les auteurs soulignent aussi que les réfugiés arméniens ont joué un rôle positif dans les pays d'accueil, soit un rôle sociopolitique, soit un rôle culturel, « tout en préservant une certaine 'insularité' » (Migliorino et Sanjian, 75). Ces communautés tendent à conserver leur langue maternelle et leurs rites religieux. En bonne relation avec leur entourage, elles choisissent alors de rester à l'écart des perturbations politiques dont le Moyen-Orient a été le témoin, tels « le nassérisme, la question arabo-israélienne, l'évolution politique turbulente de la Syrie, la guerre du Liban... » (76). L'exemple le plus représentatif de leur intégration dans les pays d'accueil est celui du Liban : « De l'indépendance à la guerre civile de 1975-1990, le pays du cèdre se présentait comme un pari réussi de coexistence intercommunautaire » (*Id.*). La guerre civile libanaise a changé dramatiquement cette image de coexistence pacifique et a entraîné un changement démographique majeur pour la communauté arménienne : « un très fort mouvement de migration [...] a réduit la population de moitié par rapport à la période d'avant-guerre, passant, selon l'estimation, de 165 000 à 80 000 personnes. » (Migliorino et Sanjian, 77). Les auteurs indiquent que la communauté arménienne se sentait plus confortable au Liban avant la guerre à cause de

l'ambiance multiculturelle et libératrice de ce pays. L'arabisation forcée par les régimes nationalistes des autres pays du Proche-Orient menaçait la particularité des communautés arméniennes, ce qui fait du Liban aux yeux des Arméniens une oasis de liberté culturelle et religieuse, C'est peut-être ce qui les a obligés à émigrer afin de rester neutres face à la guerre civile libanaise.

De même, Sneifer-Perri note que les Arméniens sont les plus récents habitants du Liban, ayant adopté la nationalité libanaise selon le traité de Lausanne. « Ils sont numériquement entre 150 000 et 180 000 au Liban » (Sneifer-Perri, 30). La majorité des Arméniens libanais sont orthodoxes (81%), 13 % catholiques et 7% protestants. Ils sont bien intégrés dans les différentes communautés de Tripoli au nord vers la périphérie de Beyrouth, surtout à Achrafieh, Bourj Hammoud, Mar Mikhaël, en passant par Antelias Naquash, Qornet Chehouane dans le Maten ainsi qu'à Anjar et Zahlé dans le Bekaa. Bourj Hammoud est considéré leur capitale. Les Arméniens représentés politiquement par les trois partis majeurs (Dachnag, Hentchag et Ramgavar), prennent dès le début de la guerre la décision de ne pas intervenir dans les conflits militaires et insistent pour maintenir de bonnes relations avec les différents groupes constituant la société libanaise. Sneifer-Perri suggère que « [d]ès le début de la guerre, les trois partis rangés derrière le Dachnag [...] décidèrent de ne jamais intervenir dans le conflit, ni aux côtés des chrétiens, ni, bien entendu, aux côtés des palestino-progressistes et de limiter l'action de leurs miliciens à des tâches de stricte autodéfense et de surveillance des quartiers arméniens » (Sneifer-Perri, 31). Ils insistent tout le long de la guerre pour ne pas renoncer à cette neutralité malgré toutes les pressions politiques.

#### **e. Les Druzes**

Les Druzes se sont installés dès 1967 dans le sud de la Syrie, dans une région appelée *Hauran* ou *djebel el-druze*, et dans la Montagne libanaise et le nord d'Israël dans la Galilée et dans le Golan syrien occupé de l'État hébreux. Ils forment une communauté de 900 000

habitants qui a l'habitude d'habiter les montagnes offrant pour elle un refuge parfait. Les Druzes diffèrent des sunnites et des chiïtes. Cette minorité formée vers le X<sup>e</sup> siècle s'est trouvée obligée de fuir l'Égypte pour trouver un refuge au Liban. Joseph Azzi considère que la doctrine de la religion des Druzes était formellement une doctrine nouvelle avec ses propres croyances et son propre livre saint complètement différent du Coran (Azzi, 19). On les nomme encore *Muwahidun*, ce qui signifie la croyance en un seul créateur incarné dans le Hakim. Disparu, celui-ci réapparaîtra le temps venu, et jusqu'à cette réapparition, Dieu ne s'incarnera plus dans une autre personne : « La doctrine druze, dont "la croyance principale est d'unifier Dieu," est désignée par les Druzes eux-mêmes comme religion "unitaire." Ils se nomment par conséquent les "Unitaires" ou les "monothéistes" (les *Mouwahhidoun*). Le simple fait qu'ils croient être les seuls dépositaires du "vrai monothéisme" suffit à établir une frontière entre eux et tous les autres, qui constituent de fait l'"extérieur"». (Roussel, 6)<sup>15</sup>. Le renouvellement de la collectivité se fait donc à partir de l'incarnation ou ce qu'on appelle la « métempsychose (*taqammus*). C'est elle qui permet de conserver intactes les frontières sociales communautaires : la transmigration des âmes n'a lieu, dans la conception druze, qu'exclusivement entre des corps humains de Druze à Druze » (Roussel, 8). Pour cela, il est formellement interdit à une femme druze d'épouser un homme qui n'appartient pas à la même confession : « Le principe de la pureté du sang, commun à l'intérieur de la famille dans les sociétés arabes à système clanique, atteint ici une autre dimension. C'est l'ensemble de la communauté qui devient alors potentiellement le clan familial, renforçant le sentiment d'appartenance qui unit les membres du groupe » (Roussel, 9). Ce chercheur ajoute que les Druzes diffèrent grandement des musulmans orthodoxes. Ils considèrent qu'ils ont été choisis par le créateur pour incarner la vraie religion. Pour protéger cette présomption, ils adoptent un principe du secret, appelée « *al taqiyya* »:

---

<sup>15</sup> Voir Cyril ROUSSEL. Chapitre 1. « La communauté druze et son organisation spatiale » p. 19-29. <<http://books.openedition.org/ifpo/1957?lang=en>> consulté le 10/11/2014.

Le principe de la dissimulation consiste, pour les Druzes, à cacher leur doctrine, leurs vérités et leur religion et à adopter en apparence les doctrines et la religion de l'opresseur. [...] La dissimulation consiste à cacher les *Épîtres* aux étrangers, à les garder secrètes, et à paraître embrasser le sunnisme. Elle consiste à paraître musulman et à pratiquer tous les rites de l'islam, à lire le Coran et à croire publiquement en la prophétie de Mahomet et en l'imamat d'Ali (Azzi cité par Roussel, 184).

Roussel indique que les Druzes du Liban et de la Syrie ont l'habitude de s'entraider afin de confronter un danger extérieur ou pour faire face aux guerres contre les autres communautés, surtout les Maronites : « En 1837, les Druzes du Mont-Hermon viennent à l'aide de leurs cousins haouranais contre Ibrahim Pasha. En 1860, les Druzes du Haouran, conduits par Isma'îl al-Atrash, rejoignent le Mont-Liban pour combattre les Maronites » (id). On peut constater que la première date coïncide avec la révolution des Druzes et des Libanais en général contre Ibrahim Pasha et son armée, et Amin Maalouf réfèrera à eux comme les insoumis ou *frariyyé*. La date importante de 1860 renvoie plutôt à la guerre civile entre les Druzes et les Maronites du Mont Liban.

Les Druzes ont joué un rôle essentiel pendant la guerre civile libanaise (1975-1991). Ils ont pris le parti de l'OLP et des gauchistes face aux milices chrétiennes Kataëb (Phalange) et aux Forces libanaises. Des massacres<sup>16</sup> et des changements démographiques majeurs au Mont-Liban ont résulté : « Il s'en suit " la guerre de la montagne" de septembre 1983, au cours de laquelle les druzes aidés de combattants palestiniens et d'armes envoyées par la Syrie battent les Forces libanaises aidées de la Force multinationale qui, à partir de ses porte-

---

<sup>16</sup> Du 31 août au 9 septembre 1983 : massacres interconfessionnels dans les régions du Chouf et d'Aley. Le 31 août : Bmariam, 34 chrétiens tués ; le 5 septembre : Kfarmatta, 107 druzes ; le 6 septembre : Chamoun, 334 chrétiens ; le 6 septembre : plus de 20 druzes dans le Chahhâr ; le 9 septembre : Maasser el-Chouf, 64 chrétiens. Vingt mille druzes et 163 670 chrétiens sont contraints à l'exode. \* (Al-Nahâr, 16 août 1991) \*\* (KANAFANI-ZAHAR, 2004; DE CLERCK, 2008; PICARD, 2012). Voir Elizabeth, PICARD. « La guerre civile au Liban » *Online Encyclopedia of Mass Violence* : [http://www.massviolence.org/IMG/article\\_PDF/La-guerre-civile-au-Liban.pdf](http://www.massviolence.org/IMG/article_PDF/La-guerre-civile-au-Liban.pdf).

avons croisant le long du rivage beyrouthin, bombarde les positions druzes » (El-Khoury et Chaigne-Oudin). Ces événements rappellent les massacres de 1860 entre les Druzes et les chrétiens du Mont-Liban.

Enfin, dans la rubrique qui suit, nous proposons de mettre sous la catégorie des Arabistes les communautés sunnites et chiites qui ont adopté à peu près les mêmes inclinations politiques, malgré les différences théologiques importantes entre les deux confessions.

#### **f. Les Arabistes**

De l'autre côté, enfin, se dressent les arabistes, formés essentiellement des sunnites, des chiites et des défenseurs de l'unité arabe avec les gauchistes, qu'on appelle encore les palestino-progressistes. Les premiers considèrent le Liban comme une partie du monde arabe, une partie de la Grande Syrie, que les forces chrétiennes pro-israéliennes veulent éloigner de son prolongement naturel et précipiter sous les pieds des puissances étrangères, représentantes de l'impérialisme et du colonialisme. Tandis que les Palestiniens autrefois dirigés par Yasser Arafat considèrent que le chemin de Jérusalem passe par Jounieh, comme l'affirme encore Nelly Hérou dans le journal *L'Orient le jour* du 14 avril 2014 : « [...] avec l'implantation des fedayin au Liban qui ont formé un État dans l'État, affirmant que la route de Jérusalem passe par Jounieh ». Il faut rappeler que, du point de vue des Maronites, l'arrivée des rebelles palestiniens sur le territoire libanais menace profondément la présence chrétienne au Liban et même dans tout le Moyen-Orient. De plus le monde arabe est très vaste et riche. Il est capable de prendre soin des réfugiés palestiniens et de supporter les dégâts du conflit avec Israël. Pourquoi donc avoir choisi le Liban, fondé essentiellement selon les Maronites pour qu'il soit le paradis des chrétiens au Moyen-Orient, une terre de liberté parmi des dictatures militaires arabes dépourvues de toute liberté politique ? De même, pourquoi avoir privilégié ce minuscule pays comme espace de conflit entre les Arabes

et les Israéliens tandis que les autres États limitrophes jouissent d'une paix impeccable depuis des décennies, surtout après la guerre de Yom Kippour - Ramadan d'octobre 1973 ? La Jordanie, la Syrie et l'Égypte ne sont-ils pas capables de s'occuper des Palestiniens, au lieu de les laisser former un État dans l'État.

Ce survol des communautés confessionnelles les plus importantes et de leurs inclinations politiques intérieures et extérieures permet de mieux comprendre l'œuvre de Maalouf, car celui-ci tentera coûte que coûte de faire abstraction de ces divisions qu'il juge apparentes. Pour Maalouf, un fond commun subsiste entre toutes ces communautés, et les changements d'orientation politique soudains s'expliquent toujours par des circonstances externes. D'ailleurs, certaines minorités préfèrent rester à l'écart de tous les conflits, tels les Grecs catholiques et les Arméniens qui tiennent à ne pas intervenir dans les divers conflits. Chez Maalouf, les guerres sont entretenues le plus souvent par les puissances étrangères, de sorte que le cycle sans fin de la violence se transmet de génération en génération, de communauté en communauté.

La complexité de la société libanaise est donc extrême. C'est cette diversité qu'Amin Maalouf montrera en exemple.

Tableau : Estimation du pourcentage par confessions religieuses par rapport à la population libanaise résidente (Davie, 2008)<sup>17</sup>

<b>Confession</b>	<b>% Total des résidents</b>
Chiite	30 à 35
Sunnite	23 à 28
Maronite	22 à 24
Grecque-orthodoxe	8 à 12
Druze	5 à 8
Grecque-catholique	5 à 7

<sup>17</sup> Voir aussi Youssef COURBAGE et Philippe FARGUES. *La situation démographique au Liban*. Beyrouth, Université libanaise, 1974.

Arménienne-orthodoxe	<3
Alaouite	<1
Arménienne-catholique	<1
Protestante	<1
Assyrienne	<0,5
Chaldéenne	<0,5
Latine	<0,5
Syrienne-catholique	<0,5
Syrienne-orthodoxe	<0,5
Copte	<0,1
Juive	<0,1

Ce tableau montre clairement que la majorité de la population libanaise appartient dans des proportions presque égales aux trois confessions chiïtes, sunnites et maronites et que les autres confessions formant la population libanaise sont considérées comme des minorités

## Conclusion

Dans l'œuvre de Maalouf, l'histoire personnelle de l'écrivain et celle de son pays natal se confondent. L'époque historique dépeinte dans *Origines* coïncide avec celle où se déroule le récit du *Rocher de Tanios*. Ces deux ouvrages constituent une représentation historique et littéraire du Mont-Liban entre le XVII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle. Ils évoquent le mode de vie de la famille ancestrale d'Amin Maalouf, considérée comme un échantillon représentatif d'une famille typique libanaise. Ils forment aussi une référence historique à la vie dans un village libanais, tels que Kfaryabda, le village de Tanios, et Mashrah, le village familial de l'auteur.

Dans les pages qui suivent, nous tenterons de mieux comprendre la place du passé individuel et collectif dans les deux essais d'Amin Maalouf. La première partie du chapitre 1 sera consacrée à l'analyse des concepts avancés par l'écrivain dans *Le dérèglement du monde* qui forme avec *les Identités meurtrières* un excellent exemple des écrits sociopolitiques de Maalouf. Dans la deuxième partie du chapitre, nous verrons de quelle manière la nostalgie



inspire les conceptions socio-politiques de Maalouf et en particulier les espoirs de transformer profondément la société.

# CHAPITRE 1

Nostalgie et révolution

Dans ce premier chapitre, nous étudierons d'abord *Le dérèglement du monde*, un essai politique publié par Amin Maalouf en 2009. Ce livre peut être considéré comme une suite de son essai *Les identités meurtrières* (1998), puisqu'il traite des problématiques sociopolitiques concernant les grands bouleversements du début de ce siècle dans le monde arabe. Mais, pour nous, il se présente surtout comme une excellente entrée en matière sur le concept de transformation sociopolitique envisagé par Maalouf, au cours de la dernière décennie. Dans la deuxième partie de ce chapitre, il sera question de la nostalgie et de la révolution des mentalités dans notre corpus. Nous traiterons alors du *Rocher de Tanios* et d'*Origines*.

### **Un cri d'alerte**

Dans *Le dérèglement du monde*, Maalouf évoque les perturbations politiques, économiques, écologiques, religieuses et sociales qui lui semblent affecter le monde entier depuis une trentaine d'années. L'essai est divisé en trois parties, une introduction et un épilogue. Maalouf présente d'abord à son lecteur les causes qui favorisent l'apparition du fanatisme. D'après son analyse, c'est l'écrasement des régimes marxistes qu'il faut considérer en premier lieu : « la déconfiture politique et morale d'un marxisme résolument athée a remis à l'honneur les croyances et les solidarités qu'il avait voulu extirper » (*DM*, 24). La chute de l'Union soviétique et la défaite du marxisme ont eu des effets majeurs sur la communauté arabo-musulmane et favorisé des sentiments violemment antioccidentaux : « le discours islamiste allait devenir politiquement radical -- plus égalitariste, plus tiers-mondiste, plus révolutionnaire » (*DM*, 27). De plus, l'éclatement de l'Union soviétique et la libération de ses anciens alliés ont placé l'islam politique en rivalité avec les États-Unis en particulier et avec le monde occidental en général. L'Afghanistan, qui était la terre de combat entre les jihadistes et les Américains, d'une part, et l'Union soviétique, d'autre part, s'est transformé en une terre de combat entre les islamistes et les Américains (alliés d'hier, ennemis d'aujourd'hui) et « c'est de là que, le 11 septembre 2001, un gant meurtrier fut jeté à la face

des États-Unis d'Amérique » (*DM*, 28). De l'autre côté de la scène, l'Occident et les États-Unis, se proclamant les représentants de la démocratie et de la liberté, se trouvent tout de même incapables d'implanter ces nobles croyances dans le monde arabo-musulman. Au contraire, ils soutiennent des dictateurs et des régimes totalitaires dans la plupart des pays en voie de développement. Il suffit de revenir à l'histoire récente de l'Irak, par exemple, gouverné par un dictateur dès 1979. Celui-ci entre dans une guerre farouche contre l'Iran et sa jeune révolution. Encouragé clairement par les États-Unis et les pays pétroliers du Golfe, il lui faut freiner et même étouffer la révolution dans le berceau. Il en résulte une guerre qui a duré huit ans (1980-1988) et qui a fait des centaines de milliers de victimes :

Le 22 septembre 1980, il y a trente ans, débutait la guerre entre l'Iran et l'Irak. Cette guerre, qui durera huit ans et fera environ 800 000 morts, est déclenchée par Saddam Hussein. Cette attaque est motivée par deux raisons : le tracé de la frontière entre l'Irak et l'Iran et la menace que représente l'Iran pour l'Irak. (Chaigne-Oudin)

Maalouf constate que des guerres destructrices vont continuer dans cette région du golfe surtout après l'invasion irakienne du Koweït en août 1990. Les États-Unis, sous le prétexte de protéger un pays allié, interviennent directement avec leurs alliés dans une confrontation qui aboutit à la libération du Koweït. Cependant, ils ne continuent pas leur mission par la libération de l'Irak de son dictateur. Au contraire, on le laisse plutôt massacrer les Kurdes au nord de l'Irak et écraser la révolution chiite du sud connue sous le nom d'Al-Chaabaniah.<sup>18</sup> Pour Maalouf, des milliers d'innocents sont massacrés sous le regard supposé libérateur de l'Occident. De plus, par l'intervention des États-Unis, des sanctions étouffantes sont imposées à l'Irak entre 1991 et 2003 ; c'est cette série de mesures « qui a coûté la vie à des centaines de milliers d'enfants, sans jamais priver le dictateur de ses cigares » (*DM*, 30-31). L'embargo sera suivi par une invasion sous prétextes fautifs, ce qui enfonce l'Irak de plus en

---

<sup>18</sup>Voir Frédéric, GUELTON. *La guerre américaine du Golfe: guerre et puissance à l'aube du XXIe siècle*. Lyon, Presses Universitaires Lyon, 1996.

plus dans la misère, l'action militaire étant motivée « au moins en partie par la volonté de mettre la main sur les ressources pétrolières » (*DM*, 31).

Ces erreurs, commises par les États-Unis et leurs alliés en Irak, favorisent de plus en plus, selon l'analyse de Maalouf, le point de vue des islamistes radicalisés. L'idée d'une démocratie imposée par l'Occident s'éteint, surtout après les échecs dans les pays envahis comme l'Afghanistan et l'Irak. En Irak, « une dissolution hâtive de l'armée iraquienne et de l'appareil d'État [---], les exactions dans la prison d'Abou-Ghraïb, la torture systématique, les humiliations incessantes... » (*DM*, 31) invalident les buts déclarés par les États-Unis et leurs alliés. Alors : « pour les uns, le cas de l'Irak démontre que le monde musulman est imperméable à la démocratie; pour les autres, il dévoile le vrai visage de la “démocratisation” à l'occidentale » (*DM*, 31).

Maalouf rappelle encore que la confiance entre les mondes arabe et occidental est historiquement perdue depuis les perturbations politiques majeures qui accompagnent la chute de l'Empire ottoman et l'abolition du Khalifa. Cette trahison occidentale franco-anglaise détruit le rêve des pays arabes d'être gouvernés dans le cadre d'un royaume arabe, ce qui résulte en une nouvelle colonisation modérée sous prétexte d'un mandat colonial sur les pays du Levant. Pour Maalouf, les principes occidentaux de démocratie, de liberté et des droits des hommes sont tous abolis dans les pays colonisés, ce qui conduit à une contradiction évidente qu'il faut dénoncer : « il n'y a pas des droits de l'homme pour l'Europe, et d'autres droits de l'homme pour l'Afrique, l'Asie, ou pour le monde musulman » (*DM*, 63) et « aucun peuple sur terre n'est fait pour l'esclavage » (*id.*). Maalouf est clair : la faute majeure de l'Occident dans ses relations avec le monde arabo-musulman, « c'est qu'il a constamment été partagé entre son désir de civiliser [ce] monde et sa volonté de le dominer -- deux exigences inconciliables » (*DM*, 66).

Ces problèmes de longue date et pertinents entre l'Occident développé et le reste du monde accroissent les sentiments de revanche et de haine. De nouveau, l'exemple de l'Irak résume pour Maalouf cette idée de ressentiment : il s'agit d'un pays déchiré, décomposé, humilié au nom de la liberté et de la démocratie, un pays pauvre, privé de prospérité et de sécurité : « on a dépensé près d'un trillion de dollars [---], mais le pays qu'on a occupé est plus pauvre qu'avant » (*DM*, 74). Le terrorisme a causé deux guerres au début de ce siècle et il « n'a jamais été aussi florissant » (*Id.*). Les minorités qu'on a voulu protéger sont, d'après l'essayiste, de plus en plus menacées et leur présence dans ces pays devient de plus en plus insoutenable. Le manque de confiance s'aggrave entre le monde arabo-musulman et l'Occident à cause des résultats destructeurs de ces guerres au nom de la démocratisation. Et le fanatisme religieux et social est de plus en plus adopté par les nouvelles générations qui n'observent de la part de l'Occident que le malheur et notent la contradiction entre ses principes libérateurs et son comportement dans les pays envahis ou occupés.

Cette première partie du *Dérèglement du monde* conduit l'essayiste à proposer une série de transformations culturelles et morales. Maalouf croit que les solutions aux problèmes historiques ainsi que la réconciliation et la confiance entre les mondes occidental et arabo-musulman ne peuvent être réalisées qu'à travers une révolution morale représentée par une évolution dans les comportements individuels et collectifs de même que les relations sociales : « [c]'est notre évolution morale qui doit s'accélérer considérablement, c'est elle qui doit s'élever, d'urgence, au niveau de notre évolution technologique, ce qui exige une véritable révolution dans les comportements » (*DM*, 81). Quel rendement peut donner l'évolution technologique récente au niveau de la communication et de l'Internet, par exemple, si les relations humaines continuent d'être menacées par le terrorisme et la haine? Une révolution pacifique s'impose, semblable à celle qui a abouti à la réconciliation entre les

pays européens et qui résulte aujourd'hui en son union politique, malgré les guerres et les haines dont peuvent témoigner les relations de ses parties constituantes.

En effet, les problèmes qui dominaient l'Europe au début du XX<sup>e</sup> siècle ressemblent à ceux qui gouvernent la relation entre les deux mondes rivaux d'aujourd'hui. De même, les deux guerres mondiales qui ont détruit presque toute l'Europe durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle étaient beaucoup plus graves que ce qu'on a pu voir au début du siècle actuel. En se servant d'une telle comparaison, Maalouf ne perd jamais l'espoir d'arriver à une conciliation semblable entre les rivaux d'aujourd'hui. Il est convaincu que l'homme est l'homme en Europe comme en Afrique et comme en Asie. Son ouvrage en entier est porté par cette vision humaniste et universaliste.

En outre, Maalouf croit l'avènement de l'Internet capable de favoriser la communication entre les quatre coins du monde. La « toile », comme l'auteur aime la nommer, peut unifier un monde désormais comparé à un village global, sans oublier que les chances de paix lui semblent devenues presque égales à celles des conflits et des guerres. D'après l'auteur du *Dérèglement du monde*, c'est donc la responsabilité des différents pays et des différentes communautés d'appuyer les principes d'une telle union pacifique et mondiale. Il faut dire que Maalouf attribue une responsabilité majeure aux États-Unis pour faire respecter les croyances et les traditions des autres nations, leur indépendance et leurs langues, une mission où ils ont failli jusqu'à maintenant: « Tant que les États-Unis n'auront pas persuadé le reste du monde de la légitimité morale de leur prééminence, l'humanité demeurera dans un état de siège » (*DM*, 97). C'est donc le mandat premier des États-Unis de démontrer leur droit moral d'être la force dominante de ce globe et de contrôler leurs actions envers les autres nations, car « [l]es populations qui se sentent menacées d'anéantissement culturel ou de marginalisation politique prêtent forcément l'oreille à ceux qui appellent à la résistance et à l'affrontement violent » (*Id.*).

Il paraît clair que Maalouf adopte une perspective très critique envers les États-Unis durant les années de présidence de George W. Bush. Les interventions militaires successives en Afghanistan, puis en Iraq, lui semblaient inutiles, voire destructrices en ce qui concerne les pays cibles et les États-Unis du même coup. Ce point de vue est conforme à celui de la majorité de la population arabe et tiers-mondiste, pour qui l'intervention américaine répond à des causes économiques, liées à l'exploitation pétrolière, plus qu'à des enjeux sécuritaires et humanitaires. Maalouf épouse aussi le discours européen concernant les guerres du début du XXI<sup>e</sup> siècle, notamment celui de la France qui refuse la coalition avec les États-Unis durant l'invasion de l'Iraq en 2003. Cette position amène l'écrivain à critiquer fortement l'illégitimité de certaines puissances occidentales.

### **Tyrannie et légitimité du pouvoir**

Dans la deuxième partie du *Dérèglement du monde*, intitulée « Les légitimités égarées », Maalouf évoque la légitimité des gouvernements des nations du tiers-monde en général et des pays arabes en particulier. La plupart de ces pays sont gouvernés par la force militaire et la violence sans aucune légitimité venant « d'un scrutin honnête », ils ne sont « ni les héritiers d'une dynastie respectée, ni les continuateurs d'une révolution réussie, ni les artisans d'un miracle économique; et ne disposent de ce fait d'aucune légitimité » (*DM*, 108-109). Cette tyrannie qui opprime les populations des pays arabes est considérée par Maalouf comme la cause essentielle des attaques terroristes du début de ce siècle : « Est-ce un hasard si c'est de là que sont issus les hommes qui commettent [---] les actes de violence les plus spectaculaires? » (*DM*, 108). Sans oublier que ces régimes totalitaires sont souvent bénis par les pays occidentaux.

Pour expliquer à son lecteur les méthodes suivies par les Arabes pour choisir leurs gouvernements supposés nationaux, Maalouf analyse le cas de Gamal Abdel-Nasser, qui



réussit en 1952 avec d'autres officiers à renverser le roi Farouk par un coup d'État blanc et annonce le début d'une révolution au niveau politique et social. Cette révolution réussit sans aucune violence précisément quatre ans après la création de l'État d'Israël et la guerre dévastatrice arabo-israélienne de 1948. L'échec des quatre pays limitrophes de l'Égypte, la Syrie, la Jordanie et le Liban laisse alors des résidus sociopolitiques et culturels majeurs chez les habitants de ces pays en particulier et chez les peuples arabo-musulmans en général. Dans ce moment critique de désespoir et de colère, le jeune officier libre qu'est Nasser devient le leader le plus admiré de toutes les populations arabes. « Gamal Abdel Nasser, ou simplement Nasser ou le *Raïs*, tirait son patriotisme de ses guerres successives : la première en 1956 contre la France, l'Angleterre et Israël à la suite de la nationalisation du canal de Suez. Gamal sort politiquement triomphant de cette guerre » (*Bichara, 72*) Cette victoire est considérée alors comme une revendication de sentiments triomphaux chez les Arabes après des générations de difficultés et d'échecs : « voire des siècles, ils [les Arabes] n'avaient connu que des défaites, des occupations étrangères, des traités inégaux, des capitulations, des humiliations et la honte d'être tombés si bas après avoir conquis la moitié de la terre » (*DM, 142*).

Le deuxième événement politique majeur qui consacre la légitimité de Nasser comme 'leader' de tous les Arabes est la création de la République Arabe Unie en 1958, unifiant les deux pays arabes les plus lourds politiquement dans l'histoire ancienne et récente de toutes les populations arabes, à savoir l'Égypte et la Syrie. Ce projet éveille encore le rêve d'une unité politique de tous les pays arabes pour revendiquer leur gloire perdue. Par cette union, Nasser suscite chez les Arabes la nostalgie du chef ayyoubide Saladin<sup>19</sup> (1137- 1193), nommé encore Al-Nasser, qui avait formé une union entre les deux mêmes pays (l'Égypte et la Syrie)

---

<sup>19</sup> Voir à ce sujet le livre d'Anne-Marie EDDÉ, *Saladin, Les Grandes Biographies*, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

et assura « la libération de Jérusalem le 12 octobre 1187 ». Beaucoup plus tard, selon Maalouf, les Arabes en général et les Palestiniens en particulier voudront libérer Jérusalem et venger la guerre de 1948 : « Les Palestiniens étaient, de tous les Arabes, ceux qui soutenaient le *raïis* avec le plus d'enthousiasme. Eux qui avaient dû quitter leurs maisons à la création de l'État juif » (*DM*, 151).

En citant ces événements historiques, Maalouf veut clarifier les circonstances politiques qui suivent la création de l'État juif. Il voit l'ascension triomphale de Nasser comme un moment important. Celui-ci est considéré par les habitants des pays arabes comme le seul dirigeant capable de revendiquer la gloire ancienne et de reprendre les territoires perdus. Il est seul capable de sauver les Palestiniens de la misère des camps et de les rapatrier après avoir été chassés de leurs foyers. De plus, Maalouf met son lecteur devant les étapes essentielles de l'histoire récente des conflits entre les pays arabes et les puissances occidentales, en commençant par le partage des pays arabes selon les accords Sykes-Picot<sup>20</sup> :

Les Français administreront directement une zone allant du littoral syrien jusqu'à l'Anatolie; la Palestine sera internationalisée (condominium franco-britannique de fait); la province irakienne de Basra et une enclave palestinienne autour de Haïfa seront placées sous administration directe des Britanniques; les États arabes indépendants confiés aux Hachémites seront partagés en deux zones d'influence et de tutelle, l'une au nord confiée aux Français, l'autre au sud aux Britanniques » (Laurens).

Maalouf, à cet égard, indique que l'opinion publique générale dans les pays arabes penche vers une union sous une autorité purement arabe : « On sortait à peine de l'ère ottomane, au cours de laquelle tous ces pays, ou presque, avaient effectivement été réunis sous la férule d'un même sultan turc ; pourquoi ne pourraient-ils pas l'être à nouveau sous un monarque arabe ? » (*DM*, 120). Ainsi, l'essayiste revendique l'époque du prince hachémite Fayçal qui : « rêvait d'un royaume arabe dont il serait le souverain » (*DM*, 121). Un rêve qui ne s'est jamais réalisé à cause des accords Sykes-Picot : « Mais ledit royaume ne vit pas le jour. Les

---

<sup>20</sup> « *Sykes-Picot (accords) Accords secrets conclus en 1916 entre la France et la Grande-Bretagne* » (Gresh, 320), Alain GRESH et Dominique VIDAL. *Les 100 portes du Proche-Orient*. Paris, Éditions de l'Atelier, 1996.

puissances estimèrent que les peuples de la région n'étaient pas en mesure de se gouverner eux-mêmes, et décidèrent de confier à la Grande-Bretagne un "mandat" sur la Palestine, la Transjordanie et l'Irak, et à la France un "mandat" sur la Syrie et le Liban" » (*DM*, 123)

Dans une autre section de son essai, Maalouf aborde le problème palestinien qui, ayant débuté en 1948, est suivi par les guerres arabo-israéliennes de 1948 et de 1967 avec leurs résultats dévastateurs au niveau des pays arabes désormais vaincus et instables. L'essayiste tient à ce que son lecteur comprenne que les échecs consécutifs ont causé chez les Arabes « cette double haine - du monde et de soi-même - », ce qui « explique dans une large part les comportements destructeurs et suicidaires qui caractérisent notre début de siècle » (*DM*, 169). Cette fois encore, l'ascension triomphale et éclatante de Nasser est suivie d'une chute turbulente après la Guerre des six jours en 1967. Une autre déchéance qui suit une gloire espérée : « En s'écroulant à nouveau, de manière si spectaculaire, si dégradante, les Arabes, et avec eux l'ensemble du monde musulman, ont le sentiment d'avoir tout perdu, irrémédiablement » (*DM*, 170). Maalouf, en passant de l'époque de Nasser à celle de Saddam Hussein et aux deux défaites successives de 1991 et de 2003, souligne le lien de continuité entre tous ces événements qui viennent « sceller le sort de l'idéologie politique qui avait dominé la scène depuis près d'un siècle » (*id.*).

Pendant tout le XX<sup>e</sup> siècle, les Arabes et les musulmans en général sont confrontés à des défis innombrables et successifs : la perte du royaume arabe de Fayçal en 1920, suivie par la perte de la Palestine en 1948, en passant par la Guerre de six jours en 1967, la guerre civile libanaise entre 1975 et 1991, les massacres de Hama en Syrie en février 1982, l'invasion du Liban par les Israéliens en juin 1982, la guerre civile en Algérie entre 1992 et 1999, la guerre en Bosnie entre 1992 et 1995, le conflit entre l'Irak et l'Iran entre 1980 et 1988, les guerres successives du Golfe entre Saddam Hussein et ses adversaires et qui aboutissent à l'invasion

de l'Irak par les États-Unis en 2003 et la guerre en Afghanistan contre les Soviétiques, puis contre les États-Unis et leurs alliés et qui continue à ce jour.

Toutes ces perturbations majeures dans le monde arabo-musulman donnent naissance à l'extrémisme, renforcent les sentiments anti-occidentaux et résultent en des attaques vues comme terroristes par les uns et héroïques par les autres. Ces violences exécutées par des islamistes sont considérées par Maalouf comme le résultat naturel de ces conflits et de ces guerres qui envahissent le monde arabe. D'après l'essayiste, on est incapable de comprendre exactement la cause du terrorisme sans faire le défilé des événements qui ont perturbé le monde arabo-musulman dans les trente dernières années : « tout ce qui s'est produit dans le monde au cours des dernières décennies aura contribué à faire gagner, au sein des sociétés arabes, les thèses défendues par les islamistes » (*DM*, 186).

L'idée du nationalisme et la création d'une union entre les pays arabes fondée sur l'arabisme paraissent irréalisables. Et les échecs des nationalistes tels que celui de l'union déclarée entre l'Égypte et la Syrie en 1958 et les défis catastrophiques des deux guerres arabo-israéliennes en 1948 et 1967, tous ces événements aident à favoriser les islamistes et leur propre idéologie. Et l'union islamique semble alors plus réalisable s'il y a une histoire glorieuse pour les peuples arabes au moment où ils se rapprochent de l'islam.

Dans son essai, Maalouf traite cependant des divisions massives entre les peuples arabes et leurs dirigeants. La « superpuissance » occidentale représentée par les États-Unis et leurs alliés européens intervient de plus en plus dans le choix des régimes totalitaires qui règnent sur les pays arabes : « Quiconque veut garder le pouvoir doit se rendre acceptable à la superpuissance même si pour y parvenir il doit aller à l'encontre des sentiments de son peuple » (*DM*, 187). Ceux qui veulent s'opposer seront de plus en plus marginalisés et persécutés : « se sont développés ainsi deux univers politiques parallèles, l'un apparent, mais sans adhésion populaire, l'autre souterrain et disposant d'une popularité certaine » (*Id.*).

Ce divorce entre le peuple et ses dirigeants augmente les sentiments de colère et de haine envers ceux qui soutiennent les dictateurs. Ce « dérèglement » interne dans les pays arabes et le « dérèglement » global entre l'Occident et le monde arabo-musulman auront sans doute des conséquences politiques, économiques et sociales, selon Maalouf : « Quand aucune autorité, aucune institution, aucune personnalité ne peut se prévaloir d'une réelle crédibilité morale » (*DM*, 188), comme c'est le cas de la plupart des pays arabes, « quand les hommes en arrivent à croire que le monde est une jungle où règne la loi du plus fort » comme c'est le cas pour l'essayiste des puissances occidentales envers le monde arabe, « on ne peut que dériver vers la violence meurtrière, la tyrannie et le chaos » (*id.*). Ces propos cinglants font du *Dérèglement du monde* un véritable aboutissement de l'œuvre de Maalouf.

Au terme de son analyse, Amin Maalouf prévoit clairement les révolutions populaires qui auront lieu quelques années plus tard dans certains pays arabes tels que l'Égypte, la Syrie, la Tunisie, la Libye, de même que les attaques terroristes dans des pays et des villes d'Occident telles que Paris, Londres et Madrid. Tout cela peut être considéré comme une réaction naturelle envers une oppression intérieure et extérieure. Alors, le jeu de dominos qui caractérise la chute des régimes associés à l'Union soviétique va continuer, même s'il est lent, jusqu'à l'écroulement des régimes totalitaires arabes l'un après l'autre, avec violence, avec difficultés, mais sans arrêt ou retour en arrière : « Pour toute société humaine, l'absence de légitimité est une forme d'apesanteur qui dérègle tous les comportements » (*DM*, 188).<sup>21</sup>

À la fin de la deuxième partie de son essai, Maalouf dénonce un autre aspect du « dérèglement du monde », cette fois économique. Il parle alors d'une perturbation économique inévitable comme conséquence naturelle des bouleversements politiques. La parution de son essai coïncide avec la crise économique mondiale qui commence en 2008 et

---

<sup>21</sup> « En revanche, si la mosquée d'al-Aqsa, par exemple, demeurerait sous administration israélienne, ce ne serait même pas la peine de signer un traité de paix, parce que les mouvements militants continueraient à mobiliser autour de cette question, du Maghreb jusqu'à l'Indonésie, pendant les cent prochaines années » (MAALOUF, Le printemps de Washington le 19 août 2009)

dont le monde souffre encore les effets. Maalouf reconnaît la liberté de chacun de faire fortune, à condition que cette fortune soit acquise d'une manière légale et que l'argent ne devienne pas le but de chaque individu, sans prendre en considération les relations humaines. Il critique l'enrichissement arbitraire réalisé par les places boursières, qui se sont transformées « en gigantesques casinos où le sort de centaines de millions de personnes riches ou pauvres, se décide sur un coup de dés » (*DM*, 195-6). Il considère que le gain et la perte de millions, sans intervention réelle de la personne et sans cause compréhensible même par les banquiers les plus informés, indiquent un dérèglement financier qui s'ajoute au dérèglement sociopolitique et environnemental du monde : « est-il besoin d'ajouter en toutes lettres que ce dérèglement financier est aussi, et peut-être avant tout, le symptôme d'un dérèglement dans notre échelle des valeurs? » (*DM*, 196). D'après l'essayiste, la matérialisation des relations humaines sous l'effet des régimes capitalistes intensifient le dysfonctionnement de notre monde. Or, nous verrons que c'est cet ensemble de constatations sur le déclin spectaculaire des valeurs contemporaines qui pousse l'essayiste à chercher dans la mémoire du pays natal des éléments de réconciliation et de progrès.

### **Recommandations pour un monde dysfonctionnel**

Dans la troisième partie de l'essai, intitulée « Les certitudes imaginaires », Maalouf présente ses recommandations face au « dérèglement du monde » dont il vient de faire le portrait. C'est par la connaissance et l'apprentissage qu'on peut contrôler ce dérèglement : étudier une ou plusieurs langues étrangères, apprendre différentes « disciplines artistiques » et « se familiariser avec les diverses sciences » (*DM*, 204). Il insiste alors sur l'idée « de la primauté de la culture comme une discipline de survie » (*DM*, 205). Pour Maalouf, on parle ici d'une révolution culturelle et linguistique afin de favoriser la communication entre les différentes sociétés, de même que de transformations profondes au niveau de la connaissance artistique et scientifique afin d'apprécier les inventions humaines. Une telle révolution

culturelle et spirituelle renforcerait les liens entre les nations et favoriserait la compréhension du besoin des autres, de leurs rêves et leurs buts puisque nous sommes tous des « compagnons de voyage » (DM, 205).

Au centre de cette transformation morale se trouverait la littérature ou plutôt *les* littératures. Se familiariser avec la littérature de l'Autre « dévoile ses passions, ses aspirations, ses rêves, ses frustrations, ses croyances, sa vision du monde qui l'entoure, sa perception de lui-même et des autres » (DM, 206). C'est la responsabilité et le devoir de chacun de connaître profondément la culture d'une personne ou d'une société avant d'avoir le droit de les critiquer. Ayant mentionné à plusieurs reprises l'importance de maîtriser les langues étrangères, Maalouf évoque aussi la nécessité d'accroître le niveau d'éducation, source d'appréciation des autres littératures et des différentes conceptions du monde: « il en résulterait un tissage culturel serré qui couvrirait la planète entière, réconfortant les identités craintives, atténuant les détestations, renforçant peu à peu la croyance à l'unité de l'aventure humaine » (DM, 206-7). Dans son étude intitulée « D'un "univers multiculturel" à une écriture de "l'identité composée" : l'exemple d'Amin Maalouf », Olivera Miok note à son tour l'importance de l'apprentissage d'une langue étrangère dans l'optique de la mondialisation envisagée par Maalouf qui, au-delà du *Dérèglement du monde*, soulève cette question dans de nombreux ouvrages et entretiens. L'utopie imaginée par l'essayiste suppose la reconnaissance de la diversité linguistique, à savoir que « chaque personne devrait connaître au moins trois langues : une langue identitaire, une langue de communication internationale et une langue d'adoption personnelle » (Miok, 22).

Pour appuyer cette quête de la connaissance, devant mener à une transformation révolutionnaire des mentalités, Maalouf cite alors le Prophète de l'islam (« Les savants sont les héritiers des prophètes »; « cherchez le savoir, jusqu'en Chine s'il le faut »; « Étudiez, du berceau jusqu'à la tombe ») et le Talmud (« Le monde ne se maintient que par le souffle des

enfants qui étudient ») (*DM*, 208). De la même manière, le christianisme favorise sans limite la connaissance et le Nouveau Testament offre de nombreuses leçons de sagesse. Maalouf s'appuie sur cette convergence particulière des trois religions monothéistes qui, par l'accroissement des connaissances, lui semblent propices à une mondialisation pacificatrice.

Dans *Le dérèglement du monde*, Maalouf suppose d'ailleurs que l'absence d'une institution papale dans la religion islamique est la cause de la difficulté de séparer la politique de la religion. En Occident, cette institution a permis de contenir l'autorité religieuse en la limitant à la tête de l'Église catholique, malgré les conflits historiques entre le Pape et les révolutions françaises et luthériennes. Elle reste ainsi seule responsable de traiter les problèmes religieux des catholiques partout dans le monde, ce que Maalouf voit d'un bon œil, le catholicisme proposant selon lui un modèle d'unité dans le respect de la diversité.

Dans l'islam, par contre, une telle institution centralisatrice et unificatrice n'existe pas. L'islam n'acceptant pas le principe d'un intermédiaire entre l'individu et son Créateur, chacun peut chercher à obtenir de diverses sources l'interprétation des sourates coraniques : c'est donc « l'absence d'une institution papale capable de tracer la frontière entre le politique et le religieux qui explique [---] la dérive qui affecte le monde musulman, plutôt qu'une directive divine instaurant la confusion des gens » (*DM*, 228). Maalouf rappelle que c'est toujours la responsabilité commune de toutes les civilisations et de toutes les religions de promouvoir la réconciliation et la bonne entente.

En cela, l'Europe unifiée constitue encore une fois la référence première, car elle détient par son histoire la clé de la transformation civilisatrice. Le monde européen doit être « fidèle à ses propres valeurs, respectueux de la démocratie, respectueux de droit des hommes, soucieux d'équité, de liberté individuelle et de laïcité dans ses rapports avec le reste de la planète » (*DM*, 243), tandis que la responsabilité des sociétés musulmanes est de sortir de l'idée de la gloire perdue et de comprendre « que le problème ne réside pas dans les textes



sacrés, et la solution non plus » (*DM*, 255). Faisant abstraction de l'histoire coloniale de l'Europe, l'essayiste tend donc à idéaliser à la fois sa société d'accueil et son pays d'origine. Maalouf insiste sur le fait que, malgré tous les obstacles, l'humanité est capable de créer un accord mondial qui prendrait en considération les douleurs des Juifs, des Palestiniens, des musulmans, des chrétiens qui vivent au Moyen-Orient, et des occidentaux. Cette prise en compte assurerait que tous pourraient vivre ensemble pacifiquement.

La troisième recommandation de Maalouf en vue d'une résolution des conflits vise, après le savoir et l'enseignement, le rôle des immigrants dans les pays d'accueil. L'essayiste accorde une part essentielle aux immigrants qui font des pays d'Europe et de l'Amérique du Nord leurs nouvelles patries. Ils sont bien placés, selon lui, pour aider à rétablir la confiance entre les deux mondes. Leur comportement dans les pays d'accueils doit être bien mesuré, puisqu'ils sont les représentants de leur pays de naissance. Ils jouent un rôle très important dans tous les domaines, selon Maalouf : intellectuel, économique et social. Et en même temps, ces immigrants doivent maintenir une relation positive avec leurs pays d'origine et avec leur langue maternelle. La diversité de leurs origines doit être considérée comme un aspect essentiel de la richesse culturelle et de la pluralité : « l'immigrant [---] a besoin qu'on lui dise, par les mots, par les décisions politiques "vous pouvez devenir l'un des nôtres, pleinement, sans cesser d'être vous-même" » (*DM*, 263). Voilà, selon Maalouf, une responsabilité réciproque entre l'immigrant et son pays d'accueil. Le premier agit avec honnêteté et respect et l'autre réagit par un respect et une admiration pour l'immigré, sa langue, sa culture, ses traditions religieuses à condition que ces traditions ne comportent pas l'oppression, la tyrannie et l'intolérance envers lesquels on ne doit pas « se montrer complaisant [---]...les mariages forcés, l'excision, les crimes d'honneur ou l'assujettissement des femmes » (*DM*, 274). On doit aussi exprimer un refus : « envers l'incompétence, l'incurie, le népotisme, la corruption généralisée, envers la xénophobie et le racisme » (*DM*,

274). L'ouvrage de Maalouf se termine donc sur un ensemble d'idéaux pacifistes sur lesquels nous reviendrons.

### **Un débat sur l'acceptation des différences**

Pour mieux comprendre les objectifs pacifistes de Maalouf il sera utile de nous référer à certains écrits de Tzvetan Todorov sur la question. Un an après la parution du *Dérèglement du monde*, le 25 novembre 2010, lors d'un entretien intitulé « Nous sommes tous des êtres multiculturels », Todorov émet l'idée que l'immigration et la xénophobie accompagnent l'humanité dès l'aube de l'histoire. Il fait remarquer que tous les pays, qu'ils soient totalitaires ou démocratiques, se comportent de façon presque identique envers les immigrants. Il note par exemple qu'« [i]l y a un rejet, une méfiance, une inquiétude envers ceux qui risquent de s'installer sur place » (Todorov). Il explique en outre que l'Europe en général et la France en particulier ont besoin des immigrants afin de « rajeunir le pays, c'est une nécessité »; par ailleurs, les immigrants sont fascinés par leur nouvelle société et veulent s'intégrer rapidement et profondément dans le pays d'accueil. Ils veulent prouver qu'ils sont capables de jouer un rôle positif au niveau économique et social. Cet enthousiasme est souvent cause de confrontation et de rejet de la part des citoyens du pays hôte : « les immigrés qui arrivent dans un pays sont en général très motivés pour y travailler. Ils font tout leur possible pour réussir. Il suffit de voir la façon dont certains pays d'immigration ont bénéficié de cet apport, comme sur le continent américain. D'un autre côté, cela donne lieu à des frictions entre communautés » (Id). Todorov, comme Maalouf, insiste sur le fait que la présence d'une personne qui ne parle pas la langue du pays et qui partage avec les citoyens la même rue, et le même moyen de transport « peuvent parfois créer des problèmes... » (Id), ce qui explique la montée de l'extrême droite en France et ailleurs : « il y a dans notre pays des groupes qui utilisent cette méfiance spontanée envers tout ce qui est différent pour en faire une conquête de terrain politique. Il s'agit d'abord des partis pour lesquels ce sujet fait partie

des fondamentaux. Je pense à l'extrême droite. » (Id). De même, ceux qui veulent revenir à des traditions religieuses pour résoudre un tel problème entre pays d'accueil et immigrants sont incapables de comprendre la vraie démocratie, selon Todorov : « Or nos valeurs présentes mettent les convictions religieuses sur le même plan. Lier notre présent à ce point à notre passé, comme le fait Angela Merkel, cela relève d'une méconnaissance de la démocratie qui repose sur la neutralité idéologique donc religieuse. » (Id). On peut donc constater que *Le dérèglement du monde* d'Amin Maalouf se place dans un débat d'idées généralisé en France, comme le montrent les propos de Todorov. Certains intellectuels de premier plan soulignent l'importance de l'apprentissage de la langue du pays d'accueil de la part de l'immigrant et « la neutralité idéologique » des valeurs démocratiques au sein du pays d'accueil. Ces deux phénomènes complémentaires sont considérés essentiels en vue d'une intégration active des diasporas sur un nouveau territoire. Et pour Maalouf, ils deviendront le fondement d'une transformation en profondeur des mentalités de part et d'autre de la rupture entre l'Occident et l'Orient.

Dans sa conclusion, l'essayiste fait de la prospérité et des droits de la personne des conditions de base de toute civilisation. Les codes de lois leur sont soumis. Le principe essentiel de l'humanité est de développer et d'améliorer la condition de la vie de chacun. Par l'accroissement du savoir et par les inventions scientifiques, une transformation des mentalités est pensable. Maalouf résume ainsi son essai. Il soulève enfin la problématique essentielle de son livre : « toutes ces populations différentes par la religion, la couleur, la langue, l'histoire, les traditions, et que l'évolution contraint à se côtoyer en permanence, saura-t-on les faire vivre ensemble d'une manière paisible et harmonieuse? » (*DM*, 293). La réponse à cette question réside dans la mise en place d'une logique de l'échange et de la coopération universelle qui transcendent les particularités.

Quels sont les obstacles qui pourraient empêcher la réalisation de ce rêve ? Malgré les progrès technologiques qui ont transformé la planète en un village global, « les détestations mutuelles n'en sont que plus manifestes », constate en fin de compte Maalouf (*DM*, 295). L'humanité ne réussit pas à dépasser ses problèmes et ses défauts. Les confrontations entre les différentes civilisations s'aggravent. Les derniers conflits entre l'Occident et le monde arabo-musulman en sont la preuve. On invente un ennemi imaginaire. Il semble parfois que « la cassure entre l'Occident et le monde arabo-musulman n'a cessé de s'aggraver [---] au point qu'elle semble à présent difficilement réparable » (*DM*, 295-296). Cette rupture historiquement construite se manifeste par une confrontation entre deux ou plusieurs civilisations, entraînant « une dérive globale vers la xénophobie, la discrimination, les vexations ethniques et les massacres mutuels, c'est-à-dire vers l'érosion de tout ce qui constitue la dignité morale de notre civilisation humaine » (*DM*, 297). Les violences extrêmes de ces dernières décennies, celles du Rwanda ou de la Bosnie, les attentats terroristes à Madrid, à Londres, à New York ou à Paris n'ont aucun rapport avec la civilisation ni avec la dignité. Pour Maalouf, l'humanité ne devrait s'intéresser qu'à la lutte contre les maladies et les souffrances, à la résolution des difficultés économiques et au combat contre la pauvreté et l'ignorance : « voilà les seules conquêtes qui devraient mobiliser les énergies de nos enfants et de leurs descendants » (*DM*, 304).

Maalouf termine son essai en revenant à des facteurs plus positifs. Le progrès scientifique peut permettre de gagner la guerre contre les maladies et d'améliorer les conditions de la vie humaine. On doit aider les pays pauvres à sortir « résolument du sous-développement » (*DM*, 309). L'essayiste suggère à nouveau que l'Union européenne est un bel exemple à suivre pour l'humanité en mettant « derrière soi les haines accumulées, les querelles territoriales, les rivalités séculaires » (*DM*, 310). Cet aspect est essentiel au yeux de l'émigré libanais et nous en reparlerons au chapitre 3. Maalouf trouve encore dans « la

montée de Barack Obama, le symbole et l'homme » la chance de se réveiller « en sursaut d'une grande nation, consécutif à sa crise économique et à ses embourbements militaires » (*DM*, 311). Chacun doit contribuer le plus étroitement possible « à cette entreprise de sauvetage. » (*DM*, 314), avec sagesse et lucidité, « mais également avec passion et quelquefois avec colère, oui avec l'ardente colère des justes » (*Id*).

*Le dérèglement du monde* lance donc un cri d'alarme sociopolitique, économique, environnemental et religieux. Maalouf cible l'humanité toute entière. Il traite de problèmes qu'il croit cruciaux. Il paraît inquiet des attentats terroristes dont le début du troisième millénaire a été témoin et il n'est pas d'accord avec les guerres dévastatrices qui résultent de ces attaques. Il met l'humanité devant un miroir géant à partir duquel il explique honnêtement et clairement les erreurs commises par les extrémistes, d'une part, et les superpuissances, d'autre part. Il analyse en détail les causes de ces perturbations pour présenter des solutions à ces problèmes majeurs. D'après lui, on a mal profité des ressources naturelles et des inventions scientifiques et technologiques. Il regrette que l'humanité paraisse de plus en plus tourmentée par les guerres et les conflits qui se détériorent.

Son point de vue politique suppose que les inégalités sociopolitiques et le manque de confiance entre l'Orient et l'Occident et le comportement hautain des États-Unis envers le monde arabe sont les causes de la souffrance et de la terreur. L'Occident en général et les États-Unis en particulier doivent plutôt changer positivement leur comportement envers le reste du monde. D'après Maalouf, la démocratie ne peut pas être introduite dans le monde arabe par la force. Au contraire, la violence entraînera encore plus de violence. La solution proposée par Maalouf au niveau politique se résume par l'émulation du modèle européen. Il faut aider les pays en développement à améliorer leurs circonstances politiques, éducatives, économiques et sociales afin d'assurer une sorte d'équilibre global. Le décalage entre les pays avancés et les pays sous-développés augmente la probabilité des conflits et des guerres,

sans oublier que la création de l'Union européenne a semblé créer au contraire des conditions de paix et de prospérité économique dans des pays historiquement adversaires.

Ce puissant exemple contemporain forme pour Maalouf la preuve que l'humanité est toujours capable de tisser des rapports pacifiques entre des gens et des pays où on parle des langues différentes et qui proviennent de traditions opposées. Il faut dire que Maalouf reste très près des idéaux exprimés dans les premières constitutions européennes. Une quarantaine d'années ont suffi pour mettre fin à des conflits et des guerres ayant des racines historiques remontant à des centaines d'années. Les valeurs de cette nouvelle union politique et économique ne sont-elles pas exactement celles que Maalouf défend et rêve de voir se répandre partout? Il suffit de relire quelques lignes de l'Article 2 du Traité de Lisbonne pour comprendre l'envergure morale d'un projet auquel Maalouf adhère entièrement : le respect de la dignité humaine, la liberté, la démocratie, l'égalité, l'état de droit, le respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces objectifs sont dits communs aux États membres « dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes. (art. 2, Traité de Lisbonne, 13/12/2007) C'est cet héritage philosophique et légal, issu de l'Europe des Lumières, que Maalouf considère comme essentiel en vue d'établir une mondialisation pacifique : « Nous parlons constamment de "village global" et c'est un fait que, grâce aux progrès réalisés dans le domaine des communications, notre planète est devenue un même espace économique, un même espace politique, un même espace médiatique » (*DM*, 295).

De plus, Maalouf veut amener les pays occidentaux et les pays en voie de développement à penser que la terre est comme un navire. On peut atteindre la paix en s'aidant les uns les autres. Sinon le naufrage sera le destin qui attend tout le monde. La solution, une révolution au niveau économique, consiste à dévier les trillions de dollars payés

pour des guerres destructrices vers les pays qui en ont besoin pour améliorer leur condition. On ne doit pas considérer l'argent comme une fin, mais plutôt comme un moyen. Il faut profiter de la technologie et de la science en les mettant au service de l'humanité et de la communication entre les différents groupes et communautés. C'est donc par une révolution éducative qu'on vaincra l'ignorance. Que l'humanité se tourne vers l'environnement, l'égalité sociale et une conception vraie de la démocratie pour qu'on puisse affronter les déséquilibres sociopolitiques et religieux ! Maalouf, toujours optimiste, espère que l'humanité pourra transformer la terre en un espace unifié et paisible où chacun contribuera par sa civilisation et ses propres traditions à enrichir l'expérience humaine. La position de Maalouf est-elle utopique ?

Dans son livre *Les crises et le XXI<sup>e</sup> siècle*, Jacques Lesourne indique que presque toutes les utopies sont en relation stricte avec des idéologies. La première utopie traitée est celle qui tend à résoudre les problèmes sociaux par le terrorisme et les génocides ainsi que le racisme et l'intolérance religieuse. Les exemples du Cambodge et de la Yougoslavie confirment la présence d'une telle fonction de l'utopie, liée à la violence, et le danger qu'elle représente pour l'humanité. Par ailleurs, l'intervention des militaires dans la vie politique des différents États est une autre forme d'utopie. Ceux-ci croient être capables de réussir au niveau politique comme au niveau militaire. Lesourne tire de Napoléon Bonaparte un exemple éloquent : « Napoléon, stratège militaire exceptionnel dans la concentration des troupes et dans la conduites des batailles, devient un homme médiocre dans la gestion des relations entre les nations » (*Lesourne*, 32). Le chercheur parle en outre du capitalisme et du marxisme comme des utopies qui ne réussissent pas à résoudre les problèmes économiques et sociaux de cette époque. Lesourne aime s'imaginer dans le rôle de l'astronaute. Il aperçoit la Terre de loin comme un globe portant l'humanité dans cet espace illimité. L'humanité ne semble plus être qu'une seule famille qui risque de détruire son milieu de vie soit à cause des

guerres et des attaques terroristes, soit à cause des perturbations climatiques et environnementales. Les propos de Jacques Lesourne rejoignent ceux de Maalouf lui-même, dans leur rêve d'une mondialisation des mentalités et d'une transformation révolutionnaire des attitudes envers les différences sociales, les milieux environnementaux, les langues et les cultures particulières.

Dans la suite de ce chapitre, nous allons revenir au concept de nostalgie chez Maalouf dans deux ouvrages qui ont précédé la publication du *Dérèglement du monde : Le Rocher de Tanios* (1993) et *Origines* (2004). Il est clair que toute transformation des mentalités et des cultures dans la pensée de cet écrivain passe par une idéalisation et une reconquête du passé. Or, cette mémoire nécessaire est intimement liée au Liban natal.

### **La nostalgie dans *Le rocher de Tanios* et *Origines***

Dans cette section, nous commencerons par fournir une brève définition de la nostalgie, un concept difficile à cerner. Puis, nous verrons comment cette nostalgie se profile chez Maalouf. Ensuite, nous traiterons des processus de transformation et du concept de révolution chez cet auteur en établissant d'abord ce que signifie le changement anticipé. Toute l'œuvre de Maalouf cherche dans la mémoire libanaise les conditions d'une mondialisation pacifique des cultures et des mentalités.

Déjà, dans le dictionnaire, le mot « nostalgie » se définit par « une tristesse et état de langueur causé par l'éloignement du pays natal; mal du pays; regret attendri ou désir vague accompagné de mélancolie » (Larousse). Le concept de nostalgie semble donc déterminé par le départ du pays natal. Il est lié à un espace perdu. Dans le dictionnaire du Centre national de ressources textuelles et lexicales, nous lisons également que « la nostalgie est un état de tristesse causé par l'éloignement du pays natal; regret mélancolique d'une chose, d'un état, d'une existence que l'on a eue ou connue; désir de retour dans le passé; sentiment



d'impuissance qu'éprouve une personne qui aspire à un idéal ou qui recherche passionnément une valeur, une qualité » (CNLTR). Dans une thèse intitulée *J'ai le mal du pays : Lorsque la nostalgie participe à la construction identitaire des immigrants*, Celina Stamboli examine la nostalgie sous différents points de vue tant psychologiques que sociaux. Le mal du pays s'identifie pour elle comme « un désir de retourner à un passé où la vie était meilleure » (Stamboli, 38).

Le regret d'avoir quitté le pays natal, les souvenirs d'enfance associés à une époque et des lieux agréables et idéaux déchirent l'immigrant entre deux appartenances différentes, l'une qui semble naturelle, attachée au pays d'origine, l'autre, plus artificielle, associée au pays d'accueil. De nombreux immigrants quittent leur pays dans des circonstances ingérables et forcées<sup>22</sup>. D'après l'Organisation Mondiale pour les Migrations, la montée de l'immigration au niveau international s'explique par la lente sortie de la crise économique, des facteurs environnementaux et les conflits au Moyen-Orient et en Afrique du Nord. Ces contraintes poussent l'immigrant à idéaliser le pays natal. Stamboli estime que « la nostalgie est d'une part comme l'expression du désir de retourner à un passé fait de sentiments plus agréables que ceux du présent, d'autre part comme la prise de conscience que ce retour est impossible » (Stamboli, 39).

Pour cette chercheuse, la notion inspire trois formes différentes : la nostalgie peut être réelle, simulée ou collective. Dans sa forme réelle, elle renvoie à « la mémoire idéalisée d'un temps passé et correspond au rapport entre l'émotion et l'expérience provoquée à travers un événement vécu » (Stamboli, 41). Chez Maalouf, le rapport euphorique à la Montagne libanaise et à ses habitants correspond donc parfaitement à cette forme réelle de nostalgie. Par ailleurs, dans son état simulé, la notion évoque les expériences des gens qui nous sont chers, comme le seront par exemple les souvenirs de Botros, le grand-père de Maalouf, dans le récit

---

<sup>22</sup> Voir *État de la migration dans le monde 2011*  
[http://www.egypt.iom.int/Doc/IOM%202011\\_WMR2011\\_French.pdf](http://www.egypt.iom.int/Doc/IOM%202011_WMR2011_French.pdf).

d'*Origines*. Enfin, sur le plan collectif, la nostalgie « correspond aux diverses évocations de la culture d'origine qui causent également des sentiments nostalgiques » (*Id.*). Il s'agira alors des langues, des rituels, des proverbes et autres formes de reconnaissance collectives.

D'après des enquêtes réalisées auprès d'immigrants en France, le sentiment nostalgique « renvoie au passé et aux choses qui n'existent plus » (*Stamboli* 43). Il s'agirait d'une profonde impression de manque. *Stamboli* souligne d'ailleurs trois autres formes de nostalgie : nostalgie « de chez soi, de non-vécu, et du pays d'origine » (*Stamboli* 44). La nostalgie du chez soi prend source dans le souvenir de la famille, de paysages de la campagne, de la mer ou d'endroits historiques. Cette forme est particulièrement intense chez *Maalouf* qui mentionne toujours dans ses écrits l'histoire familiale, le souvenir des campagnes et des paysages libanais. Dans *Origines*, par exemple, *Maalouf* évoque avec affection son grand-père *Botros* ; il est fasciné par la liberté et par le courage dont témoigne la personnalité de son grand-père. C'est un homme qui refuse d'obliger ses enfants à suivre sa religion. Il insiste sur le fait qu'il faut les laisser choisir eux-mêmes leur religion quand ils seront capables de juger; il prend la décision de quitter la maison familiale afin de continuer ses études dans une école de son choix. Chez *Maalouf*, c'est ainsi aspirer indirectement, par une idéalisation du passé, à la liberté de cette personne, à son courage ou bien à ses voyages.

Le narrateur d'*Origines* est fasciné par l'intelligence de *Botros*, par son enthousiasme pour son frère immigrant à Cuba, par son perfectionnement d'une langue étrangère durant son voyage de Beyrouth à Cuba. Il se souvient aussi de son courage de défendre son frère devant les tribunaux cubains. Le lecteur retrouve *Maalouf* fasciné par les qualités multiples de son grand-père fictionnel, alors que *Botros* est un brave étudiant dans une école protestante, puis enseignant et fondateur d'une école internationale mixte qui regroupe pour la première fois des filles et des garçons côte à côte dans la salle de classe. On retrouve ce personnage plus tard comme poète, avocat courageux et intrépide aventurier. De même, *Maalouf* est

nostalgique de son grand-oncle. Il est attiré par son intelligence, par sa patience et sa capacité de construire à Cuba un grand magasin qui devient avec le temps une compagnie connue par tous les immigrés syriens et même les Cubains. L'écrivain est en outre fasciné par la détermination de son grand-oncle qui rêvait un jour d'acheter le château du gouverneur et qui a réussi à réaliser son rêve.

Même les traditions, les habitudes et les aliments insufflent la nostalgie chez les immigrants. Sous cette deuxième forme, la nostalgie du non-vécu apparaît normalement chez ceux de la deuxième génération qui n'ont jamais fait l'expérience du pays d'origine de leurs parents, ce qui favorise chez eux des sentiments nostalgiques au second degré. Enfin, le troisième type de nostalgie, dite nostalgie du pays d'origine, s'amplifie chez les immigrants qui confrontent des circonstances d'insécurité et de danger dans le pays d'accueil. L'immigrant préfère dans ce cas vivre dans ses souvenirs enracinés dans son pays natal. Ces deux derniers cas nous semblent moins s'appliquer à la lecture des écrits d'Amin Maalouf. Chez cet écrivain, c'est la notion de « chez-soi » qui prédomine en dépit d'une grande ouverture à l'égard de la France, le pays d'accueil de l'émigré libanais.

Cependant, il est peut-être utile de comprendre également le sens étymologique du mot « nostalgie ». Dans son essai intitulé « Connexions nostalgiques : une approche exploratoire longitudinale », Aurélie Kessous fait remarquer que le mot « nostalgie » apparaît pour la première fois en 1688 dans l'œuvre de Johannes Hofer de Mulhouse pour « décrire une pathologie qui décime à cette époque les rangs de l'armée suisse » (Kessous, 3). On constate alors que l'usage de ce mot est plutôt médical. La philologie révèle que c'est un mélange de deux racines grecques (nostos=retour et algos= douleur) : il s'agit donc de la douleur provenant de l'éloignement de la patrie et de la famille, une douleur qui pousse la personne au retour vers son pays natal. Kessous note même que « la psychologie clinique considère qu'elle provient d'un désir de retour à l'état fœtal, une approche théorique, orientée

vers le présent, suggère qu'elle est le résultat d'une inadaptation de l'individu à son environnement » (Kessous, 4). Les notions modernes de ce mot prennent naissance chez des grands philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, tels que Rousseau et Kant, car, selon eux : « la distance temporelle est davantage à l'origine de la nostalgie que la distance spatiale. » (*Id.*)

L'immigrant se trouve parfois incapable de s'adapter aux exigences du pays d'accueil et constate, en même temps, que tout est changé dans son pays natal : « lorsque les nostalgiques reviennent dans leur pays natal, ils se trouvent très déçus dans leur attente et en même temps guéris; ils ont l'impression qu'au pays tout est changé; en vérité ils n'ont pu ramener leur jeunesse » (*Id.*). Désormais, la nostalgie n'est plus vue comme une maladie, mais la quête du temps perdu » (*Id.*). Avec la révolution technologique qui a conduit au développement d'Internet et à la contraction des distances temporelles et spatiales, la nostalgie devient plutôt, selon Kessous, « le moyen de conserver son identité face aux transitions majeures entre chaque étape du cycle de vie et atténue les sentiments d'anxiété ou d'appréhension qui lui sont associés » (*Id.*)

C'est dans ce contexte qu'Olivera Miok traite de la problématique du sentiment nostalgique chez Maalouf. Elle constate par exemple que Maalouf a réussi à dépasser l'idée de la fragmentation de l'identité (Miok, 9). Il arrive à une sorte de coexistence entre les deux identités, celle de l'immigrant et celle qu'il a laissée là-bas au Liban: « Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un dosage particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre » (*IM*, 8). Pour Maalouf, la nostalgie apparaît comme un retour vers l'enfance et ses souvenirs, un retour vers le village et ses rochers. Elle semble être un désir personnel de s'approcher du lecteur francophone en lui démontrant les traditions orientales, d'expliquer à l'Autre les douleurs et les rires ainsi que la pureté et la simplicité de la vie dans son village. Pour l'écrivain, la nostalgie est une : «[p]référence (lien favorable, attitude positive, ou affect favorable) envers des objets

(des gens, des lieux, des choses) qui étaient communs (populaires, à la mode, ou largement disponibles) quand on était plus jeunes (dans sa jeunesse, son adolescence, ou même avant sa naissance) » (Holbrook et Schindler, cités par Galan et Vignolles 5).

Pour Miok, la nostalgie apparaît ainsi chez Maalouf dans le retour fréquent du narrateur vers l'époque où la Montagne était encore sous l'autorité de l'Empire ottoman, gouvernée par des émirs et des cheikhs libanais. Les villageois acceptaient la présence des Ottomans tant que leur gouverneur n'était pas un étranger et tant que la coexistence paisible était assurée entre les constituants de la population de la Montagne, Druzes et Chrétiens : « l'histoire, pour moi », déclare Amin Maalouf dans un entretien avec Maurice Tournier en 1997, « n'est pas que pour l'histoire, le passé que pour le passé. Il s'agit toujours de préoccupations liées à aujourd'hui, aux questions de coexistence » (Maalouf cité par Tournier, 121).

Miok remarque que Maalouf paraît nostalgique de l'Empire ottoman, même s'il est « pleinement conscient des défauts et des faiblesses [de cet empire], Maalouf souligne néanmoins ses aspects positifs. [...] on trouve la description des communautés chrétiennes et musulmanes qui habitent côte à côte. » (Miok, 17). La simplicité des villageois transparait dans leur comportement avec leur cheikh : « Le cheikh Francis a été vu par ses subordonnés comme “un des leurs” et ses caprices étaient tolérés » (*Id.*). Il faut dire que, dans cette quête du passé, Maalouf reste un chercheur de paix, fasciné par la coexistence des différentes religions, ethnicités et langues. Son rêve part du passé et tend vers le présent et le futur. La nostalgie se concentre sur les aspects historiques qui favorisent cette union pacifique espérée : « Je suis un peu nostalgique des vieux empires, non pas pour leur côté impérial [...], mais par le fait que ces empires rassemblaient justement des gens qui venaient de cultures différentes, qui avaient des religions différentes, des langues différentes. » (Maalouf cité par Rabouin, 100).

Cette appréhension de la mémoire ancienne chez Maalouf coïncide avec ce que Georges Palante décrit dans un texte intitulé « Nostalgie et futurisme » où il commente l'ambivalence du sentiment nostalgique : « En même temps qu'elle est un retour vers le passé et à l'inconnu de notre destinée, la nostalgie est encore un effort pour remonter à notre essence intime, à notre nature primitive, à notre émotivité profonde » (Palante, 332). Chez Maalouf, elle se confond plutôt avec son émotion devant une humanité diverse, un jour réunie dans une union pacifique et universelle. Elle émerge parfois de son enfoncement dans le passé pour représenter un rêve de transformation, une révolution spirituelle, car elle est « un désir vague, une tristesse sans borne vers un état de bonheur qu'on place dans le passé, mais qui est l'inquiète promesse d'un lendemain meilleur, d'un état plus haut de notre être » (*Id.*).

### **Une nostalgie futuriste : qu'est-ce que la révolution selon Maalouf ?**

Ce retour vers le passé pour assurer un meilleur avenir est un mode de pensée essentiel dans l'œuvre de Maalouf. Dans ce qui suit, nous allons analyser de manière plus approfondie cette approche en considérant Botros, le grand-père de Maalouf, personnage qui accompagne le lecteur tout au long du récit autobiographique. Cette nostalgie centrée sur le futur va aussi s'épanouir dans *Le rocher de Tanios* à travers la personnalité forte de Tanios lui-même, le protagoniste de ce récit historique, sans oublier encore que le sentiment reste bien présent dans les deux essais, *Le dérèglement du monde* et *Les identités meurtrières*, dans lesquels Maalouf souhaite un retour vers le passé afin d'améliorer les circonstances du présent et les espoirs d'un monde sans conflit.

Dans le vocabulaire de nombreux chercheurs, c'est le concept de révolution qui émerge pour parler des transformations profondes des mentalités, telles que souhaitées par Maalouf dans ses écrits. Il nous faudrait donc analyser déjà quelle sorte de conception de la révolution, entendue comme transformation utopique du monde, que Maalouf adopte dans son œuvre : est-elle un renversement violent et soudain des régimes ou bien une mutation

profonde de la société aux niveaux sociopolitique et religieux ? C'est pourquoi il convient d'interroger certains textes récents sur les révolutions arabes<sup>23</sup>.

Michel Delon écrit qu'avec « [l]es inquiétudes de la Renaissance finissante, la décadence du règne de Louis XIV, la Révolution représenteraient des époques de déclin, de fatigue, avant que le siècle suivant apporte ses perspectives nouvelles» (Delon, 575). On voit donc que l'histoire est faite de perturbations suivies d'époques de prospérité, comme si c'était une loi de la nature, la naissance étant précédée par les douleurs de l'accouchement. Ainsi ce sera le cas de ce qu'on a appelé le « Printemps arabe » (2011) et ses efforts de transformations socio-politiques accompagnées de perturbations majeures. Déjà, au XVIII<sup>e</sup> siècle, Madame de Staël avançait que la Révolution française devait être suivie par une révolution culturelle et littéraire : « l'on s'est persuadé pendant quelque temps, en France, qu'il fallait faire aussi une révolution dans les lettres, et donner aux règles du goût, en tout genre, une plus grande latitude. Rien n'est plus contraire aux progrès de la littérature » (Staël cité par Tégheem, 303). Pour les auteurs de la tradition politique française, la révolution culturelle est ainsi plus importante que la révolution politique, sans oublier encore que chaque civilisation a ses propres traditions que toute transformation doit prendre en compte. Cette révolution culturelle et littéraire peut diminuer les confrontations entre l'Orient et l'Occident, ce que d'autres penseurs, comme Morgan Vasner et Jean –Pierre Estival, avancent.

Dans l'esprit de Morgan Vasner, chercheur à l'Institut de recherches internationales stratégiques de Toulouse, l'Occident est responsable des circonstances politiques instables dans les pays arabes. C'est cet Occident même qui critique aujourd'hui des gouvernements élus démocratiquement, pendant qu'il s'est accommodé de dictateurs corrompus pendant des

---

<sup>23</sup> Voir Hélène SALLON. « Chronologie des “printemps arabes” » [http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2014/01/13/chronologie-des-printemps-arabes\\_4347112\\_3218.html](http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2014/01/13/chronologie-des-printemps-arabes_4347112_3218.html); Jean-Pierre ESTIVAL. *L'Europe face au printemps arabe: De l'espoir à l'inquiétude*. Paris, L'Harmattan, 2012 ; Morgan VASNER. «Printemps arabes : Cessons la critique systematique » [http://fr.intstrat.org/article/printemps arabes\\_ cessons la critique systematique/](http://fr.intstrat.org/article/printemps_arabes_cessons_la_critique_systematique/).

décennies : « Ne donnons pas l'impression d'être nostalgiques [envers les dictateurs illégitimes et soi-disant progressistes], avec lesquels nous nous sommes compromis; les peuples arabes qui ont supporté ces régimes pendant des décennies et ont payé le prix du sang pour les renverser ne nous le pardonneraient pas » (Vasner). Le chercheur critique les pays occidentaux qui, dès le début de ce qu'on a appelé le Printemps arabe ne cessaient de critiquer l'ascension verte des islamistes. Selon lui, l'Occident ne doit pas contraindre des populations qui ont subi l'oppression et l'injustice. Il faut plutôt leur donner la liberté de choisir leurs gouvernements. Sinon les relations entre le monde arabe et l'Occident deviendront de plus en plus perturbées.

Jean-Pierre Estival présente un autre point de vue à ce sujet. Dans son livre *L'Europe face au printemps arabe : de l'espoir à l'inquiétude* (2010), Estival croit que l'Occident a le droit d'être choqué de l'ascension des « marées vertes », des partis islamistes lors des élections libres : « On attendait la victoire éclatante de la liberté, mais c'est la victoire inattendue de la religion qui est apparue » (Estival, 14). Cet auteur trouve que les pays arabes sont maintenant menacés de revenir vers un passé ténébreux. Il propose plutôt que les autres parties progressistes prennent l'initiative de

se transformer en un immense mouvement de contestation politique basée sur la revendication des droits de l'homme fondamentaux en faveur de la liberté d'expression, de la pluralité politique, de la création d'une organisation démocratique du pouvoir, de la dignité humaine, tout en dénonçant la corruption généralisée, la brutalité policière, la torture, les emprisonnements arbitraires et les despotismes triomphants (Estival, 16).

Estival estime que c'est la responsabilité des forces du progrès de corriger les fautes commises et de s'assurer de la démocratie du nouveau système politique. Chacun doit encore s'engager à dénoncer toutes les sortes d'oppression et de despotisme.

La différence des points de vue entre Vasner et Estival est claire. Le premier demande au monde occidental de cesser de critiquer les nouveaux régimes élus démocratiquement et



urge le monde arabe de ne pas lui pardonner cette fois-ci. Il ne faut pas oublier que la société occidentale dite libre est restée, pendant des décennies, incapable d'aider ces peuples opprimés à se débarrasser des dictateurs et de leurs régimes. De son côté, Estival trouve que l'ascension des islamistes, même si elle est réalisée par des élections libres, est une grave erreur que les peuples libres doivent corriger le plus tôt possible. Les deux auteurs s'entendent sur le fait que ce sont les puissances occidentales qui ont soutenu ces régimes totalitaires pour promouvoir leurs propres intérêts. Selon Estival, l'Occident en général et les États-Unis en particulier ont aidé les régimes autocratiques (en Égypte et au Yémen) par des aides financières et militaires sans critiquer le despotisme de ces régimes et sans donner aux peuples de ces pays de l'importance, surtout quand on sait que les États-Unis favorisent « [l]es régimes de parti unique, et la structure autocratique de ces pays, considérés à tort ou à raison, comme un rempart efficace, contre la progression d'un islamisme extrémiste fidèle à ses sources [---], ce qui explique les premières hésitations du département d'État quand les régimes ont connu les premières vagues de contestation » (Estival, 20). De plus les politiques de l'Union européenne ne sont pas meilleures que celles des États-Unis. La commission européenne représentée par l'ex-commissaire Neeli Kroes « n'avait pas hésité à présenter la Tunisie comme “un partenaire proche et fiable”, oubliant le régime de répression qui existait [on désigne l'ancien régime avant la révolution de “Jasmin” entre décembre 2010 et janvier 2011] » (Estival, 20).

Enfin, Pierre Beckouche croit que les révolutions arabes récentes ont supprimé la ligne de démarcation qui divisait les pays européens des pays arabo-africains : « Un stéréotype tombe, celui qui voyait dans le monde arabe une catégorie radicalement distincte de l'Europe » (Beckouche). Selon ce chercheur, on ne doit pas continuer de penser que ces populations sont : « des sociétés fondées sur la loyauté et les relations interpersonnelles et non pas sur la légalité et la notion de fonctions » (*Id.*). Les révolutions ont entraîné des

changements géographiques en effaçant la clôture de marginalisation et de séparation entre le Nord et le Sud de la Méditerranée. Elles ont aussi aboli des barrières culturelles « (Islam d'un côté et Chrétienté de l'autre) » (*Id.*). Elles ont fait tomber des tabous historiques, telles les croisades et les guerres contre l'Empire ottoman. Elles ont prouvé encore

[q]ue la menace islamiste n'est pas le fond de l'affaire et que de toute façon, les pratiques religieuses au sud se sont, comme en Europe, fortement individualisées; qu'une majorité en Tunisie et sans doute dans bien d'autres pays arabes se prononce en faveur de l'État de droit et que la démocratie devient un vœu commun (Beckouche).

Les peuples arabes ont prouvé par ces révolutions leur droit de vivre dans des circonstances meilleures que celles vécues sous des régimes totalitaires, corrompus et n'offrant aucune sécurité économique et sociale. On voit donc que cette analyse, centrée sur la responsabilité des peuples arabo-musulmans, poursuit la réflexion commencée, il y a vingt ans, par Amin Maalouf dans ses récits et ses essais. En ce sens, les écrits de Maalouf, surtout ses plus récents essais, comme *Le dérèglement du monde*, témoignent de la sensibilité de l'écrivain à l'égard des transformations qui s'annonçaient dans certaines régions du monde arabe.

Cependant, voyons maintenant quelles sont les caractéristiques des transformations culturelles et spirituelles souhaitées par Maalouf à l'échelle mondiale? Quels sont pour lui les éléments essentiels d'une révolution?

### ***Origines* et la révolution par l'éducation : le personnage de l'ancêtre**

Examinons d'abord *Origines*, récit autobiographique où Maalouf nous présente l'histoire de sa famille et nous raconte aussi à nouveau *son* histoire du Liban. Le romancier tient à s'assurer lui-même de ses références écrites (les lettres de Botros) et des documents oraux (sa tante, des villageois âgés, ses voyages) au sujet de sa famille. Or, ce qui est intéressant, c'est que Maalouf attribue une pensée révolutionnaire essentiellement au seul personnage de Botros. Il s'agit dans ce cas de lettres écrites par le grand-père, il y a une centaine d'années, mais qui restent valables jusqu'à aujourd'hui, selon le narrateur. Ces

lettres, autour desquelles le récit d'*Origines* gravite, situent donc le propos de l'écrivain dans la longue lignée de l'écriture ancestrale, présente dans sa famille.

Botros est donc le grand-père paternel de l'auteur. Dans *Origines*, nous découvrons qu'il était un homme exceptionnel et doué. Il était, nous dit Maalouf, un grand poète et un penseur. Ses idées révolutionnaires et sa modernité dépassaient pour le narrateur les talents de ses contemporains. Il avait eu, par exemple, le courage de ne pas faire baptiser ses enfants. Il trouvait, en effet, que le choix de la religion devait être fait par chaque individu quand il serait capable de le faire. Cette attitude de Botros aurait été considérée comme extrêmement révolutionnaire à l'époque du récit et même à présent, surtout dans un pays comme le Liban où la vie politique et sociale est fermement liée à la religion : « Botros s'entêta : lorsque ses enfants seront majeurs, dit-il, ils opteront pour la religion de leur choix ou pour aucune religion ; d'ici là, ils seront libres de tout engagement » (*O*, 227). Pour protéger ses enfants de toute oppression, Botros leur attribue des noms neutres qu'il serait difficile d'identifier à une religion : « Botros donna à ses enfants des noms évoquant des qualités humaines ou des descriptions, "fierté", "conscience", "espoir", "victoire" ou "perfection" » (*O*, 228)

En outre, le grand-père s'intéresse beaucoup à la connaissance et aux langues étrangères, surtout l'anglais. Car, d'après lui, les Libanais finiront par émigrer un jour à cause des perturbations politiques et sociales. Il est donc préférable de parler la langue du pays d'accueil afin de bien s'adapter à la nouvelle culture : « l'anglais est nécessaire parce que les pauvres parmi nous comme les riches devons partir vers l'Amérique ou vers l'Australie » (*O*, 70). Botros insiste sur le fait que l'apprentissage de l'anglais est très important pour les riches comme pour les pauvres. Car d'après son analyse des circonstances sociopolitiques troublées au Liban, les pauvres autant que les riches vont immigrer pour se sauver : « ne serait-ce pas misère pour un homme que de se retrouver incapable de parler la langue de ceux au milieu desquels il sera amené à vivre et travailler » (*O*, 70)?

De plus, Botros se considère lui-même responsable en face de son peuple et de son pays, voire responsable de l'Orient tout entier. Son rêve est de voir cet Orient au même niveau que l'Occident et même le dépasser : « son objectif ultime était que l'Orient puisse « *"rattraper et pourquoi pas de dépasser l'Occident"* » (O, 83). Pour Maalouf, toute la filiation avec son grand-père maternel est là : elle vise à transmettre l'idée de transformation des mentalités et de la culture traditionnelle en encourageant le monde arabo-musulman à renverser les circonstances politiques qui le divisent et à contribuer au progrès de l'humanité, sans quoi sa civilisation sera marginalisée et humiliée.

Signalons ici que Botros n'est jamais présenté comme anti-ottoman : au contraire, il croit que cet empire pourrait se transformer en une monarchie constitutionnelle et en un État où les habitants seraient traités avec égalité sans aucune considération pour la religion, l'ethnie ou la langue. Pour lui, le Liban serait alors un pays libre, un État semblable aux États-Unis, croit-il, où tous vivent ensemble pacifiquement, avec respect et avec un désir d'avancer dans les champs des connaissances et de la prospérité. On peut constater que cette vue pacifique et globale se fusionne entièrement avec le point de vue de Maalouf, autant dans son roman fictif *Le Rocher de Tanios* que dans ses deux essais socio-politiques *Le dérèglement du monde* et *Les identités meurtrières*. Dans *Origines*, le narrateur admire sans réserve les idées novatrices et libératrices du grand-père. Il partage avec lui le rêve de voir l'humanité unie et gouvernée par un désir d'égalité et de paix.

Afin de réaliser son rêve, Botros sait bien que la révolution par l'éducation et la morale est la seule voie à suivre. Dans le récit, ce personnage s'intéresse aux droits des femmes et fait de son épouse une réelle partenaire dans tous les domaines de la vie. Maalouf raconte la fondation par Botros, avec son épouse Nazeera, d'une école qui se conforme à ses idées libératrices, la première école de la Montagne libanaise qui accepte dans ses classes des filles et des garçons qui pourront s'asseoir côte-à-côte, une école qui admet des étudiants de

différentes confessions et de tous les villages environnants. L'établissement compte alors « des Grecs-orthodoxes, des Grecs-catholiques melkites, des maronites ainsi que plus récemment des protestants » (*O*, 228). Il est clair qu'une telle école est considérée comme une révolution sociale à l'époque. Les garçons auprès des filles dans une même classe! C'est la huitième merveille du monde, et comprenant des enfants de toutes les confessions chrétiennes, c'est la neuvième merveille! Pour convaincre les villageois de leur idée, Botros et Nazeera font le tour de leur village et des villages voisins, expliquant leur point de vue : « mes grands-parents firent le tour des maisons du village pour expliquer aux parents ébahis que 'vous verrez ! Faites-nous confiance !' Tout se passerait bien » (*O*, 222).

Il faut dire que Botros commence par lui-même quand il prend la décision de continuer ses études dans une école protestante malgré l'opposition de son père, en dehors de son village afin de « poursuivre ses études dans une école lointaine » (*O*, 260). Cette mentalité révolutionnaire accompagne le personnage exemplaire du grand-père tout au long du récit. Il propage ses idées de libération dans son foyer et sa famille en refusant de baptiser ses enfants. Et le voilà maintenant qui s'occupe de son village et des villages voisins. Il veut semer les graines de la connaissance et de la liberté ainsi que sa fascination pour les langues étrangères. On peut dire que Botros a commencé une révolution douce, comme le souhaite Maalouf lui-même. Il considère que, par l'éducation et le savoir, l'élite du village pourra créer une génération éclairée digne de guider le pays tout entier vers la prospérité, la liberté et la paix. Le courage du personnage de Botros le pousse encore à se précipiter au secours de son frère immigré à Cuba. Durant son voyage sur le navire, il apprend la langue de ce pays et est capable de défendre son frère dans les tribunaux cubains.

Les écrits du grand-père forment donc le cœur d'Origines. En fait, ces lettres sont d'une certaine façon le point de départ de l'ouvrage. Maalouf nous montre une pièce écrite par Botros vers 1900, évoquant une conversation imaginaire entre deux personnes dont l'une

favorise l'immigration et l'autre non. Dans cette conversation imaginée par Botros et rapportée par l'auteur, nous pouvons détecter le même ton révolutionnaire, le même désir de transformation, attribué à Botros. L'opposant à l'immigration suppose que le problème du pays, c'est « *que tant de ses enfants choisissent de le quitter plutôt que de chercher à le reformer* » (O, 86). Il sait bien qu'une telle réforme n'est autre qu'une révolution aux niveaux économique, politique, éducatif et social. L'autre, qui est en faveur de l'immigration la considère comme une sorte de révolution à partir de laquelle l'immigrant dénonce son refus de l'oppression et de la pauvreté. Il considère qu'en améliorant ses circonstances éducatives et financières, il sera capable de faire les changements espérés plus facilement. Et son exemple, à la manière de l'écrivain lui-même, se transmettra à son entourage et à la société tout entière.

Ainsi, l'interlocuteur, cité par Maalouf, donne l'exemple de la différence entre l'eau courante qui est toujours fraîche et l'eau stagnante qui est impure et poisseuse. Or, l'immigration est semblable aux yeux de Maalouf à cette métaphore de l'eau courante. L'émigré participe aux mouvements ascendants des civilisations. Il apporte par l'exemple une révolution graduelle et transformationnelle des esprits qui favorise la liberté et ouvre les portes de la communication avec les autres civilisations et les autres langues : « *aie le courage de partir, et tu trouveras une autre famille pour remplacer la tienne* » (O, 86). C'est pourquoi l'émigration, dont tant de Libanais ont été l'exemple dans l'histoire, joue un rôle prépondérant dans la réforme espérée. Au niveau personnel, Maalouf s'est senti forcé de quitter son pays natal pour fuir la guerre civile libanaise. Sans jamais oublier ses origines, il considère que sa réussite en France est un succès pour sa famille et son pays. Il répète à plusieurs reprises qu'il est en faveur de la multiplicité identitaire et linguistique et qu'il est contre l'enracinement qui, comme nous l'avons vu, lui rappelle ces arbres, immobilisés, qui sont incapables de changer leurs circonstances.

Lors d'une visite à son cousin, Botros s'insurge devant des immigrants lettrés aux États-Unis contre les dirigeants corrompus issus du peuple lui-même. Pourtant, la transformation doit commencer par le bas, et il faut changer la base pour changer ses dirigeants : « *c'est par la racine qu'il faut guérir l'arbre* » (O, 109). Ceux qui sont les plus aptes à apporter la guérison sont les gens éduqués et les professionnels de toutes sortes, puisque c'est la responsabilité commune de « *ceux qui s'expriment dans les journaux et dans les livres, comme ceux qui partent aux tribunes* » (O, 109) d'éclairer la voie et d'assurer le progrès des civilisations. C'est donc pour Maalouf la responsabilité des gens éclairés (des journalistes, des écrivains, des pasteurs) de transformer leur entourage et leur société. Voilà la révolution réelle, efficace et durable, telle qu'elle s'exprime dans *Origines*. Cette conception rappelle celle exprimée par Madame de Staël, déjà citée dans ce chapitre, qui considérait toute révolution sur les plans intellectuel et littéraire comme beaucoup plus importante qu'une révolution au niveau politique et militaire.

Le personnage de Botros représente donc, on le voit, un excellent exemple d'homme révolutionnaire selon la conception de la révolution pacifique souhaitée par Maalouf dans l'ensemble de son œuvre. Il consacre sa vie à mettre en pratique les idées qu'il défend. Il choisit de rester dans son village. Il décide de mettre en pratique ses idées libératrices, en prenant la décision de lutter jusqu'au dernier moment contre l'analphabétisme et les traditions fautives. Le voilà qui demande aux enfants de son pays de se réveiller et de jeter les chaînes anciennes qui les empêchent de rattraper l'Occident. Il leur rappelle leur histoire glorieuse, qu'ils soient les descendants des Arabes ou les descendants des Phéniciens. Ce sont ces mêmes ancêtres qui ont « donné à l'Occident les principes de son savoir, et c'est [vous] qui lui avez montré la voie [...] Redressez la tête. Portez les habits de votre époque et dites : "il est révolu le temps des turbans!" » (O, 120). Comment peut-on accepter aujourd'hui d'être marginalisé et sous-développé? Si on ne peut dépasser rapidement ce désespoir et cette honte,

on risque de s'enfoncer de plus en plus dans le chagrin et la misère. Par la place qu'il accorde à Botros, Maalouf insiste sur le fait que le changement doit déloger les traditions erronées.

Une révolte contre tout ce qui est en rapport avec l'époque de la misère doit survenir.

Amin Maalouf déclare à plusieurs reprises que c'est grâce à Botros et à son courage, que les portes se sont ouvertes pour lui : « Quand mon grand-père avait eu à la fin de 1880, le courage de désobéir à ses parents pour aller poursuivre ses études dans une école lointaine, c'est à moi qu'il était en train d'ouvrir les chemins du savoir » (*O*, 260). Ainsi, la révolution pacifique incarnée par l'exemple ancestral a donné ses fruits espérés. Et le chemin du savoir s'est ouvert devant l'écrivain et devant des générations inspirées par les mêmes idées révolutionnaires. Ce parcours exemplaire, le sien comme celui de son prédécesseur, deviendra un véritable leitmotiv dans toute l'œuvre de Maalouf.

*Origines* confirme par son titre la responsabilité de chacun de retourner un peu de ce qu'il doit à ses ancêtres : « c'est à eux que je dois la moindre parcelle d'identité, mes noms, mes langues, mes croyances, mes fureurs, mes égarements, mon encre, mon sang, mon exil. Je suis le fils de chacun des ancêtres » (*O*, 260). L'encre de l'écrivain et le sang de l'ancêtre jaillissent du même encrier et de la même veine. Nous reviendrons d'ailleurs à cette filiation dans le prochain chapitre qui portera sur l'importance de ce concept chez les Libanais en général et chez Maalouf en particulier.

Le 31 août 1920, après que le général Gouraud a annoncé la création du Grand Liban, Georges Trabeau, le premier gouverneur français de ce nouveau pays, décide de faire le tour du pays. Le village de Baskinta, qui se situe à une heure de marche de Mashrah, le village natal de Maalouf et de Botros, est un des lieux visités. Dans *Origines*, on voit Botros préparer un discours pour accueillir le dirigeant français au village. Le but est de demander l'aide du gouverneur pour le maintien de l'école du village. L'ironie et l'inquiétude transparaissent dans le discours de Botros. Il s'adresse à Trabeau en tant que représentant de la France,



considérée par la plupart des Libanais et surtout les Chrétiens comme une protectrice et non pas comme une instance colonisatrice. Ainsi le Mandat attribuait un rôle de protection et de supervision à la puissance coloniale dans le but d'aider le Liban et la Syrie à se comporter comme des pays libres et dignes de l'indépendance.

Malheureusement, le comportement de la France et de ses représentants se rapprochait bien souvent des conflits confessionnels et raciaux. C'est ce que Botros veut apparemment expliquer au nouveau dirigeant colonial. L'aide de gouvernement français se fait attendre, car Botros est un protestant et son école est une institution presbytérienne dont les principes contrastent avec les aspirations françaises au Liban. Le vieil homme dénonce le grand danger de l'ignorance pour le village et ses habitants, car celle-ci conduit à la violence : « *nous savons [---] que l'ignorance seule est à l'origine du fanatisme et de la division, que l'ignorance seule nous empêche de nous adonner efficacement aux travaux vitaux, tels que l'agriculture et l'industrie et qu'elle seule pousse les gens à émigrer* » (O, 373). Par cette exhortation, Botros souhaite rappeler au nouveau gouverneur le rôle important que l'école universelle joue dans l'éducation des villageois et lui expliquer jusqu'à quel point l'aide financière de la France est vitale. Le rôle de son école n'est pas seulement de combattre l'ignorance, mais encore le fanatisme, la division, le chômage et leur effet destructeur sur la société. Et avec la connaissance, on renforce selon lui les liens sociaux, la tolérance, la paix, ce qui assure une vie prospère et pacifique.

De même, dans un autre passage, Botros se montre ébloui par la civilisation occidentale et plus particulièrement par les États-Unis, exemples de liberté et de démocratie. Mais au lieu d'imiter aveuglément cette civilisation, les pays arabes doivent plutôt être capables, selon lui, de créer leurs propres *états unis*. Par ce biais, Maalouf critique sûrement ses contemporains quand ils croient que les simples changements vestimentaires et les modes occidentales suffisent pour rattraper l'Occident dans son avancement technique et social :

« quand comprendrez-vous qu'il y a des valeurs essentielles et de vulgaires modes? Il ne suffit pas de vouloir imiter l'Occident, encore faut-il savoir en quoi il mérite d'être suivi et en quoi il ne le mérite pas » (*O*, 122). Maalouf tient à rappeler que l'Occident a subi des révolutions successives, industrielles, politiques et religieuses, avant d'atteindre le niveau de progrès actuel. Si on veut l'imiter, il faut le faire dans la réalisation que ces changements majeurs sont évolutifs et qu'ils supposent des révolutions successives au niveau moral et social.

Dans le récit d'*Origines*, le personnage de Botros se montre donc particulièrement original et inventif. Il revient à l'exemple de la Turquie. Même à l'époque d'Atatürk<sup>24</sup>, des changements énormes dans la vie politique et sociale de ce pays sont survenus : « il voulait remplacer le fez et le turban par le chapeau à l'européenne » (*O*, 337). Ainsi, Botros sort à son tour la tête nue refusant d'imiter les autres et insistant sur son droit de se présenter de la manière qui lui convient. Il ne faut pas oublier que sortir la tête nue à l'époque de Botros est un tabou, mais le grand-père a l'habitude de choquer son entourage: « mon grand-père voulait bien que les Orientaux prennent exemple sur l'Occident, ses critiques visaient surtout ceux qui singeaient l'Autre sans chercher à comprendre les raisons profondes de son avancement » (*O*, 385). Maalouf n'hésite pas à emprunter au personnage ancestral, cet écrivain primordial du village libanais, le bel exemple d'un homme indépendant d'esprit, courageux, original et strict. Il en fait ainsi l'éloge: « c'était un révolté, et c'est dans la ruine de sa révolte que je cherche mes origines, c'est de sa révolte que je me réclame, c'est d'elle que je suis issu » (*O*, 394). Cette affinité avec Botros conduit Maalouf à imaginer un pays – et ensuite un monde -- gouverné par des hommes libres et non corrompus, où toutes les religions sont respectées et où la liberté est un principe sacré, un pays où les habitants sont fiers de leur citoyenneté et non pas de leurs appartenances confessionnelles, un pays où ils ne pensent jamais à partir. Ce

---

<sup>24</sup> Voir Jean-Louis, BACQUÉ-GRAMMONT, et Jean-Paul ROUX. *Mustafa Kemal Atatürk et la Turquie nouvelle*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1982.

rêve accompagne Botros dans tout le récit et reste toujours inachevable. Maalouf en conclut que c'est un rêve « légitime, mais inatteignable, qu'il poursuivra avec entêtement jusqu'à son dernier jour » (*O*, 396).

### ***Le Rocher de Tanios et les insoumis révolutionnaires***

Après avoir étudié la conception de la révolution par l'éducation par le biais du personnage de Botros dans *Origines*, nous nous tournerons maintenant vers *Le Rocher de Tanios*, un récit fictif cette fois, mais également enraciné dans l'histoire familiale d'Amin Maalouf. Les événements se déroulent dans un village de la Montagne libanaise, le lieu préféré du romancier. Les personnages ont d'une manière ou d'une autre une relation avec des acteurs réels qui ont vécu autrefois dans le village de l'auteur ; les noms de ces personnages coïncident d'ailleurs avec ceux de quelques membres de sa propre famille.

Le récit commence par une phrase qui prépare le lecteur à plonger dans un monde réel et fictif en même temps : « Dans le village où je suis né les rochers ont des noms » (*RT*, 11). Ce rocher nommé Tanios était le seul qui portait pourtant le nom d'un homme. Dès le début, Maalouf mêle nostalgie et imagination, réel et rêve : « pourtant lorsqu'il m'arrive de revoir en songe le passage de mon enfance, c'est un autre rocher qui apparaît [---] il est le seul, je crois, à porter un nom d'homme, le Rocher de Tanios » (*Id.*). Après cet avertissement, à savoir que l'événement se déroule bien dans un lieu réel, c'est-à-dire « [d]ans le village où je suis né », le narrateur affirme que les événements adoptent néanmoins la forme d'un songe. Puis un doute apparaît : « il est le seul, je crois ». Maalouf se montre donc dans ce livre beaucoup plus prudent sur l'utilisation des faits historiques. Mais la fiction, nous le verrons, nourrit la même conception de la famille, étendue à la dimension du village, puis du pays, et en fin du monde entier.

Nous sommes dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un village nommé Kfaryabda, situé au cœur de la Montagne libanaise, région considérée comme le cœur du Grand-Liban que nous connaissons aujourd'hui. Ce village - comme tous les villages libanais à l'époque -- était gouverné par un cheikh. Ce personnage féodal impose son autorité totale sur tout le village. Il considère que « toutes les femmes de son domaine lui appartiennent. Comme les maisons, comme les terres, les mûriers et les vignes. Comme les hommes, d'ailleurs. Et qu'un jour ou l'autre, à sa convenance, il pourrait faire valoir son droit » (RT, 23). Nous sommes alors placés devant un régime féodal. Résumant à lui seul toute l'identité collective, le cheikh détient une autorité illimitée sur les hommes, les femmes, les bêtes, les arbres et même les rochers. Les villageois acceptent avec bonheur et innocence leur gouvernant et s'accommodent totalement de cette sorte d'esclavage avec une soumission infinie.<sup>25</sup>

Dans ce village paisible et éloigné, l'intendant du cheikh nommé Gérios vient d'apprendre que sa femme Lamia a donné naissance à un *sabi*, mot qui signifie garçon. Dès le début du récit, on peut sentir que nous sommes dans une société masculine où les femmes sont marginalisées et dépourvues de leurs droits. Si le nouveau bébé est un garçon, on déclare la nouvelle avec fierté et avec jouissance. La situation est bien différente si c'est une fille. Dans une telle situation, on commence à consoler le père, en souhaitant que Dieu lui donne de la patience. La tradition exige alors que le garçon porte le nom de son père et qu'il l'aide éventuellement. Quant à la fille, c'est elle qui aura besoin de protection et de soutien pour la vie. Le *Rocher de Tanios* commence donc par la naissance heureuse d'un garçon !

---

<sup>25</sup> Pour mieux comprendre la situation politique et sociale au Mont-Liban sous le système féodal, voir: *Un village au Maten libanais* de Sader YOUNES, *Guerres maronites 1975-1990* de Regina SNAÏFER-PERRI ; *Histoire du Liban du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours* de Kamal SALIBI ; *Le Moutaçarrifat du Mont-Liban* d'Antoine KHAIR; *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation* de Raghid EL-SOLH, *Guerre civile libanaise* de Yara EL-KHOURY et Anne-Lucie CHAIGNE-LOUDIN ; *Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban: Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne* De Dima DE-CLERCK. Ces études permettent de dresser des liens entre l'œuvre de Maalouf et l'histoire du Liban au XIX<sup>e</sup> siècle.

D'autres traditions sont alors suivies concernant les noms du nouveau-né en relation avec le rang des parents. Les villageois, « ceux d'en bas », comme on a l'habitude de les nommer, donnent à leurs enfants des noms de saints pour les honorer et les protéger, tels que « Botros, Boulos, Gérios, Roukoz, Hanna, Frem, ou Wakim » (*RT*, 49). Ou bien des noms bibliques tels que « Ayyoub, Moussé et Toubiyya pour Job, Moïse et Tobie » (*RT*, 49). Par contre, la classe des cheikhs et des grandes familles féodales observent des traditions différentes. Dans ce cas, les noms attribués à l'enfant rappellent « la puissance et les gloires passées comme Sakhr, Raad, Hosn qui signifient rocher, tonnerre et forteresse » (*RT*, 50), ou glorifient certains personnages historiques arabes et musulmans. Même dans les familles chrétiennes, on peut trouver des noms des Califes et le nom de l'oncle du Prophète *Abbas*. Maalouf rappelle que le nom du cheikh Francis revient à la mode : « le roi de France, ayant obtenu de Soliman le Magnifique un droit de regard sur le sort des minorités chrétiennes du Levant [---] ainsi [il] avait écrit aux chefs des grandes familles de la Montagne pour les assurer de sa protection » (*RT*, 50).

Dans *Le rocher de Tanios*, le lecteur découvre assez rapidement certains appels à la révolte contre toutes les sortes d'esclavage et de répression. Comme Botros, le personnage anecdotique cité dans *Origines*, Tanios représente le personnage révolutionnaire qui aime toujours renverser les traditions. Il rêve ainsi de l'abolition du système féodal et n'accepte pas le décalage entre les différentes classes sociales. Le voilà qui favorise la communication avec Roukoz, l'ancien intendant du cheikh Francis, contre le désir du cheikh lui-même. Il admire le courage de Roukoz : il était « l'homme qui avait osé quitter le château en claquant la porte pour préserver son honneur » (*RT*, 81). Cet homme courageux est donc le premier à se révolter contre l'autorité féodale, refusant l'oppression. Roukoz laisse volontiers son travail honorifique, il quitte le château voire le village parce que : « lui, ne s'était pas résigné à s'aplatir jusqu'à la fin de sa vie » (*RT*, 81). Nader, le marchand ambulancier, est le deuxième

révolté du récit. Il est chassé du village à cause de ses idées d'émancipation. Il partage avec Tanios les mêmes idées révolutionnaires contre le système féodal et contre le cheikh.

En suivant les différentes étapes de la vie de Tanios, on se rend compte que le personnage paraît de plus en plus révolutionnaire. Il passe la plupart du temps hors de son village. Il se promène dans les alentours sans parler à personne, comme s'il était une conscience révolutionnaire muette. Ses excursions en dehors du village deviennent de plus en plus fréquentes. Il fuit l'oppression, ses parents, les villageois et leur cheikh. Il refuse même de vivre au château. L'école protestante, fondée par le Révérend Stolton dans le village voisin de Sahlaïn représente pour lui un excellent refuge. Il devient l'étudiant préféré du Révérend, son pupille. Dans cette école, il est libéré de l'autorité parentale et féodale. Et il est encore proche des sources du savoir, chose qu'il adore. Il passe son temps à étudier ou enseigner. Dans une telle ambiance de liberté, de savoir et de travail, il reprend de plus en plus confiance en lui-même.

Au contraire, Raad, le fils du cheikh, ne s'intéresse jamais aux études. Il a l'idée qu'il occupera la fonction de cheikh après la mort de son père. Il est riche et fort, mais stupide et vulgaire. Il cause d'ailleurs beaucoup de problèmes pour le Révérend et son école. Il paraît indigne de la connaissance. Il est finalement chassé de l'école après avoir humilié la femme du Révérend. Le cheikh Francis n'accepte pas cette insulte et Tanios, fils de l'intendant, doit en payer le prix. On l'empêche d'aller à son école préférée. Cette nouvelle frappe Tanios comme la foudre. Va-t-il perdre son école, son travail, son ministre et sa liberté? Il refuse plutôt de manger et de parler et approche de la mort jour après jour. C'est sa tante, la *Khouriyyé*, qui va le transporter presque mort chez le Révérend et sa femme. Elle les prie de l'accepter chez eux afin de lui sauver la vie.

Nous sommes alors, dans ce récit, devant une révolution gandhienne qui aboutit à une victoire inespérée. Après quelques jours, le Révérend et sa femme constatent que les cheveux

de Tanios changent d'une manière bizarre. Le Révérend écrit : « Dans les jours qui suivirent cette arrivée soudaine, nous observâmes Mrs Stolton et moi, un phénomène des plus étranges. Les cheveux de Tanios [---] se mirent à blanchir à une vitesse qui nous inquiéta » (*RT*, 127). Dans la Montagne, la légende parle de ces « vieilles têtes » ou « des sages- fous » comme des signes que des périodes de trouble sont à prévoir.

Après le passage de cette période bien difficile, Tanios regagne ses forces et sa santé. Il retourne à ses études en vue de rétablir à son gré sa liberté, son travail et sa vie. Cependant, un désastre va s'abattre sur Kfaryabda, comme le blanchissement des cheveux de Tanios le prédisait. Un tremblement de terre accompagné de grondements apportera des signes révolutionnaires : « La façade du château se lézardait devant leurs yeux, la déchirure s'y propageait comme sous l'effet de gigantesques ciseaux » (*RT*, 151). Peut-on considérer ce spectacle comme un signe clair que l'autorité féodale va se terminer et que la nature et la force divine assisteront à cette abolition?

Un autre désastre donnera encore des indices de la transformation sociale dont le récit de Tanios se veut l'exemple, et c'est le meurtre du Patriarche. Cet incident annonce l'affaiblissement éventuel de l'autorité de l'Église chrétienne, considérée à l'époque comme la protectrice du système féodal dans la Montagne libanaise. Ce meurtre oblige Tanios et son père à s'enfuir vers Chypre. Un exil forcé pour les deux hommes s'annonce. Tanios tombe alors amoureux d'une fille étrangère aux cheveux roux, « qu'il faut à présent appeler par son nom, que l'ouvrage de Nader est [---] le seul à mentionner : Tamar. En arabe ce mot veut dire fruit » (*RT*, 194). Le discours du conseiller de l'émir aux gens de Kfaryabda prouvera à tous cette vérité : « aujourd'hui, par la volonté du Très-Haut, par la sage vaillance de notre Émir bien-aimé, et avec l'appui de nos alliés victorieux, une page est tournée dans l'histoire de cette contrée. L'exécrable féodal est à terre. Le peuple est dans l'allégresse » (*RT*, 219-220). Il faut noter ici que, même si cette allégresse ne dure pas longtemps, comme le récit

nous en informe, le système féodal est vraiment affaibli. Après ce discours, les villageois se mettent à pleurer leur cheikh, humilié par l'armée égyptienne et par celle de l'émir. Pour eux, le cheikh était beaucoup mieux qu'un gouverneur étranger.

Dans le récit de Maalouf, le comportement des villageois paraît incompréhensible. Ne faut-il pas célébrer l'abolition du régime féodal au lieu de pleurer le cheikh ? « Ce n'est pas ainsi que j'aurais dû présenter la grande révolution sociale qui s'est produite dans mon village en ce temps-là. Pourtant c'est ainsi que mes sources la révèlent et c'est ainsi qu'elle est restée dans la mémoire des vieillards » (*RT*, 221). Les villageois de Kfaryabda ont refusé la liberté que cette révolution sociale leur a présentée. La cause de cette démission paraît claire. C'était une fausse liberté, imposée par des étrangers (les Égyptiens et leurs alliés) et représentée par des personnages qui n'étaient pas admirés (Roukoz et ses hommes, alliés des Égyptiens). Aux yeux des villageois, c'est comme sortir d'un trou pour tomber dans un puits, comme dit le proverbe libanais. L'étranger n'apporte jamais rien de bon. L'invasion de Sahlaïn par Roukoz et ses hommes confirment cette perception. L'invasion a des résultats catastrophiques : « on compta vingt-six morts, dont le beyk, un homme de bien, aimé des chrétiens autant que des druzes. Dieu ait son âme et maudits soient à jamais les fauteurs de division » (*RT*, 227).

Le comportement des Égyptiens dans les différents coins de la Montagne a obligé les habitants à se révolter contre l'oppression et à s'opposer à « des impôts, du recrutement forcé, du désarmement de la population » (*RT*, 231). Des hommes des villages prennent les armes et s'engouffrent dans « l'épaisseur des collines boisées » (*RT*, 231). On les appelle *frariyyés*, ces hommes aidés par l'Angleterre qui les appuie afin de vaincre les Égyptiens et l'émir (alliés de la France).<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Voir Kamal SALIBI, *Histoire du Liban du XXVIIème siècle à nos jours*, Beyrouth, Naufal, 1965.



Le jour de Tanios arrive : « c'était le 15 octobre de l'an 1840; trois semaines plus tard, Tanios Kichk était devenu un être de légende, acteur d'une brève épopée, héros d'une énigme » (RT, 233).<sup>27</sup> Tanios est élu par les Britanniques, les Autrichiens et les Ottomans pour annoncer à l'émir leur victoire et l'informer qu'il doit quitter la Montagne. Tanios est devenu le héros de la Montagne, le représentant des *frariyyés* révolutionnaires de l'époque et de tous ceux qui sont humiliés par l'émir et ses soldats, sans oublier que Tanios obtient sa propre revanche contre l'émir qui a exécuté son père et qui a humilié son village et son cheikh. Il parle l'anglais, la langue des vainqueurs, il l'a apprise à l'école du Révérend, et il parle la langue arabe, sa langue maternelle : « il se fait que vous avez appris notre langue; il se fait aussi que nous vous connaissons » [le consul britannique M. Wood] (RT, 235).

Maalouf soulève une problématique qui se répète fréquemment dans toute tentative de changement sociopolitique. Les *frariyyés*, en luttant contre l'armée de l'émir et d'Ibrahim Pacha, incendient la forêt afin de piéger les occupants: « avait-on le droit pour piéger l'armée de l'occupation, de faire si peu cas de la vie des villageois, de leurs maisons, et même de leur précieuse forêt? » (RT, 237). Les *frariyyés* sont-ils des héros ou bien des criminels? On dit faire la révolution pour protéger les enfants et les femmes de l'opresseur et de l'oppression. Si c'était le cas, comment a-t-on le droit de les soumettre à un tel risque? Le noble but n'est-il pas plus important que la vie des innocents ? Maalouf considère que le rôle de Tanios est plus important que celui de tous les *frariyyés*. Celui-ci brille par sa maîtrise d'une langue étrangère, son intelligence et son élégance devant les vainqueurs alors qu'il informe l'opresseur de l'ordre de son exil : « et tandis que l'émir s'embarquait à Saïda [---] Tanios [---] revenait par la route vers Kfaryabda, salué dans chaque village qu'il traversait par des foules ferventes qui s'agglutinaient pour voir le héros, pour l'asperger d'eau de rose et de riz » (RT, 254).

---

<sup>27</sup> Voir à ce sujet l'article de Najoua ASSAAD, « Le rocher de Tanios, une osmose langagière », 2013, disponible sur Internet : <http://www.usek.edu.lb/Library/Files/CSR/AminMaalouf/20140220NajouaAssaad.pdf>.

Les jeunes, cherchant la revanche pour leur cheikh assassiné, décapitent Roukoz et font parader sa tête sur une baïonnette dans les rues de Sahlaïn. Mais pour tuer Roukoz, ils assassinent ses quatre gardes de Kfaryabda, car, selon le point de vue de Maalouf, le sang n'apporte que le sang. Les hommes de Sahlaïn commettent un massacre et quatre innocents sont tués et cet événement entraînera un autre crime en représailles : « les uns et les autres trouveront, pour de longues années à venir, d'excellentes raisons pour justifier leurs vengeances successives » (RT, 267).

Selon Maalouf, les révolutions doivent donc être des entreprises spirituelles, soutenues par la sagesse et l'éducation. La violence ne fait au contraire que se perpétuer. Certains trouvent que c'est la faute de Tanios qui a condamné les quatre gardes innocents à mort : « Tanios ne s'est installé qu'un seul jour à la place de notre cheikh, et le village est déjà à feu et à sang » (RT, 270). Par contre, Bouna Botros et d'autres essaient de trouver des excuses pour leur héros. Les premiers préféraient le cheikh et son système féodal. Ils n'ont pas l'habitude de la liberté. Dans le récit, Maalouf tient néanmoins à rapporter le point de vue des deux groupes.

De son côté, le cheikh Francis cherche à conserver ses privilèges : « mon intention et ma volonté, c'est que ce soit lui [Tanios] qui me succède le jour où je ne serai plus là [---] ce garçon est devenu mon fils, mon fils unique et je le désigne comme héritier » (RT, 272). De quelle sorte de filiation s'agit-il ? Dans le système féodal libanais, l'autorité est transmise du père au fils. Maalouf indique que Tanios, qui a toujours lutté contre l'oppression, ne peut accepter un tel héritage : « il monta s'asseoir sur un rocher, puis comme par prodige, il disparut (*He vanished*) dans le texte anglais des éphémérides du Révérend Stolton » (RT, 274). La chronique montagnarde rapporte presque le même sort. Pour Maalouf, la révolution doit entraîner la liberté et la prospérité, et non pas la destruction et la haine. Quand les révolutions ne respectent pas ces notions, elles perdent leur légitimité historique.

## ***Les Identités meurtrières et le rêve de la double identité***

Au début de l'essai *Les identités meurtrières*, que nous aborderons maintenant avant de clore ce chapitre, Amin Maalouf se tourne vers la question de l'identité individuelle. Voilà qu'est rendue possible une sorte de révolution interne, une révolution typiquement maaloufienne, graduelle et pacifique. En réalité, cette transformation résulte en la coexistence de deux identités différentes. La première s'attache au pays de naissance, endroit inoubliable qu'est le village natal pour l'essayiste. Cette identité fondamentale commence à s'épanouir dès la naissance, passant par les souvenirs d'enfance, pratiquant l'arabe, la langue des parents et des ancêtres. Cette identité continue à s'enrichir de la diversité sociale et ancestrale. Maalouf se dit le descendant d'une famille chrétienne, fier de sa langue arabe, langue du Coran. Sans nier la particularité d'une telle duplication entre arabisme et christianisme, il assure son lecteur que sa famille « s'enorgueillit d'avoir toujours été à la fois arabe et chrétienne » (*IM*, 23) et il explique que « le fait d'être chrétien et d'avoir pour langue maternelle l'arabe, qui est la langue sacrée de l'islam est l'un des paradoxes fondamentaux qui ont forgé mon identité » (*IM*, 23-24). Cette identité témoigne des premières décennies de sa vie.

Puis, dès l'âge de vingt-sept ans, l'écrivain choisit la France comme terre définitive de séjour et la langue française comme une langue essentielle pour son écriture et ses communications, ce qui provoque un dédoublement de son identité : « moitié français donc, et moitié libanais? Pas du tout! L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitié, ni par tiers, ni par plages cloisonnées » (*IM*, 8). C'est alors qu'apparaît une sorte de coexistence pacifique entre les deux domaines identitaires qui aboutissent à une seule identité qui n'est pas intégrable, une identité riche de deux expériences linguistiques et de deux civilisations. C'est ainsi que l'émigré devient un exemple de fusion universelle des identités.

Maalouf considère le croisement identitaire entre deux ethnies, entre deux langues et deux civilisations comme la base même d'une révolution pacifique des mentalités, une révolution morale qui favorise les bonnes relations entre les groupes et les civilisations différentes, souvent même vues comme rivales. L'objectif essentiel, c'est que chacun sache comment profiter de ces croisements au sein de son identité. L'essayiste nous donne alors quelques exemples de ce genre de croisement menant à la diversité :

Un homme de mère serbe et de père croate, s'il parvient à assumer sa double appartenance, ne prend jamais part à aucun massacre ethnique, à aucune « purification ». Un homme de mère hutu et de père tutsi, s'il se sent capable d'assumer ces deux « confluent » qui l'ont fait venir au monde, ne sera jamais un massacreur ni un génocidaire; et ce jeune franco-algérien [...], ce jeune germano-turc ne se retrouveront jamais du côté des fanatiques s'ils parviennent à vivre sereinement leur identité composée (*IM*, 45).

Ces échantillons choisis par Maalouf sont reliés d'une façon ou d'une autre à des guerres et des conflits ethniques ou religieux qui occupent la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle : la guerre des Balkans, le génocide du Rwanda et la guerre algérienne de décolonisation. Dans chacun des cas, les antagonistes se considèrent comme des « révolutionnaires » appelés à se plonger dans ces massacres et ces guerres pour se défendre. Comment donc l'humanité peut-elle accepter une telle férocité, ces massacres se déroulant sous les yeux du monde qui n'intervient qu'après la perte de milliers d'innocents? De quels révolutionnaires s'agit-il au fond ? Ce sont, sans doute, les victimes de leurs « ennemis » et les victimes de l'indifférence générale et des inégalités, en conclut Maalouf.

Dans *Les identités meurtrières*, Maalouf revient encore une fois sur les circonstances que peut affronter l'émigré dans le pays d'accueil. Encore ici, une révolution au niveau des mentalités et des idées peut aider à dépasser les difficultés. D'après Maalouf, la responsabilité d'une bonne intégration de l'immigrant dans une nouvelle société repose à la fois sur l'immigrant et le pays d'accueil. La problématique de la langue, du respect réciproque entre

les différentes traditions, civilisations et religions s'impose: « le maître mot, ici encore est réciprocité : si j'adhère à mon pays d'adaptation, si je le considère mien, si j'estime qu'il fait désormais partie de moi et que je fais partie de lui, et si j'agis en conséquence, alors je suis en droit de critiquer chacun de ses aspects » (*IM*, 52). Pour Maalouf, l'immigrant doit accepter l'idée qu'il se trouve dans un nouveau contexte et que ce pays d'adoption présente ses traditions, ses propres modes de vie, ses propres lois, sa propre langue.

C'est la responsabilité de l'immigrant de considérer le pays d'accueil comme son pays à lui. Il doit en respecter totalement les traditions et les lois. En se comportant comme un citoyen de son nouveau pays, il en assume les obligations avant de réclamer ses propres droits. Ainsi, et après cette intégration, il peut critiquer les éléments qui lui paraissent dignes d'une telle critique qui sera alors reçue positivement par le pays d'accueil : « Parallèlement si ce pays me respecte, s'il reconnaît mon apport, s'il me considère, avec mes particularités, comme faisant désormais partie de lui, alors il est en droit de refuser certains aspects de ma culture qui pourraient être incompatibles avec son mode de vie ou avec l'esprit de ses institutions » (*IM*, 52).

Un autre aspect de la transformation spirituelle souhaitée par l'essayiste dans *Les identités meurtrières* concerne la tolérance et les bonnes relations entre l'Occident et le monde arabo-musulman. Maalouf insiste sur le fait que la responsabilité des conflits récents entre les deux religions revient à un malentendu chez certaines personnes qui aiment considérer : « la religion chrétienne destinée de tout temps à véhiculer modernisme, liberté, tolérance, démocratie et [l'Islam] une religion [---] vouée dès l'origine aux despotismes et à l'obscurantisme. C'est erroné, c'est dangereux et cela assombrit pour une bonne partie de l'humanité toute perspective d'avenir » (*IM*, 66). D'après Maalouf, il est faux d'associer à toute religion des valeurs d'intolérance ; si on revient plutôt à l'histoire ancienne et aux

circonstances présentes, chacun trouvera plutôt que l'islam et le christianisme ont coexisté pacifiquement depuis des siècles.

Il faut reconnaître toutefois que de graves fautes ont été commises au nom des religions dans l'histoire. Maalouf invite les adhérents à surmonter ces erreurs et à enclencher une réconciliation historique, de la même façon que les pays européens ont transcendé leurs divisions et formé une union pacifique qui peut être comprise comme un microcosme de la mondialisation espérée : « Oui je précise et j'insiste : pourquoi l'Occident chrétien, qui a une longue tradition d'intolérance, qui a toujours eu du mal à coexister avec "l'Autre," a-t-il su produire des sociétés respectueuses de la liberté d'expression, alors que le monde musulman, qui a longtemps pratiqué la coexistence, apparaît désormais comme une citadelle de fanatisme? » (*IM*, 70). Cette double question hante Maalouf. Les deux religions monothéistes ne sortent-elles pas d'une même source ?

René Girard a consacré sa vie à tenter de répondre à des telles questions concernant la violence cyclique et les victimes innocentes. Il note qu'on a pu observer dans notre histoire récente les massacres les plus graves et les plus dégoûtants. Il parle alors des « mythes dits fondateurs » (Girard, 16). Il indique que « tout commence, en règle générale, par une violence si extrême qu'elle décompose la communauté ou l'empêche de se fonder. Sur ce fond, une forme spécifique surgit, la violence de *tous contre un*. Elle n'a de nom dans aucune langue », mais Girard indique ensuite que les Américains ont réussi à inventer un nom à cette violence : « ... les Américains lui en ont donné un auquel il faut bien recourir, *lynching*, *lynchage* » (*Id.*).

Girard donne l'impression que la violence est enracinée dans l'inconscient de l'humanité dès l'aube de l'histoire. Elle se manifeste même dans les rites religieux anciens et récents sous forme de sacrifices effectués par des groupes religieux contre des hommes, des femmes, des enfants et des animaux. Tout dépend des circonstances et des causes. Girard

parle d'un meurtre collectif qui paraît de plus en plus « le fondement universel de la mythologie » (16). Il indique que le lynchage se trouve encore dans les livres sacrés du judaïsme et du christianisme.

Dans ces livres, on peut constater que même les prophètes sont « également menacés de lynchage, aux mains de foules irritées de se voir critiquées pour leur insouciante immoralité à l'heure du péril. L'expression suprême de cette hostilité populaire, c'est le lynchage minutieusement décrit d'un prophète tendre et faible, ennemi de toute violence, le Serviteur de Yahvé » (Girard, 18). Le lynchage est donc inscrit dans l'espoir de l'humanité, surtout dans les groupes religieux. Cette violence recyclée « est le moment central d'une séquence qui en comporte au moins trois : 1) une crise violente ou une catastrophe quelconque détruisent la communauté ou l'empêchent de se fonder ; 2) le lynchage ramène la paix ; 3) la communauté se met ou se remet à fonctionner » (Girard, 19). C'est comme si chaque communauté avait besoin d'un bouc émissaire pour en arriver à la stabilité et à la paix.

Le métissage est alors nécessaire pour éviter les erreurs de l'histoire. Une telle hybridité, déjà présente chez l'émigré, pourra mettre fin aux conflits et permettra d'atteindre la perfection que les trois religions considèrent comme leur but essentiel. D'après Maalouf, ces relations non équilibrées entre les deux mondes poussent les nations humiliées et marginalisées à suivre le chemin des fanatismes. Le comportement de l'Occident envers les pays arabes est la cause principale du manque de confiance qui gouverne leurs relations. Les sociétés occidentales, orgueilleuses de leur avancement technologique, essaient d'étendre leur dominance sur le monde arabe et, au lieu de traiter les pays dominés avec tolérance, elles commettent « [des] massacres, [des] pillages et [d'] asservissement. Et suscitant partout autant de rancœur que de fascination » (*IM*, 92).

Ce rapport inégal ne permet pas aux Arabes « d'adhérer pleinement, sans arrière-pensée, sans remords, sans déchirement, à la culture de l'Occident » (*IM*, 92), car une telle adhésion est vue comme une trahison, une faiblesse et une perte d'identité. Maalouf insiste sur le fait qu'on ne doit jamais nier la responsabilité de l'Occident dans son malentendu avec le monde arabe. Selon cette analyse, une série de questions se pose sur la marche à suivre pour rétablir de bonnes relations avec l'Occident, sans sacrifier la quête de l'identité et de la liberté. C'est sans doute la responsabilité commune de deux mondes de rétablir une telle relation, de reconstruire la confiance perdue et de continuer le chemin à pas sûrs vers une mondialisation pacifique.

Pour Maalouf, toute transformation sociopolitique doit être fondée sur un universalisme très proche des conceptions de la France révolutionnaire : « le postulat de base de l'universalité, c'est de considérer qu'il y a des droits inhérents à la dignité de la personne humaine, que nul ne devrait dénier à ses semblables à cause de leur religion, de leur couleur, de leur nationalité, de leur sexe, ou pour toute autre raison » (*IM*, 123). Par la mise en place de ces valeurs universelles qui reposent sur le respect de l'Autre sur la base de son humanité et de son humanité seule, alors on peut parler positivement de la civilisation utopique à laquelle rêve l'écrivain dans tous ses livres : « je voudrais que chaque tradition culinaire qu'elle vienne de Sichuan, d'Alep, de la Champagne, des Pouilles, de Hanovre ou de Milwaukee puisse s'apprécier du monde entier » (*IM*, 126-127). Malgré les difficultés à réaliser un tel rêve universaliste, la responsabilité revient à chacun de le rendre réalisable, grâce à une nouvelle capacité morale et humaine.

Dans les pages de son ouvrage *Les identités meurtrières*, Amin Maalouf assure que la terre n'appartient pas à une race ou à une civilisation ou à une religion particulière. Au contraire, nous vivons à l'ère de l'Internet et le monde appartient à chaque individu voulant prendre sa place sur le théâtre mondial : « À qui donc appartient le monde? À aucune race en



particulier, à aucune nation en particulier. Il appartient plus qu'à d'autres moments de l'histoire à tous ceux qui veulent s'y tailler une place » (*IM*, 145). On voit alors clairement se préciser le projet de révolution maaloufienne : pacifique, morale et spirituelle. Son objectif ultime serait de comprendre et d'accepter tout le monde dans une famille globale, famille élargie dans laquelle chacun accepte son rôle dans le respect mutuel.

En arrivant à la fin de ce chapitre, nous sommes donc en mesure de mieux comprendre les idées et le point de vue sociopolitique, économique et religieux de Maalouf. Dans *Le dérèglement du monde*, le propos de l'écrivain peut être considéré comme un échantillon de ses idées pacifiques et unificatrices. De même, nous avons pu mieux comprendre le type de révolution auquel s'attache Maalouf dans *Origines* et *Le Rocher de Tanios*. Le rôle des immigrants dans le rapprochement souhaité entre les cultures d'origine et les pays d'accueil est aussi apparu comme essentiel. Dans le deuxième chapitre, nous allons discuter du mythe et des proverbes dans *Origines* et *Le rocher de Tanios* ainsi que de la langue privilégiée par Maalouf et ses fonctions sur toute son œuvre.



## CHAPITRE 2

Proverbes et croyances populaires dans *Le rocher de Tanios* et *Origines*

Outre les références aux ancêtres familiaux et aux villages de la Montagne, l'idéalisation du passé libanais s'exprime chez Amin Maalouf par un recours fréquents aux proverbes et aux récits populaires. Dans cette partie de notre étude, il sera question de l'usage des mythes et des proverbes dans *Origines* et *Le Rocher de Tanios*. On dit que les mythes et les sentences proverbiales jouent un rôle important dans la vie des Arabes et des habitants du Moyen-Orient en général et dans la vie des Libanais en particulier, surtout les villageois (Boustani, 185). Le Moyen-Orient est souvent considéré par les Occidentaux comme la terre des civilisations, des prophètes et des religions. La vie dans un village libanais est évidemment beaucoup plus simple que celle des villes. Dans la société traditionnelle, les personnes âgées sont les porteurs et les transmetteurs des croyances collectives et des proverbes. Ces adages illustrent alors l'histoire d'un peuple et de ses aspirations. Cette littérature populaire orale s'infiltré dans l'esprit et dans les mémoires. Elle devient une des caractéristiques de l'identité de chaque personne ainsi que de l'identité collective. Pour l'émigré qui, comme Maalouf, a quitté son pays d'origine, cette sagesse prend une dimension nostalgique.

### **Mythes et récits traditionnels dans *Le rocher de Tanios***

Dans sa reconstitution de la mémoire villageoise de la Montagne libanaise, Maalouf cherche à incarner le charme des croyances populaires et la sagesse des proverbes. Il semble considérer ces formes figées du savoir comme un témoignage du passé et une caractéristique essentielle de son identité et de celle de ses personnages-narrateurs. Il s'agit de la mémoire collective portée par les anciens et diffusée dans l'esprit des jeunes. C'est un élément essentiel de la transmission des idéaux collectifs entre générations.

Certains chercheurs se sont penchés sur cette question. Bien qu'elle ne se concentre pas sur l'utilisation des proverbes, Florina Cercel traite néanmoins, par exemple, de

l'importance de la mémoire collective dans certaines des œuvres de l'écrivain. Pour sa part, Souhila Ourtirane Ramdane, dans son étude s'intitulant « Le Mythe chez Amin Maalouf : de l'universalité au signifiant », étudie elle aussi l'usage des mythes, mais dans *Le Rocher de Tanios* seulement. De notre côté, nous avons préféré discuter la présence de récits mythiques et de proverbes dans deux des ouvrages autobiographiques de Maalouf, *Le rocher de Tanios* et *Origines*. Ces deux œuvres, que nous avons déjà discutées selon une autre perspective, confirment l'importance de la sagesse populaire dans la conception idéale du passé chez Maalouf.

Les mythes d'une région donnée servent à renforcer les liens entre les habitants et leur terre natale. Des liens imaginaires se transforment au gré du temps en une réalité révélant le témoignage d'un peuple et la création d'une histoire partagée. Nous verrons que *Le rocher de Tanios* est un récit formé essentiellement d'une collection de mythes et de croyances populaires, racontés par les vieillards du village fictif de Kfaryabda et confirmés par des textes historiques provenant de différentes sources. Dans ce récit, le moine Elias, le révérend Stolton et le muletier laissent des références écrites, tandis que Gébrayel, le vieillard de quatre-vingt-seize ans, joue les rôles de témoin vivant et de persona de l'écrivain.

Le théâtre de ce récit est, nous l'avons évoqué, le village libanais, le lieu où Maalouf a passé son enfance et enrichi sa mémoire. Comme beaucoup d'autres rochers tirant leur nom de leur forme, de leur position ou bien des images qui leur sont associées, celui de Tanios représente le lieu d'un départ, d'une émigration pour Maalouf et pour des milliers des jeunes Libanais qui ont quitté leur terre pour s'installer ailleurs, dans un univers plus vaste et plus multiculturel. Ce rocher qui porte le nom d'un personnage mythique offre l'exemple des associations mentales qui engagent Maalouf dans un processus de retour vers ses origines. Le narrateur emprunte ainsi à son village le microcosme de la Montagne libanaise, la terre des

añeux, le lieu où s'est déroulée l'histoire condensée d'une nation avec tous ses bonheurs et tous ses malheurs.

Dans ce chapitre, nous verrons d'ailleurs qu'il y a de forts liens entre *Le Rocher de Tanios* et *Origines*, son pendant autobiographique. On peut même dire que l'un complète l'autre ou bien que l'un est l'image virtuelle de l'autre. Si Tanios représente le héros mythique du récit fictif portant son nom, Botros est l'image réelle de Tanios dans la trame autobiographique d'*Origines*. Il faudra voir comment Maalouf réussit à mêler le réel à l'imaginaire en tissant des liens par le mythe et la croyance entre ces deux niveaux de perception. Dans une thèse intitulée « Interaction et évolution des civilisations orientales et occidentales dans l'œuvre d'Amin[e] Maalouf », Sadia Bekri étudie ce dédoublement entre réel et imaginaire et entre Orient et Occident en se concentrant sur les phénomènes intertextuels dans l'œuvre de Maalouf, précisément *Léon l'africain* et *Samarcande*. Bien que Bekri ne traite nullement des œuvres de notre corpus, cette approche du texte comme croisement nous intéresse. C'est ainsi que les récits mythiques et proverbiaux nous apparaîtront.

Dans *Origines*, la suprématie des relations familiales, vénérées généralement par les Arabes et bien sûr par Maalouf lui-même, constitue la première des croyances collectives. Le narrateur déclare à maintes reprises sa fierté personnelle ainsi que celle de sa famille envers ses origines arabes et libanaises. À ce titre, la personnalité de Botros contribue également au mythe de la famille comme microcosme du pays d'origine : « ton grand-père était un grand poète, un penseur courageux, et un orateur inspiré, on venait de très loin pour l'écouter » (*O*, 17). Libanais révolutionnaire, éduqué, courageux et libre, Botros maîtrise plusieurs langues étrangères. Il ne craint pas l'immigration et s'efforce, selon le narrateur, d'aider son prochain : « J'évoquai d'abord, avec fierté, le voyage de mon grand-père à La Havane, son exploit linguistique surtout, et sa plaidoirie victorieuse devant les tribunaux » (*O*, 20) et il a

élevé ses enfants dans une ambiance de liberté. C'est un homme qui considère l'éducation comme son message essentiel. On se rappelle qu'il crée au village une école universelle, mixte et originale, un établissement qui accepte des étudiants et des étudiantes du village et des lieux voisins. Ces élèves appartiennent aux différents types confessionnels.

Ce portrait du personnage de Botros correspond pour Maalouf à la noblesse des croyances collectives entourant la famille libanaise. Ainsi le concept de l'incarnation chez les Druzes rend crédible le retour du fantôme de Botros dans la personnalité de l'auteur lui-même ainsi que dans celle de Tanios : « [l]'histoire des miens pourrait parfaitement se raconter ainsi : les ancêtres meurent, et de leurs morts lointaines les descendants meurent à leur tour. La vie engendre la vie ? Non, la mort engendre la mort -- telle a toujours été pour moi, pour nous, la loi muette des origines » (*O*, 360). Cette oscillation entre le passé et le présent dans sa forme cyclique, répétée, est ainsi appuyée par le récit populaire et surtout la longue histoire familiale.

Prenons par exemple les noms des personnages fictifs du *Rocher de Tanios* : la plupart coïncident avec des personnages réels d'*Origines*. Tanios est le nom de l'arrière-grand-père de l'auteur, nommé Tannous. Gérjis est le nom du père de Khalil et de celui de Tanios. Les trois personnages Botros, Khalil et Tanios se sont tous trois révoltés contre l'autorité parentale afin de continuer leurs études dans une école située hors du village. Le lieu de naissance même de l'auteur, Mashrah, est devenu Kfaryabda, le village de Tanios. Ces deux lieux sont situés au cœur de la Montagne libanaise et sont enracinés dans l'histoire familiale et régionale. Ils constituent tous deux le théâtre où se déroulent les événements d'*Origines* et du *Rocher de Tanios*.

Dans une interview en 1971, Claude Lévi-Strauss offrait une définition du mythe qui se rapproche de la croyance collective:

Les mythes sont des histoires que les gens se racontent ou qu'ils entendent raconter et qui se sont incorporées au patrimoine collectif du fait d'avoir été répétées et transformées au cours du temps. Chaque société essaie de comprendre comment elle est faite, ses rapports avec le monde extérieur et la position de l'homme dans l'ensemble de l'univers. (...) Ce sont donc des histoires qui tendent à fonder, par ce qui s'est passé à l'origine des temps, la raison pour laquelle les choses sont comme elles sont (Lévi-Strauss).

C'est cette définition culturelle du mythe, en tant que récit fondant une communauté, que nous adoptons ici. *Origines et Le rocher de Tanios* présentent en effet des « histoires que les gens racontent ou qu'ils entendent raconter ». Bien que Maalouf se réfère à des documents écrits (les lettres de Botros), aux archives des historiens qualifiés et aux articles de journaux connus à l'époque, il a recours aussi à l'histoire populaire transmise par des personnes âgées d'une génération à l'autre comme un « patrimoine collectif ».

Dans ces ouvrages, l'histoire des deux protagonistes, Botros et Tanios, représente celle de nombreux Libanais attachés aux départs et à la migration vers les pays lointains, traversant les mers et les frontières afin de répondre à une inquiétude profonde sur les circonstances politiques et sociales qui dominent son pays. Ainsi, l'émigrant pense toujours à améliorer ses circonstances financières et éducatives. Il rêve de changer son propre entourage et d'intervenir positivement en faisant la promotion du changement à tous les différents niveaux, politiques, sociologiques, éducatifs et religieux, à partir de l'ailleurs. Souhila Ourtirane Ramdane fait remarquer que *Le rocher de Tanios* est un récit à la fois historique et mythique qui gravite autour d'un personnage imaginaire, né d'une relation illégale. Sa vie s'accompagne de malheurs pour lui-même et pour son entourage. Sa disparition reste incompréhensible : « Ces événements sont racontés par rapport à la naissance, l'exil, le retour et la disparition du personnage de « Tanios » : « personnage énigmatique, sans "visage" ni origine claire, conçue comme "Homme" d'Orient et d'Occident. Toutes ces caractéristiques nous renvoient aux héros mythologiques » (Ramdane, 48).



L'apparition de Tanios s'accompagne de nombreuses malédictions pour sa famille et son village ainsi que son cheikh. Sa naissance est le résultat d'une relation forcée entre Lamia et le cheikh Francis. Sa naissance s'accompagne d'une grande honte pour Gérios à cause de l'intervention directe du cheikh dans le choix du nom de Tanios. Il veut le nommer « Abbas », car « dans la famille du cheikh –"ceux d'en haut"- on avait d'autres habitudes. Les garçons devaient porter des prénoms évoquant la puissance ou les gloires passées » (*RT*, 49-50). L'intervention du cheikh donne l'impression qu'il a déjà prévu le nom de cet enfant qui n'est que son propre fils, ce qui renforce les soupçons des villageois qu'il est le père biologique du garçon. Le récit souligne l'inquiétude dans les visages de certains personnages : « le curé avait les sourcils froncés, et [...] la cheikha s'était mise soudain à serrer son enfant contre elle avec une rage incompréhensible » (*RT*, 49). Gérios « croyait déjà entendre l'immense ricanement qui allait secouer Kfaryabda ! Où donc pourrait-il cacher sa honte ? [---], il n'avait rien d'un père heureux et fier, sa moustache paraissait défaite, c'est à peine s'il put marcher droit jusqu'à la chambre où Lamia somnolait » (*RT*, 51). Tanios apporte donc des problèmes, dès sa naissance, à tout son entourage. Nous verrons que, dans les années qui suivent, problèmes et désastres vont s'accumuler sur le village et les lieux voisins.

Ramdane propose une comparaison stricte entre Tanios et Œdipe, car les malheurs qui accompagnent la naissance de Tanios sont proches de ceux que cause Œdipe pour sa famille : en effet, « la naissance de "Tanios," quant à elle, est à l'origine du conflit qui oppose le cheikh aux seigneurs du grand Jord. » (Ramdane, 49). Ramdane se réfère ici à la dispute entre le cheikh et son beau-père (le Seigneur du Jord et ses hommes), conflit dont Tanios est la cause. La naissance de l'enfant pousse la cheikha à quitter son foyer pour retourner chez elle, ce qui enflamme la controverse entre le cheikh Francis et le cheikh du Jord. Cette confrontation, née des croyances populaires, coûte cher non seulement au cheikh, mais au village tout entier.

La ressemblance entre Œdipe et Tanios se manifeste aussi par la perte du père. Le premier a tué « sans préméditation » son père tandis que Tanios est la cause essentielle de l'exécution de son père par l'émir. Gérios assassine le Patriarche pour venger l'amour de son fils. De plus, la vie de Tanios est remplie de contradictions. Bien qu'il soit la cause des malheurs de son entourage, il apporte tout de même la gloire à son village. Il y entre comme un héros victorieux après l'exil de l'émir. Le cheikh le nomme ensuite comme héritier unique et digne d'assumer toutes ses responsabilités, ce qui est comparable à Œdipe qui, ayant tué le tyran, est accueilli par les Thébains comme un héros. De plus Tanios et Œdipe vainquent tous deux l'opresseur. Tanios représente les vainqueurs et chasse l'émir. « l'ogre » de toute la montagne, et Œdipe tue le tyran et l'éloigne de la vie des Thébains pour toujours.

(Ramdane, 49)

Les destinées des deux héros sont apparentées encore d'une autre manière. Œdipe est chassé par les Thébains, quand ceux-ci découvrent l'identité du meurtrier de Laïos. Tandis que Tanios disparaît à la suite de la découverte de l'identité de ses parents, ce que montre bien Ramdane dans son étude (49). Le personnage a donc une double fonction : apparition frappée par le doute, suivie d'une malédiction pour son village. Une trajectoire contradictoire attend le jeune homme. Sa naissance semble être un désastre pour ses parents et pour son village. Et voilà que le même homme aux cheveux blancs se transforme en héros et représente un des mythes les plus connus au Moyen-Orient, ce qu'illustre Ramdane en citant Eliade : il s'agit alors du mythe « d'un rédempteur du Juste dans la lutte finale entre le Bien et le Mal. Cette lutte est suivie de la victoire définitive du Bien » (Eliade cité par Ramdane, 49).

Dans son article « Histoire et voyage mythique chez Amin Maalouf », Florina Cercel estime que les héros de Maalouf en général et Tanios en particulier entreprennent chacun « le voyage mythique, le voyage initiatique qui leur apportera la conscience du Moi, de leur

identité. Il s'agit des épreuves et des étapes dans la constitution du processus de maturation des personnages, de réconciliation avec leur Moi » (Cercel). Pour Tanios, la découverte de la réalité de sa naissance et de ses parents par le biais du fou du village le pousse à s'éloigner dans les champs. Il essaie de fuir le choc de la réalité et la honte de soi. Son initiation dans l'école du Révérend Stolton le rend plus confiant et plus fort. Il acquiert une nouvelle langue étrangère qui est l'anglais. Ces nouvelles connaissances le rendent capable d'enseigner dans la même école où il étudie. Son travail lui donne plus de liberté et d'indépendance par rapport à l'autorité de ses parents et du cheikh. Son exil forcé avec Gérios après le meurtre du Patriarche donne à notre héros encore plus d'assurance. Il découvre les désirs sexuels avec la fille aux cheveux roux. Sa personnalité s'enrichit du contact avec la civilisation occidentale. L'exécution de son père par l'émir favorise chez lui les sentiments de la revanche et le prépare pour le rôle le plus important de sa vie. Il sera le représentant des « Puissants »; il sera seul capable de parler la langue du vainqueur et la langue de l'émir. Tanios, armé par toutes ces expériences, se trouve face à face avec « l'ogre » (Cercel). D'une certaine façon, on le voit, le récit chez Maalouf constitue un énoncé du mythe et sa rupture.

Tanios découvre en effet que cet ogre n'est qu'un vieil homme dépourvu de toute force et de toute liberté. Il se sent capable et digne de choisir lui-même le destin de l'émir et le voilà qui choisit le pays de son exil sans revenir aux puissants qui les représentent. Son retour triomphal, fidèle au mythe, témoigne du changement survenu lors de ses voyages initiatiques, comme le note Cercel dans son étude. Sa disparition reste aussi enrobée de mystère :

On a rapproché Tanios du mythe d'Œdipe ou de Rédempteur de son village, mais ce qui le définit le plus, comme tous les personnages de Maalouf d'ailleurs, est ce voyage, dans le temps et dans l'espace, de la prise de conscience de son statut (bâtard chez Tanios, exilé et étranger chez Léon) jusqu'à la réconciliation avec Soi-même et avec les Autres (Cercel).

La réintégration de Tanios s'accompagne d'une réconciliation avec sa mère, avec Gérios et avec le cheikh, ce qui représente sa réunification avec l'autorité parentale et politique. Pour lui, sa disparition après ce long voyage est la solution parfaite afin de conserver un souvenir positif dans l'esprit de ses contemporains : « [s]ur les pas invisibles de Tanios, que d'hommes sont partis du village depuis [...] Ma montagne est ainsi. Attachement au sol et aspiration au départ. Lieu de refuge lieu de passage. Terre du lait et du miel et du sang. Ni paradis ni enfer. Purgatoire » (*RT*, 276). Chez Maalouf, la reprise du récit mythique fait tout de même place au déchirement de l'émigré et aux tensions qui le motivent.

Si on veut mieux comprendre cet aspect du *Rocher de Tanios*, il semble donc essentiel de saisir l'importance pour Maalouf de la figure obsessionnelle du Libanais migrant, rêvant de connaissance et de liberté. Le narrateur lui-même se voit d'ailleurs comme un de ces Libanais en constant déplacement. Le personnage de Tanios n'est qu'un symbole et un point dans une longue chaîne d'émigrés dont Maalouf serait l'héritier. Tanios n'est alors que Botros, héros d'*Origines*, et le même Tanios n'est que Maalouf, l'écrivain qui se trouve un jour obligé de s'asseoir sur le même rocher : « Je murmurai pardon à tous mes ancêtres et, à mon tour, je montai m'asseoir à ce rocher » (*RT*, 277). Maalouf suit ainsi métaphoriquement les pas de son héros, l'auteur coïncide alors avec le narrateur et il s'imagine un jour être à son tour le « rédempteur » de son pays en apportant la réconciliation à son village, sa patrie et à l'exilé lui-même.

Il rêve encore plus largement d'une humanité jouissant d'une même réconciliation entre l'Orient et l'Occident. Entre ces deux pôles, dans la dernière phrase du récit, une route se dessine : « derrière mon épaule, la montagne proche. À mes pieds la vallée d'où monteraient à la tombée du jour les hurlements des chacals. Et là-bas, au loin, je voyais la mer, mon étroite parcelle de mer, étroite et longue vers l'horizon comme une route » (*RT*, 277). C'est la route suivie un jour par Tanios, représentant tous les jeunes Libanais qui ont

préféré s'éloigner, au moment où ils se trouvaient incapables de supporter les guerres civiles et les perturbations sociopolitiques, ou cherchant tout simplement à suivre les pas de leurs ancêtres vers des pays lointains pour résoudre leurs problèmes économiques ou continuer leurs études. Ce type de voyage fait appel à l'imaginaire de Sinbad le marin ou *Sindibad* selon l'épellation arabe, un personnage mythique originaire de Bossera en Irak, un marin de l'ère des Abbassides, connu pour ses multiples voyages sur les mers. Ses aventures apparaissent dans *Les Mille et une nuits*. Voilà donc encore un autre fil mythique à explorer.

Selon la tradition, Sinbad était un homme généreux qui avait l'habitude de commencer une nouvelle aventure au moment où il n'avait plus de fortune à dispenser en faveur des pauvres de son pays. Ce personnage mythique généreux et mouvant évoque certainement le grand-oncle de Maalouf ainsi que la majorité des protagonistes de son œuvre. Pour l'écrivain, Sinbad le Marin est un symbole oriental qui représente la générosité et le courage ainsi que l'aventure et la découverte. C'est un mythe positif à l'appui de la lecture que fait Maalouf du village libanais féodal. On peut attribuer les mêmes qualités exceptionnelles à Botros et Tanios. Botros a consacré sa vie pour améliorer la vie de son entourage par le biais de la connaissance et la liberté. De même, Tanios s'est  vertu  à abolir le système féodal en vigueur au Liban. Ayant travers  les mers et les frontières afin d'atteindre cet objectif, il se rapproche du héros mythique des *Mille et une Nuit*. Enfin, Maalouf lui-même aime se comparer au marin légendaire de la tradition mythique orientale. N'est-il pas après tout le prototype de l'émigré libanais en quête de prospérité et de liberté intellectuelle ? La reprise chez Maalouf d'éléments importants empruntés à la tradition narrative orientale renforce donc la puissance du passé et sa valeur transformatrice. En outre, le récit traditionnel, emprunté aux Mille et une Nuit, restaure au niveau de l'imaginaire culturel la grande unification arabe, puis mondiale, rêvée par l'écrivain.

Dans la prochaine section, nous verrons qu'Amin Maalouf par l'usage des proverbes vient renforcer la référence aux mythes et croyances. Dans leur étude sur les proverbes, Pierre Cadiot et Yves-Marie Visetti notent que « chaque proverbe s'apparente en somme à un petit mythe, sans qu'on puisse parler de mythologie englobante et systématique » (Cadiot et Visetti, 87). Il s'agira de voir de quelle manière le proverbe joue un rôle dans l'organisation des récits et dans le portrait que Maalouf donne du village libanais

### **La voix proverbiale**

Dans son étude intitulée « Norme et transgression dans les proverbes » Silvia Palma indique que :

Les proverbes renvoient à une règle générale, une norme de comportement en vigueur au sein d'une communauté linguistique. Qu'elle soit limitée ou étendue, réelle ou virtuelle, la règle évoquée présente invariablement un caractère de vérité générale, grâce à certains traits linguistiques. Cette valeur générale est étroitement liée au caractère prescriptif habituellement attribué aux proverbes (Palma, 254).

D'un point de vue linguistique, Palma constate que les proverbes sont des phrases courtes qui comportent un énoncé général attribué aux ancêtres et transmis de génération en génération. Cette voie de transmission est très importante dans notre contexte. Parti de son village et de son pays, le personnage devra refaire le fil de son identité. Les proverbes sont des phrases courtes et parfois allitératives, comme dans les exemples suivants fournis par Palma : « À chaque oiseau son nid est beau; Petit à petit l'oiseau fait son nid [...] Faute avouée est à moitié pardonnée » (Palma, 256.) Cette chercheuse note aussi que, lorsque l'auteur ou l'interlocuteur utilise un proverbe, c'est qu'il semble suggérer des liens entre les personnes présentes ou les événements en cours et le proverbe utilisé. Dans ce cas, le locuteur ne cherche pas à se cacher derrière la généralité de cet énoncé court, mais, au contraire, il veut l'utiliser en assumant que la continuité de ce proverbe coïncide exactement avec la personne ou la situation visée. Nous verrons qu'Amin Maalouf renvoie fréquemment à de tels énoncés

figés, tantôt comme des conseils populaires hérités des générations précédentes et tantôt pour amplifier le regard ironique jeté sur le présent par ses personnages.

Selon Maurice Maloux, le proverbe désignerait en effet « une vérité morale ou de fait exprimée en peu de mots, ou bien une expression imagée de la philosophie pratique ou une parole mémorable, ou bien encore un vers ou un distique célébré » (Maloux, cité par Ghattas-Soliman, 2). En général, un proverbe traite donc des problèmes quotidiens à partir d'expressions brèves et parfois rythmées de façon à faciliter la mémorisation. Voilà sans doute la raison pour laquelle les anciens Égyptiens le nommaient « sebayt », ce qui signifie « enseignement » (*Id.*).

Dans son livre *Les proverbes de ma mère*, paru en 2009, l'essayiste libanaise Hana Samadi-Naaman explique l'enracinement historique des proverbes dans l'expérience humaine. Les Pharaons accordaient, par exemple, une grande importance à ces formes brèves de la sagesse populaire. Le vizir Ptah-Hotep rédigea un livre vers l'an 2400 (avant J. C.). D'après Samadi-Naaman, ce manuscrit renferme la sagesse de l'Égypte pharaonique: c'est « un texte fondamental dans les sagesses égyptiennes: il est la mise par écrit de la tradition orale égyptienne. C'est le commencement de l'enseignement de la sagesse » (Samadi-Naaman,<sup>28</sup>). En ce qui concerne les traités de sagesse moyen-orientale, on peut aussi noter deux autres manuscrits, le premier connu sous le titre de *L'enseignement d'Aménémopé*. Cette œuvre « a surtout influencé les sagesses chrétiennes: il a été un modèle pour les Proverbes bibliques » (*Id.*). De même, à Sumer, la sagesse orale était considérée comme essentielle : « L'une des caractéristiques de cette littérature propre à l'Orient est qu'elle était élaborée par des sages, des scribes qui consignaient leurs formules par écrit. » (*Id.*) mentionne le livre

---

<sup>28</sup> Voir Hana SAMADI-NAAMAN. Extrait de *Les proverbes de ma mère : Proverbes du Liban et leurs équivalents dans les langues du monde*. *Onefineart*.  
<[http://www.onefineart.com/en/articles\\_arts/proverbes\\_liban.shtml](http://www.onefineart.com/en/articles_arts/proverbes_liban.shtml)> Consulté le 10/11/2014.

sumérien le plus connu, *Les instructions de Shuruppak*, une série de conseils moraux adressés par Shuruppak à son fils Ziusudra afin qu'il soit

apte à gagner la vie éternelle. Cette œuvre gnomique datait de 2600 avant J.-C., soit approximativement de la même époque que les préceptes égyptiens » (ibid.). De même, les Assyriens adoptent la culture des proverbes et des maximes. L'œuvre des proverbes assyriens la plus connue était *La Sagesse d'Ahiqar* un récit instructif et formé des paraboles et des proverbes écrits vers le VII<sup>e</sup> siècle (avant J. C) en araméen et présentés par Ahiqar à son neveu adopté » (id)

Ces formes littéraires, conservées par la transmission orale, visent à régler la vie politique, sociale et familiale. Elles traitent des savoirs populaires et des modes de vie, soulignant en particulier les relations entre hommes et femmes, ainsi que les relations parent-enfant. Les proverbes fournissent même les caractéristiques d'une « bonne épouse » et d'une mère idéale. Ils sont souvent antérieurs aux livres sacrés tels que l'Ancien et le Nouveau Testament de la bible, le coran et le *Hadith* du prophète Mohamed. (Samadi-Naaman, 7). Les maximes et les proverbes sont présents dans toutes les anciennes civilisations du Moyen-Orient.

Samadi-Naaman indique d'ailleurs, dans son étude, que le mot *Hikma* signifie à la fois science et sagesse. Elle ajoute que ce terme signifie l'aptitude à mettre les choses « à la bonne place » (Samadi-Naaman, ). De même le mot *hakim* réfère aux philosophes, aux prophètes et aux médecins. Le coran associe au mot *hikma* l'adjectif *baligha* qui signifie sagesse dans la maturité et la perfection : « 4. Ils ont pourtant reçu comme nouvelles de quoi les empêcher (du mal); 5. [Cela est] une sagesse parfaite. Mais les avertissements ne [leur] servent à rien » (54 :4-5). De plus, le coran traite du mot *hikma* à plusieurs reprises. On note comme exemple le verset 269 de la sourate *al-Baqara* : « Il donne la sagesse à qui Il veut. Et celui à qui la sagesse est donnée, vraiment, c'est un bien immense qui lui est donné. Mais les doués d'intelligence seulement s'en souviennent » (2 :269).<sup>29</sup> Le mot (*hikma*) réapparaît dans le coran vingt fois et généralement le terme comporte un sens essentiel qui est la sagesse et la

---

<sup>29</sup> Le Saint Coran en français (traduction du Pr. HAMIDULLAH. [http://www.saphirnews.com/Le-Saint-Coran-en-francais-traduction-du-Pr-Hamidullah\\_a14991.html](http://www.saphirnews.com/Le-Saint-Coran-en-francais-traduction-du-Pr-Hamidullah_a14991.html). Consulté le 10/11/2014.



perfection dans le comportement d'un être humain envers soi-même et envers les autres. Il est spécifiquement attribué aux prophètes et aux personnages doués, comme Samadi-Naaman le note : « une sagesse mature "qui implique connaissances de hautes vérités spirituelles. [...] Elle est accordée à David [PSL], à Jésus [PSL], à Muhammad [PSL], à Lukman même." ». Ce mot *hikma* était utilisé par des savants et philosophes arabes de l'époque islamique. On parle, par exemple, d'Ali al-Tabari (786-861), un médecin persan qui « écrivit en arabe un compendium de médecine qui est l'un des plus anciens en cette langue, intitulé Firdaws al-hikma "le Paradis de la sagesse" » On doit noter également le strict rapprochement entre le mot « sagesse » et le mot « *ilm* », qui signifie la science et la connaissance. Le concept regroupe en effet presque tous les proverbes, les dictons, les comparaisons, les paroles, les paraboles et les fables qui véhiculent des notions éducatives et morales. Cette parenté entre le proverbe, la croyance populaire et le savoir proprement dit est importante pour la lecture des œuvres de Maalouf : on y voit le lien étroit entre la modernité de l'émigré et la tradition transmise de longue date.

Le premier ouvrage publié en arabe et consacré spécifiquement aux *hikmas* et aux *amtals* (proverbes et dictons) était le *Kitab al-amtal* d'al-Mufaddal al-Dabbi:

Un recueil de dictons de l'Arabie ancienne dans lequel des récits historico-légendaires colportés par voie orale s'achèvent par la citation d'un proverbe. Ses *amtal* ont été transmis oralement et n'ont été mis par écrit que par un de ses disciples, al-Tusi (Samadi-Naaman, 7-8)

On constate donc que le maintien des proverbes reste une tradition importante chez les Arabes, et l'œuvre d'al Dabbi forme un bel exemple de cette transmission orale.

Le rôle essentiel d'un proverbe est donc l'énoncé d'une sagesse qu'on veut conserver, enseigner et transmettre: « une proposition générale exprimée noblement et offrant un avertissement moral, sinon une règle de conduite » (Ghattas-Soliman, 2). Les proverbes et les maximes jouent un rôle important chez les Arabes et les Libanais en particulier. Ils sont

intégrés dans la mémoire collective et dans les dialectes populaires des différentes classes sociales et des différents villages et villes du Liban.

En outre, Pascal Sanchez fait remarquer que les croyances collectives, qu'elles proviennent des proverbes ou des rites et traditions transmises à travers les générations, intéressent grandement les sociologues qui leur accordent « la dignité et le statut d'un objet de la science » (Sanchez, 4). Pour ce chercheur, les croyances collectives se divisent en « croyances institutionnalisées et croyances construites » (17). Ainsi, « les croyances institutionnalisées sont celles, telles la religion, la magie et les idéologies, que la société propose à l'individu et qui ont fait l'objet d'un long travail de formalisation de leur argumentation en vue de justifier leur raison d'être » (22-23). Ces croyances institutionnalisées comportent des éléments stratégiques et des règles à partir desquelles elles s'imposent à un groupe ou une société donnée. De telles croyances sont effectivement présentes dans *Le Rocher de Tanios* et dans *Origines* : nous traiterons ici d'un exemple emprunté à chacun de ces deux livres de notre corpus.

À Kfaryabda, le village de Tanios, l'Église catholique joue un rôle clé dans la vie des villageois. Le clergé partage le pouvoir avec l'autorité féodale. Ces deux instances se protègent et se complètent. On peut constater l'inquiétude du cheikh Francis au sujet du malentendu qui l'oppose au Patriarche quand ce dernier préfère se ranger du côté de la cheikha et de ses parents, le cheikh Francis étant connu de tous pour ses aventures auprès des femmes. Et tout le monde au village sait que Tanios est issu de l'une de ses aventures. C'est pourquoi le Patriarche préfère le seigneur du Jord qui lui semble plus fort et plus riche. Pour se venger, le cheikh Francis choisit d'envoyer son fils et Tanios à l'école protestante de Sahlaïn, sans rompre les liens avec l'église représentée toujours par *Bouna Boutros*, le curé de Kfaryabda.

De même, dans *Origines*, nous avons déjà souligné que Botros, le grand-père de l'auteur, choisit de ne pas baptiser ses enfants et de ne pas leur donner des noms des saints, comme c'était l'habitude dans les villages libanais. C'est alors qu'on remarque l'intervention de son frère Theodoros, dit « le curé », qui veut baptiser les enfants à l'encontre de la décision de son frère. Dans ces deux exemples, nous sommes donc dans l'univers décrit par Sanchez dans son ouvrage: « La religion était au début du siècle, non seulement une croyance mais aussi une institution s'immiscant dans tous les pores de la vie sociale » (Sanchez, 43). Par son refus de baptiser ses enfants, Botros contredit l'institution religieuse et sociale, et il subit les menaces d'isolement ou de rejet de son village. Cette situation dangereuse oblige le frère Theodoros à intervenir malgré l'opposition de son frère. Il considère son intervention une mission sacrée qui sauve sa dignité ainsi que celle de toute sa famille. Theodoros se voit comme le représentant d'une institution religieuse et sociale qui, d'après Sanchez, constitue « un appareil idéologique scandant à travers les fêtes et célébrations, les activités agraires, catéchisant les enfants, réglementant la vie sexuelle et définissant les rapports entre les hommes et les femmes, fixant pour l'ensemble de la communauté les normes de "bonne conduite" et de la morale domestique » (*Id.*). Ces deux exemples confirment l'importance du maintien des croyances institutionnelles que les villageois incarnent. Nous voyons d'ailleurs ici que Maalouf ne remet pas en question les institutions religieuses du village. Elles font partie d'une diversité fondatrice qu'il faut respecter.

En ce qui concerne les croyances construites, Sanchez affirme qu'elles « résultent des problèmes de la coordination de l'action, de la prise de décision collective et font l'objet d'une acceptation plus ou moins explicite de la part des individus qui composent une collectivité » (Sanchez, 24). Encore ici, les romans et essais de Maalouf témoignent de l'importance des croyances pour assurer la cohésion du village. Ainsi, dans *Le rocher de Tanios*, on peut signaler la décision collective des habitants de Kfaryabda face à l'invasion du

seigneur du Jord et de ses hommes que les villageois aiment appeler *grad*. Ils réagissent tous de la même façon face à l'adversaire de leur cheikh, qui devient l'ennemi de chaque villageois et villageoise, puisqu'ils sont tous liés sentimentalement à leur seigneur. Sanchez évoque cette unité des forces collectives : « un nous ou un 'sujet pluriel' se crée, une unité se forme qui régule et coordonne, tel un seul corps » (Sanchez, 24-25). Dans le récit de Maalouf, cette unité collective reste arbitraire et sentimentale : elle ne parvient pas à une réglementation institutionnelle. La croyance est alors « dotée d'un objectif commun, construite sur la base d'obligations et de droits conditionnels – je m'engage dans ce projet dès lors que les autres s'y engagent aussi » (Sanchez, 25). Cette unité collective donne au groupe le droit d'« émettre des reproches à celui qui viole son serment » (*Id.*). C'est ce à quoi fait face la cheikha qui choisit de s'opposer au groupe unifié des villageois et préfère la maison paternelle, ce qui provoque son rejet de tous les villageois de Kfaryabda.

### **Étude de certains proverbes**

À l'aide de ces définitions, nous comprenons mieux maintenant l'usage des proverbes chez Amin Maalouf dans *Le Rocher de Tanios* et *Origines*, en nous rappelant que le contexte narratif de ces deux livres reflète la culture populaire des villages libanais et que ces proverbes sont rapportés en majorité par des villageois illettrés. Dans *Origines*, le romancier appelle le proverbe une « sagesse commune » (*O*, 53). Il aime se référer à ce qui est connu à l'époque de ses grands-parents en ce qui concerne l'éducation de l'enfant. Les villageois composés majoritairement de *fellahs* répètent le proverbe transmis depuis des générations : « c'est ce que répétait à l'époque la sagesse commune : si l'enfant étudie un peu, il aidera ses parents ; s'il étudie trop, il ne voudra plus leur parler » (*O*, 53).

D'après ce proverbe, on doit éduquer les enfants seulement pour qu'ils sachent lire et écrire et faire des calculs de base, car si l'enfant étudie beaucoup, il deviendra orgueilleux et il n'acceptera plus de travailler et d'aider ses parents. Cette interprétation explique la révolte

de Botros et de Tanios contre l'autorité paternelle et les traditions héritées. Chacun de ces deux protagonistes a décidé de continuer ses études et de dépasser tous les obstacles financiers et sociaux qui les empêchent de réaliser leur but. Ils s'opposent donc ici à la sagesse populaire en faisant valoir la nécessité de l'éducation.

Chez Maalouf, les proverbes s'adressent donc aux villageois de la Montagne qui ne s'intéressent pas beaucoup à l'instruction de leurs enfants. Ils attendent l'aide de la famille pour affronter les difficultés de la vie. Ils pensent alors qu'un peu d'éducation amènera l'enfant à résoudre les problèmes quotidiens. Si le jeune continue à s'instruire, il arrivera un moment où il trouvera que les travaux manuels sont inférieurs à son niveau et il pensera à quitter son village vers les villes plus avancées ou bien même d'émigrer vers des pays lointains. D'après Maalouf, ce type de pensée a conduit des générations antérieures de Libanais à se contenter d'une « école d'impuissance et de résignation » (*O*, 67-68). Cherchant une transformation collective des mentalités, le narrateur d'*Origines* insiste que ce type de proverbes doit être rejeté :

Que nous reste-t-il du passé, d'ailleurs –celui de parenté, comme celui de l'humanité entière ? Que nous est-il parvenu de tout ce qui est dit, de tout ce qui est chuchoté, de tout ce qui s'est tramé depuis d'innombrables générations ? Presque rien, juste quelques bribes d'histoire accompagnées de cette morale résiduelle qui l'on baptise indûment « sagesse populaire » et qui est une école d'impuissance et de résignation (67-68).

Nostalgique de ses origines et de ses ancêtres, l'auteur n'hésite pas néanmoins à afficher son refus de tout ce qui favorise l'ignorance et l'impuissance dans la société.

Dans *Le Rocher de Tanios*, Maalouf adopte une position semblable. Car, ici aussi, la nostalgie de la Montagne libanaise doit s'accompagner d'une volonté de transformation des esprits. D'un côté, le narrateur a recours aux proverbes pour rapprocher son lecteur de l'ambiance naturelle du village où se déroulent les événements de son récit. Gérios, par exemple, l'intendant du cheikh Francis, est un homme peu apprécié des villageois à cause de

sa personnalité hautaine. Par une grande précision descriptive, Maalouf utilise une tournure linguistique associée à un proverbe et qu'on connaît normalement au Liban, même jusqu'à maintenant, pour parler de quelqu'un qui est très sérieux et hautain. On dit qu'un tel homme est de « ceux qui ne rient pas en présence d'un pain chaud<sup>30</sup> » (*O*, 29). Cette reprise d'un proverbe bien connu amplifie la description physique et morale de ses personnages et la relie au discours collectif. Elle mêle un certain humour à la narration des événements du passé afin de placer les personnages dans un héritage des savoirs et croyances collectives qui se propage oralement depuis l'Antiquité, mais qui doit aussi être dépassé.

Le portrait du cheikh Francis renvoie également à la voix proverbiale. Le narrateur note la manière de ce personnage de donner aux autres sa parole d'honneur ou une promesse. Ce sont « les moustaches » qui représentent chez lui et pour tout homme à l'époque, et même jusqu'à maintenant dans certains villages, l'honneur et le pouvoir : « quand il faisait une promesse importante, il s'arrachait un poil<sup>31</sup> qu'il confiait très solennellement à la personne concernée, laquelle le recueillait dans un linge propre, pour le lui rendre le jour où la promesse serait tenue » (*RT*, 30). Signe de la masculinité, la moustache devient le dénominateur commun entre les hommes de village qui veulent tous imiter le cheikh, lui-même représentant de la dignité et de la puissance : « Alors que tous, [les villageois], bien entendu, cultivaient la moustache, à la mode du cheikh. Gérios ne faisait pas exception, la sienne était la réplique exacte de celle de son maître » (*RT*, 30).

Ainsi, pour commenter la situation de Gérios à la suite de l'intervention du cheikh dans le choix du nom du nouveau-né (Tanios, fils de Lamia), on associe le nom de l'enfant à sa mère dans les villages pour deux raisons essentielles : la première vise à différencier les

---

<sup>30</sup> Le sens de ce proverbe indique la sérénité de quelqu'un qui ne rit jamais, ou bien qui est toujours triste ou fâché.

<sup>31</sup> Chez les hommes libanais, on considère la moustache comme un symbole de la masculinité et de la dignité. En mettant les doigts sur la moustache ou en arrachant un poil pour le confier à quelqu'un, on confirme une promesse sacrée de faire ce qu'on a promis aux autres.

habitants d'un même lieu qui portent les mêmes noms et prénoms, ou encore à résoudre l'incertitude sur la paternité de l'enfant. Dans *Le rocher de Tanios*, le narrateur fait référence à la moustache en vue de désigner la honte sur le visage de Gérios : « Gérios croyait déjà entendre l'immense ricanement qui allait secouer Kfaryabda ! Où pourrait-il donc cacher sa honte ? En se levant de table pour aller voir l'enfant, il n'aurait rien d'un père heureux et fier, sa moustache paraissait défaits » (RT, 51). Les moustaches redressées, signe de force et d'honneur, témoignent ainsi des événements importants de la famille. Gérios reconnaît sa peur d'être la risée de tout le village. La destruction de l'image parfaite de l'autorité patriarcale, considérée comme un archétype sacré dans la famille orientale, se manifeste corporellement chez Gérios à partir de la forme de sa moustache qui « paraissait défaits ».

Autre exemple : la cheikha, l'épouse du cheikh, se présente comme une femme angoissée et détestée de tous les villageois. Elle est une étrangère, descendante du « Jord », de la haute montagne. C'est une femme orgueilleuse et jalouse. Quand elle apprend que Lamia a donné naissance à un garçon nommé Tanios, elle ne peut guère cacher son anxiété. Pour bien décrire cette situation, le narrateur utilise une tournure proverbiale particulière: « Elle [la cheikha] était blême comme une branche de curcuma »<sup>32</sup> (RT, 49) ; puis une autre tournure bien connue s'ajoute encore à cette première impression : « on pourrait lui taillader le visage et les mains, pas une goutte de sang n'en aurait jailli »<sup>33</sup> (RT, 49). Ces phrases d'inspiration proverbiale véhiculent une critique assez profonde de la société traditionnelle, à l'aide même d'éléments empruntés à la sagesse populaire. Ainsi l'angoisse et la honte intériorisée de la cheikha révèlent l'étendue de l'oppression pesant sur la femme libanaise, incapable de laisser ses émotions paraître librement. Sa colère se transforme en

---

<sup>32</sup> Curcuma : « Plante herbacée vivace de la famille des Zingibéracées poussant en Asie, dont le rhizome tubéreux est utilisé comme colorant jaune dans la teinture de matériaux (tissus, bois, cuir, papier, etc.) » CNRTL <http://www.cnrtl.fr/definition/CURCUMA>. On utilise cette tournure alors pour mentionner la couleur jaune pâle du visage lors d'une maladie ou une anxiété ou une peur.

<sup>33</sup> Cette tournure est utilisée pour indiquer le manque de sang chez une personne pour une des causes indiquées dans la note précédente.

symptôme corporel, soit par les mouvements incontrôlés soit par la couleur jaunâtre de son visage.

De même, les sentiments des villageois envers la cheikha se révèlent surtout après sa mort. Le narrateur rapporte ce que les femmes du village murmuraient durant son enterrement : « et au moment même où elle [la cheikha] devait être enterrée, certaines femmes au village n'avaient aux lèvres que cette hideuse imprécation : "Que Dieu l'enfonce davantage" »<sup>34</sup> (RT, 84). Ces paroles incarnent la haine envers cette femme et la satisfaction de la voir morte. N'était-elle pas hautaine et orgueilleuse? La cheikha se pose alors comme l'exemple insidieux du pouvoir féodal qui n'a jamais pensé qu'à son propre intérêt. C'est à cause de son père, le seigneur du Jord et de ses hommes que le village souffre depuis longtemps de la faim et de la pauvreté. Cette femme est ainsi considérée comme l'ennemie de tout le village. On la déteste et se moque de ses origines et de ses parents rudes et vulgaires. De même, Maalouf évoque l'hypocrisie des villageoises qui incarnent par leur fausse tristesse la haine pour cette femme.

En outre, au début du troisième passage du *Rocher de Tanios*, Maalouf anticipe la découverte par Tanios de la réalité de sa naissance de la bouche d'un fou. Il fait appel alors à un proverbe utilisé par Nader le muletier, dans le livre intitulé *La Sagesse du muletier*. Ce passage commence par le titre « Le destin sur les lèvres du fou », un proverbe dont on connaît d'autres versions comme « Prenez la sagesse des lèvres des fous » ou « Découvrez les secrets des lèvres des enfants et des fous »<sup>35</sup>. Le dénominateur commun de toutes ces versions coïncide avec ce que Nader écrit dans *Le rocher de Tanios* : « La parole du sage s'écoule dans la clarté. Mais de tout temps les hommes ont préféré boire l'eau qui jaillit des grottes les plus obscures » (RT, 70). Cette stratégie annonce au lecteur que ce chapitre devra incarner la

---

<sup>34</sup> On le dit si on déteste la personne enterrée.

<sup>35</sup> Signification : les enfants et les fous sont incapables de cacher un secret.



découverte d'un grand secret, par le biais d'un fou et que ce secret sera angoissant comme s'il parvenait « des grottes les plus obscures ».

Dans ce passage, Maalouf commence par une description détaillée de « Blata » : « La grand-place a gardé le même aspect et la même appellation, ' Blata', qui veut dire 'dalle' » (RT, 73). Ce lieu ouvert représente le point de rassemblement des enfants du village, en face de l'église, endroit typique et préféré dans tous les villages libanais. À cet endroit, on trouve normalement une école, une église ou une mosquée et la maison du curé ou du cheikh. Cet emplacement est consacré aux rencontres sociales: « on ne donne pas rendez-vous "sur la place" mais sur "la dalle"» (RT, 73). C'est encore le lieu où les enfants jouent normalement devant l'église et sous l'arbre. Par ce recours au proverbe et aux traditions, Amin Maalouf semble s'adresser à ses lecteurs francophones. Car la nostalgie du pays natal consiste aussi à la révéler aux habitants du pays d'accueil qui en sont trop ignorants. Il y a donc un charme et un effet exotique dans le transfert de ces proverbes pour les lecteurs occidentaux. C'est un pont jeté entre l'Orient et l'Occident.

Après la mort de la cheikha, le cheikh accepte les condoléances dans son château. Il est entouré par son intendant et Raad, son héritier supposé. Il veut s'assurer que son fils sache l'imiter en acceptant la condoléance des villageois. Raad ne doit jamais oublier que chacun des villageois doit être traité selon son rang et sa relation avec le cheikh : « il ne suffisait pas d'accueillir chaque visiteur selon son rang, il fallait aussi respecter les nuances de sa position » (RT, 86). L'héritier supposé doit suivre les rituels respectés depuis longtemps par les habitants de la Montagne : « [a]vec le métayer Bou-Nassif, qui avait essayé de tricher autrefois sur les parts de récolte, il fallait le laisser se courber, prendre la main<sup>36</sup> du maître dans les siennes, y apposer un long baiser, puis se relever » (RT, 86). Même dans le deuil, on

---

<sup>36</sup> « Le baisemain: Action de baiser le dessus de la main d'une personne. Règle de l'étiquette consistant à baiser la main d'un souverain en signe de respect » (CNRTL) <http://www.cnrtl.fr/definition/BAISEMAIN>

profite d'une telle occasion pour récompenser les uns et châtier les autres. À leur tour, les femmes se comportent ironiquement en se rapprochant de Lamia pour poser un baiser sur les joues : ainsi s'approchent « les villageoises, venues par pure convenance sociale, voilées de noir ou de blanc, mais sans deuil au cœur » (RT, 85) Une hypocrisie claire domine les relations entre les dominés et les dominants qui répètent sans en comprendre le sens des formules proverbiales utilisées dans le cas de deuil : « 'Que Dieu te donne la force pour supporter ce malheur !' Ou bien : ' Nous savons quelle est ta souffrance', ou quelque autre mensonge de circonstance. Combien de ces femmes avaient su accomplir dans le sérieux et la dignité ce rituel d'embûches ? » (RT, 85). Maalouf par le biais de la tradition et des éléments proverbiaux amène son lecteur à comprendre l'hypocrisie et le mensonge sur lequel l'ordre social repose. Le proverbe peut donc être porteur d'ironie et de mensonge ainsi que de savoir.

Maalouf ajoute que certains villageois ont l'habitude de profiter du deuil afin de se réconcilier avec leurs adversaires. Nader, une fois chassé du village selon le désir de cheikh, va profiter de ce deuil et présenter ses condoléances en espérant un retour vers sa maison et son village (RT, 87). Une telle réconciliation comporte encore ses propres rites : « Il venait se mêler à la foule, [...], le muletier s'était approché, courbé, avait pris la main du cheikh, l'avait portée à ses lèvres et l'y avait laissée un long moment » (RT, 87). Ces rites précis, suivis avec exactitude en succession, sont soulignés par l'arrangement rapide des verbes dans une phrase courte décrivant la stratégie du muletier devant le pouvoir : « se mêler, s'était approché, courbé, avait pris la main, l'avait portée à ses lèvres et l'y avait laissée ».

Enfin, dans *Le rocher de Tanios* et *Origines*, l'écrivain évoque à maintes reprises la sagesse proverbiale non seulement pour attirer l'attention sur la valeur intrinsèque du passé libanais, cette mémoire collective dont l'émigré rêve. De même, ces proverbes, qui forment une puissante référence aux traditions du pays natal, sont vus comme porteurs d'ironie, véritables miroirs reflétant les fautes et l'hypocrisie chez les Libanais dans certaines

circonstances de deuil ou de joie. En outre, la voix proverbiale joue un rôle très important dans la satisfaction du lecteur occidental fasciné par le charme exotique de l'Orient. Elle présente une image pure et claire de la vie des villageois et de leurs comportements, traduits par Maalouf, l'émigré, pour tous ses lecteurs francophones. C'est pourquoi nous considérerons maintenant les caractéristiques particulières de ces représentations du passé libanais.

### **Le besoin de filiation**

L'idéalisation du passé dans l'œuvre de Maalouf se présente comme une quête de filiation pour l'émigré. Jean Guyotat fournit la définition suivante de ce terme : « La filiation, c'est ce par quoi un individu se situe ou est situé dans le groupe auquel il appartient par rapport à ses ascendants ou descendants réels ou imaginaires. » (Guyotat, cité par Boka, 1). Pour ce psychanalyste, on doit distinguer « la filiation instituée ou symbolique (parole, droit, transmission du nom, des règles, idéale, interdits) de la filiation narcissique (lutte contre la mortalité : nous avons des enfants pour nous prolonger), l'enfant est porteur du narcissisme de ses parents » (*Id.*)

Maalouf utilise de façon équivalente ces deux notions. Dans *Origines*, il indique à son lecteur qu'il est le prolongement naturel de ses ancêtres. Il porte en lui, comme écrivain, les caractéristiques libératrices et révolutionnaires de son grand-père Botros. Il incarne le courage et l'idée de migration de ses prédécesseurs ; il se considère doué de ce talent littéraire transféré de Botros à Amin par le biais de son père Ruchdi : « j'ai eu la chance d'avoir un père artiste, qui me parlait souvent de Mallarmé, de Donatello, de Michel-Ange et d'Omar Khayyam, et qui, lorsque ma mère lui reprochait de n'être pas sévère avec mes sœurs et moi, lui répondait à mi-voix : "nous n'avons pas fait des enfants pour leur casser les pieds" » (*O*, 463). À plusieurs reprises, on apprend qu'il loge même dans son inconscient le

rêve de Botros « de pouvoir vivre un jour dans un pays libre, entouré de femmes libres et d'hommes libres et même d'enfants libres » (*O*, 396). Dans *Origines*, la continuité historique des descendants de la Montagne libanaise est sans cesse réaffirmée : « [...] ceux à qui je dois la moindre parcelle d'identité – mes noms, mes langues, mes croyances, mes fureurs, mes égarements, mon encre, mon sang, mon exil. Je suis le fils de chacun des ancêtres et mon destin est d'être également, en retour, leur géniteur tardif » (*O*, 260). Il s'agit donc de la filiation narcissique ici, celle qui permet aux enfants de prolonger l'existence de leurs parents.

À cela s'oppose une filiation plus fictive dans *Le Rocher de Tanios*, de sorte qu'on peut parler alors de filiation instituée. En effet, Tanios paraît être un enfant perdu entre Gérios, son père supposé, et le cheikh Francis, son père biologique. Dans le récit, Gérios représente la faiblesse et le manque de liberté. Tanios constate que le père supposé est complètement soumis à l'autorité du cheikh. Il s'efforce de le servir sans hésitation et presque aveuglément, en s'intégrant parfaitement au lien féodal. Tanios, jeune et éduqué, ne peut pas accepter une telle tyrannie. C'est pourquoi, avant sa disparition, il refuse sans hésiter la filiation du cheikh Francis.

Après la mort de Raad, son héritier, le cheikh veut nommer Tanios comme son seul héritier. Le seigneur de Kfaryabda tient à s'assurer que son pouvoir continuera même après sa mort. C'est lui qui dit à Gérios un jour : « Nos enfants, notre espoir, notre croix » (*RT*, 163) et c'est lui encore qui annonce à Lamia : « ce garçon est notre fierté à tous, et l'ornement du village » (*RT*, 270) et c'est lui encore qui déclare, par ailleurs, que son intention et sa volonté, « c'est-ce que ce soit lui [Tanios] qui me succède le jour où je ne serai plus là. Ce garçon est devenu mon fils, mon fils unique et je le désigne comme héritier. J'ai tenu à le dire aujourd'hui devant tous pour que personne ne songe contester » (*RT*, 273). On peut constater que Tanios a réussi, par son propre effort, à prouver à son village et même à toute la

Montagne qu'il a réussi à atteindre un rang honorable sans avoir besoin de la filiation de la part du cheikh. Il réussit de même à obliger son père biologique à annoncer devant tous les habitants de Kfaryabda qu'il est son fils et son héritier, prouvant à tous qu'il n'a pas besoin de l'héritage paternel et qu'il a choisi la liberté qui vaut plus que tout.

Dans un article sur le récit de filiation en littérature contemporaine, David Vrydaghs note que l'œuvre littéraire tend à morceler les souvenirs de l'enfance à partir d'un retour imaginaire vers les lieux géographiques, dont l'écrivain est parfois coupé, incapable en réalité de retourner vers son pays d'origine et plus particulièrement son village natal. Il arrive que le retour soit aussi d'ordre généalogique, lorsque l'écrivain s'intéresse à la lignée de ses ancêtres. À chaque fois, cependant, l'œuvre littéraire fragmente la continuité du passé imaginaire :

Celle-ci procède toujours par morcellement de l'énigme, afin d'en mieux examiner tous les aspects. Par de multiples détours aussi – géographiques, quand l'auteur gagne [...] pour voir la province autrement ; généalogiques, lorsque tous les ancêtres sont convoqués et étudiés pour parvenir à la compréhension de soi ; temporels, par de fréquents retours sur l'enfance pour tenter de comprendre le présent (Vrydaghs, 18).

Dans *Origines*, on peut constater que le projet de Maalouf est justement de construire le retour imaginaire de l'émigré vers les lieux ancestraux : le pays de la naissance, le village, le grand-père Botros, le grand-oncle immigrant à Cuba. Ces personnages du passé sont la matrice de l'existence du fils émigré, cherchant à retracer sa lignée.

Maalouf évoque aussi ses origines maternelles. Cette histoire familiale prend chez lui une importance majeure : celle des grands-parents maternels, celle de Botros et son frère et leur quête d'affirmation personnelle. Dans l'entretien qu'il accorde à Egi Volterrani, Maalouf souligne que « [l]'histoire est un réservoir immense d'événements, de personnages, dont on peut tirer toutes sortes d'enseignements. On la reconstruit, à chaque époque, selon ses propres

besoins d'explication du monde » (Volterrani). Alors, les leçons tirées du passé sont illimitées, fournissant à chaque époque les liens nécessaires vers l'origine. Pour Vrydaghs, ce retour vers le passé découle d'une incapacité à déchiffrer les mystères du présent, surtout pour l'émigré qui cherche à comprendre ce qui l'a poussé à partir: «le passé est aussi une énigme en ce sens que, dans un monde privé de traditions et de transmission, il reste indéchiffrable et ne propose plus de modèles pour éclairer le temps présent et préparer l'avenir » (Vrydaghs,)<sup>37</sup>.

Dans un article s'intitulant « Le récit de filiation aujourd'hui » Laurent Demanze étudie le rôle de la transmission dans les écritures contemporaines: « En effet, le moment contemporain, après des moments de rupture avec le passé, renoue avec les époques révolues, moins dans le souci d'y puiser une nostalgie que dans le désir d'y interroger nos inquiétudes et d'en trouver la trace effacée » (Demanze)<sup>38</sup>. Il semble ainsi que l'écrivain ait recours à ce type d'écriture autobiographique, comme c'est le cas de Maalouf, pour y chercher en lui-même les réponses aux problèmes pertinents de son époque. Ainsi, motivé par un fort sentiment de nostalgie envers le village libanais et cherchant à rétablir les liens ancestraux qui continuent de le définir, Maalouf pense trouver dans ce double mouvement les réponses aux questions posées par les conflits civilisationnels et les grandes débats de l'heure.

Dans *Origines*, le personnage de Botros appelle, par ses discours, ses contemporains à s'unifier contre la dissolution des principes familiaux et nationaux. Sans idéaliser le passé, il leur demande de renégocier le présent pour profiter des expériences antérieures et éviter les erreurs commises. Demanze rappelle que « [l]e récit de filiation articule ainsi une double exigence : restituer les figures parentales, dans une célébration qui emploie fréquemment un

---

<sup>37</sup> Voir David VRYDAGHS, « Le récit de filiation dans la littérature contemporaine », Acta fabula, vol. 9, n° 7, Notes de lecture, Juillet-Août 2008, URL : <http://www.fabula.org/revue/document4455.php>, Consulté le 10 novembre 2014.

<sup>38</sup> Voir Laurent Demanze, « Le récit de filiation aujourd'hui ». *Écritures contemporaines, Atelier de recherche sur la littérature actuelle*. <<http://ecrit-cont.ens-lyon.fr/>> Consulté le 10 novembre 2014.

lyrisme assourdi, et se constituer à travers le geste même de cet hommage dans une renégociation critique et fidèle de son héritage » (Demanze, id). Fasciné par le passé familial et par l'histoire du Liban dont il témoigne, Maalouf y trouve un réservoir d'informations et de personnages colorés, dont il se rapproche et se distancie en même temps.

Il faut dire que l'écrivain témoigne d'un immense regret que de tels personnages ancestraux soient aujourd'hui absents. C'est pourquoi il tente, par son écriture, de faire revivre leurs fortes personnalités, que ce soit par l'autobiographie (*Origines*) ou par la fiction (*Le rocher de Tanios*). Les ancêtres sont porteurs de patience et de sagesse. Ils sont dignes d'être consultés fréquemment, interrogation du passé que Maalouf attribue à la littérature : « Pour moi, en tout cas, la poursuite des origines apparaît comme une reconquête sur la mort et l'oubli, une reconquête qui devrait être patiente, dévouée, acharnée, fidèle. » (*O*, 260). Ces ancêtres sont des modèles à imiter, comme le narrateur d'*Origines* l'indique clairement : « J'évoquai d'abord, avec fierté, le voyage de mon grand-père à La Havane, son exploit linguistique surtout, et sa plaidoirie victorieuse devant les tribunaux [---] il était enseignant et directeur d'école » (*O*, 20). Maalouf considère peut-être que le temps lui-même donne naissance au futur, en subissant un mouvement constant de transmission des valeurs de l'origine : « Si notre présent est le fils du passé, notre passé est le fils du présent. Et l'avenir sera le moissonneur de nos bâtardises » (*O*, 337).

Cependant, outre le sentiment de perte nostalgique, ce retour vers les valeurs ancestrales tient à d'autres causes dont Maalouf témoigne également :

L'auteur de récits de filiation se sent coupable, sans pour autant se découvrir fautif. En résulte, dans ce type de récits, une substitution du motif de la faute par celui du défaut. En particulier, l'écrivain se découvre sans identité, et recherche une figuration de soi dans les innombrables figures du passé auxquelles il s'identifie. Ces figures sont aussi, à l'occasion, celles d'écrivains et d'œuvres du passé dont l'importance écrase le sujet mélancolique (*Vrydaghs*, 25).

Ces remarques nous semblent très importantes. Ce « défaut » de l'origine, n'est-ce pas ce que Tanios cherche sans trop le savoir, lui que les enfants du village surnomment Tanios Kichk<sup>39</sup> ? Par ce sobriquet, les camarades de Tanios réfèrent à ce plat célèbre que Lamia avait préparé un jour au cheikh Francis. La préparation de ce mets donne symboliquement naissance à celui qui vivra le reste de sa vie à la recherche de son identité et de ses vrais parents. Ce qu'il découvre le confirme dans son « défaut » de naissance. Il décide alors de s'enfuir dans les champs et les montagnes qui entourent son village. Cette fuite aura deux buts essentiels pour lui. Le premier c'est d'oublier la vérité insoutenable de sa naissance, ce qui paraît toutefois impossible. L'autre, c'est de s'enfuir loin de lui-même et de tous les visages et les endroits qui lui rappellent cette vérité.

En effet, si Gérios n'est pas le père, pourquoi donc rester dans le château ? Pour Tanios, un père véritable, pauvre et pur, vaut bien mieux qu'un seigneur féodal qui traite les paysans avec supériorité. Comment Tanios, qui a critiqué si souvent le régime féodal, peut-il accepter qu'il soit désormais un de ses fils ? Il paraît en outre incapable de préciser sur qui tombe vraiment la responsabilité d'une telle faute. Doit-il blâmer Gérios, qui a laissé sa jeune femme entre les mains du tyran, ou bien Lamia qui a accepté un jour de rester seule avec le cheikh dans une chambre fermée ? Il se peut encore que ce soit la faute de tous les villageois qui, par leur faiblesse, ont encouragé leur cheikh à considérer toutes les femmes de son village comme si elles étaient les siennes. Il lui reste à savoir si le véritable père est cet homme qui a étouffé ses désirs sexuels et qui lui a tourné le dos pour le reste de sa vie.

Pour Maalouf, la filiation biologique est déterminante. Le père réel est en effet Gérios qui a consacré sa vie à faire de lui un homme fort, riche et heureux. Gérios paraît être un père aimant de son enfant, qui tente de lui fournir une belle maison attachée au château du cheikh,

---

<sup>39</sup> Kichk: Aliment traditionnel du village libanais, formé essentiellement de burgol et de yaourt, puis séché au soleil et consommé durant les mois d'hiver. On en fait un plat rapide et nourrissant.



une maison de rêve aux yeux des autres paysans de Kfaryabda. Il envoie son fils à l'école du révérend Stolton à Sahlaïn, la même école que le fils du cheikh fréquente. Le voilà encore en larmes quand Tanios refuse de manger après avoir été obligé par le cheikh de quitter l'école du révérend : « Même lorsque Gérios, en larmes, vint lui promettre qu'il le laisserait réintégrer l'école du pasteur si seulement il acceptait ce verre de lait, il lui répondit, sans même le regarder : tu n'es pas mon père » (RT, 125).

Il faut dire que la filiation, dans une société comme celle du Mont-Liban, est considérée comme le privilège des garçons. C'est sur l'enfant aîné que tombe la responsabilité de transmettre cette descendance et, par-là, la connaissance. Le régime du père exige du garçon qu'il soit l'héritier matériel et spirituel, garant de son travail, de sa fortune, ainsi que de ses fautes. Dans *Le rocher de Tanios*, Raad est le fils aîné et seul descendant légitime du cheikh. Normalement, c'est à lui que l'héritage reviendra. Il recevra en cadeau Kfaryabda et s'adjoindra le titre de cheikh et le pouvoir de son père. Tanios, seul fils de Gérios, deviendra par conséquent l'intendant du cheikh Raad, ce garçon paresseux, orgueilleux et vulgaire, devenu le seigneur de Kfaryabda parce que le veut la tradition. Cette réalité ne peut pas être acceptée par Tanios. Ne faut-il pas un jour que la filiation se brise ?

De plus, la relation entre Tanios et Gérios évolue. On constate, dès le début, que Tanios a pris la décision de ne pas suivre la même voie que son père. Il choisit l'école, son refuge préféré. Étudier, enseigner et passer la plupart de son temps chez le révérend et son épouse, voilà ce qu'il aime. Il ne revient à Kfaryabda que les dimanches pour voir sa mère Lamia. La situation s'aggrave après que Tanios découvre la vérité de sa naissance par le biais du fou de son village. À partir de ce moment, il ne considère pas Kfaryabda comme son lieu d'appartenance. Il n'a jamais aimé habiter au château auprès du cheikh. Il rêvera de voir le jour où le système féodal sera aboli.

Plus tard, la relation entre Tanios et Gérios changera encore, après que le père a tourné son fusil vers le patriarche pour venger son fils. À partir de ce moment, Gérios sacrifie toute sa vie pour le bonheur de Tanios : « Et Gérios, derrière un rocher, tête nue, l'arme à l'épaule. Le coup est parti. Un grondement dont les montagnes et les vallées renvoyaient l'écho. Atteint au visage entre les sourcils, le patriarche est tombé comme un tronc » (RT, 172). L'assassinat du Patriarche forme le point tournant de la relation filiale entre Tanios et Gérios. Il se rend compte que seul Gérios, l'homme qui a sacrifié sa vie pour le défendre, est digne d'être considéré comme son père.

Cette évolution particulière du personnage de Tanios représente sans doute le point de vue d'Amin Maalouf. Au bout du compte, le fils doit refaire les liens avec ses ancêtres. La filiation ne doit être ni la poursuite aveugle des descendants, ni l'héritage de leurs fortunes et de leur pouvoir. La filiation pour Maalouf suit un mouvement de retour. Elle vient après, de la même manière que l'émigré se rend compte tout à coup de la valeur inestimable de ce qu'il a quitté.

### **La langue métissée de Maalouf**

Dans son étude : *Une mutation linguistique : le cas d'Amin Maalouf*, publiée dans les *Cahiers de l'association internationale des études françaises* en 2004, Najoua Assaad avance que Maalouf utilise en général dans son œuvre, et spécifiquement dans *Le rocher de Tanios*, « une langue qui aide à établir une passerelle entre deux mondes radicalement distincts ; à partir d'une langue hybride où le français véhicule des mots, des expressions et des phrases appartenant à l'arabe » (Assaad, 457). Dans cette partie de notre étude, nous tenterons de mettre en évidence cette langue qui lie l'œuvre de Maalouf à une recherche d'un passé authentique.

Dans *Le rocher de Tanios*, les tournures montagnardes envahissent le texte et aident à plonger le lecteur francophone dans une ambiance culturelle et sociale complètement orientale. Dès le début de son roman, l'auteur nous invite à faire l'expérience de l'ambiance du village libanais. Nous sommes alors subtilement entraînés dans ce Moyen-Orient où certains éléments ont un sens complètement différents de la réalité. Voilà un monde imaginaire, mystérieux où la simplicité s'accompagne de la légende.

La langue littéraire inventée par Maalouf est inspirée par une traduction littérale des tournures et des expressions qui n'auraient sans doute aucun sens pour le lecteur francophone, sauf si elles sont maintenant transformées et expliquées au contact du français. Une telle technique qui favorise la présence d'éléments multiculturels dans le récit apparaît clairement dans *Origines* et *Le Rocher de Tanios*.

Dans *Le rocher de Tanios*, l'intervention de références à la spiritualité arabo-musulmane se présente dès le début comme une promesse de l'auteur à son grand-père de rester à l'écart du rocher symbolique : « J'ai longtemps contemplé ce trône de pierre sans oser l'aborder. [...] Non ce n'était pas la peur de tomber qui me retenait. C'était une croyance, et c'était un serment. Exigé par mon grand-père, quelques mois avant sa mort » (*RT*, 11). Dès l'entrée du récit, nous savons que nous sommes invités à faire l'expérience d'une ritualisation différente de l'espace et de la société. Dans ces paragraphes importants, le narrateur évoque aussi l'importance de la main baisée. C'est que, dans le regard de l'émigré, les traditions premières ne peuvent être dépassées. Voilà un serrement de main accompagné d'un geste sur le duvet de la moustache, une leçon traditionnelle qui représente la dignité de l'homme de la Montagne, garant de la pérennité du Liban dans l'esprit du romancier.

En outre, dès ces premières pages, l'écrivain conditionne la langue française à la présence subtile de l'arabe. Selon Assaad, « Maalouf tend à ramener la forme libanaise à la

forme française en reproduisant des modèles puisés dans sa langue maternelle » (459). Assaad tire ses exemples justement du *Rocher de Tanios*. Il y a d'abord celui du cheikh Francis, qui a pris sa jument nommée Bsat-er-rih (tapis volant) pour suivre sa femme, la cheikha, avant son arrivée dans la maison paternelle (*RT*, 54-55). Dans ce passage, Assaad note que Maalouf utilise une double stratégie joignant la prononciation villageoise arabe et la traduction française, comme dans l'exemple suivant : « Sellant sa meilleure monture, une jument alezane qu'il appelait Bsat-er-rih, « Tapis du vent », accompagné par deux hommes de sa garde [---] et atteint la résidence de son beau-père alors que l'équipage de son épouse n'était pas encore dessellé » (*RT*, 54). Cet usage alternatif de « Bsat-er-rih », une expression utilisée dans les *Mille et une nuits*, montre l'enracinement historique du récit dans la langue et la tradition littéraires arabes. Cette expression, venant d'un livre caractérisant l'Orient, représente l'invention imaginaire d'un tapis volant, un tapis capable de transporter le voyageur d'un endroit à un autre en un clin d'œil. Encore ici, Maalouf reprend à la tradition orientale l'idée du déplacement. Mais ce n'est pas si simple, car il s'agit de la femme. Et il donne une idée de la précipitation du cheikh à la poursuite de sa femme, car il tient à protéger sa dignité menacée. En effet, au Liban et ailleurs au Moyen-Orient, le départ d'une femme du foyer conjugal, sans la permission du mari, vers la maison de ses parents, représente une véritable atteinte à la dignité de l'époux, surtout si cet homme occupe un rang élevé comme c'est le cas du cheikh Francis.

Le français est donc amené à absorber le passé libanais de l'écrivain. Les termes empruntés à l'arabe abondent comme dans la description de la tradition associée aux vêtements des enfants, dans un passage que nous reprenons encore une fois ici : « Autrefois, ils portaient une espèce de robe-tablier, le *koumbaz*, et aussi un bonnet, il fallait être complètement démuné ou désaxé, ou tout au moins fort original pour sortir *kcheif* –nu-tête, un mot qui sonnait comme une réprimande » (*RT*, 73). Cette hybridité linguistique met en

relief les traditions sociales qui dominaient strictement les villages et les villageois, ce qui rendait la progression vers la liberté à l'occidentale très difficile. Maalouf utilise parfois la forme de l'italique pour rapporter un mot dans le dialecte arabe et la prononciation, comme on a déjà noté l'usage des mots *koumbaz* précédé par sa traduction en français, « robe-tablier » . et le mot *kcheif*, suivi cette fois par la traduction française, « nu-tête ». Ailleurs, l'écrivain se sert plutôt des guillemets pour marquer le sens d'un mot ou d'une expression arabe en français. Voyons, par exemple, ce dialogue entre le cheikh Francis et Gérios « *Khayyé* Gérios, comment penses-tu que je devrais agir? » et Gérios murmurait « *Khayyé* avait-il dit? "mon frère"? L'intendant eut deux larmes de contentement » (*RT*, 165). Cette double présence n'est qu'un miroir des aspirations de l'écrivain lui-même qui insiste souvent sur l'idée de joindre paisiblement deux identités, deux langues, deux traditions et même deux civilisations différentes.

Dans *Origines*, Maalouf poursuit la même stratégie stylistique d'hybridité des langues. En parlant de son grand-père Botros et de ses idées libératrices envers sa propre famille, le narrateur mentionne les noms choisis par Botros pour ses enfants. Ce sont tous des noms neutres et qui ne reflètent aucune inclination religieuse ou ethnique. Les villageois ont même l'habitude, comme le note Maalouf, de choisir les noms des saints pour leurs enfants. Cependant, Botros préfère des noms comme : « 'fierté', 'conscience', espoir, 'victoire' ou 'perfection' » (*O*, 228) Maalouf fournit la traduction de ces noms propres en français sans mentionner le dialecte arabe sous-jacent : *Fakhr*, *Wijdan*, *Amal*, *Nasser*, *Kamal*. Ne faut-il pas plutôt expliquer au lecteur occidental le sens plus important que de rapporter ces noms tels qu'ils sont prononcés en arabe ?

Dans son étude intitulée : « Parémiologie et village libanais : études sociolinguistiques de quelques matériaux » Joseph Dagher indique que le choix de la langue du village par Maalouf revient à la spontanéité de cette langue qui représente encore pour lui la simplicité

attribuée au village libanais : « Pourquoi le village ? La mentalité au village est plus spontanée, plus naturelle qu'elle ne l'est en ville. Le langage qui est parlé est plus populaire, moins travaillé, plus pur » (Dagher, 1). L'hybridité linguistique sert donc encore une fois à idéaliser la vie du village en soulignant qu'elle contient déjà les termes nécessaires à la réunion pacifique des cultures antagonistes.

Fida Dakroub explique que la langue utilisée dans l'œuvre de Maalouf en général, et dans *Le rocher de Tanios* en particulier, « dépasse, au niveau diachronique, le substrat linguistique de l'Orient musulman, c'est-à-dire l'arabe, le persan, et le turc, pour arriver au substrat préislamique, c'est-à-dire l'Orient chrétien et byzantin » (Dakroub, 263). Elle fait remarquer des mots comme *khouriyyé, mar, ataba, bouna, Kfaryabda* pour démontrer que la langue utilisée dans *Le rocher de Tanios* est enracinée dans l'histoire de ce petit pays envahi par différentes civilisations. Ainsi, pour Maalouf, il est important d'insister sur le fait que les origines des chrétiens orientaux précèdent celles des musulmans et que leur langue et leur civilisation s'enracinent légitimement dans cet Orient. La présence des chrétiens orientaux n'était et ne sera jamais temporaire et que c'est la responsabilité de chaque chrétien oriental de s'attacher à ses origines et à sa langue.

Dakroub constate alors que la langue maaloufienne appartient à l'Orient musulman autant qu'à l'Orient chrétien byzantin et sassanide : « soit horizontalement, à travers ses régions géographiques, de la ville de Grenade, en Andalousie musulmane, au Maghreb (*Léon l'Africain*) », et même encore « de Samarcande, en Asie centrale, au Mashreq (*Samarcande*) », ainsi que verticalement à travers des époques historiques différentes (de la ville de Ctésiphon du III<sup>e</sup> siècle (*Les jardins de lumière*) jusqu'au Beyrouth du XX<sup>e</sup> siècle (*Les échelles du Levant*) » (Dakroub, 264). Dakroub se demande aussi « comment, en effet, faire ressortir, dans un roman d'Amin Maalouf, ces langues orientales mentionnées sans être citées » (*Id.*)? Les fondements orientaux de la langue utilisée par Maalouf apparaissent donc

comme un reflet spirituel dans le corps de ses textes. C'est encore l'avis plus général de Catherine Leclerc qui considère que le plurilinguisme est « présent à titre métaphorique, mais se trouve effacé en tant que matérialisé » (Leclerc, 18). Cette langue multiculturelle et abstraite, selon Rainier Grutman, « met en œuvre une extrême diversité des langues [et] son histoire peut traverser plusieurs couches sociales, plusieurs régions allophones voire plusieurs moments de l'histoire » (Grutman, 55).

En effet, dans *Le rocher de Tanios*, nous sommes placés devant une diversité de dialectes, ornés par des proverbes et des sentences. On peut signaler encore le parler de la cheikha, originaire du Jord, ayant encore son propre dialecte et l'ayant transmis à son fils Raad, une langue des « sauterelles » (*Jarad*), comme les villageois de Kfaryabda aiment la nommer. On peut noter encore que la langue du muletier est différente de celle des villageois, car il se distingue par son éducation et ses connaissances héritées de ses lectures et de ses expériences variées. Sa langue paraît plus littéraire et plus riche.

De plus, Tanios, on le sait, est attiré par l'apprentissage des langues étrangères, tel l'anglais. Il se montre capable de perfectionner la langue du révérend Stolton et de comprendre celle de la fille aux cheveux roux qu'il a rencontrée à Chypre. Cette diversité linguistique lui donne le privilège d'être choisi par les « Puissants » pour être leur porte-parole et leur représentant devant l'émir. De même, le Révérend Stolton, cet Anglais venu au Liban, et spécifiquement à Sahlaïn pour y établir une école, est capable de prononcer les noms des villages libanais tels que les villageois le font eux-mêmes.

Par ailleurs, dans *Origines*, Botros parle de l'importance de la diversité des langues, surtout pour une société immigrante-émigrante comme celle de la communauté libanaise. Pour l'apprentissage d'une langue étrangère, il « *est nécessaire [---] Ne serait-ce pas misère pour un homme que de se retrouver incapable de parler la langue de ceux au milieu desquels*

*il sera amené à vivre et à travailler ?* » (*O*, 70). D'après ces exemples, les concepts énoncés par Grutman deviennent plus clairs, surtout quand il parle d'une langue multiculturelle qui « met en œuvre une extrême diversité des langues [et] son histoire peut traverser plusieurs couches sociales, plusieurs régions allophones voire plusieurs moments de l'histoire » (*Grutman*, 55). En effet, les personnages choisis dans notre exemple proviennent d'une diversité de lieux et de contextes culturels.

En outre, Dakroub mentionne que, d'après une règle méthodologique, « il s'agit d'identifier la langue du narrateur initial de celles des personnages de la fiction » (*Dakroub*, 266). Dans le cas du *Rocher de Tanios*, la langue des personnages n'est pas le français, bien entendu, alors que le narrateur « rapporte les faits de paroles des autres personnages en les 'transposant' ou en les traduisant dans sa langue de narrateur, le français » (*Dakroub*, 266). Cette traduction implicite faite par l'auteur paraît toujours professionnelle, exacte et neutre. Cette transparence donne l'impression que la vérité du passé peut être révélée, sans déguisement, ainsi que l'annonce le narrateur dans *Le Rocher de Tanios* en rapportant les textes et références traitant de la disparition de Tanios à la fin du récit: « le narrateur initial transpose, en les traduisant en français, les différents récits sur cette disparition » (*Dakroub*, 266). On donne comme exemple la traduction du manuscrit du moine Elias : « alors, il accumule les emprunts aux auteurs du passé et aux notables de son temps, en vers de préférence, ces vers arabes de l'âge de la Décadence, empesés d'images convenues et de sentiments froids » (*RT*, 14). La langue devient ainsi le symbole même de l'unification entre l'Orient et l'Occident.

Dans le cas du moine Elias et de son manuscrit déjà noté, un passage également commenté par Dakroub, Maalouf insiste encore une fois sur cette notation et cette traduction du texte en langue arabe : « hésitant encore à m'engager dans une lecture qui menaçait d'être rebutante, je feuilletais le monstre du bout des doigts, du bout des yeux, quand devant moi se



détachèrent ces lignes -- je les ai aussitôt recopiées et plus tard traduites et ponctuées... »

(RT, 14) Ce passage nous montre alors l'assurance du narrateur qu'il a bel et bien traduit les faits et les références avec suffisamment de prudence de façon à préserver le sens des mots et leur authenticité originale. Un autre exemple d'une telle traduction est aussi mentionné par Dakroub en parlant du manuscrit arabe de Nader, traduit par le narrateur sous le titre de *La sagesse d'un muletier*, tel qu'il est indiqué dans le roman :

Nader ne devait plus jamais remettre les pieds au village [---]. Sa part de secret, il l'avait consignée sur un cahier qu'un jour, dans les années vingt de ce siècle, un enseignant de l'American University of Beirut allait retrouver par chance, dans les fouillis d'un grenier. Annoté et publié, avec une traduction anglaise, sous le titre *Wisdom on muleback* (que j'ai librement transformé en 'La Sagesse du muletier') (RT, 275).

Dans cet extrait, on voit que la transmission du savoir traditionnel passe par trois langues : le manuscrit initial de Nader est écrit en arabe, puis traduit en anglais par un universitaire, ce qui conserve l'authenticité du texte initial, puis traduit librement par le narrateur en français. La présence intermédiaire de l'anglais étonne. Sans doute le narrateur se sent-il obligé de reprendre le livre de sagesse en français, langue par laquelle la transformation des mentalités aura lieu. Par ailleurs, Maalouf s'enorgueillit de bien connaître les dialectes et les traditions des villageois libanais et les tournures particulières de sa langue maternelle. Journaliste professionnel, Maalouf maîtrise bien l'arabe littéraire.

Cette facilité et cette transparence dans la traduction et dans la façon de rapporter les paroles des personnages du récit sont notées par Dakroub dans le titre même de son étude: *La voix «non visible» du truchement Étude de l'hétérolinguisme dans le texte romanesque d'Amin Maalouf*. Dakroub constate que Maalouf a inventé une méthode personnelle de traduction, à partir de laquelle il rapporte les paroles d'un personnage en laissant des mots arabes dans le discours (Dakroub, 263). L'alphabet latin est utilisé pour rapporter ces mots comme dans le cas de « cheikh, cheikha, khouriyyé, Bouna ». De manière générale, l'écrivain

transcrit ces mots arabes, puis intervient directement pour clarifier le sens pour son lecteur francophone en donnant des explications sans briser le rythme du récit. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il rapporte les paroles du Cheikh Francis à son intendant Gérios, en essayant de l'éloigner de la maison pour réaliser son désir et prendre son temps avec Lamia. Les paroles du cheikh commencent par un mot arabe en italique « *Khwéja* Gérios n'aura pas le temps d'en prendre, il faut qu'il parte à l'instant pour revenir avant la nuit » (RT, 39). D'abord, le texte ne fournit pas d'explication et préfère de laisser la traduction du mot *Khwéja* à plus tard. La réalité du village libanais semble donc à première vue intraduisible. Mais Maalouf donnera éventuellement non seulement le sens et les circonstances de l'usage de ce mot, mais son étymologie : « C'est ainsi qu'il l'appelait quand il avait envie de lui faire plaisir, *Khwéja*, un vieux mot turco-persan qui désignait dans la Montagne ceux qui, dotés d'instruction et de fortune, ne travaillaient plus la terre de leurs mains » (RT, 40). Dakroub nomme ce type de traduction, « glose métalinguistique » (Dakroub, 277). Elle note que l'écrivain a souvent recours à ce type de stratégie immédiatement après la phrase contenant le mot étranger, comme pour l'exemple du mot *Khwéja*.

À d'autres moments, le narrateur fait attendre son lecteur francophone. Il cherche alors une autre occasion, même après de nombreuses pages, pour fournir le sens d'un mot ou d'une expression. C'est le cas du mot *Jord* mentionné sans explication au début du récit : « et il avait cru trouver la parade idéale : le marier à la fille d'un chef féodal bien plus puissant que lui, le seigneur du grand Jord, ... » (RT, 25). La signification exacte du mot *Jord* n'apparaîtra qu'une quarantaine de pages plus loin : « Le village se mit à bruire d'anecdotes féroces sur celui que, par une légère torsion de mot, on s'était mis à nommer non plus le

seigneur du Jord -- qui voulait dire - 'les hauteurs arides'- mais le seigneur des *Jrad*<sup>40</sup> - qui veut dire 'sauterelles' » (*RT*, 65).

De même, Maalouf est non seulement précis et original dans les transferts sémantiques entre l'arabe et le français, mais il travaille également avec d'autres langues étrangères dans ses œuvres, notamment l'anglais et l'espagnol. Dans le récit de sa visite à Cuba, dans la deuxième partie d'*Origines*, le narrateur-écrivain accompagne son lecteur vers les détails les plus intimes de sa recherche autour son grand-oncle Gabriel, émigré au début du XX<sup>e</sup> siècle à La Havane et décédé vers 1919 à la suite d'un accident. Maalouf rend alors compte des recherches effectuées dans les archives des journaux connus à l'époque, en quête des causes et conséquences de la mort de son grand-oncle. Il en arrive même à découvrir sa tombe « dès que je me suis baissé, j'ai pu lire, comme sur un palimpseste *GABRIEL M.M.* » (*O*, 277). La découverte de ce nom ouvre pour le narrateur une porte linguistique à partir de laquelle il explique certaines caractéristiques des langues sémitiques, telles que l'arabe et l'hébreu. À partir de cette double abréviation du nom de l'ancêtre gravé sur le tombeau (M.M), Maalouf est entraîné dans une rêverie sur l'origine linguistique et géographique de son patronyme et surtout la présence du double « aa » : « D'abord à cause de la structure même des langues sémitiques, où seules les consonnes sont fixes, tandis que les voyelles demeurent mouvantes. Si le « M » initial, le « l » central et le « f » final se retrouvent dans toutes les transcriptions [du patronyme en caractères latins], les variantes sont innombrables » (*O*, 282). Maalouf s'étonne que le nom de sa famille, une fois transcrit, puisse être écrit dans une trentaine de formes différentes : « J'en connais une trentaine [de variantes], avec la première syllabe un double "a", ou un seul, parfois aussi un "e", et plus rarement un "o" ;

---

<sup>40</sup> Le narrateur compare ici le seigneur du Jord et ses hommes aux sauterelles dont l'invasion en 1915, ajoutée aux malheurs de la Première Guerre mondiale (1914-1918), causera la Grande famine qui persista quatre ans et tua presque le tiers de la population libanaise. Voir à ce propos le texte de Stéphanie TROUILLARD paru sur France 24, le 30 janvier 2014. [http://www.france24.com/fr/20141117-grande-guerre-famine-oubliee-mont-liban-ottomans-premiere-guerre-mondiale-martyrs/#./?&\\_suid=1422134430925011271866194276359](http://www.france24.com/fr/20141117-grande-guerre-famine-oubliee-mont-liban-ottomans-premiere-guerre-mondiale-martyrs/#./?&_suid=1422134430925011271866194276359). Consulté le 8 janvier 2015.

avec pour la deuxième syllabe, "ou", "o", "u", "oo" ; et aussi quelques autres déclinaisons plus inattendues » (*O*, 282). Maalouf évoque aussi le problème de la prononciation de la lettre « œil » ou « aï » qui paraît impossible à prononcer pour qui ne parle pas une langue sémitique. Le seul patronyme de « Maalouf » s'écrit et se prononce de multiples façons selon l'origine de la personne. Il y a donc une part d'intraduisible selon Maalouf dans l'identité même de l'écrivain.

Quel est le sens du nom du grand-oncle découvert sur la tombe de GABRIEL M.M. ? Si le premier « M » est l'initiale du patronyme Maalouf, que signifie alors le deuxième « M » ? C'est alors que le narrateur d'*Origines* se remémore une autre notion spécifique aux habitants du village libanais, surtout de Machrah, village natal de l'auteur. Car, dans cette communauté, on peut trouver facilement une dizaine de personnes qui portent le même nom et prénom. Les villageois ont inventé une méthode pour les distinguer les uns des autres, comme le précise le récit. La solution réside dans l'attribution de particules comme « *jebb* » (puits), ou plus simplement « *beit* » (maison). Ainsi, Botros et ses frères appartenaient à « *beit mokhtara* »<sup>41</sup> (*O*, 282-283), ce nom référant à une « aïeule » prénommée ainsi » (*Id.*). Voilà donc la raison de la présence du double « M » après le prénom de Gabriel sur la stèle funéraire de l'ancêtre. Voilà qu'un seul mot cache entre ses lettres des secrets linguistiques et des traditions enfouies dans la mémoire du narrateur-écrivain.

Ainsi, la présence des langues au sein des récits de Maalouf permet de former une passerelle entre l'Orient et l'Occident. La traduction des dictons, des proverbes et des maximes fournit également au lecteur francophone les circonstances sociopolitiques qui dominaient la Montagne libanaise et les pays du Levant à l'époque des Ottomans. Le narrateur s'arrête souvent à chaque détail et à chaque geste pour en souligner la pertinence.

---

<sup>41</sup> Dans les villages libanais, plusieurs personnes portent les mêmes nom et prénom. La meilleure manière de distinguer une personne de l'autre, c'est de l'associer à sa mère ou plus largement aux personnes descendant d'un même arrière-grand-père, par l'attribution d'une partie de la grande famille à une aïeule, comme dans le cas de l'écrivain.

Maalouf semble d'ailleurs se considérer lui-même responsable de cette mission anthropologique, civilisationnelle, à partir de laquelle il lui faut rendre les secrets de l'Orient plus intelligibles et plus proches de l'Occident.

Prenons comme exemple encore la description de Gérios dans *Le rocher de Tanios*. Pour décrire son visage et son comportement, le récit n'hésite pas à faire appel à des expressions rurales utilisées jusqu'à de nos jours au Liban et dont on ne peut pas trouver le sens dans les dictionnaires : « il était, comme on dit au village "de ceux qui ne rient pas en présence d'un pain chaud" » (RT, 29). Cette expression renvoie normalement à une personne très stricte, sérieuse et sincère dans ses relations avec les autres, de sorte qu'on peut repérer cette sincérité sur son visage qui ne sourit jamais. (On a d'ailleurs parlé de cette expression un peu plus tôt dans notre traitement des croyances populaires au village libanais).

De même, Maalouf explique à son lecteur francophone certaines coutumes qui pourraient paraître étranges, même incompréhensibles. Prenons le cas des moustaches et de leur relation stricte avec l'honneur pour les hommes du Liban et du monde arabe. Un seul poil de cette moustache semble suffisant pour assurer une promesse faite. L'apparence de la moustache peut même refléter l'état psychique de la personne.<sup>42</sup> Le cas de Gérios et de sa moustache en offre un bel exemple ici. En effet, nous savons très tôt que la moustache de l'intendant ressemble beaucoup à celle du cheikh : elle est longue et courbée vers le haut. Or Maalouf évoque, dans un seul paragraphe, deux comportements contradictoires de l'homme, l'un associé à la joie et l'autre à la tristesse. Il est d'abord question de la naissance de Tanios et des sentiments contradictoires face à cette naissance. Gérios qu'on a connu comme un homme qui « ne rit en présence d'un pain chaud » se prend tout à coup à crier de joie « *Sabi* » : « mais l'empressement de la messagère l'a trahie, tout le monde avait compris, et le mari de Lamia, sortant une fois de sa réserve, annonce à voix haute 'Sabi !' Un garçon » (RT,

---

<sup>42</sup> Voir Ahmed, KHARRAZ. *Le corps dans le récit intime arabe*. Paris, Orizons, 2013.

48). La joie de Gérios est accompagnée de l'inquiétude du curé et du cheikh. Le curé qui « avait les sourcils froncés » comme signe de la colère cachée, et la cheikha qui « commença à serrer son enfant [Raad] contre elle avec une rage incompréhensible » (RT, 49) révèlent la rage de la cheikha et son angoisse, puisqu'elle sait bien, comme la majorité des villageois, que ce nouveau-né n'est que le fils du cheikh et que Gérios et Lamia sont tous les deux trahis.

À partir de cette description du curé et de la cheikha, on découvre enfin une nouvelle langue chez Maalouf : celle du corps. La cheikha, surprise et inquiète de la naissance de Tanios, serre son enfant contre elle, la couleur de son visage jaune et exsangue « comme une branche de curcuma » et jusqu'au point qu'« on aurait pu lui taillader le visage et les mains, pas une goutte du sang n'en aurait jailli » (RT, 49). La naissance problématique de Tanios, enfant d'un monde hybride, est donc l'un des passages où la présence de l'arabe est la plus intéressante. C'est que Tanios sera lui-même un trait d'union entre deux mondes, deux niveaux hiérarchiques, deux cultures. Dès sa naissance, son origine était partagée, indécise.

### **Relations et conflits de longue date dans la Montagne libanaise**

Il importe à ce stade de notre étude de rappeler les groupes sous tension dans le Liban décrit par Amin Maalouf. Dans une étude datant de 1959 et intitulée *Aspects sociaux de la Question d'Orient : aux origines des troubles agraires libanais en 1858*, Dominique Chevalier présente d'abord une description géopolitique de cette partie du Liban contemporain, connue dès l'antiquité comme la Montagne Libanaise. On parle alors des « ruines ébouleuses du calcaire jurassique qui forme l'ossature de la montagne, murettes de pierres sèches s'étageant sur les versants et soigneusement aménagées pour retenir le sol arable, maisons construites en pierres. Aux régions calcaires s'opposent, dans une étroite bande centrale, les contours adoucis des épanchements volcaniques, des grès et des sables » (Chevalier, 37). Ce paysage, qui paraît calme et tranquille, formé par la nature et

la suite des villages, témoigne encore maintenant des perturbations sociopolitiques successives survenues dès l'antiquité.

Nous allons concentrer notre étude sur la période entre la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1860, période qui coïncide avec celle du roman de Maalouf, *Le Rocher de Tanios*. Nous essaierons alors de clarifier les éléments de la vie politique et sociale qui domine la Montagne durant cette époque. Nous chercherons à comprendre en outre la démographie qui favorise les conflits, d'une part, et la solidarité des habitants, d'autre part :

Cette « haute conque » montagnaise est découpée au Nord-Est de Beyrouth, sur la façade occidentale du Liban ; elle se dresse au-dessus de la Méditerranée entre la gorge du Nahr el-Kelb, au Sud, et celle du Nahr Ibrahim, au Nord. Repaire facile à protéger, mais aussi porte ouverte sur les relations avec l'Occident méditerranéen (Chevalier, 37).

Il faut dire que ce lieu rocheux et hostile a formé pour les Maronites et les Druzes un excellent refuge contre les incursions ottomanes : « Seuls de mauvais sentiers pierreux, volontairement mal entretenus pour empêcher les incursions ottomanes, menaient à ces refuges élevés ; la marche y était pénible et dangereuse » (Chevalier, 37). La majorité des habitants sont en fait des Maronites qui préféraient ces territoires inhospitaliers qui créaient pour eux une forteresse naturelle. Les moines et les hommes du clergé bâtissaient des églises dans les montagnes les plus arides pour qu'elles soient bien isolées, favorisant la contemplation et la prière. Les habitants étaient occupés à retravailler les champs pour les rendre plus fertiles et capables de conserver de l'humidité en vue d'obtenir une récolte plus généreuse. Les villageois établissaient des terrasses dans ce but, une méthode traditionnelle bien connue dans cette terre méditerranéenne.<sup>43</sup> Une famille paysanne typique loge dans une petite maison formée d'une seule chambre. Elle est alors bâtie de pierres normalement coupées dans les environs et dont les façades font face à l'ouest pour profiter à l'extrême du

---

<sup>43</sup> Voir A.H. BEVAN et J. CONNOLLY, 'Terraced fields and Mediterranean landscape structure: an analytical case study from Antikythera, Greece', *Ecological Modelling*, 222, 1303-14; M. BRUNET, 'Terrasses de cultures antiques: l'exemple de Délos, Cyclades', *Méditerranée*, 3-4, 1990, 5-11; J. DESPOIS, « Pour une étude de la culture en terrasses dans les pays méditerranéens », *Annales de l'Est*, Mem. 21, 1959, 105-117.

soleil en hiver et du vent rafraichissant venant de la mer en été. En 1959, Chevalier remarquait, dans sa description des conditions de vie au XIX<sup>e</sup> siècle que la maison avec sa chambre unique « était aussi l'étable l'atelier, le magasin : à côté de quelques instruments, les réserves entassées dans des paniers et des caisses ; souvent un métier rudimentaire, destiné à tisser la soie ; un foyer, sans évacuation extérieure » (*Chevalier*, 38) L'ameublement était formé normalement de quelques matelas et coussins fabriqués à la main de laine de moutons achetée dans le voisinage. Une vie simple, pauvre et difficile, mais que semblent préférer les habitants à l'oppression des Ottomans. Ce portrait du Liban rural du XIX<sup>e</sup> siècle répond à l'idéalisation de la société traditionnelle dans la Montagne dans toute l'œuvre d'Amin Maalouf. Cette vie à l'écart, menant à l'émigration, sera paradoxalement valorisée comme une façon de s'ouvrir sur le monde.

Sader Younès a étudié justement les relations sociales entre les différentes populations du village libanais. Dans les situations critiques, constate-t-il, tous les membres de la famille s'unissent pour s'entraider : « Le sentiment d'appartenance familiale persiste encore au village et détermine en grande partie le comportement des individus. Aux moments critiques, la famille se ligue tout entière pour défendre un de ses membres » (Younès, 147). D'après ce chercheur les relations sociales entre les villageois s'enracinent normalement dans l'unité familiale à cause des fortes croyances religieuses : « À cet attachement familial, s'ajoute aussi le facteur religieux. L'existence des trois communautés différentes marque profondément les relations sociales à l'intérieur du village. » (*Id.*).

Outre les Maronites, les Druzes forment l'autre groupe et constituant quasi essentiel de la Montagne libanaise. Comme leurs voisins, ils se servent de la montagne comme un refuge. Minoritaires, ils ont besoin de la protection géographique que ce territoire leur fournit. Dima de Clerck, dans un ouvrage intitulé *La Montagne : espace de partage et de ruptures*, fait remarquer que les Druzes habitent la partie supérieure de la montagne. Leurs cheikhs



féodaux jouissent alors d'un privilège économique et politique qui consacre leur dominance. Cependant, au XIX<sup>e</sup> siècle, la communauté druze commence à perdre son prestige politique et économique en faveur des Maronites, ce qui pousse ses membres à pratiquer la violence afin de protéger leur situation privilégiée :

Or, durant le XIX<sup>e</sup> siècle, les rapports entre chrétiens en pleine expansion économique, sociale, culturelle et démographique et Druzes jusqu'ici politiquement et socialement dominants vont se redéfinir dans la violence. La perte de la domination sociale détermina l'action militaire que les Druzes entreprirent pour préserver leurs privilèges (De Clerck, 26).

Les racines des conflits entre les deux peuples constituants de la Montagne libanaise remontent en fait au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans un conflit sociopolitique plus que religieux, les deux minorités s'efforcent de conserver leur domination, alors que leurs positions changent dramatiquement selon les circonstances politiques et l'intervention des grandes puissances.

Kamal Salibi note, dans son *Histoire du Liban du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, que les Druzes se sont longtemps associés politiquement aux chrétiens maronites. « À l'origine secte chrétienne monothéiste qui, à partir du douzième siècle, s'était unie à Rome en tant qu'Église uniate avec ses propres clergé et liturgie » (Salibi, 63), les Maronites venant essentiellement de la Syrie, s'installent au nord du Liban, surtout à Bcheri, Batroun et Jubail puis ils commencent à se propager vers le sud, vers Kesserouan surtout, après la dispersion des Chiites par les Mamlouks. Les Maronites du Nord envahissent alors, en grand nombre, les villages et les districts druzes du Sud et « d'autres régions du territoire libanais actuel qui tombaient à l'époque sous le contrôle des émirs. En fait, une véritable colonisation maronite du Liban eut lieu aux dix-septième et dix-huitième siècles, d'où il résulta que les maronites devinrent la communauté la plus répandue dans le pays » (Salibi, 63).

De plus, souvent ridiculisés pour leurs costumes et leurs comportements, les juifs et les chrétiens de Syrie émigrent massivement vers la Montagne libanaise.<sup>44</sup> Ils y trouvent un excellent refuge et un certain niveau de liberté et d'indépendance. Béchir II<sup>45</sup> encourage alors l'immigration des Chrétiens et des Druzes humiliés à Halep vers le Liban.<sup>46</sup> Le Liban forme ainsi un refuge pour les deux minorités persécutées dont Béchir II gagne le respect et qui vont former l'essentiel de la population de la Montagne libanaise.

Dans son étude, Salibi mentionne en outre la pression exercée par le jeune gouverneur d'Acre, Abdallah Pasha, sur Béchir II, ce qui force ce dernier à augmenter les impôts, geste qui entraîne la révolte contre le gouverneur au début de janvier 1825 : « Mais cette révolte échoua. Les rebelles marchèrent de Mokhtara sur Bayt al-Din, mais furent repoussés par les hommes de l'émir » (Salibi, 63). La même année, la mort de Béchir Janbalat, tué par le chrétien Béchir II à la suite de cette révolte, sera considérée par les Druzes comme une grande humiliation :

Le Shihab chrétien, il est vrai, avait écrasé le Janbalat druze non parce qu'il était druze, mais parce qu'il était un rival politique puissant. Les Druzes, toutefois, devaient garder un souvenir différent de l'affaire; et la politique postérieure de Bachir allait de plus en plus le faire considérer par eux comme un ennemi chrétien de leur communauté (Salibi, 67).

En comparant ces événements historiques, qui coïncident avec la période décrite par Maalouf dans *Le rocher de Tanios*, on doit noter que plusieurs personnages renvoient à des individus ayant réellement existé<sup>47</sup> : le consul catholique d'Angleterre Richard Wood, l'émir Béchir II et Ibrahim Pasha, l'émir égyptien, dont l'armée gouverna le Liban entre 1825 et 1840. C'est que le romancier, dans sa recherche du passé, veut traduire la complexité réelle des conflits

---

<sup>44</sup> Voir Paul-André ROSENTAL, « MIGRATIONS - Histoire des migrations », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/migrations-histoire-des-migrations/>.

<sup>45</sup> *Émir du Liban (1789-1840)*. Voir André BOURGEY, Philippe DROZ-VINCENT, Elizabeth PICARD, Universalis, « LIBAN », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/liban/>

<sup>46</sup> Voir Lisa ROMÉO, article « Druzes », *Les clés du Moyen-Orient*, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Druzes.html>

<sup>47</sup> La présence de ces personnages réels dans *Le rocher de Tanios*, ainsi que le coïncidence chronologique entre l'histoire réelle et la fiction chez Maalouf, favorisent l'interaction réel-imaginaire dans les romans de l'auteur et rendent la séparation entre les deux catégories (essai-roman) plus difficile à effectuer.

interreligieux pour mieux les surmonter, de même que les causes de l'intervention des autres puissances régionales dans les événements politiques au Liban : l'invasion de la Montagne par l'armée égyptienne d'Ibrahim Pasha, ainsi que l'alliance entre Béchir II et Ibrahim Pasha. Cette alliance entraîne des conséquences à l'intérieur du territoire libanais déjà perturbé par Béchir et ses opposants druzes ainsi que par les conflits entre Maronites et Druzes (Salibi, 68).<sup>48</sup>

Dans *Le rocher de Tanios*, Maalouf mentionne cette invasion égyptienne et la relation étroite entre Béchir II et Ibrahim Pasha : « il faut dire qu'en ces années-là les chancelleries européennes étaient préoccupées par un événement exceptionnel : Méhémet-Ali Pasha, vice-roi d'Égypte, avait entrepris de bâtir en Orient, sur les décombres de l'Empire ottoman, une nouvelle puissance » (RT, 103). Ces circonstances politiques et sociales conduisent à l'intervention des grandes puissances occidentales, surtout l'Angleterre et la France qui cherchent à raviver le conflit entre Druzes et chrétiens. Maalouf note que ces développements mènent à la formation d'un nouveau territoire « qui devait s'étendre des Balkans jusqu'aux sources du Nil, et contrôler la route des Indes » (RT, 103). Selon le narrateur, une telle domination menaçait les trajets maritimes et les routes de commerce, tout en renforçant la situation de la France face à son rival anglais : « de cela, les Anglais ne voulaient à aucun prix, et ils étaient prêts à tout pour l'empêcher. Les Français, en revanche, voyaient en Méhémet-Ali l'homme providentiel qui allait sortir l'Orient de sa léthargie, [...] en prenant justement la France comme modèle » (RT, 112). Dans ce contexte, les Anglais peuvent profiter des relations perturbées entre Béchir II et les Druzes.

Dans *Le rocher de Tanios*, Maalouf montre assez clairement ses préférences pour la puissance française. Devant l'envoi au Liban de Richard Wood, un Irlandais catholique, auprès du cheikh Francis et des chrétiens de Kfaryabda, Maalouf ironise : « envoyer à cette

---

<sup>48</sup>Voir Pierre PINTA. *Le Liban*. Paris, Méridien, 2005; William HARRIS, *Lebanon: A History, 600-2011 (Studies in Middle Eastern History)*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

nation catholique un agent irlandais, telle avait été l'habileté suprême de Lord Ponsonby, habileté qui allait valoir à "ces diables d'Ankliz" [nom donné aux Anglais dans la langue montagnarde libanaise], pour longtemps, l'admiration des Montagnards » (RT, 112)

Maalouf insiste, dans *le Rocher de Tanios*, sur le fait que les relations entre les Druzes et les chrétiens étaient excellentes. Par exemple, le leader des Druzes à Sahlaïn entretient une relation harmonieuse avec le cheikh Francis. Il n'hésite pas à solliciter son opinion au sujet de l'école prévue par le Révérend Stolton. Dans la reconstitution de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle par Maalouf, on constate aussi que le cheikh de Sahlaïn était autant aimé des chrétiens que des Druzes eux-mêmes. Pour le romancier, les interventions des puissances occidentales ont exacerbé ces relations à l'époque du village, et ce sont elles qui ont causé les confrontations sans fin entre les deux communautés voisines.

Ainsi, l'ancien intendant Khwéja Roukoz, protégé par les groupes de défense de l'émir et l'armée égyptienne et poussé par le désir de revanche contre le cheikh Francis, entre dans Kfaryabda avec les nouveaux vainqueurs. Il s'empare des installations du cheikh Francis et l'humilie devant tous les habitants de Kfaryabda, une scène jugée intolérable, même si Roukoz et ses protecteurs souhaitent être vus comme des sauveurs en dénonçant le système féodal qui régnait sur le Liban depuis longtemps. On peut noter cette intention salvatrice dans le discours du conseiller de l'émir, tel que rapporté par Maalouf :

Gens de Kfaryabda,

Ni ce cheikh, ni son ascendance, ni sa descendance n'ont jamais eu la moindre considération pour vous, pour l'honneur des femmes, ni pour les droits des métayers... [...]. « Je suis venu vous annoncer que l'âge de la féodalité est révolu... » (RT, 219).

Même si un tel discours pouvait paraître libérateur, ses effets sur les habitants de Kfaryabda ne l'étaient pas, malgré les promesses faites aux habitants de la Montagne : « Aujourd'hui, par la volonté du Très-Haut, par la sage bienveillance de notre émir bien-aimé, et avec l'appui de nos alliés victorieux, une page est tournée dans l'histoire de cette contrée.

L'exécrable féodal est à terre. Le peuple est dans l'allégresse » (*RT*, 219- 220). L'impact de ces propos sur les habitants de Kfaryabda est alors inattendu. Tanios et Nader ont toujours considéré l'abolition du système féodal comme un rêve. Leur attitude n'est pas différente du reste des habitants. La déception est généralisée : « Sur les visages des hommes et des femmes, des larmes coulaient, qui n'étaient pas d'allégresse » (*RT*, 220).

Il semble que les villageois s'étaient habitués à leur vie et à la protection du système féodal, et ils ne pouvaient pas supporter l'humiliation exercée sur leur cheikh, représentant du prestige et de l'honneur de tout le village. Quand on l'a vu agenouillé, on en a conclu que le village et tous ses habitants étaient abaissés : « Quand on força le cheikh à se relever, et qu'on le traîna au loin, des pleurs se firent entendre et des prières et des gémissements, comme à l'enterrement d'un être cher » (*RT*, 220). Malgré les fautes graves du cheikh envers les femmes de son village, on le préfère à toute autre sorte d'autorité forcée par les étrangers.

Dans le récit de Maalouf, les villageois prennent toujours la part de leur leader. Ils respectent ses amis et détestent ses adversaires. Pour sa part, le cheikh protège les habitants et se considère responsable de les nourrir et de garantir leur sécurité. Or, Maalouf fait voir que cette stabilité s'est brisée avec l'arrivée de Roukoz, le nouveau gouverneur. Celui-ci tente sans succès de gagner la confiance du village: « Il commença par abolir le baisemain, symbole de l'arrogance féodale. Puis il fit dire aux paysans que, jusqu'à la fin de l'année, il ne leur réclamerait plus la moindre piastre » (*RT*, 224). Roukoz accorde une certaine importance obligée à la religion: « Il décida également de réparer le clocher de l'église qui menaçait de s'écrouler, et de curer le bassin de la fontaine » (*RT*, 224). Il distribue même de l'argent sur son passage, « autour de lui chaque fois qu'il traversait le village, dans l'espoir qu'on se réjouirait de ses passages, et qu'on l'acclamerait. En vain. Les gens se baissaient pour ramasser la pièce, puis ils se relevaient en lui tournant le dos » (*RT*, 224).

Pour Maalouf, le comportement des habitants de la Montagne témoigne de la difficulté de renverser les structures traditionnelles : « par leur complaisance, ils avaient fait du cheikh un tyran capricieux ; par leur malveillance, ils ont rendu fou celui qui lui a succédé » (*RT*, 225). C'est pourquoi le roman fait état d'un changement dramatique dans le comportement de Roukoz et de ses alliés égyptiens. Ibrahim Pasha se trouve obligé d'augmenter gravement les impôts, ce qui accroît l'impopularité des Égyptiens et de l'émir Béchir II : « Les Libanais trouvèrent les nouveaux impôts insupportables; ils réagirent encore plus vigoureusement au travail forcé, qui était jusqu'alors inconnu dans leur pays, ainsi qu'à la conscription détestée qu'Ibrahim Pasha introduisit bientôt » (Salibi, 71). Par l'arrivée de ces nouvelles circonstances, une époque de réconciliation se dessine entre les chrétiens et les Druzes, face aux conditions de vie insupportables qu'ils doivent subir. Les insoumis, « les *frariyyé* », comme Maalouf aime les nommer dans *Le rocher de Tanios*, se révoltent alors contre l'émir et ses alliés. Cette résistance populaire est jugée à la fois par l'historien Salibi et le romancier Maalouf comme un mouvement d'opposition au désarmement des communautés de la Montagne. Les villageois s'étaient habitués à avoir un fusil ou un pistolet dans la maison. Aucun désarmement ne semble possible.

Maalouf insiste pourtant sur le fait que la Montagne offrait alors un refuge pour les minorités chrétiennes et druzes, bien que la région s'apprête à s'enflammer sous l'intervention des forces étrangères. Si les relations entre les villageois étaient excellentes, selon l'écrivain, l'arrivée de puissances étrangères a changé définitivement cet équilibre précaire. C'est ainsi que Roukoz, Adel efendi et leurs hommes continuent à humilier les habitants de Sahlaïn. Le fils aîné de Saïd beyk, Kahtane « fut battu et laissé pour mort, mais il se rétablit [...]. Le village lui-même fut pillé, les hommes qu'on y rencontra furent tués et les femmes humiliées » (*RT*, 227). Maalouf souligne tout particulièrement cette humiliation des femmes, une situation qui semble alors intolérable aux yeux des Druzes.

Le désarmement forcé, les impôts élevés et l'humiliation des paysans et des cheikhs féodaux aux mains de l'émir et de l'armée égyptienne favorisent la rébellion contre l'émir et ses alliés et encouragent les Libanais druzes et chrétiens à accepter avec plaisir l'intervention des puissances extérieures. Dans son analyse sociopolitique et historique, surtout au chapitre III de son ouvrage, Salibi explique ainsi les causes qui ont abouti finalement à la résistance contre Béchir II et les Égyptiens, une résistance historique qui mettra fin à la domination de Béchir et d'Ibrahim Pasha et permettra d'entamer une nouvelle époque de l'histoire libanaise :

Dès le début de l'insurrection, la position de Bashir II et d'Ibrahim Pasha sembla désespérée. À peine les rebelles de Dayr al-Qamar s'étaient-ils rencontrés pour résister à leur désarmement (le 27 mai) que le pays entier se souleva pour les soutenir. Le 4 juin, les chefs rebelles de toutes les sectes -- chrétiens, druzes et musulmans -- se rassemblèrent à Antilyas, immédiatement au nord de Beyrouth, pour discuter de leurs doléances et former des plans pour la résistance (Salibi, 87).

On remarque tout à coup une scène de solidarité entre les différentes communautés de la Montagne. Cette solidarité continue tant que les circonstances l'exigent. Maalouf attribue au personnage historique de Roukoz des propos qui montrent une certaine compréhension de l'ampleur historique du moment : « on rapporte que, sur le chemin de retour [de Sahlaïn], Roukoz aurait de nouveau fait part à l'officier [Adel efendi] de ses scrupules: " - ce que nous venons de faire va embraser la Montagne pour cent ans" » (RT, 228). Ce récit des événements, racontés assez fidèlement par Maalouf, fait voir la complexité toujours changeante des relations entre les habitants de la Montagne. On se rassemble contre l'humiliation exercée par les envahisseurs et contre l'attitude insultante des gouvernants. On met les conflits religieux et sociaux de côté pour un certain temps, puis on y revient au premier moment opportun. Et il ne faut pas oublier que les conflits et les haines sont attisés par les étrangers selon leurs propres intérêts.

Dans Les dernières pages du *Rocher de Tanios*, le message de Maalouf se résume ainsi: les relations entre les communautés de la Montagne sont bâties depuis longtemps sur le

respect mutuel. Si les guerres civiles et religieuses surviennent, c'est qu'elles découlent de l'intervention de forces extérieures dans la vie politique et sociale des différents groupes. En 1825, l'assassinat de Béchir Janbalat, un Druze, par l'émir Béchir II, un chrétien, a allumé l'hostilité entre les deux communautés. Cette haine se transmettra de génération en génération. De même, dans le roman de Maalouf, l'assassinat de Saïd beyk, un Druze par Roukoz, un chrétien, embrase un jour le feu de la revanche et de la guerre, et cet incendie durera de nombreuses années.

Maalouf présente d'ailleurs de nombreux exemples de cette intervention étrangère destructrice. S'il y a discorde entre les habitants de la Montagne libanaise, c'est bien en raison des interventions venues des puissances coloniales. Le conflit n'est pas endogène. Dans *Le rocher de Tanios*, l'assassinat de Saïd beyk mènera ainsi à une situation très compliquée. Tanios est élu par les puissances d'occupation pour jouer le rôle de porte-parole de sa communauté et de traducteur, comme le lui annonce l'émissaire anglais : « Je voulais surtout vous dire ici que notre choix s'est fixé sur vous. Il se fait que vous avez appris notre langue ; il se fait aussi que nous vous connaissons, le pasteur et moi » (*RT*, 235). C'est donc Tanios qui informe l'émir de son choix de l'exil. Ce rôle lui permet justement de se venger contre le meurtrier de son père. Ce qui nous intéresse ici dans cette décision de Tanios, à la date du 15 octobre 1840, c'est que : « trois semaines plus tard, Tanios-Kichk était devenu un être de légende. Acteur d'une brève épopée, héros d'une énigme » (*RT*, 233). Ce choix permet alors au personnage construit par Maalouf d'être considéré comme le chef des insoumis, représentant la révolte contre l'émir et Méhémet-Ali. Tanios émerge rapidement comme le chef de Kfaryabda.

C'est pourquoi les Druzes du village voisin de Sahlain, surtout Kahtane, le fils aîné de Saïd beyk, attendent de Tanios qu'il exécute Roukoz, l'homme que tout le monde voit comme l'assassin de leur cheikh bien aimé. Mais rien de tout cela n'arrive dans le roman.



Tanios préfère ne tuer personne et renonce à la vengeance. À son avis, il suffit de punir Roukoz par l'exil : « je ne punirai pas le valet plus sévèrement que le maître » (*RT*, 256). Pour Kahtane, ce bannissement n'est pas suffisant, ce qu'il dit bien à son interlocuteur: « Vous avez décidé que [...] vous allez le bannir. C'est votre droit. C'est maintenant à moi de le juger. Il a tué mon père. [...] ». Et le roman ajoute un peu plus loin : « Je suis censé vous demander de me livrer cet homme, mais si ce chrétien était tué par les druzes, la chose laisserait des traces que je ne désire pas » (*RT*, 257-58). Pour Maalouf, les actions de Roukoz ne sont pas motivées par la religion. On l'a choisi pour prendre le parti de l'émir et des Égyptiens dans leurs propres intérêts politiques. Adel efendi l'utilise encore pour insulter les habitants de Kfaryabda et de Sahlaïn, les deux communautés voisines. Pour Adel efendi, toutes deux sont des figures ennemies, car il ne s'intéresse pas aux particularités de la société de la Montagne. Pour les habitants de Sahlaïn, Roukoz n'est qu'un chrétien qui a tué des Druzes. Il vaut beaucoup mieux qu'il soit condamné par les Chrétiens que par les Druzes pour mettre fin à ce problème, comme on peut le voir dans l'intervention de Kahtane beyk auprès de Tanios : « Condamnez-le vous-même, que chacun punisse les criminels de sa communauté » (*RT*, 258-9).

Tanios, incertain et incapable de se décider, convient de laisser Roukoz emprisonné sous la garde de quatre jeunes hommes de Kfaryabda. Cependant, le lendemain, on les trouve tous assassinés par les hommes de Kahtane beyk, et « Les attaquants avaient emporté la tête [de Roukoz] en guise de trophée. Le révérend Stolton rapporte qu'elle fut paradée le jour même dans les rues de Sahlaïn, sur une baïonnette » (*RT*, 266). Pour Maalouf, l'enchaînement de la violence est sans fin : « pour avoir la tête d'un criminel, on a tué quatre innocents [...] ». Demain, les gens de Kfaryabda viendront, en représailles, égorger d'autres innocents. Les uns et les autres trouveront, pour de longues années à venir, d'excellentes raisons pour justifier leurs vengeances successives » (*RT*, 267). Cette évaluation de la situation des villageois

conduit le narrateur à privilégier d'autres solutions moins belliqueuses. Toute transformation sociopolitique devra rompre ce cycle de la violence.

### **Kfaryabda et le Jord, une autre tension**

Dans *Le Rocher de Tanios*, cette violence cyclique affecte les relations entre les habitants de Kfaryabda et ceux du Jord. Il s'agit d'une histoire troublée, fondée sur la haine et l'antagonisme. Les rapports difficiles entre le cheikh Francis et son épouse se répercutent dans tout le village. Le beau-père du cheikh, outré, condamne Kfaryabda dans le but de venger sa fille. Ses attaques menacent la stabilité de la communauté. On surnomme les hommes du Jord les hommes des *grad* (RT, 65). On les compare alors aux sauterelles qui, comme on dit au Liban, mangent le vert et le jaune. Mais c'est grâce au cheikh Francis et aux hommes de Kfaryabda que la guerre n'a pas lieu entre les deux groupes. Le cheikh sait bien qu'un tel conflit avec son beau-père va coûter à son village beaucoup plus cher que la famine.

De plus, dans le roman, le Patriarche prend la part du seigneur du Jord et de sa fille. Il n'aime pas les aventures du cheikh Francis auprès des femmes. Il sait comme beaucoup d'autres que le cheikh est le père biologique de Tanios. Les gens du village considèrent alors leur patriarche comme un adversaire. Pour punir Kfaryabda et son cheikh, le Patriarche encourage l'émir et ses alliés à augmenter impitoyablement les impôts. Voilà qu'un nouveau châtiment pénètre chaque maison et affecte chaque individu au village, par la faute du cheikh. Cette suite d'événements entraîne de nouveau la solidarité des villageois, quels que soient les circonstances et le prix à payer. Encore une fois, la division et le cycle de la violence sont déclenchés par l'action d'un seul individu. Les habitants de Kfaryabda, incapables d'affronter le seigneur du Jord et ses hommes, et encore moins le Patriarche qui avait pris le parti du seigneur, cherchent alors dans l'ironie la manière de rendre l'insulte à l'adversaire. Le cheikh Francis, pour contrer l'influence du Patriarche choisit d'envoyer Tanios et son propre fils à l'école du révérend Stolton.

En somme, le Liban a toujours été un lieu favorable aux interventions des puissances extérieures. C'est cette problématique, liant depuis toujours le Liban à l'Occident, qui intéresse Amin Maalouf. Ainsi, Tanios, dans une de ses visites chez Roukoz, rencontre l'officier Adel efendi qui lui parle de ses tournées dans les villages de la Montagne. Devant l'école du révérend Stolton à Sahlaïn, il s'est senti insulté de voir le drapeau britannique sur la grille de l'école :

Hier, je me trouvais en tournée dans les villages, et partout où ma monture me conduisait, je me sentais chez moi [...] jusqu'au moment où je suis passé devant la résidence d'un pasteur anglais, il y avait sur la grille le drapeau de son roi. Et je me suis senti insulté (*RT*, 144).

Il semble qu'Adel efendi ait oublié qu'il porte lui-même le drapeau de son roi et qu'il n'est pas plus chez lui que Stolton. Pourtant, Tanios, en entendant ce discours, commence à analyser la situation. A-t-il lui-même trahi son pays et son village en acceptant d'héberger le révérend et son école? Est-il acceptable que les citoyens des pays puissants jouissent d'un privilège dont lui-même est dépourvu ? A-t-on le droit d'apprendre la langue de ces conquérants quand on n'utilise plus celle du pays? Le révérend Stolton dans ses éphémérides note d'ailleurs cette inquiétude de Tanios :

Mon pupille était cependant perplexe, plus qu'il n'a voulu me l'avouer [---] ' D'un côté, il y avait son affection sincère envers moi et Mrs Stolton, et son attachement à notre œuvre éducatrice. Mais dans le même temps, il ne pouvait être totalement insensible au fait que les étrangers puissent bénéficier des privilèges auxquels les gens du pays n'ont pas accès (*RT*, 145).

Cette angoisse ressentie par Tanios est partagée par de nombreux Libanais qui, comme Amin Maalouf, ont le sentiment qu'il faut absolument quitter le pays natal pour avoir accès à l'éducation et la liberté. Ce besoin de partir, condition même des transformations socio-politiques souhaitées par l'écrivain, s'oppose à la profonde nostalgie du pays natal qui le pousse à réécrire l'histoire de la Montagne libanaise sous l'angle de la réconciliation.

Ce paradoxe est central dans toute l'œuvre de Maalouf. Si le Liban est un territoire historiquement construit sur l'arbitraire et sur la recherche de la protection auprès des grandes

puissances, c'est que ses habitants ont fait de cette ouverture vers les pouvoirs coloniaux une valeur positive d'émancipation. À la société basée sur l'arbitraire, il faut sans doute préférer ce qu'offrent les pouvoirs européens, la France et l'Angleterre notamment, dans un contexte fait de respect mutuel, comme on le voit très clairement dans *Le rocher de Tanios* :

Je lui ai expliqué qu'en règle générale les privilèges étaient scandaleux dans une société fondée sur le droit, mais qu'à l'inverse, dans une société où règne l'arbitraire, les privilèges constituaient parfois un barrage contre le despotisme.[...]. Ce qui est scandaleux, ce n'est pas que les soldats ne puissent pas entrer librement dans notre mission de Sahlaïn ou dans la demeure d'un Anglais. Ce qui est [...] scandaleux, c'est qu'ils s'arrogent le droit de pénétrer à leur guise dans n'importe quelle école et n'importe quelle maison du pays. Je conclus en disant que si ces hommes voulaient vraiment abolir les privilèges, la bonne manière de procéder [serait] [...] de traiter toute personne de la manière dont on traite les étrangers. Car ces derniers sont simplement traités comme doit l'être toute personne humaine... (RT, 145-146).

Pour Maalouf, la nature de la relation entre les différents groupes et constituants du Mont-Liban n'avait jamais été fondée sur le droit. Comme on l'a déjà observé dans le cas du village fictif de Kfaryabda et de son cheikh, les relations personnelles et familiales du dirigeant féodal pouvaient affecter profondément la relation du village avec le reste de sa région. Ce privilège venu du protecteur a favorisé un groupe confessionnel ou un autre à différents moments de l'histoire du Liban. Il explique peut-être comment les habitants de la Montagne, qui formeraient éventuellement le noyau du Grand-Liban, ont conçu la présence des armées extérieures comme une force protectrice. En réalité, pour Maalouf comme pour l'ensemble des populations qui sont décrites dans son œuvre, la notion de colonialisme ne semble pas s'appliquer au Liban, en dépit de l'intervention constante des puissances coloniales dans la société libanaise.

### **Les relations franco-libanaises**

Ainsi, nous adoptons le principe maaloufien qu'on ne peut guère parler d'une époque coloniale au Liban, puisque ce pays avait toujours besoin d'un protectorat. Le Liban représente historiquement un refuge pour les groupes religieux minoritaires maronites et

druzes. La France était donc toujours présente auprès des chrétiens en particulier et du Liban en général, comme nous allons le voir dans ce qui suit. Les relations franco-libanaises étaient très différentes de celles, coloniales, qui ont marqué les pays d’Afrique du Nord, bien que dans les milieux arabistes il soit souvent question d’une relation coloniale avec la France. Cette division historique entre les Libanais devant ces différentes problématiques politiques et nationales survit jusqu’au nos jours et forme le problème le plus difficile à résoudre. Il est important de noter que le français est considéré comme une langue essentielle dans le système éducatif libanais et que la majorité des écoles privées et publiques établissent le français comme une langue fondamentale au même niveau que l’arabe. Pour les Maronites, il est clair que la création du Grand Liban revient à la gratitude de la France. Comment alors considérer l’inventeur du Grand-Liban comme un colonisateur ? Et même si les musulmans voient souvent le Mandat français comme une forme de colonisation, soulignant l’arabité du Liban, il est tout de même difficile de placer les œuvres franco-libanaises sous la catégorie des littératures coloniales et postcoloniales.

Arrêtons-nous brièvement, pour commencer, aux relations entre la France et le Liban à l’époque relatée dans *Le rocher de Tanios*. Walid Arbid, dans une étude intitulée « France-Liban, une nécessaire entente cordiale » souligne les rapports étroits entre la France et le Liban, qui remontent selon lui au VII<sup>e</sup> siècle : « Le Mont-Liban et la France, tous deux riverains de la Méditerranée, sont tout naturellement parties prenantes du dialogue franco-arabe instauré, dès le VII<sup>ème</sup> siècle, sous l’égide de Khaled Ben Yazid » (Arbid, 2).<sup>49</sup> Cette convergence devient particulièrement importante et intéressée, lorsque le Mont-Liban forme un refuge pour les Maronites venus de Syrie et pour les autres groupes confessionnels en général :

---

<sup>49</sup> Voir Ibrahim TABET, « La France au Liban et au Proche-Orient. Du XI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle », Beyrouth, La Revue Phénicienne, janvier 2013 ; Yann BOUYRAT *La France et les Maronites du Mont-Liban : Naissance d'une relation privilégiée (1831-1861)*. Paris, Geuthner, 2012.

Autrefois considérés comme une relation pluriséculaire, les liens entre la France et le Liban renvoient sans doute à une histoire beaucoup plus complexe et omettent de préciser que cette relation a longtemps consisté en une protection et un soutien de la France aux communautés chrétiennes, conçues comme des alliées des ambitions françaises au Levant (Arbid, 2).

Affectées par les changements sociopolitiques et historiques en France, notamment après la Révolution française, ces relations n'ont jamais cessé de se transformer. Par exemple, Napoléon Bonaparte a tenté de se rapprocher des musulmans, ce qui a forcé les chrétiens à chercher une autre nation protectrice de leur présence en Orient, rôle que jouera la Grande-Bretagne à certains moments:

La Révolution française va créer une rupture dans ces relations. De plus, le discours favorable à l'islam et hostile au christianisme de Napoléon Bonaparte, lors de l'expédition d'Égypte et de la campagne de Syrie, en 1799, explique que les maronites ne se rallient pas alors aux avances françaises et cherchent plutôt une protection anglaise (Arbid, 2).

Cette conjoncture apparaît très clairement dans *Le rocher de Tanios*. La France appuie alors l'intervention égyptienne au Liban face aux Ottomans et aux Anglais.<sup>50</sup> Ces zones de choc multiples touchent toutes les communautés constituant la société du Mont-Liban. Le renversement des rôles entre la France et l'Angleterre n'aura cependant pas duré très longtemps, car l'appui historique de la France aux chrétiens est enraciné dans l'histoire des missions catholiques dans cette région: « On peut faire deux observations : premièrement, le Liban se retrouve au cœur de la rivalité franco-britannique au Moyen-Orient ; deuxièmement s'amorce l'esquisse d'une influence culturelle française au Liban et du bilinguisme franco-arabe » (Arbid, 3-4).

Ces observations notées par Arbid expliquent alors deux aspects pertinents pour notre étude de certaines œuvres de Maalouf. La première a trait à la rivalité entre la France et la Grande-Bretagne et est caractérisée par la guerre des missions éducatrices, comme le montre

---

<sup>50</sup> Voir James BARR: *A Line in the Sand : Britain, France and the Struggle That Shaped the Middle East*. London, Simon & Schuster, 2011.

l'épisode de la construction de l'école par le révérend Stolton dans le roman de Maalouf. La deuxième permet de constater l'importance cruciale de la langue française chez les Libanais de cette région, qui la considèrent aussi utile que leur langue maternelle, l'arabe. Dans un article intitulé « La langue française au Liban : langue de division, langue de consensus », Mona Makki fait état du caractère politique de l'enseignement du français dans le contexte libanais: « Lorsqu'on parle de la langue française au Liban, on parle forcément d'histoire et de politique. Nous pourrions évidemment remonter les siècles et citer les échanges et correspondances des monarques de France envoyés aux représentants des grandes familles du Mont Liban et des prélats de leurs Églises » (*Makki*, 161).

Dans *Le rocher de Tanios*, la place privilégiée du français ne fait pas de doute. Ainsi le cheikh Francis, devant l'école du révérend Stolton, pose deux conditions essentielles avant d'y envoyer son fils et Tanios : le respect de la religion ancestrale et l'enseignement obligatoire du français. « J'ai deux exigences, il me faut une promesse ici même devant témoins. La première, c'est qu'on ne lui parle pas de religion ; il restera dans la foi de son père, et il va chaque dimanche chez *bouna* Boutros » (*RT*, 100-1). La première condition vise à préserver la transmission du catholicisme, religion du père et du fils. L'autre concerne la présence du français dans le programme d'enseignement de la nouvelle école protestante: « La deuxième chose, c'est que je m'appelle cheikh Francis, et non cheikh Ankliz, et je tiens à ce qu'il y ait dans cette école un maître de français » (*RT*, 101). Pour Maalouf, écrivain francophone, il est important de souligner le long enracinement de cette langue dans l'histoire du Liban et celle de sa famille ancestrale.

D'ailleurs, comme l'auteur du *Rocher de Tanios*, de nombreux écrivains libanais ont choisi d'écrire en français, dans une langue qui leur était déjà familière :

Il est à noter que le salon du livre français de Beyrouth est le 3e salon en importance après celui de Paris et de Montréal et que l'apport du Liban à la Francophonie s'enrichit de dizaines d'auteurs qui s'expriment dans la langue de Molière : Salah Stétié (Prix de la francophonie), Amin Maalouf (Prix

Goncourt), Andrée Chedid, Georges Schéhadé, Georges Corm, Nadia Tuéni, Michel Chiha, Venus Khoury, Alexandre Najjar... (Tawil).

C'est ainsi qu'Amin Maalouf s'inscrit dans une lignée d'auteurs qui continuent de faire de la France et du français une référence première. Cette langue, historiquement marquée, leur permet de s'exprimer librement sans tomber dans la dualité linguistique de la langue arabe, véhiculaire et littéraire. Et c'est l'utilisation du français qui donne à l'écrivain le rôle de réconciliateur potentiel entre l'Orient et l'Occident, comme Maalouf le révèle dans l'entretien avec Egi Volterrani :

Lorsque j'écrivais des lettres intimes, ce qui m'arrivait de plus en plus souvent à partir de seize ans, c'était en français. Et quand je notais dans mes carnets quelques réflexions personnelles, c'était également en français. C'est un peu comme s'il y avait chez moi à l'époque une langue de pleine lumière, l'arabe, et une langue d'ombre, le français (Volterrani).

Langue sous-jacente, comme une référence constante donnée par une histoire vue comme protectrice, le français reste pour Maalouf le médium de toute transformation socio-politique. C'est vers cette langue que l'émigré se déplace et à elle qu'il revient toujours.

Pourtant, Mona Makki fait remarquer qu'au Liban, le français est souvent considéré comme la langue des élites, des politiciens, des écrivains et journalistes, et reste une référence chargée d'histoire pour les chrétiens. Par contre, pour la population musulmane, dont la majorité appartient aux partis de gauche et à une multiplicité de confessions religieuses, le français évoque plutôt l'impérialisme et le colonialisme de la France (Makki, 162-3). Or, les perspectives de ce groupe pan-arabe sont devenues moins rigides avec le temps, suite à la guerre civile et à ses effets destructeurs :

Aujourd'hui encore, la dimension confessionnelle a des incidences linguistiques. Des chrétiens sont suspects d'être inféodés à l'Occident pour avoir épousé la culture française avec passion, tandis que des musulmans, naturellement attachés à la langue du Coran et tournés vers le monde arabe, voient leur "libanité" suspectée (Solé).

Chez Maalouf, nous savons que l'apprentissage des langues étrangères est vu comme une démarche d'ouverture et d'émancipation. Pour l'écrivain, le français ne peut être seulement



un élément de l'histoire coloniale du Liban, puisqu'au contraire c'est cette langue même qui ouvre les portes de la réussite et du savoir. Dans *Le rocher de Tanios*, l'objectif réel de l'école du pasteur Stolton est l'apprentissage des langues et la découverte des autres sociétés : « ce n'était pas à l'école du pasteur qu'il allait, mais au seuil du vaste univers, dont il parlerait bientôt les langues et dévoilerait les mystères » (RT, 101). Condition d'ouverture absolue, la langue étrangère garantit la connaissance du monde.

### **Conclusion**

Nous avons pu décrire dans ce deuxième chapitre certains des mécanismes qui régissent la valeur nostalgique du passé. L'utilisation des mythes et des proverbes dans *Origines* et *Le rocher de Tanios* nous a semblé constituer un axe important dans l'écriture même de Maalouf. Mythes et proverbes ramènent indirectement à la vie ancestrale de la Montagne libanaise, vers la langue de ses habitants, leurs coutumes et leurs modes de vie. Le proverbe est chez Maalouf un réservoir de sagesse populaire. De même, le français nous a semblé chargé d'expressions arabes. En passant en revue les causes des guerres et des conflits qui ont divisé les habitants de la Montagne, nous avons pu comprendre la recherche du passé chez l'écrivain et les difficiles conditions de la filiation, étant donné le rôle joué par les grandes puissances qui contrôlent le bassin de la Méditerranée.

Dans le chapitre 3, il sera question à nouveau des deux essais d'Amin Maalouf, *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*. Il faudra évoquer brièvement la guerre civile libanaise, ses causes et son impact. Pour Maalouf, l'urgence de transformer les mentalités tiendra à la montée fulgurante du terrorisme et au retour de la violence cyclique.



## CHAPITRE 3

Vers la fin des ruptures historiques et l'avènement d'une mondialisation pacifique

Dans ce chapitre, nous allons tenter de mieux comprendre un contexte essentiel si l'on veut donner sens aujourd'hui à la lecture des œuvres d'Amin Maalouf. Il s'agit de l'environnement sociopolitique résultant de la présence de plusieurs religions et appartenances confessionnelles dans un village libanais type du XIX<sup>e</sup> siècle, tel qu'il se construit dans la mémoire de l'écrivain. Nous reviendrons ainsi sur les relations entre les habitants des villages décrits dans *Le rocher de Tanios*. Un détour sur la diversité confessionnelle au Liban nous aidera aussi à saisir la nature des tensions sociopolitiques en général dans ce pays et dans la Montagne libanaise en particulier. Notre propos portera ensuite davantage sur deux œuvres importantes de notre corpus : *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*, essais que nous avons parcourus sous un autre angle un peu plus tôt.

Pour Maalouf, la structure du village est un microcosme de la vie sociale au Liban. C'est pourquoi, d'une œuvre à l'autre, il revient à ce lieu de son enfance en insistant sur le moindre détail et sur son exemplarité. Il est clair que la nostalgie pour le pays natal lui permet de transformer la diversité exceptionnelle du Liban en un concept opératoire à valeur très positive. Mais il est facile d'oublier les conflits violents qui ont secoué gravement le pays natal de l'écrivain. Le défi sera pour lui de faire émerger de la guerre civile et des tensions séculaires qui l'ont précédée un exemple de coexistence entre les peuples, les confessions religieuses et l'ensemble des nations. L'essayiste considère que les périodes prolongées de paix et d'harmonie dans l'histoire de ce pays démontrent que l'humanité en général et les Libanais en particulier sont dignes d'aspirer à une mondialisation pacifique, à condition d'apprendre des erreurs du passé pour ne pas tomber de nouveaux dans des conflits que Maalouf juge dépourvus de tout intérêt.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous aborderons d'ailleurs la problématique du terrorisme qui occupe le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle et le début du XXI<sup>e</sup>. Il faudra évaluer

les causes sociopolitiques et économiques qui, d'après Maalouf, ont envenimé le conflit entre le monde musulman et l'Occident. Enfin, dans la troisième partie, nous verrons que les écrits de Maalouf se sont orientés graduellement vers la recherche de la réconciliation entre l'Orient et l'Occident. Cet espoir l'amènera à concevoir la mondialisation comme un bienfait, si elle s'appuie sur l'immigration, le multilinguisme, et l'invention technologique au niveau de la communication. Ainsi naîtrait pour lui un monde désormais marqué par la quiétude et la paix.

### **La guerre civile, les révolutions en conflit et leur rapport contradictoire avec l'idéal fraternel**

Normalement, l'image des guerres s'infiltré d'une manière ou d'une autre dans les œuvres des écrivains qui les ont vécues. Dans le cas d'Amin Maalouf, les perturbations sociopolitiques majeures qui accompagnent les deux guerres mondiales dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, puis la naissance de l'État d'Israël au cœur du Moyen-Orient et des pays arabes sur la terre de Palestine en 1948, et plus récemment la guerre civile au Liban entre 1975 et 1991, tous ces troubles majeurs façonnent la vie politique, littéraire et sociale dans le monde arabe en général et au Moyen-Orient en particulier. Le Liban a toujours été considéré comme le cœur du monde arabe.<sup>51</sup> Il s'agit d'un des rares pays arabes à être gouverné par un parlement véritable et à disposer d'une liberté politique et démocratique réelle, surtout dans les années 1960 et 1970: « Dans une région où la dictature militaire est devenue la règle, la République Libanaise, du fait de sa nature et de ses problèmes particuliers, pouvait encore se permettre le libre exercice de la vie constitutionnelle » (Salibi, 329). La guerre civile libanaise, qui est déclenchée le 13 avril 1975 et a duré presque seize ans, a profondément influencé la littérature libanaise en général et celle d'expression française en particulier. De nombreuses œuvres s'inspirent de ces événements, dont les suivantes : Dominique Edé dans *Lettre posthume* (1989), Andrée Chedid, d'origine égypto-

---

<sup>51</sup> Voir Robert BIBEAU. « Le Liban au cœur du tourmente arabe » [www.legrandsoir.info](http://www.legrandsoir.info); et Sabine LAVORE, *Les constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique*. Presse de l'université du Québec, 2005.

libanaise, dans *La maison sans racines* (1985), Venus Khoury-Ghata dans *La maison du notable* (1992), Georges Corm dans *La mue* (1992), pour ne nommer que ces auteurs et ces titres, ainsi que d'innombrables romans et essais traduits de l'arabe en français.<sup>52</sup>

Tous les romans déjà notés traitent de la guerre civile libanaise, soit directement en présentant l'impact destructeur de cette guerre sur la société et la géographie sociopolitique du pays, soit par la fiction comme chez Maalouf qui choisit de parler des conflits religieux et politiques qui envahissent le Liban entre 1800 et 1840 dans *Le rocher de Tanios*. L'écrivain présente à son lecteur les causes historiques qui ont abouti, d'une manière ou d'une autre, à la guerre civile de 1975. Il se peut que Maalouf veuille démontrer qu'il est digne de parler de la guerre civile, bien qu'il ait quitté le Liban en 1976, de la même façon professionnelle qu'il a suivi les conflits antérieurs, dans *Le rocher de Tanios*, en parlant de la Montagne libanaise et de ses problèmes politiques. Cependant, la guerre civile libanaise reste toujours présente dans son œuvre dès le début de son parcours littéraire jusqu'au dernier roman *Les désorientés*, paru en 2012, dans lequel Maalouf revendique par la fiction une bande d'amis de différentes confessions qui ont tous fui la guerre vers les quatre coins du monde.

Dans *Les désorientés*, Maalouf en arrive à la conclusion que ce sont les Libanais qui ont nourri eux-mêmes cette guerre et que la réparation de leur patrie restera impossible s'ils ne réussissent pas à changer leurs conceptions et leur mentalité. Par le pronom « nous » qui ouvre ce roman, le narrateur semble évoquer sa propre expérience, ses attitudes et sa perspective singulière sur la guerre civile :

*Nous étions jeunes, c'était l'aube de notre vie et c'était déjà le crépuscule. La guerre s'approchait. Elle rampait vers nous, comme un nuage radioactif : on ne pouvait plus l'arrêter, on pouvait tout juste s'enfuir. Certains d'entre nous n'ont jamais voulu l'appeler par son nom, mais c'était bien une guerre, « notre » guerre, celle qui, dans les*

---

<sup>52</sup> Voir, par exemple, Hanan ASH-SHAYKH, *Histoire de Zahra*, Paris, Lattès, 1985 ; Évelyne ACCAD, *L'Excisée*, Paris, L'Harmattan, 2009 ; Sélim NASSIB, *Le fou de Beyrouth*, Paris, Balland, 1992 ; et Elie-Pierre, SABBAG, *L'ombre d'une ville*, Paris, Buchet/Chastel, 1993.

*livres d'histoire, porterait notre nom. Pour le reste du monde, un énième conflit local; pour nous, le déluge. Notre pays prenait l'eau, il commençait à se détraquer; nous allions découvrir, au fil des inondations, qu'il était difficilement réparable* (Maalouf, 2012, 37).

Pourtant, dans cette œuvre plus tardive, Maalouf n'accorde toujours pas une très grande importance aux causes du conflit. Ce qui lui paraît crucial, c'est de résoudre au niveau de la culture et de la pensée les conséquences et les résultats catastrophiques de cette guerre. Car ce conflit libanais contredit profondément sa pensée sur l'histoire. Il impose un imaginaire de la dispersion au lieu de l'unité, de la haine au lieu de la fraternité.

Dans un entretien avec Georgia Makhlof dans le journal *L'Orient, le jour* du 3 novembre 2013, Maalouf affirme que le Liban est toujours présent dans son cœur et que la guerre civile, avec ses effets désastreux, continue de jouer un rôle majeur dans son œuvre. Il avoue qu'il préfère en faire la critique dans le cadre d'une fiction comme dans *Le rocher de Tanios* et dans *Les désorientés*. Il se sent alors plus libre de proposer son point de vue sans avoir de responsabilité envers les faits, les personnes et les lieux. Ce qui importe pour lui, rappelle-t-il, c'est la diffusion de son message de paix et de solidarité :

Nommer le pays m'aurait obligé à respecter de façon très rigoureuse la chronologie, à mentionner toutes les batailles et à nommer les lieux précis où se sont déroulés certains événements ainsi que les partis et les hommes politiques qui étaient impliqués. Me dispenser de nommer m'autorisait à être moins captif de la complexité des forces en présence, de la chronologie stricte, du respect scrupuleux de la vérité historique. L'histoire que j'avais envie de raconter était celle d'un groupe d'amis qui se sont perdus de vue puis retrouvés, dans le contexte d'une situation de conflit (Maalouf).

Il est intéressant de voir que la guerre civile reste un sujet difficile pour Maalouf, car, pour l'aborder, il lui faut passer par le détour de la fiction dans laquelle la suite des événements est dépourvue d'exactitude. On a accusé les puissances étrangères d'avoir alimenté ce conflit entre les Libanais.<sup>53</sup> Maalouf préfère ne s'attarder ni aux noms ni aux lieux, et encore moins aux causes. La liberté de l'écrivain est plutôt garantie par la fiction. Tanios et Adam, les deux

---

<sup>53</sup> Voir Kazem KHALIFÉ, *Le Liban: phoenix à l'épreuve de l'échiquier géopolitique international, 1950-2008*, Paris, L'Harmattan, 2009.

protagonistes du *Rocher de Tanios* et des *Désorientés*, se présentent comme deux hommes ordinaires, Libanais exemplaires parce qu'ils appartiennent au peuple. Entre le XIX<sup>e</sup> siècle de Tanios et le XX<sup>e</sup> siècle du roman plus récent, il n'y a donc aucune différence. Les deux personnages ont quitté leur pays en quête de paix et de liberté. Les deux ont vu de loin les « Puissants » infiltrer le pays natal et y intervenir par le biais des différents groupes confessionnels. Ces personnages traduisent le fort sentiment d'allégeance de l'écrivain aux racines pacifiques du village libanais. Ainsi, porte-parole de Maalouf, Tanios explique longuement l'intervention des Égyptiens, alliés des Français, dans la vie quotidienne des habitants des villages libanais dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Roukoz, aspirant à devenir le seigneur de Kfaryabda, se ligue avec l'armée d'Ibrahim Pasha contre ses propres citoyens. Il est utilisé par l'envahisseur pour humilier le cheikh et les habitants des deux villages voisins, maronites et druzes, Kfaryabda et Sahlaïn. De l'autre côté, les Anglais aident les insoumis à se révolter directement contre les Égyptiens et indirectement contre les Français. Chacune de ces puissances étrangères se comporte selon son propre intérêt. Aux yeux de Maalouf, ce sont les habitants qui souffrent de la haine, des guerres et des massacres qui résultent de telles interventions.

Dans son œuvre, Maalouf cherche à maintes reprises à expliquer à ses lecteurs francophones la complexité de la société libanaise et de son histoire. Il tient à présenter les moments de paix et de fraternité entre ses différents constituants ainsi que les périodes de conflits et des guerres. Il s'agit d'une société plurielle reliée à dix-sept confessions religieuses. La plupart du temps, tous coexistent dans ce petit pays formé d'une étroite bande côtière en face de la Méditerranée et limité par de hautes montagnes dominant la mer, mais des conflits émergent régulièrement. Dans son livre *Guerres maronites 1975-1990*, Regina Sneifer-Perri indique que : « pour connaître les racines de ces conflits, il faut se rappeler



qu'au Liban coexistent, à défaut de cohabiter, dix-sept communautés religieuses » (Sneifer-Perri, 10).

Cette région montagneuse représentait avant 1920 l'ensemble du territoire du Liban, alors que les 10 452 km<sup>2</sup> forment aujourd'hui la superficie totale du Grand Liban créé en 1920. Toutes ces populations et les civilisations auxquelles elles appartiennent enrichissent certainement ce pays et peuvent constituer à bien des moments un exemple de coexistence; à d'autres tournants de l'histoire, pourtant, les probabilités de conflits et de violences sont évidentes. Dans son étude intitulée « Les habits neufs du communautarisme libanais », Elizabeth Picard pense que le communautarisme libanais reste, malgré ses défauts, un meilleur système que le despotisme des régimes dits séculaires de certains pays arabes :

Ainsi, la soi-disant sécularisation d'États comme la Syrie ou l'Iraq masque un système de préférence et d'exclusion communautaire plus virulente que le communautarisme institutionnalisé, parce qu'il échappe à la régulation constitutionnelle. En dénonçant le caractère dictatorial de régimes " modernes " et sécularisés, en proclamant même que le Liban est le seul État de la région qui a échappé au totalitarisme, les défenseurs du communautarisme politique mettent l'accent sur un autre problème : celui du déficit démocratique (Picard).

D'après Picard, le communautarisme consacré par l'Accord du Taëf<sup>54</sup> en octobre 1989 et qui a mis fin à une guerre civile qui durait depuis seize ans reste plus efficace et plus réaliste qu'un communautarisme enrobé par une modernité et une sécularisation fautives. Selon cette auteure, l'Accord du Taëf a donné naissance à la deuxième république et a réparti plus également la responsabilité du président maronite pour qu'elle soit partagée avec le premier ministre et les membres du cabinet. Elle indique que cet accord n'a pas changé grand-chose à la vie politique libanaise, cependant. Et l'équilibre entre les différents groupes confessionnels reste une condition essentielle. Ce partage des responsabilités rend les décisions politiques et

---

<sup>54</sup> Voir l'historique de l'« Accord de Taëf ». *Les clés du Moyen-Orient*. <http://www.lescledumoyenorient.com/Accord-de-Taef.html> ; Hoda HAGE. *L'Accord de Taëf: et la coexistence au Liban : politique interne, internationale, contribution à l'étude du concept de souveraineté*. Beyrouth, Editions Juridiques Sader, 2009; et Reinoud LEENDERS. *Spoils of Truce : Corruption and State-Building in Post-War Lebanon*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 2004.

économiques plus difficiles et plus compliquées : « L'État communautaire de l'après-guerre se caractérise au contraire à la fois par l'absence d'une autorité supérieure et par le refus d'une prééminence communautaire : le pouvoir exécutif est diffusé entre les trois Présidences et plus encore à l'intérieur du Conseil des ministres » (Picard). Les chrétiens, et surtout les Maronites, se sont trouvés marginalisés après la perte de leur privilège d'accès au pouvoir par le biais d'un président qui maintenait la politique de l'État depuis 1920:

C'est pourquoi le « désenchantement » chrétien signale une crise beaucoup plus profonde que la frustration de leaders qui ont perdu leurs positions de pouvoir, frustration que ne vient tempérer aucun partage de bénéfices économiques. Il marque la crise de perte de sens de l'État ; son incapacité à coopter ceux qui restent en dehors du système et considèrent les autres communautés comme des rivaux, non des partenaires (Picard).

La nouvelle (La deuxième) république reste donc incapable de créer un État équilibré et institutionnel : « cet État se caractérise par l'absence de projet consensuel : plutôt que le vouloir vivre ensemble qui fonde la démocratie de consensus helvétique ou néerlandaise, les communautés libanaises partagent un devoir vivre ensemble, que ne vient étayer ni utopie ni idéologie » (Picard)

Dans les pages qui suivent, il nous faudra ajouter une autre dimension à la complexité confessionnelle que nous avons décrite dans l'introduction de ce travail. Il s'agit de l'influence arabo-syrienne et plus spécifiquement le rôle joué par l'Égypte de Nasser entre 1952 et 1970, alors qu'est proposé dès 1958 la République Arabe Unie, formée de l'Égypte et de la Syrie. Cette première tentative d'unification dénote l'influence historique de la Syrie sur son voisin avant et après l'indépendance en 1946 jusqu'au retrait récent de l'armée syrienne du Liban en 2005, après une intervention militaire directe dans la guerre civile qui a duré près de trente ans.

### **L'influence arabo-syrienne sur le Liban**

Yara El Khoury et Anne-Lucie Chaigne-Oudin font remarquer que la date du 13 avril 1975, marquant le début de la guerre civile libanaise, n'est qu'un moment dans une suite d'événements qui ont abouti à ce conflit majeur. Les causes de cette confrontation étaient enracinées dans le passé, comme nous l'avons vu, car elles remontent à la création même du Grand Liban en 1920 et même aux siècles précédant cette date. En effet, les musulmans sunnites, chiïtes et druzes considèrent la Syrie comme leur prolongement naturel : « La création du Grand Liban par la France en 1920 est une source de contestation pour les nationalistes tant syriens que libanais, qui revendiquent le rattachement du Liban à la Syrie. Damas cherche de ce fait à contrôler le Liban et exerce diverses pressions qui tendent les relations entre les deux États » (Khoury et Chaigne-Oudin). De même, la Syrie estime toujours que le Liban n'est qu'une partie de son territoire historique et une extension de son influence. Le gouvernement syrien refuse d'échanger avec le Liban des missions diplomatiques. Les deux pays n'ont eu d'ambassades à Damas ou à Beyrouth que récemment (2008). La raison officielle avancée par la Syrie a toujours été la même : les relations libano-syriennes dépassent les protocoles, car des liens de fraternité régissent leurs relations.

Dans un article en ligne intitulé « De crise en crise, l'horizon problématique du couple Liban-Syrie », Élisabeth Picard indique que « [l]e processus de construction de deux souverainetés étatiques séparées se déroule de 1920 à 1946, et reste inachevé. Il laisse au cœur des relations syro-libanaises un contentieux portant sur des différends territoriaux, juridiques et diplomatiques » (souligné dans le texte). Cette ambiguïté sur la formation de deux États séparés explique largement les difficultés régionales du Liban. D'un côté, il y a la Syrie, un pays plus peuplé et plus puissant, dont l'intention est d'unifier politiquement le monde arabe. De l'autre, se trouvent les minorités chrétiennes au Liban, notamment les Maronites pour qui l'indépendance du Liban est un facteur incontestable de survie. Ce dernier groupe voit la république libanaise comme une oasis chrétienne au sein du monde arabo-

musulman. Or, ces tensions se sont grandement envenimées après l'union de l'Égypte et de la Syrie en 1958. Cette alliance anime les musulmans et arabistes libanais face au président Camille Chamoun,<sup>55</sup> accusé d'entretenir des relations trop étroites avec l'Occident: « La situation interne au Liban dégénéra encore plus avec l'établissement de la République Arabe Unie. Tandis que l'activité terroriste se poursuivait, les manifestations de soutien à Abd al-Nassir devinrent fréquentes et souvent violentes. Les manifestants musulmans réclamaient l'entrée du Liban dans la République Arabe Unie » (Salibi, 324).

On accuse la République Arabe Unie et plus précisément la Syrie d'encourager les révolutionnaires contre le président Chamoun. Les violences se propagent rapidement de Tripoli à Tyr, en passant par Beyrouth et Chouf. Les rébellions musulmanes et druzes commencent par des attaques armées. « Le 10 mai, les premiers troubles graves se produisirent à Tripoli ; le 12 mai, une insurrection armée éclata à Beyrouth. Il devint rapidement évident que des hommes, des armes et des munitions étaient discrètement livrés aux rebelles depuis la Syrie » (Salibi, 324). Cette crise entre le président Chamoun et les rebelles résulte en une intervention militaire de la part des États-Unis, le 15 juin 1958. Cette intervention ne met pas fin à la révolte, mais elle clôture l'intervention de l'Égypte et de la Syrie. La situation ne sera résolue qu'après l'élection du Fouad Chéhab à la tête de la République libanaise et qu'après la formation d'un nouveau cabinet formé de quatre membres: deux proches des rebelles, deux représentants de Chamoun et des chrétiens considérés loyalistes : « On annonça donc, le 14 octobre, l'établissement d'un nouveau cabinet Karamé<sup>56</sup> de quatre membres, deux ministres sunnites représentant le camp rebelle et deux ministres maronites représentant le clan considéré au départ comme “ loyaliste ”. Le slogan,

---

<sup>55</sup> Camille CHAMOUN (1900-1987) président du Liban entre 1952 et 1958. Voir Bernard, REICH, *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa: A Biographical Dictionary*, Portsmouth, Greenwood Publishing Group, 1990.

<sup>56</sup> Rachid KARAMÉ (1921-1987) « Il est, en 1951, le plus jeune ministre nommé au Liban, député de sa ville [Tripoli] sans interruption, dix fois premier ministre ». Voir Encyclopedie Universalis <http://www.universalis.fr/encyclopedie/rachid-karame/>

"pas de vainqueurs, pas de vaincus," choisis auparavant pour mettre fin à la crise, devint alors une formule de paix » (Salibi, 328).

Avec l'arrivée au pouvoir du président Fouad Chehab,<sup>57</sup> les relations entre les Libanais chrétiens et musulmans se sont normalisées. En réalité, pendant le conflit, ces relations ne se sont jamais interrompues. Il est étonnant de constater que les Libanais, qui appartenaient à des confessions et des partis différents, ont réussi malgré toutes les difficultés et les conflits politiques et militaires à préserver une relation de cordialité intercommunautaire : « Avec la fin de la crise de 1958, la situation libanaise redevint presque immédiatement normale. Le contact entre chrétiens et musulmans, jamais rompu même au plus fort de la crise, reprit sans difficulté, et le modèle antérieur de la vie politique libanaise fût bientôt restauré » (Salibi, 328). Voilà donc ce qu'Amin Maalouf tient absolument à démontrer dans son œuvre. Cette résilience des communautés du Liban lui semble non seulement extraordinaire, mais exportable au monde entier. Car tous les conflits dans le monde, quels qu'ils soient, reproduisent d'une certaine façon la situation libanaise qui devient ainsi exemplaire et paradoxalement porteuse des conditions universelles de paix et d'harmonie.

Le Liban de Maalouf a donc toujours été au cœur de perturbations politiques. En ce sens, il témoigne, par le récit mouvementé de son histoire, de la force des courants pacifistes mondiaux. Dès l'aube, son territoire offrait un lieu favorable pour tous les envahisseurs qui le considéraient comme un pont entre l'Orient et l'Occident. Ce pays que Maalouf aime surnommer le « Purgatoire » illustre assez étonnamment la possibilité réelle d'une coexistence paisible entre les différentes communautés confessionnelles. Certes, le Liban verse régulièrement dans la violence, mais il s'en sort toujours et retrouve une forme d'unité

---

<sup>57</sup> Voir Stéphane, MALSAGNE. *Fouad Chéhab, 1902-1973: une figure oubliée de l'histoire libanaise*. Paris, Karthala, 2011.

viable. Ainsi Maalouf considère son pays natal non seulement comme un microcosme civilisationnel Orient-Occident, mais aussi comme le témoignage historique d'une civilisation mondiale : paisible, réalisable, réaliste. C'est ainsi que l'écrivain ne tient pas à remonter aux causes des guerres, mais il cherche à voir plutôt comment la vie socio-politique reprend quasi naturellement quand les conditions de la violence disparaissent.

C'est dans ce contexte que nous allons revoir maintenant une dernière fois les relations historiques des différentes communautés de la Montagne libanaise dans l'œuvre de Maalouf, surtout *Le rocher de Tanios* et *Origines*.

### **La résilience du modèle du village libanais chez Maalouf**

En accentuant le passé, et plus précisément la période cruciale de 1820 à 1860 dans ses ouvrages, Maalouf met en relief l'intérêt à ses yeux des relations entre les chrétiens de Kfaryabda et les Druzes, habitants des villages voisins, surtout Sahlaïn. Pour Maalouf, des liens de fraternité et de respect règnent entre ces communautés confessionnelles distinctes. Ainsi, le cheikh de Sahlaïn, Saïd beyk, refuse de donner la permission au révérend Stolton d'ouvrir sa nouvelle école dans le territoire de son village et il en informe le cheikh Francis au village chrétien voisin. Le narrateur imagine cette conversation intime entre les deux dirigeants avec l'humour qui l'accompagne. C'est le cheikh Francis qui intervient d'abord :

On m'a dit qu'il [Stolton] avait l'intention d'ouvrir une école.

Oui, je lui ai prêté un local. Nous n'avons pas d'école à Sahlaïn, et depuis un moment je souhaitais qu'il y en ait une. [---] Le cheikh se pencha un peu plus.

C'est peut-être un espion.

J'y ai pensé aussi. Mais nous ne détenons pas les secrets du sultan à Sahlaïn. Il ne va tout de même pas écrire à son consul que la vache de Halim a donné des jumeaux !

Les deux compères se mirent à rire du fond de la gorge... (RT, 92-93)

Cette conversation amicale reflète clairement l'ambiance fraternelle qui prévaut selon l'écrivain entre les deux hommes représentant leurs villages respectifs. Il est clair que, par la

structure féodale des villages, les habitants adoptent exactement les vues de leur cheikh. Ils aiment ce qu'il aime et détestent ce qu'il déteste. En outre, l'école du Révérend Stolton est à Sahlain, ce qui signifie que Tanios et Raad vont se déplacer à chaque jour, à pied, du village chrétien vers le village druze, et ce déplacement révèle encore le niveau de confiance qui semble s'imposer entre les deux lieux représentés par Maalouf dans ce récit fictif.

De même, il faut rappeler que la conversation entre les deux hommes se déroule pendant que Saïd beyk présente ses condoléances au cheikh Francis à la suite de la mort de la cheikha. Ce geste de courtoisie témoigne encore du maintien des devoirs sociaux dans ces circonstances difficiles pour le dirigeant chrétien. Le récit insiste d'ailleurs sur la sincérité des liens entre les deux cheikhs. Car ces hommes vont beaucoup plus loin que l'amitié et le bon voisinage pour atteindre un niveau de réciprocité réelle. Ainsi, Saïd beyk s'adresse au cheikh Francis : « - Sachez que vous avez des frères à vos côtés dans les épreuves » (*RT*, 91) et le cheikh Francis lui répond : « - Depuis que je t'ai connu, Saïd beyk, le mot voisin est plus agréable à mes oreilles que le mot frère » (*RT*, 91). Ensuite, en appuyant sur la figure paternelle, le dirigeant chrétien place « son invité à sa droite, et le présenta à son fils Raad par ces mots : « Sache que le jour où je serai mort, tu as un autre père ici pour veiller sur toi » (*RT*, 91). Ainsi se reforme dans l'esprit de Maalouf la famille libanaise : le cheikh Francis considère son voisin comme un frère et il a l'entière confiance qu'il sera digne de protéger Raad après sa mort comme un père. De tels compliments sont conventionnels assurément, mais ils signifient ce qu'ils disent et montrent ce lien symbolique comme un contrat social sacré.

Il ressort de ce qui précède que les massacres de 1860 entre les chrétiens et les Druzes sont incompréhensibles dans l'univers de réciprocité fraternelle créé par Maalouf dans *Le rocher de Tanios*. Or Maalouf n'est pas le seul à noter ces relations durables même en période de conflits. Dans un article intitulé « Pluralisme relationnel entre chrétiens et

musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de "laïcité relative" », Aïda Kanafani-Zahar fait remarquer que, dans la Montagne libanaise habitée historiquement par les Maronites, les Druzes et les chiites, la population n'a pas subi de déplacement forcé entre 1975 et 1982. Ces migrations ont eu lieu après 1983 et surtout suite à l'intervention des Forces Libanaises dans le Chouf. L'idéologie radicale des militaires, qui contredit les traditions historiques de bon voisinage entre les communautés de la Montagne « entraîne une réponse de la part des Druzes aux conséquences tragiques et est à l'origine de déplacements » (Kanafani-Zahar, 3). À l'inverse, dans les villages mixtes, les relations entre les habitants se renforcent à cause de la guerre même et de ses conséquences destructrices : « la guerre a consolidé les liens de coexistence : "la guerre nous a rapprochés", affirme-t-on souvent. Chrétiens et musulmans se sont donné l'asile, ont coopéré afin de subvenir aux besoins élémentaires de survie » (*Id.*). Cette chercheuse note encore que les musulmans et les chrétiens descendent de la même parenté abrahamique et parlent la même langue sémitique. Les deux groupes ont aidé à la formation du Liban. Pour Kanafani-Zahar, la violence entre ces deux communautés constituantes du Liban ne peut donc avoir de causes religieuses. Ces causes ne peuvent être que politiques : « Les conflits majeurs qui ont marqué l'histoire contemporaine du Liban ne sont pas de nature religieuse, mais liés à la conjonction d'alliances et de contre-alliances locales, d'interventions extérieures régionales et internationales, de clivages sociaux et économiques » (Kanafani-Zahar, 5).

Ce point de vue est exactement celui qu'Amin Maalouf adopte dans l'univers partiellement fictif du *Rocher de Tanios*. Il met en relief les interventions extérieures des puissances étrangères et le désir de vengeance chez certains chefs locaux. Roukoz présente ainsi un bel exemple de ceux qui ont bénéficié de l'intervention extérieure pour avancer leurs propres intérêts. Il se trouve forcé éventuellement d'aider l'armée d'Ibrahim Pacha et de maltraiter ses coreligionnaires et ses voisins druzes. Il cause par ses malversations une



émeute qui va coûter cher. Ce personnage négatif sert donc à renforcer encore davantage le point de vue épousé par Maalouf.

Kanafani-Zahar rapporte à ce propos certaines conclusions de John P. Spagnolo et Farid El Khazen : « Pour que le conflit au Liban soit saisi dans sa complexité, on doit prendre en compte les facteurs locaux, régionaux et internationaux (voir Spagnolo, 1988 et El Khazen, 1994). Cela vaut pour les premiers événements graves du Liban de 1841, 1845, 1860, ainsi que pour ceux de 1958 et de 1975 » (Kanafani-Zahar, 15). De même, Maalouf considère que tous les conflits, anciens et nouveaux, sont reliés d'une manière et d'une autre à des causes politiques et économiques beaucoup plus qu'à des causes religieuses, notamment l'intervention de gouvernements étrangers qui donnent l'impression qu'ils sont les protecteurs des minorités libanaises, mais qui, en réalité, défendent leurs propres intérêts économiques et politiques.

### **L'influence de la religion dans la Montagne libanaise**

Il nous faut aussi considérer le climat religieux. Les chercheurs font remarquer le haut niveau de piété dans la population libanaise. L'existence quotidienne, surtout celle des villageois, est une vie de dévotion, comme le note encore, par exemple, Aïda Kanafani-Zahar (5). Les sourates du Coran et les images des saints ornent les murs de leurs maisons. La religion accompagne tous les comportements et toutes les problématiques. Cette sorte de vie commune, partagée par toutes les communautés confessionnelles, favorise des liens de solidarité entre les voisins malgré les différences économiques et religieuses :

La culture des Libanais, chrétiens et musulmans, notamment au village, est une culture de dévotion, *khoushouc*, que l'on ressent fortement dans l'éducation des enfants, dans les paroles et les gestes quotidiens, dans les espaces d'habitations : images et livres saints ; tapis de prière et calligraphie sacrée chez les musulmans, autel chez les chrétiens. Les messes, le rôle du prêtre, les pèlerinages, d'un côté, les prières pluriquotidiennes, les pèlerinages, la centralité de la parole du Coran de l'autre, affirment et rappellent des identités religieuses singulières (Kanafani-Zahar, 5).

Des facteurs de ressemblance unissent alors les rites et les traditions. La population, diverse, se rassemble néanmoins par les costumes et par les rituels des fêtes. On s'entraide, sans hésitation, lors des moments heureux et tristes. Il n'y a pas longtemps, les femmes musulmanes et chrétiennes avaient l'habitude de cacher leur tête et leur visage par un voile. On n'entre pas non plus à l'église sans se couvrir la tête. Ces populations se ressemblent même par la cuisine qui ne différencie pas chrétiens et musulmans. Les chrétiens libanais consomment rarement le porc. L'élevage de cet animal n'est pas favorisé dans les villages libanais et on préfère la viande de mouton ou de bœuf. Cependant, les mariages mixtes entre les fidèles de différentes religions ou même de différentes confessions sont généralement reprobés, même si, dans les villages multiconfessionnels, les maisons sont très rapprochées les unes des autres. Kanafani-Zahar traite de cette problématique :

La division communautaire [...] provient essentiellement de l'interdiction de s'entre marier. Au Liban, nous ne sommes pas en présence d'une société multiculturelle, musulmane et chrétienne, mais plutôt d'une culture de référence à deux variantes (religieuses), en présence d'une culture mère, où la différence religieuse est tempérée par le recours à des mécanismes spécifiques (Kanafani-Zahar, 6).

Les cultures multiconfessionnelles qui composent le Liban émanent d'une même source arabo-méditerranéenne. Mais cette origine commune (le titre du livre d'Amin Maalouf est bien *Origines*, au pluriel) n'aboutit pas à une société multiculturelle où s'intègrent les différentes communautés confessionnelles. Dans *Le rocher de Tanios*, le cheikh Francis et Saïd beyk, le dirigeant druze, abordent justement cette question dans leur conversation au sujet de l'école proposée par le Révérend Stolton. Le cheikh Francis soulève certaines objections importantes pour lui et pour chaque villageois : « - Ne chercherait-il pas à convertir nos enfants par hasard ? » (*RT*, 93), et Saïd beyk lui affirme que ce point est déjà discuté et qu'il a l'engagement de Stolton de ne jamais intervenir dans la religion : « - Non, nous en avons parlé, et il me l'a promis [---] s'il cherchait à convertir nos fils, il serait chassé du village dans l'heure qui suit » (*RT*, 93). Le cheikh Francis insiste encore, peut-être

cherchera-t-il à convertir les habitants de Kfaryabda : « - Non, pour cela aussi, il m'a fait une promesse [---] En fait, repris Saïd beyk, je n'ai pas l'impression que le Révérend cherche à convertir les gens » (*id.*). Cette dernière phrase de Saïd beyk est prononcée en présence du curé de Kfaryabda, Bouna Boutros, qui était resté toute la journée auprès de son cheikh et qui avait brièvement pris congé. Il était revenu aussitôt lorsque « quelqu'un avait dû l'avertir que le loup était dans la bergerie, et il avait accouru. Il avait repris sa place, et devisageait sans vergogne le pasteur avec son drôle de chapeau » (*id.*). En outre, le cheikh Francis aime beaucoup taquiner le curé Bouna Boutros. Ce dernier considère la présence du révérend à Kfaryabda, à côté du cheikh, un grand danger pour le village tout entier. Dans un passage ironique, il compare Stolton à un loup qui viendrait dévorer les moutons catholiques.

La métaphore révélatrice de la bergerie renvoie sans doute aux traditions religieuses et sociales que chacun doit garder intactes dans toutes les circonstances. Si Bouna Boutros témoigne du rôle joué par le clergé dans le village chrétien de la Montagne, on constate qu'il prend lui-même place à droite du cheikh, position la plus proche et la plus honorable : « Quand, ayant raccompagné ces visiteurs de marque jusqu'au perron, le cheikh était revenu s'asseoir, le curé avait pris tout à côté de lui la place d'honneur » (*RT*, 94). Il faut enfin noter que seul le curé a le courage de discuter avec le cheikh et d'exiger des explications sur ce qui se déroulait entre le cheikh et le Révérend Stolton. Cette alliance entre le clergé et le pouvoir politique dans les villages fictifs créés par Maalouf semble être valable pour décrire la réalité. Cette alliance formait une garantie de stabilité sociale et religieuse.

À cette vision harmonieuse du village libanais du XIX<sup>e</sup> siècle s'opposera dans les essais d'Amin Maalouf la violence qui resurgit à différents moments de l'histoire. Comment atteindre cette solidarité sous-jacente dont le Liban multiconfessionnel reste l'exemple privilégié ? Pour tenter de comprendre l'émergence du conflit armé et des actes d'intolérance, il nous faut maintenant nous tourner vers l'analyse que fait Amin Maalouf du terrorisme.

D'après Michel Bounan, « le terrorisme se définit comme un ensemble d'opérations criminelles de nature et d'importances variables, destinées à effrayer une population particulière en vue d'en obtenir des concessions politiques » (Bounan, 7). Bounan répertorie plusieurs sortes de terrorisme : le terrorisme d'État, comme par exemple les massacres commis durant la Deuxième Guerre mondiale envers les populations civiles par différents États, tel l'Allemagne. Une deuxième forme est le terrorisme produit par des groupes et des organisations politiques et religieuses, hors des structures étatiques. Ces deux variantes adoptent un même but : « épouvanter la population civile de l'ennemi, en vue de la désolidariser de son gouvernement trop belliqueux et d'isoler ce gouvernement pour l'obliger à capituler » (*Id.*). Bounan exclut de cette double définition les actions militaires des groupes révolutionnaires contre une armée d'occupation, telles que l'action violente nationaliste des Français contre l'occupation nazie et les opérations militaires du Front de Libération Nationale en Algérie contre l'armée française, ou encore « les attentats palestiniens contre la population d'Israël, afghans contre l'armée soviétique ou tchéchènes contre la Russie ... » (*Bounan*, 8). Bounan situe des telles opérations dans la catégorie du terrorisme nationaliste ou autonomiste, compris comme un ensemble d'opérations militaires pour se libérer d'une armée d'occupation, même si certaines de ces actions peuvent être jugées comme des crimes contre l'humanité.

En outre, Bounan examine les entreprises terroristes qui tendent à combattre « un ordre social injuste et promouvoir des transformations politiques ou sociales révolutionnaires » (*Id.*). On inclut dans cette catégorie les attentats anarchistes vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Russie, en Europe et aux États-Unis et certains objectifs « visés par les terroristes gauchistes des années soixante-dix, en Italie, en Allemagne, en Belgique ou en France » (Bounan, 9). On pense aussi au terrorisme islamiste actuel qui tend à rétablir des régimes qui s'opposent totalement aux gouvernements nationalistes arabes, en

revendiquant « un ordre social fondé sur des principes tout opposés à ceux des États qu'il combat (*Id.*). Enfin une dernière forme de terrorisme se « fonde exclusivement sur une argumentation religieuse ou parareligieuse » (*Id.*), comme on la retrouve chez certains groupes fondamentalistes chrétiens aux États-Unis et chez des intégristes juifs ou musulmans et « encore chez certaines sectes millénaristes aux États-Unis et au Japon » (Bounan, 10).

Cette dernière perspective est intéressante puisqu'elle apparaît très clairement dans *Le dérèglement du monde* d'Amin Maalouf, alors que l'écrivain associe les actions terroristes islamistes actuelles à celles des terroristes gauchistes des années 1970. La ressemblance touche alors le choix des actions et les buts visés, soit changer les régimes politiques à partir d'actions violentes qui ont pour cibles les gouvernements et les populations civiles en même temps : « le discours islamiste allait devenir politiquement radical - plus égalitariste, plus tiers-mondiste, plus révolutionnaire, plus nationaliste ; et, à partir des dernières années du XX<sup>e</sup> siècle, résolument dirigé contre l'Occident et ses protégés » (*DM*, 27).

Dans son livre *Révolution, lutte armée et terrorisme*, Stéphane Moulain indique que le terrorisme se définit d'abord comme la violence que l'État doit subir dans sa lutte contre les groupes révolutionnaires qui veulent le renverser. De même, dans cette confrontation, le terrorisme peut aussi être attribué aux révolutionnaires eux-mêmes : « l'État bénéficiant en principe du monopole de la violence, il est assez logique que la subversion révolutionnaire qui vise à le renverser puisse être considérée comme relevant du terrorisme » (Moulain, 56).

Moulain considère que l'étymologie du mot « terrorisme » reste toutefois ambiguë.

Historiquement, le terme dérive en France de la Terreur qui accompagne la Révolution française : « le mot a été forgé en 1794 pour désigner la politique menée par Robespierre et ses amis. [...] l'étymologie du mot semble nous renvoyer à cette idée commune que le terrorisme aurait partie liée avec la révolution » (*Moulain*, 57). Aujourd'hui, on désigne par le mot « terrorisme » tout acte de violence politique ou militaire qu'on considère illégitime.

Moulain conclut que le terrorisme est répandu depuis toujours et son objectif est de détruire la cohésion des sociétés et des états nationaux.

On peut parler alors d'un problème mondial qui s'est intensifié au début du XXI<sup>e</sup> siècle, surtout à la suite des attentats du 11 septembre 2001, d'un problème majeur qui exige une réponse au niveau international fondée sur la coopération entre les pays menacés pour lutter contre les groupes terroristes, leurs idées extrémistes et leurs ressources économiques. Cette coopération internationale a exigé des interventions de la part des États-Unis en Afghanistan, en Irak et maintenant en Syrie.<sup>58</sup> On parle alors d'une lutte financière et d'une lutte juridique internationale contre les organisations et contre les pays qui protègent et favorisent les activités terroristes. C'est ce contexte qui, s'opposant aux idées pacifistes d'Amin Maalouf, doit maintenant être exploré.

Dans cette partie de notre étude, nous aborderons donc la question du terrorisme dans les deux essais de notre corpus, *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*. En effet, les œuvres de fiction chez cet écrivain ont souvent fait place à des réflexions plus politiques sur l'avenir des civilisations. Maalouf consacre deux ouvrages à une dizaine d'années d'intervalle aux problématiques sociopolitiques, économiques et environnementales contemporaines, notamment aux violences terroristes. Il cherche non seulement à identifier et définir le terme, mais il examine également les effets historiques, politiques, économiques et religieux qui aboutissent à l'apparition de ce phénomène à l'époque actuelle. On pourrait supposer que les progrès technologiques et scientifiques seraient mis au service de la prospérité des sociétés humaines. Cependant, rien de cela ne semble se manifester. Dans ce

---

<sup>58</sup>Voir à ce sujet Jérôme QUIRANT, *La farce enjôleuse du 11 septembre*. Paris, Books on Demand, 2010; Olfa LAMLOUM, *Les attentats du 11 septembre et leurs suites: regards du Sud : analyse de la presse du monde arabe et de l'Afrique centrale*. Paris, Panos, 2002 ; et Arnaud BLIN, *11 septembre 2001, la terreur démasquée: entre discours et réalité*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2006.

qui suit, nous allons voir de quelle manière Maalouf définit la violence terroriste, quelles en sont les causes, les conséquences et quelles solutions il faudrait apporter.

### ***Le dérèglement du monde et la montée du terrorisme***

Dans sa préface au texte du *Manuel pratique du terroriste* découvert à Manchester en Angleterre en mai 2000 dans l'appartement d'un membre présumé d'Al-Qaïda, Arnaud Blin indique que le terrorisme est une sorte de guerre indirecte qui ne vise pas les forces armées ou les administrations de l'État, car sa cible est la population civile tout entière. Son objectif est de susciter la peur et le désordre dans la société en attaquant la liberté personnelle, la sécurité individuelle et la propriété. Mettant en cause la légitimité des États, le terrorisme s'attaque à la démocratie et au capitalisme sous prétexte de vues politiques : « c'est une technique particulière employée par des individus ou des groupes à des fins qui sont presque toujours politiques, et pour des raisons pratiques, à savoir un manque de moyen pour affronter les pouvoirs en place » (Blin, 9). Blin note que le terrorisme islamiste contemporain apparaît vers 1979, une date importante qui transforme les relations entre l'Orient et l'Occident. Il souligne deux incidents politiques majeurs : l'invasion de l'Afghanistan par les troupes soviétiques (1979-1989) et le renversement du shah d'Iran par la révolution islamique des Ayatollahs cherchant à exporter cette révolution au-delà des frontières iraniennes. Selon Blin, le point tournant est l'implication d'un État dans le mouvement terroriste mondial : « certes, le terrorisme iranien [...] permet d'associer une idéologie religieuse à l'arme du terrorisme » (Blin, 25). Ainsi les combattants jihadistes afghans continuent, après la chute de l'Union soviétique, leurs combats sur d'autres territoires : « Ben Ladin sera l'un de ces hommes qui continuera avec autant de ferveur son action contre l'Occident cette fois et contre les régimes "apostats" du monde musulman; tout en se réclamant d'un islamiste intégriste radical » (Blin, 26). Par ailleurs, le début des années 1980 témoigne de la fin des groupes terroristes

d'extrême gauche en faveur des groupuscules islamistes djihadistes chiite en Iran et sunnite en Afghanistan venant des quatre coins du monde.

Comme Blin, Maalouf s'intéresse aux causes politiques et économiques qui favorisent l'ascension de ces groupes terroristes. Il en fera le sujet d'une section de son essai de 2009, *Le dérèglement du monde*. Il remarque lui aussi le déséquilibre résultant de la fin de la guerre froide et le commencement d'un système monopolaire sous la direction des États-Unis. Ce changement géopolitique majeur s'accompagne alors de perturbations économiques qui approfondissent les différences et les décalages sociopolitiques entre les différentes régions du monde. Cependant, Blin parle de : « ce contexte de changements profonds et multiples, qui n'est pas sans rappeler celui de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, une recrudescence de la violence, notamment de la violence "privée" » (Blin, 26). Pour Maalouf, la peur joue un rôle important dans la montée du terrorisme, car, à « partir du moment où il existe une civilisation prédominante, portée par l'unique superpuissance planétaire [...], les populations qui se sentent menacées d'anéantissement culturel ou de marginalisation politique prêtent forcément l'oreille à ceux qui appellent à la résistance et l'affrontement violent » (DM, 97). Ainsi, le déséquilibre résultant de l'émergence d'une seule superpuissance, les inégalités économiques mondiales et le progrès technologique au niveau des télécommunications et de l'invention de l'Internet, tout cela favorise l'ascension des groupes terroristes. Ces regroupements de marginalisés veulent jouer un rôle dans un monde paralysé, comme le note encore Maalouf dans *Le dérèglement du monde* : « Ici je voudrais m'arrêter un instant sur les turbulences de la sphère économique et financière, où l'on peut constater la même inadéquation entre l'ampleur des problèmes qui nous assaillent et notre faible capacité à les résoudre » (DM, 81).

En outre, arrivant au même constat que Blin, Maalouf estime que la guerre des islamistes djihadistes en Afghanistan contre l'Union Soviétique a constitué un signe de ce qui viendrait dans les années subséquentes : la naissance d'une force islamiste djihadiste qui



proclamerait son droit à l'existence et un rôle sur la scène politique mondiale, ce que décrit également Blin dans sa préface: « à l'instar des révolutionnaires des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles , l'islamisme radical contemporain possède son mythe fondateur : le triomphe des moudjahidin sur la superpuissance soviétique lors de la guerre de l'Afghanistan » (*Blin*, 28). Ces jeunes islamistes combattants se retrouvent soudain face aux États-Unis qui ne cachent pas leur terreur devant cette force naissante : « il était prévisible qu'à la fin de la guerre froide, les Occidentaux et les islamistes s'affronteraient sans merci » (*DM*, 28), écrit d'ailleurs Maalouf.

Avant l'Irak, l'Afghanistan est alors devenu, selon Maalouf, une terre de confrontation qui témoigne de l'éclatement de l'Union soviétique et surtout de la rupture entre les alliés d'hier, Islamistes et Occidentaux : « [...] l'Afghanistan. C'est là que les alliés d'hier avaient mené leur dernier combat commun contre les troupes soviétiques ; c'est là qu'après leur victoire, leur rupture fut consommée dans la dernière décennie du siècle » (*DM*, 28). Maalouf ne s'étonne donc pas, dans son essai, de ce que les États-Unis soient victimes des attaques du 11 septembre<sup>59</sup> 2001 : « et c'est de là que, le 11 septembre 2001, un gant meurtrier fut jeté à la face des États-Unis d'Amérique » (*DM*, 28).

Amin Maalouf note la légitimité triomphale accordée, chez les Arabes, à des personnes et des groupes révolutionnaires qui revendiquent une histoire victorieuse perdue. Maalouf fournit une définition globale de ce phénomène: « la légitimité, c'est ce qui permet aux peuples et aux individus d'accepter, sans contrainte excessive, l'autorité d'une institution, personnifiée par des hommes et considérée comme porteuse de valeurs partagées » (*DM*, 107). Il indique encore que les révolutions et les perturbations sociopolitiques dans l'histoire ne se produisent que pour remplacer une ancienne légitimité par une autre plus acceptée et plus proche du peuple : « On pourrait même raconter l'histoire de toutes les sociétés

---

<sup>59</sup> Voir le livre récent de Bertrand GERVAIS et al. *L'imaginaire du 11 septembre 2001. Motifs, figures et fictions*, Montréal, Nota bene, 2014.

humaines au rythme des crises de légitimité. Au lendemain d'un bouleversement, une autre légitimité émerge, qui se substitue à celle qui vient de s'écrouler » (*DM*, 107-108). Il donne l'exemple de la révolution d'octobre 1917 en Union soviétique. Ayant commencé sur la base d'une légitimité provenant du peuple, elle s'écroule quelques décennies plus tard. Maalouf conclut alors que « la légitimité n'est immuable qu'en apparence; que ce soit celle d'un homme, d'une dynastie, d'une révolution ou d'un mouvement national, il arrive un moment où elle n'opère plus. » (*DM*, 108). Ainsi, pour l'essayiste, pour arriver à une stabilité sociopolitique et économique, tous les peuples doivent avoir des gouvernants légitimes et choisis d'une manière démocratique « lesquels seraient "chapeautés," puisqu'il le faut, par une autorité mondiale également perçue comme légitime » (*Id.*). Il n'est pas difficile, d'après Maalouf, de constater que la plupart des pays et des peuples arabes et ceux du tiers-monde « vivent dans des États dont les gouvernants ne sont ni les gagnants d'un scrutin honnête, ni les héritiers d'une dynastie respectée, ni les continuateurs d'une révolution réussie, ni les artisans d'un miracle économique, et ne disposent, de ce fait, d'aucune légitimité; et sous la tutelle d'une puissance globale à laquelle les populations ne reconnaissent aucune légitimité non plus » (*DM*, 109).

S'adressant à ses lecteurs occidentaux, Maalouf tient à expliquer ensuite que, contrairement aux différentes confessions chrétiennes dont la différence est théologique, la distinction entre les deux confessions musulmanes sunnites et chiites est de racine dynastique. Ces derniers croient qu'Ali, le cousin du prophète, détenait le droit d'être le premier successeur. Mais Ali ne réussit pas à régner et doit attendre l'élection de trois califes successifs. Après son accession au pouvoir comme quatrième calife, « ses ennemis se révoltèrent aussitôt et il ne put jamais régner paisiblement. Il fut assassiné au bout de quatre ans et demi; puis son fils Hussein fut tué à la bataille de Karbala en 680, drame toujours commémoré avec une immense ferveur par les chiites » (*DM*, 110). On peut donc considérer

que la légitimité d'Ali pour les chiites, repose sur ce que Maalouf appelle une « légitimité généalogique ». Cette légitimité est respectée par les dynasties royales du monde arabe, par exemple au Maroc et en Jordanie, où les familles gouvernantes parlent d'une relation généalogique avec la famille du prophète, ce qui confère à leur légitimité politique une référence religieuse.

En outre, Maalouf parle d'une autre légitimité qui vient s'ajouter à la première et même la remplacer : « De nos jours, la légitimité généalogique garde une certaine importance; mais une autre légitimité est venue s'y ajouter, et quelquefois s'y substituer, que l'on pourrait appeler "patriotique" ou "combattante" : est légitime aux yeux des musulmans celui qui dirige le combat contre leurs ennemis » (*DM*, 111). Maalouf donne pour exemple « le général de Gaulle en juin 1940, lorsqu'il avait parlé au nom de la France [...], parce qu'il portait le flambeau de la lutte contre l'occupant » (*Id.*). Et dans le monde arabo-musulman, l'auteur cite plutôt Gamal Abdel Nasser, président de l'Égypte entre 1952 et 1970, dont il parle en détail dans *Le dérèglement du monde*.

Revenons ici à Blin, qui explique dans sa préface, que la popularité d'Al-Qaida, découlant de ses victoires en Afghanistan, dénote le manque de légitimité politique de cette organisation, surtout si l'on considère la problématique de la légitimité dans le monde arabo-musulman: « et ce dans un espace culturel, celui de l'Islam, où les problèmes de légitimité sont, depuis l'époque de Mohamed [PBSL], au cœur de la problématique politique et de la réflexion théologique » (Blin, 34). Dans tous les cas, la légitimité « combattante », accordée à Gamal Abdel Nasser dès 1952, datant de la révolution des officiers libres contre le roi Farouk, va se transposer, à cause de défaites successives, vers des groupes islamistes jihadistes récemment victorieux contre l'armée soviétique en Afghanistan. Ils ont le sentiment que les groupes de jihadistes n'ont pas seulement vaincu une armée sophistiquée,

mais aussi causé l'écroulement de l'un des deux pôles politiques dominants au niveau mondial.

Les conséquences de cette double victoire, islamique et occidentale, vont aboutir à une violente série de confrontations entre les vainqueurs, selon Maalouf. Il paraît clair que, durant la guerre contre l'Union Soviétique, le conflit arabo-israélien perd de son importance pour les musulmans en général et pour les Arabes en particulier. Après la victoire des islamistes en Afghanistan, « Al-Qaida offre non seulement un espoir, mais une opportunité de retrouver une dignité depuis longtemps perdue » (*Blin*, 35). Maalouf mentionne encore qu'avec Nasser, les Arabes se sont trouvés eux-mêmes dignes de nouveau de marcher la tête haute parmi les autres peuples : « jusque-là, et depuis des siècles, ils n'avaient connu que des défaites, des occupations étrangères, des traités inégaux, des capitulations, des humiliations, et la honte d'être tombés si bas après avoir conquis la moitié de la terre » (*DM*, 142). Ces défaites fortement intériorisées expliquent, selon Maalouf, le sentiment d'allégeance de chaque musulman et de chaque Arabe envers ceux qui semblent en mesure de revendiquer leur dignité perdue. La chute spectaculaire de Nasser a augmenté considérablement les sentiments de colère et d'inquiétude dans le monde arabo-musulman. Peut-on alors parler d'« un âge d'or » ? « Sûrement pas », répond Maalouf, « si l'on s'en tient à son bilan, puisque le président égyptien n'a pas pu sortir son pays du sous-développement, qu'il n'a pas su mettre en place des institutions politiques modernes, que ses projets d'union avec d'autres États n'ont abouti qu'à des échecs, et que le tout a été couronné par une monumentale débâcle militaire face à Israël » (*DM*, 141). Nasser n'aura donc réussi ni sur le plan économique ni politique, ni militaire. Il semble alors que les Arabes n'ont pu compter que sur des rêves inachevés. Ils ont mis tout leur espoir dans la personne de Nasser comme un dirigeant arabe et musulman qui allait revendiquer une gloire perdue, mais cet démarche s'est avérée vaine.

Comment donc contrer la violence terroriste et le défaitisme ? Réaliste, Maalouf concède que quiconque essaie de « prôner une échelle des valeurs fondée sur la culture, cela semble un peu trop prévisible, et peut prêter à sourire » (*DM*, 203). Les choses ont beaucoup changé surtout au début de ce troisième millénaire, et les dernières pages du *Dérèglement du monde*, plus optimistes, tentent de rendre compte de ces développements. On peut noter aujourd'hui que la culture et la technologie jouent un rôle important dans la vie de l'humanité : « le rôle de la culture est de fournir à nos contemporains les outils intellectuels et moraux qui leur permettront de survivre – rien de moins » (*Id.*). L'avancement de la science et de la médecine ont augmenté l'espérance de vie, ce qui aboutit à une explosion démographique et augmente les pressions sur les ressources naturelles et en même temps la responsabilité de l'humanité envers la planète. La solution, selon l'essayiste, est d'encourager « tous nos contemporains à étudier des langues, à se passionner pour les disciplines artistiques, à se familiariser avec les diverses sciences, afin qu'ils soient capables d'apprécier la signification d'une découverte en biologie, ou en astrophysique. La connaissance est un univers incommensurable, nous pourrions tous y puiser sans retenue [...] Mieux encore : plus nous y puiserons, moins nous épuiserons la planète » (*DM*, 204-205).

Pour l'essayiste, l'accroissement des connaissances et l'appréciation de la pluralité culturelle permettent d'améliorer les relations humaines. Il nous est plus facile de « gérer la diversité humaine » (*Id.*). Le développement incomparable de la technologie des télécommunications rapproche les citoyens, les peuples et les gouvernements. Il n'y a plus de différence entre un voisin qui vit de l'autre côté de la rue ou bien aux antipodes: « [c]es populations aux origines multiples qui se côtoient dans tous les pays, dans toutes les villes » ne doivent pas « se regarder à travers des prismes déformants » (*DM*, 204-205) ; le temps est arrivé selon l'essayiste de changer les comportements à l'égard des différences religieuses, raciales, culturelles et politiques: « il me semble que le moment est venu de modifier nos

habitudes et nos priorités pour nous mettre plus sérieusement à l'écoute du monde où nous sommes embarqués. Parce qu'il n'y a plus d'étranger en ce siècle, il n'y a plus que des "compagnons de voyage" » (*Id.*). La connaissance mutuelle des cultures et des langues reste pour Maalouf la réponse première aux violences de la fin du XX<sup>e</sup> et du début du XXI<sup>e</sup> siècle.

En effet, la diversité et la multitude des langues, des connaissances et des civilisations rend difficile au niveau de chaque individu « de connaître tout ce qu'il aimerait ou devrait connaître de ces "autres" » (*DM*, 206). Maalouf suggère alors encore une fois qu'on encourage chacun à perfectionner une langue étrangère de son choix et selon ses propres inclinations à côté de sa langue maternelle et l'anglais comme une langue universelle de communication. Cette stratégie pourra résulter en « un tissage culturel serré qui couvrirait la planète entière, réconfortant les identités craintives, atténuant les détestations, renforçant peu à peu la croyance à l'unité de l'aventure humaine, et rendant possible, de ce fait, un sursaut salutaire » (*DM*, 206-207). On ne peut guère réaliser ce progrès humanitaire que par le biais de la connaissance et on doit à cet égard « accorder à la culture et à l'enseignement la place prioritaire qui leur revient » (*Id.*). L'essayiste urge les peuples à ne pas être trompés par une démocratie fictive ni se transformer en une cible facile en se laissant « enflammer ou calmer selon le bon vouloir des gouvernants » et « entraîner dans des aventures guerrières » (*Id.*). L'essayiste proclame enfin l'importance de l'éducation pour effectuer les changements positifs aux niveaux politique et social afin d'atteindre la paix globale et la réconciliation rêvée.

Maalouf tente donc de présenter, du point de vue de l'Orient, les problèmes sociopolitiques et économiques qui ont abouti à l'ascension des groupes terroristes menaçant la paix mondiale. Pour résoudre les tensions, l'humanité tout entière doit, selon lui, prendre ses responsabilités face au déséquilibre mondial qui menace son avenir. L'argumentation claire permet d'analyser les causes en commençant par ce décalage et cette grande

perturbation qui règnent dans la majorité des pays arabes, où les régimes politiques ne reposent sur aucune légitimité, ce qui renforce les positions des extrémistes qui se sentent ainsi étrangers sur leur propre pays.

Dans *Le dérèglement du monde*, Maalouf s'avance avec prudence sur ce terrain qui fait contraste avec l'utopie pacifiste à laquelle il appelle ses contemporains. L'écrivain refuse d'attribuer le qualificatif de terroriste à une société ou à une religion donnée, même s'il se voit comme le descendant d'une famille chrétienne fière de sa religion et de sa langue. Il insiste plutôt assez souvent dans son essai sur son impartialité de journaliste qui cherche l'équilibre et la vérité : « Ma conviction ne s'appuie sur aucune doctrine constituée – juste sur ma lecture des événements de mon époque; mais je ne suis pas insensible au fait que les grandes traditions religieuses que je côtoie contiennent des exhortations similaires » (*DM*, 208). Pour lui, nous l'avons vu, les religions chrétiennes et musulmanes coexistent pacifiquement depuis des siècles, malgré les erreurs commises. Sans la tolérance inhérente à l'islam, les chrétiens des pays du Levant n'auraient pu maintenir leur présence et leur prospérité jusqu'à aujourd'hui.

Maalouf veut donc se montrer compréhensif. Son privilège, c'est celui d'un Libanais qui a survécu au cœur du conflit arabo-israélien pendant la plus grande partie de sa jeunesse, dans la maison d'un père journaliste célèbre dont le foyer était la Mecque des résistants, comme le rapporte l'écrivain dans l'entrevue avec Egi Volterrani : « Pour moi, l'une des premières frustrations est venue dans le domaine politique. Étant né dans une maison de journaliste, où l'on suivait l'actualité de très près, et où la préoccupation politique était omniprésente » (Volterrani). Il révèle ses propres sentiments de révolte envers toute forme de discrimination basée sur la couleur de la peau, la race et, bien sûr, la religion. Ce combat personnel contre l'injustice l'accompagne tout au long de sa vie et les traces de cet engagement apparaissent dans tout ce qu'il écrit :

Ma réaction à quinze ans fut une révolte contre le système communautaire, contre toute forme de communautarisme, contre toute forme de discrimination. À dix-sept ans, je recevais déjà chez moi, c'est-à-dire dans l'appartement de mes parents, les dirigeants de l'ANC sud-africaine, dont son président, Oliver Tambo, qui était alors un fugitif timide et moustachu. Tout ce qui ressemblait à une discrimination liée à la couleur, à la religion, au rang social, au sexe, ou à toute autre raison m'a toujours été insupportable, et je sais en mon for intérieur que les racines de ce sentiment se trouvent dans ma révolte d'adolescent contre mon statut de minoritaire. Cette rage n'a pas diminué depuis... Elle est présente dans chaque regard que je porte sur le monde, et dans chaque ligne que j'écris... (Volterrani, 2002).

Dans l'entretien avec Egi Volterrani, Maalouf souligne donc l'importance pour lui de la problématique du terrorisme islamique radical qui émerge au début de XXI<sup>e</sup> siècle et traite de toutes les circonstances sociopolitiques et économiques qui enfantent ce terrorisme. Les causes de ces mouvements s'enracinent dans le passé et s'accumulent avec le temps. Si une transformation profonde n'a pas lieu, le terrorisme explosera et aggravera à jamais le conflit entre l'Orient et l'Occident.

On peut alors ressentir le style analytique journaliste de Maalouf dans ses essais et spécifiquement quand il parle des causes sociopolitiques et économiques qui ont abouti à la naissance des groupes radicaux et à l'ascension de la violence

### **L'occasion manquée entre l'Orient et l'Occident**

Il convient maintenant de revenir une dernière fois à cette confrontation entre l'Orient et l'Occident que les Libanais, selon Maalouf, comprennent particulièrement bien.

L'affrontement entre les deux civilisations date vraisemblablement du VII<sup>e</sup> siècle, époque de naissance de l'islam et de sa propagation sur une grande partie du monde. Suivent alors l'écroulement de l'Empire perse et la diminution de la puissance de l'Empire byzantin. Le monde islamique naissant hérite donc de deux grandes civilisations et ses combattants, ayant avancé jusqu'à Poitiers, ne sont arrêtés qu'avec difficulté par les Francs.<sup>60</sup> À partir de cette période d'expansion, les confrontations entre l'Orient et l'Occident persistent. Les croisades

---

<sup>60</sup> Voir Michel BRY et al. *Histoire des religions en Europe: judaïsme, christianisme et islam*, Paris, De Boeck Supérieur, 2000.



forment en réalité la continuation historique d'un tel conflit. Maalouf a d'ailleurs traité de ces expéditions militaires dans son essai, *Les croisades vues par les Arabes*, publié pour la première fois en 1983. Il notait déjà l'importance des expéditions des Croisés pour comprendre la rencontre des deux civilisations : « Alors que pour l'Europe occidentale l'époque des croisades était l'amorce d'une véritable révolution, à la fois économique et culturelle, en Orient, ces guerres saintes allaient déboucher sur de longs siècles de décadence et d'obscurantisme » (Maalouf, 1983 : 299).

Dans *Les identités meurtrières*, Maalouf reprend là où il l'a laissée l'analyse du conflit en faisant référence à l'histoire plus récente. Il mentionne, par exemple, la création d'Israël en 1948, trois ans après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Appuyé par les puissances occidentales, le nouvel État juif représente aussitôt un ennemi considérable pour les pays limitrophes arabes et musulmans. De plus, à la même époque, presque tous les pays arabo-musulmans sont colonisés par les Européens. Un mouvement de décolonisation n'aura lieu que dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le régime colonial laisse ces pays déchirés et sous-développés, ce qui favorise les sentiments de haine envers les pays colonisateurs. Dans *Les identités meurtrières*, les commentaires de Maalouf portent sur l'Algérie, mais ils concernent également tout le Moyen-Orient : « vous pourriez lire dix gros volumes sur l'histoire de l'Islam depuis les origines, vous ne comprendriez rien à ce qui passe en Algérie. Lisez trente pages sur la colonisation et la décolonisation, vous comprenez beaucoup mieux » (*IM*, 77). Maalouf rappelle les massacres qui ont accompagné la guerre d'indépendance en Algérie et qui ont entraîné la mort de centaines des milliers de personnes, sans parler des blessés et des handicapés. Les images des victimes persistent alors dans les esprits, partout dans le monde arabo-musulman et continuent à susciter l'extrémisme et le désir de vengeance: « oui, à chaque pas dans la vie, on rencontre une déception, une désillusion, une humiliation. Comment ne pas en avoir la personnalité meurtrière? » (*IM*, 87)

Pour Maalouf, le monde arabe ressent profondément la volonté de l'Occident de le laisser dans l'ignorance et le chaos et ainsi maintenir ses conditions de sous-développement. Ce sentiment d'exclusion s'oppose chez bon nombre d'Arabes au besoin ressenti de l'Occident et de son avancement technologique et culturel : « La conclusion que les Arabes tirèrent alors et tirent encore de cet épisode, c'est que l'Occident ne veut pas qu'on lui ressemble, il veut seulement qu'on lui obéisse » (*IM*, 90). Maalouf insiste encore une fois sur l'erreur monumentale de l'Occident qui n'a pas profité des mouvements nationalistes arabes lors de l'ascension de Gamal Abd el-Nasser. Nasser, qui représentait l'accomplissement selon lui du rêve arabo-musulman, n'avait-il pas été un ennemi farouche des islamistes radicaux? « [I]ls ont tenté de l'assassiner, et lui-même a fait exécuter plusieurs de leurs dirigeants », (*IM*, 95) Au contraire, l'Occident a déclenché une guerre à finir contre ce dirigeant adulé et contre le nationalisme arabe, en général.

À cette époque, l'Occident n'a pas conscience que l'échec des nationalistes va obliger « une partie significative de la population [à] se mettre à prêter l'oreille au discours du radicalisme religieux, et pour qu'on voie fleurir, à partir des années 1970, voiles et barbes protestataires » (*IM*, 96). Sur place, les nationalistes arabes paraissent alors incapables de résoudre les problèmes politiques et économiques de leurs pays respectifs. Leurs défaites militaires successives face à Israël, ainsi que leur incapacité à réaliser l'union des pays arabes, tout cela met fin à l'idée que le nationalisme arabe est la seule voie capable pour résoudre les problèmes sociopolitiques de la région, ce qui donne naissance à des groupes islamiques radicaux cherchant à déplacer les nationalistes.

Maalouf mentionne, en outre, la guerre du Golfe ou bien les guerres du Golfe comme les causes principales de l'ascension des groupes terroristes. Pendant que les États-Unis parlent de la démocratisation des institutions et de la libération des peuples arabes de l'injustice des tyrans, tout en s'engageant à libérer le Koweït de l'armée irakienne de Saddam

Hussein, la réalité est loin de cette idéalisation des choses, selon Maalouf : « Si à l'inverse, on adopte comme axiome le "cynisme de l'Occident" les événements s'expliquent de manière tout aussi cohérente : en prélude, un embargo qui a précipité tout un peuple dans la misère, qui a coûté la vie à des centaines des milliers d'enfants » (*DM*, 30). Il s'agit de l'embargo imposé par les États-Unis à partir des Nations Unies et connu sous le nom de «pétrole contre nourriture»<sup>61</sup> ; Maalouf cite alors ses effets destructeurs sur les Irakiens, et surtout les enfants.

De plus, l'écrivain souligne la contradiction entre les causes déclarées et les causes réelles de ces conflits et ces guerres consécutives dans la région du Golfe entre 1991 et 2003, notamment l'intervention américaine en Irak : « une invasion, décidée sous de faux prétextes, au mépris de l'opinion comme des institutions internationales, et motivée au moins en partie, par la volonté de mettre la main sur les ressources pétrolières » (*DM*, 31). Et ce qui augmente de plus en plus la rage du monde arabo-musulman, ce sont les décisions et les comportements politiques et militaires du personnel et des troupes de l'envahisseur qui ne font qu'augmenter les soupçons de ceux qui ont été dès le début contre les politiques des États-Unis: « la dissolution hâtive et arbitraire de l'armée irakienne et de l'appareil d'État [...] les exactions dans la prison d'Abou-Ghraib, la torture systématique, les humiliations incessantes » (*Id.*). Tout cela, s'ajoutant au « glissement de l'idéologique vers l'identitaire a eu des effets ravageurs sur l'ensemble de la planète, mais nulle part autant que dans l'aire culturelle arabo-musulmane, où le radicalisme religieux [...] a acquis une prédominance intellectuelle massive au sein de la plupart des sociétés [...]. Cette mouvance s'est mise à adopter une ligne violemment antioccidentale » (*DM*, 24-25). Cette analyse approfondie chez Maalouf des erreurs consécutives de l'Occident, représenté ici par le pôle dominant unique que sont les États-Unis, dans une région arabe déjà perturbée, vise à expliquer les causes qui ont favorisé l'ascension des groupes terroristes.

---

<sup>61</sup> Voir ONU Bureau chargé du Programme Iraq « Pétrole contre nourriture » <http://www.un.org/french/Depts/oip/>. Consulté le 24 décembre 2014

Dans une série d'émissions de Radio-Canada (2013), sous le titre général d'« Amour, haine et propagande : Une guerre inventée », <sup>62</sup> l'animatrice, Catherine Mercier, évoque les raisons politiques et militaires qui ont abouti aux attaques terroristes du 11 septembre 2001. On note l'importance de la première guerre du Golfe et de l'opération militaire américaine « Tempête du désert ». Les États-Unis à la tête d'une large coalition de pays remportent cette guerre et chassent l'armée irakienne du Koweït. Cette opération paraît alors légitime par son côté humanitaire. Son but est de libérer un pays indépendant envahi par une armée étrangère. Les Américains insistent pour compter dans leur coalition des pays arabo-musulmans, de sorte que cette guerre ne soit vue ni comme un conflit religieux entre l'islam et le christianisme, ni comme une confrontation entre deux civilisations historiquement rivales. Il faudrait aussi mentionner à nouveau ce que Maalouf écrit sur les relations perturbées entre les régimes totalitaires arabes et leurs citoyens :

Quiconque veut garder le pouvoir doit se rendre acceptable à la superpuissance, même si, pour y parvenir, il doit aller à l'encontre des sentiments de son peuple. Ceux qui veulent s'opposer radicalement à l'Amérique, que ce soit par les armes ou seulement par la violence rhétorique, ont généralement intérêt à rester dans l'ombre. Se sont développés ainsi deux univers politiques parallèles, l'un apparent mais sans adhésion populaire, l'autre souterrain et disposant d'une popularité certaine, mais incapable d'assumer durablement la responsabilité du pouvoir (*DM*, 187).

L'opinion populaire dans les pays arabes semble rejeter les consensus gouvernementaux. La majorité des gens savent que la guerre repose aussi sur des causes économiques, le but étant d'assurer la domination américaine sur cette terre arabe riche en pétrole. Ceux qui se considèrent proches des islamistes assignent encore à la guerre du Golfe des causes

---

<sup>62</sup> Voir Catherine, MERCIER « Amour, haine et propagande : Une guerre inventée », une série d'émissions de Radio-Canada (2013). 3 épisodes, saison 3, épisode 1. <http://ici.radio-canada.ca/television/amourhainepropagande3/episodes/episode1.shtml>

religieuses et la voient comme un prolongement naturel des croisades, surtout quand le président américain George W. Bush manifeste ouvertement ses inclinations religieuses.<sup>63</sup>

Dans une étude intitulée *Bush, la droite religieuse et la fin des temps*, Rodrigue Tremblay souligne l'importance de cette faille religieuse dans les discours politiques occidentaux: « [d]epuis que le président George W. Bush raconte que “ Dieu ” lui dit les politiques à suivre, sans doute que le côté religieux de l'axe Israël-USA devrait être plus rigoureusement examiné » (Tremblay)<sup>64</sup>. Le reportage de Radio-Canada nous aide par ailleurs à mieux comprendre certaines erreurs américaines pendant cette confrontation :

Mais les Américains prennent deux décisions cruciales pour la suite des choses : ils laissent Saddam Hussein au pouvoir en Irak, pendant que des troupes militaires américaines demeurent en Arabie saoudite pour assurer la stabilité de la région. Cela provoque la colère des musulmans, pour qui cette présence étrangère sur la terre sacrée de Mahomet est un affront.

Ces erreurs consécutives des États-Unis, considérés par un grand nombre d'Arabes<sup>65</sup> comme une force pro-israélienne, compliquent énormément la situation. Ces perturbations politiques et militaires majeures, qui se déroulent dans un contexte arabe troublé et instable, embrasent la région toute entière. Le conflit fait revivre une histoire chargée de conflits entre l'Orient et l'Occident. Certaines actions se renouvellent ainsi dans la mémoire collective des musulmans, comme le souligne encore Rodrigue Tremblay : « on ne devrait pas écarter l'influence que la pensée religieuse et le mouvement politique de la droite religieuse ont sur les décisions de Bush » (Tremblay)

---

<sup>63</sup> Voir David NORTH. « La crise du capitalisme américain et la guerre contre l'Irak ». *World Socialist Website*. <http://www.wsws.org/francais/News/2008/mar08/irak-m22.shtml>. Consulté le 11 octobre 2014

<sup>64</sup> Voir Rodrigue TREMBLAY, « Bush, la droite religieuse et la fin des temps Ces fous qui préparent l'Armageddon », <http://www.mondialisation.ca/bush-la-droite-religieuse-et-la-fin-des-temps/3101>, 30 août 2006. Consulté le 11 octobre 2014

Qui plus est, dans la même région, le conflit arabo-israélien favorise la méfiance mutuelle entre les deux civilisations antagonistes. Tout cela rend l'explosion inévitable et la montée des groupes radicaux naissant de l'obscurité et de la haine devient plus compréhensible. Dans *Le dérèglement du monde*, Maalouf s'interroge à son tour sur les dangers engendrés par toutes ces perturbations. Il tient à rappeler à son lecteur que cette analyse qu'il propose modestement reste toujours une analyse personnelle : « Dans une question d'ordre scientifique, l'opinion du profane que [je suis] ne mérite pas d'être prise en considération » (*DM*, 280) et c'est le temps seul qui démontrera l'importance d'une telle analyse : « le futur nous dira si nous nous sommes montrés trop alarmistes, ou au contraire trop incrédules, trop pusillanimes, et qu'on verra bien, dans trente ans, qui avait raison et qui avait tort » (*Id.*). En tout cas, toujours selon l'essayiste, on doit agir comme si toutes les craintes évoquées étaient des réalités, afin d'éviter le pire. En fin de volume, ces lignes évoquent le sentiment d'urgence chez Maalouf en ce qui concerne l'avenir des civilisations humaines : « il faudra alors mettre l'humanité entière en état d'urgence, pour des dizaines d'années, et lui imposer des sacrifices douloureux, difficilement supportables, sans même avoir l'assurance que l'on pourra encore empêcher la descente aux enfers » (*DM*, 284).

Face aux erreurs américaines, Amin Maalouf tend alors à favoriser le modèle européen. L'essayiste considère toujours l'Europe récemment unifiée comme un bel exemple de l'union pacifique globale. Marc Semo, dans un article du journal *Libération* intitulé « Un continent pacifié par l'intégration », explique que les racines de l'unification de l'Europe remontent à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, plus exactement à la déclaration de Robert Schuman sur le rassemblement des nations européennes, le 9 mai 1950. Semo rappelle que les deux Guerres Mondiales de 1914 et 1939 ont exigé de l'Europe un virage radical. D'où la déclaration de Schuman : « *L'Europe n'a pas été faite et nous avons eu la guerre* » (*citée par Semo, en italique dans le texte*). Schuman rappelait notamment que « 'le

*rassemblement des nations européennes exige que l'opposition séculaire entre la France et l'Allemagne soit éliminée''* ». À cet égard, lors d'une interview réalisée par David Solon le 25 août, 2011 intitulé « Repensez le monde » et publié sur le site internet de terraeco.net, Maalouf indique que : « La construction européenne est l'une des entreprises les plus importantes de l'histoire de l'humanité. Que des dizaines de nations décident librement d'unir leur destin et de mettre derrière elles leurs conflits séculaires, c'est là une avancée remarquable. De ce point de vue, l'Europe devrait représenter un modèle, et un repère » (Solon, 2011). Pour Maalouf, ces idéaux qui sont à la base de l'unification européenne témoignent du fait que des mondes autrefois divisés, tels l'Orient et l'Occident, peuvent coexister, malgré tous les conflits et toutes les différences, et arriver à une paix mondiale. L'Europe montre donc ce qui est réalisable.

### **Nostalgie et utopie chez Maalouf**

Dans cette étude, nous avons rappelé plusieurs fois l'importance de l'histoire ancienne du Liban et des conflits plus récents entre l'Occident et le monde arabe. Dans cette partie, nous allons introduire, pour terminer, la notion d'utopie dans le contexte d'une lecture de l'harmonie universelle entre les peuples selon Amin Maalouf. Ainsi, nous verrons à expliquer la relation entre utopie et nostalgie, puisque cette dernière, tournée vers l'idéalisation du passé, forme un thème essentiel de notre recherche. Ce travail d'exploration ouvrira sur une meilleure compréhension de la mondialisation imaginée par Maalouf et de la voie à suivre pour que cette harmonisation universelle passe de l'imaginaire littéraire au réel socio-politique. Enfin, nous verrons sous un autre angle les solutions proposées par Maalouf pour réconcilier l'Orient et l'Occident, d'autant que cette réconciliation est considérée par l'essayiste comme la condition essentielle à une globalisation stable et pacifique des cultures.

Dans un entretien avec Maalouf réalisé par Zena Zalzal et intitulé « Amin Maalouf : "L'Histoire est un formidable réservoir d'histoires". L'auteur du "*Rocher de Tanios*" a été fait à Beyrouth docteur honoris causa à l'AUB » et publié sur le site web du journal *L'Orient le jour*, le 4 juillet 2003, Maalouf explique à son interlocutrice : « Je suis quelqu'un qui, forcément, a des attaches culturelles avec l'Occident et avec le monde arabe. Ce sont deux mondes qui sont constamment en conflit et peut-être aujourd'hui plus qu'à aucun autre moment. Qu'on le veuille ou non, nous sommes sur cette ligne de confrontation. Et on ne peut pas s'identifier totalement à l'un de ces deux univers. Alors il faut imaginer un monde où il y aurait une certaine unité, où toutes les cultures auraient leur place. » (Maalouf cité par Zalzal, 2003). Pour mieux comprendre en fin de compte les perspectives d'espoir dans les œuvres que nous avons étudiées, il nous faut donc nous pencher brièvement sur cette question de l'idéal planétaire souhaité par l'écrivain. Car il semble ne faire aucun doute que les écrits historiques de Maalouf reposent sur une vision fortement mobilisatrice du passé et de l'avenir.

Alexandre Cioranescu explique, dans son livre *L'avenir du passé : Utopie et littérature*, que l'utopie comporte plusieurs sens. Un premier se réfère au titre de l'ouvrage célèbre de Thomas More, *Utopia*. Le deuxième renvoie à « un pays imaginaire [...] ». Le mot est forgé à partir du grec et devrait signifier "pas de lieu" ou "aucun lieu" ou encore plus clairement, "le lieu qui n'existe pas" » (Cioranescu, 20). Cioranescu indique que l'origine de ce mot est associée avec les noms de deux philosophes importants du XVI<sup>e</sup> siècle, More et Érasme. Par ailleurs, « le troisième sens dérive du deuxième » en ce qu'il associe la notion d'irréel et d'imaginaire littéraire : « on l'a assimilée [l'utopie] à la prospection de l'impossible, à un songe creux ou une chimère, à un projet qui n'a aucune chance de se transformer en réalité » (*Id.*). Le mot utopie ne cesse donc d'ajouter de nouvelles significations aujourd'hui. En fin de parcours, Cioranescu propose une définition condensée



de l'utopie : il s'agirait de « la description littéraire individualisée d'une société imaginaire, organisée sur des bases qui impliquent une critique sous-jacente de la société réelle » (*Id.*). Cette dernière définition convient parfaitement à l'étude des conceptions pacifistes chez Amin Maalouf, notamment dans ses essais politiques et ses entretiens.

Guy Bouchard ajoute à cette dernière définition du mot utopie deux autres acceptions. La première « se dit par extension de tous les tableaux représentant, sous la forme d'une description concrète et détaillée (et souvent même comme un roman), l'organisation idéale d'une société humaine [...] » (Bouchard, 39). Et la deuxième se présente comme un « idéal politique ou social séduisant mais irréalisable, dans lequel on ne tient pas compte des faits réels, de la nature de l'homme et des conditions de la vie » (*Id.*). Bouchard souligne encore la présence d'un sentiment d'impuissance à l'origine de l'idéalisation: « [d]ans l'utopie, le mythe, éveillé par la révolte personnelle devant la condition humaine en général sous le mode de la condition actuelle, rencontre l'obstacle de l'impuissance, et suscite dans l'imaginaire un ailleurs ou un nulle part, où tous les obstacles sont levés » (Bouchard, 39). Il est intéressant de noter de quelle manière l'utopie correspond à un renversement des valeurs : « [d]ans la Révolution enfin, le mythe de la cité idéale, par une contradiction douloureuse et absolue avec un réel condamné, mais résistant, suscite la volonté de tout renverser pour tout reconstruire » (Bouchard, 148-149).

Dans l'œuvre de Maalouf, il est clair qu'une relation étroite se crée entre le concept de révolution, la nostalgie du passé libanais vu comme un modèle et l'utopie, telle que définie par Cioranescu et Bouchard. En effet, toute révolution culturelle est fondée sur le renversement de conceptions sociopolitiques fautives en faveur de valeurs novatrices et réconciliatrices à l'égard des différentes races et ethnicités. Dans *Le dérèglement du monde*, il s'agit surtout du rêve d'une mondialisation harmonieuse, suite à la critique des failles sociales de l'époque actuelle tant en Occident qu'en Orient. Maalouf tente d'offrir à ses lecteurs un

miroir sans compromis, et pourtant ouvert sur un avenir rêvé, sans se mettre lui-même hors de la critique. L'objectif est de changer le comportement des individus, des groupes et des peuples afin d'atteindre un fonctionnement utopique de la diversité des cultures et des religions.

L'optique de Maalouf se rapproche donc du constat fait par Cioranescu : « [I]a description se présente comme individualisée. Le pays d'Utopie n'est pas celui de la généralité et de la pure théorie, mais celui de la virtualité exemplaire [...]. L'utopie pousse la supercherie aussi loin qu'elle le peut : en apparence, on dirait que son seul but est de donner le change et de nous vendre ses imaginations pour un voyage réel » (Cioranescu, 23).

Maalouf, connu pour sa capacité de cheminer entre fiction et réel et entre réel et imaginaire trouve dans ce modèle d'écriture littéraire son ambiance préférée : « Ce qu'il construit est le produit élaboré de sa réflexion, enveloppé dans des raisonnements qui s'enchaînent et se succèdent conformément aux exigences de la logique déductive » (Cioranescu, 25).

La rêverie utopique et la nostalgie vont de pair : « L'aspect nostalgique de l'utopie, qui consiste à exorciser la réalité par l'évocation d'une société parfaitement heureuse, n'est que la répétition, devenue conscience et méthodique, de la même série de curiosités insolubles et de solutions imaginaires, qui ont conduit à la création du mythe de l'âge d'or ou celui du pays de Cocagne. » (Cioranescu, 47). Cioranescu suppose que chaque individu se trouve nostalgique de son enfance, une période de la vie idéale remplie de souvenirs forts et d'images : « À l'échelle personnelle, chacun de nous, est qui plus qui moins un *laudator temporis acti*; et les exceptions sont très rares, d'individus pour qui les souvenirs d'enfance ne s'enveloppent pas des teintes séduisantes de tout passé aboli » (Cioranescu, 48). Ce qui est valable au niveau individuel l'est donc au niveau de l'humanité tout entière.

Chez Maalouf, le retour fréquent vers l'enfance et vers le village natal (utopie temporaire et locale) n'est qu'un exemple de l'importance de cette nostalgie des origines. Mais il faut tout de même préciser que l'utopie chez cet écrivain n'est pas un lieu inexistant ou qui n'a jamais existé. Au contraire, celle-ci est parfaitement réalisable, l'Union européenne formant pour lui un exemple concret, contemporain et vivant de cet accomplissement éventuel de la pensée utopique. Par ailleurs, il ne s'agit jamais d'une nostalgie qui propose un retour vers l'obscurité et l'ignorance. Au contraire, Maalouf considère l'accroissement des connaissances et le développement artistique comme des conditions essentielles pour que cette utopie puisse se réaliser. Lorsqu'on mentionne le retour de l'essayiste vers son enfance et son village d'origine, on désigne plutôt certaines images de pureté et d'innocence, ainsi que les souvenirs qui enrichissent la mémoire de l'auteur émigré. Voilà ce qui assure un équilibre précaire et fécond entre la fiction lyrique et l'analyse sociopolitique d'une période qui s'enracine dans le passé et tend vers le futur, en passant par un présent réel et récemment vécu. L'essayiste critique les défauts du monde actuel et parle d'un futur réalisable. On ne peut donc parler comme Cioranescu « d'un âge d'or frugal et pur, primitif et modeste [...] et [de] son schéma [qui] ne résiste pas à l'analyse » (Cioranescu, 50). Au contraire, Maalouf tente de trouver un lien puissant entre utopie et mythe, cette fois à la manière des définitions proposées par Cioranescu : « Le mythe a toutes les vertus nostalgiques des paysages de l'enfance. Il est, comme l'utopie, une solution littéraire » (*Id.*).<sup>66</sup> Ces deux formes complémentaires confirment la pertinence du rêve utopique entretenu par Maalouf. Elles préservent l'histoire d'une nation, organisent son présent et planifient son futur. On a déjà noté cette ressemblance entre le mythe et l'utopie chez Maalouf, de sorte que les deux notions forment pour l'essayiste un réservoir linguistique, géographique et identitaire et, ce qui est plus important, un réservoir littéraire.

---

<sup>66</sup> Voir Catherine Ann BAGOT, *L'Autre côté : la mémoire collective dans trois romans d'Amin Maalouf*, (2009), [http://edoc.bibliothek.uni-halle.de/servlets/MCRFileNodeServlet/HALCoRe\\_derivate\\_00005338/Bagot\\_Maalouf.pdf](http://edoc.bibliothek.uni-halle.de/servlets/MCRFileNodeServlet/HALCoRe_derivate_00005338/Bagot_Maalouf.pdf).

Maalouf emprunte donc aux trois concepts de nostalgie, d'utopie et de mythe un véhicule approprié pour promouvoir son message sociopolitique et révolutionnaire : On peut toujours repérer chez lui cette insistance que l'humanité est vraiment en mesure de vivre en paix selon certains principes propres à la coexistence. Ce programme utopique s'enrichit d'un regard sur le passé et des mythes particuliers à la modernité. « L'utopiste », écrit Cioranescu, « croit que l'avenir peut être le produit d'un mythe projeté vers l'avant, comme l'âge d'or est un mythe projeté vers le passé » (53). Il oscille ainsi entre deux sortes de nostalgie, l'une qui tend vers le passé et l'autre paradoxalement vers le futur. L'une nourrie par l'imaginaire, l'autre par le savoir.

Le monde actuel, note encore Maalouf, manifeste une ouverture inégalée. « Si le jardin d'Éden de la Bible reste fermé, en revanche les portes d'autres Paradis terrestres, plus ou moins hétérodoxes, s'ouvrent pour les nouveaux explorateurs » (Braga, 37-38). L'Internet permet justement la coexistence harmonieuse, ce que constate Maalouf dans *Le dérèglement du monde* : « À l'évidence, le XXI<sup>e</sup> siècle a commencé dans un environnement mental sensiblement différent de tout ce que l'humanité avait connu auparavant. Une évolution fascinante, mais périlleuse. À celui qui s'intéresse à la marche du monde, la "Toile" ouvre aujourd'hui des perspectives illimitées » (DM, 90-91). Pour Maalouf, cette ouverture nouvelle n'aurait pas pu se réaliser par les États-Unis comme seuls gardiens de la liberté des peuples. L'ascension des États-Unis comme superpuissance a donc forcé chacun à repenser les principes de l'utopie universelle, car elle ne pouvait s'affirmer par la domination des armes et de l'argent: « pour que les différents peuples acceptent l'autorité d'une sorte de "gouvernement global," il faut que ce dernier ait acquis à leurs yeux une légitimité autre que celle que lui confère sa puissance économique ou militaire » (DM, 96). Le futur s'appuie donc sur une égalisation du pouvoir : « pour que les identités particulières puissent se fondre dans une identité plus vaste, pour que les civilisations particulières puissent s'insérer dans

une civilisation planétaire, il est impératif que le processus se déroule dans un contexte d'équité, ou tout au moins de respect mutuel et de dignité partagée » (*DM*, 96).

Au contraire, la mondialisation, telle qu'elle est représentée par les États-Unis, semble plutôt être une dystopie, une nouvelle dictature enrobée par une démocratie fautive jamais réalisée en dehors des États-Unis et qui a créé un cas d'inéquilibre économique et social, comme le note Uribe : « Les heurts entre les civilisations comportent un élément additionnel : la prééminence d'une culture dominante qui s'impose aux autres. D'après Maalouf, ce processus a toujours fait partie du développement des civilisations » (Uribe, 187). Les États-Unis ont abusé du privilège de leur dominance et ils ont créé avant tout un système « unanimiste et exclusif » (*Id.*). Un tel déséquilibre devient une condition idéale pour les extrémistes convaincus que le terrorisme est la seule voie à suivre si l'on veut conserver son identité et ses traditions : « Finalement on aboutit, comme dans le cas de la crise identitaire individuelle, à la négation de soi, à la négation de l'autre et, par conséquent, à l'épuisement de toutes les civilisations » (Maalouf cité par Uribe, 187).

Pour Maalouf, la chute du mur de Berlin, puis celle de l'Union Soviétique et la désintégration de ses États constituants annoncent la fin de la guerre froide et le commencement des conflits identitaires :

Il était prévisible qu'à la fin de la guerre froide, les Occidentaux et les islamistes s'affronteraient sans merci. S'il fallait un terrain propice pour allumer la mèche, il était tout désigné : l'Afghanistan. C'est là que les alliés d'hier avaient mené leur dernier combat commun contre les Soviétiques; c'est là qu'après leur victoire, leur rupture fut consommée dans la dernière décennie du siècle; et c'est de là que, le 11 septembre 2001, un gant meurtrier fut jeté à la face des États-Unis d'Amérique. Avec les réactions en chaîne que l'on sait – des invasions, des insurrections, des exécutions, des massacres, des guerres intestines. Et d'autres attentats, innombrables (*DM*, 28).

Représentants de la démocratie, de la liberté et du capitalisme, les Américains ont tenté de créer un monde imaginaire en négligeant les autres, comme le souligne encore Uribe dans son commentaire de Maalouf : « Le problème n'est pas en soi la primauté des idées capitalistes et

démocratiques, mais la façon dont les États-Unis s'en sont servi pour imposer leurs idéaux. Généralement la praxis n'a pas suivi les théories de la concurrence et de la liberté » (*Uribe*, 187). Au modèle américain, Maalouf préférera toujours celui de l'Union européenne et même celui du Liban du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que la coexistence pacifique était un mode de vie.

## **Conclusion**

Dans ses deux essais d'Amin Maalouf, *les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde* (2009), Maalouf tente de prévoir les causes et les conséquences de chaque idée bâtie sur le refus de l'Autre. L'écrivain cherche à s'éloigner des anciennes utopies qui ont échoué, parce qu'elles n'avaient pas de dimensions réalisables. Il invente à cet égard un programme complet de transformation des mentalités, une révolution politique, économique et sociale au terme de laquelle un monde paisible et unifié pourrait être possible. Ayant mis en relief les problèmes et les causes qui aboutissent à l'ascension des groupes et des attaques terroristes, il en arrive aussi à dénoncer les abus de pouvoir et le monopole américain : « oui, à chaque pas dans la vie, on rencontre une déception, une désillusion, une humiliation. Comment ne pas sentir son identité menacée? Comment ne pas avoir le sentiment de vivre dans un monde qui appartient aux autres, qui obéit à des règles édictées par les autres, un monde où l'on est soi-même comme un orphelin, un étranger, un intrus ou un paria? » (*IM*, 87). Au bout du compte, il prescrit le remède du partage au quotidien, selon la métaphore du repas pris en commun : « Je voudrais que chaque tradition culinaire, qu'elle vienne de Sichuan, d'Alep, de la Champagne, des Pouilles, de Hanovre ou de Milwaukee, puisse s'apprécier dans le monde entier » (*IM*, 126-127). Harmonie de surface, ou profonde alliance des peuples dans leurs différences?

En somme, à cheval sur l'Orient et l'Occident, Maalouf tient à rester neutre. Utopiste, il se réclame du réalisme politique. Il critique l'injustice de l'Occident envers le monde arabe

avec la même sévérité que l'oppression des régimes totalitaires du monde arabe, ainsi que les attaques terroristes engendrées par l'extrémisme. Pour lui, la mondialisation pacifique est un rêve réalisable par la volonté collective de l'humanité tout entière. Il s'agirait d'une transformation qui engloberait toutes les civilisations, toutes les langues, toutes les ethnicités, toutes les races et toutes les idéologies, et qui donnerait à chacun ses droits légitimes et exigerait de chacun son devoir. Basé sur certains exemples du passé, notamment dans son pays natal, l'essayiste rêve d'un environnement sain dans un monde régi par l'égalité, le respect et la justice. Ce monde favoriserait la connaissance et utiliserait la technologie et la science en faveur d'une prospérité accrue plutôt que la destruction et la guerre.

## CONCLUSION



Dans l'étude qui se termine, nous avons pu voir que le choix de deux œuvres autofictionnelles et de deux essais nous a amenés à mieux comprendre les représentations du passé libanais et de l'avenir planétaire chez Amin Maalouf. Nous avons pu également retracer dans deux œuvres de fiction et deux essais en miroir le paradoxe fondamental de l'écrivain, à la fois tourné vers le pays natal et fasciné par la perspective de dépasser sa petitesse. Dans *Le rocher de Tanios*, il s'agissait avant tout d'une autofiction mettant en scène des villages de la Montagne libanaise. *Origines* constitue plutôt une fiction historique, tandis que les essais sélectionnés témoignaient des perturbations politiques, économiques, et sociales qui confrontent le présent et menacent le futur de l'humanité. Nous y avons vu qu'une certaine utopie de la mondialisation servait d'arrière-plan à ces deux essais importants, *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*.

Dans cette étude, nous avons soulevé un certain nombre de points importants nous permettant de comprendre les tensions qui animent l'œuvre de Maalouf, peut-être à l'image du Liban lui-même :

1. Dans l'œuvre d'Amin Maalouf, le récit autofictionnel de la famille ancestrale est une référence exemplaire. Lui-même un émigré libanais, l'écrivain voit dans la transmission ininterrompue entre les générations un modèle de renouvellement pacifique de la société.
2. En outre, toute révolution culturelle doit être basée sur l'éducation et le savoir, à l'inverse de l'ignorance et du pouvoir. Ces deux dernières caractéristiques conduisent à la haine et au conflit.
3. L'émigré comprend parfaitement le sens positif à donner à la nostalgie. Il n'y a pas de perspective d'avenir sans un retour sur le passé libanais du XIX<sup>e</sup> siècle, celui des villages et de la coexistence pacifique interconfessionnelle.

4. Enfin, Maalouf propose l'unification des peuples d'Orient et d'Occident à travers une compréhension mutuelle. Cet objectif n'est pas le même qu'une harmonisation qui ferait disparaître la diversité des langues et des cultures.

Dans l'ensemble de notre travail, nous avons pu déceler la présence forte du village libanais traditionnel, le lieu préféré de cet auteur et le modèle de société auquel il se réfère à chaque fois, jusque dans les textes et interviews les plus récents. Le village est un réservoir de souvenirs d'enfance, un microcosme du pays d'origine pour l'émigré coupé de sa famille. C'est aussi l'histoire d'un Orient qui a vécu des troubles politiques et sociaux majeurs durant l'histoire ancienne et récente. Ce lieu est à la fois l'origine et la destination de tous les rêves et de tout l'imaginaire de coexistence pacifique qui sont au centre de l'œuvre de Maalouf. *Le rocher de Tanios* évoque en détail cette vie féodale avec ses traditions et ses rites. La diversité religieuse de ses habitants y est considérée comme une richesse et, en même temps, comme une source de danger. Elle oscille ainsi entre une vie paisible et amicale, entrecoupée de guerres et des massacres. Maalouf tient à inviter son lecteur occidental francophone à considérer les détails de la vie libanaise et à y voir le germe d'une transformation possible des mentalités. La nostalgie pour ce passé de la Montagne libanaise se traduit par les descriptions de la beauté de la nature, la simplicité de la vie montagnarde, la richesse culturelle de ses habitants et leurs relations fraternelles et serrées. Elle permet aussi de rendre compte des problèmes politiques résultant de l'intervention des pays plus puissants dans la vie politique et sociale du Liban et de les dénoncer.

Le personnage central du grand-père, Botros, ayant vécu à la même époque que celle racontée dans *Le rocher de Tanios* dans un village du Mont-Liban nommé Mashrah, sert de référence à un ensemble d'idéaux : l'éducation, l'égalité, la tolérance. C'est que le récit renvoie toujours à des archives écrites (le journal, les lettres). Il est important que la fiction s'appuie sur une réalité vérifiable et des figures ancestrales ayant été témoin d'événements

repris et renforcés par le récit. Une certaine nostalgie pour le village d'autrefois accompagne le pays d'origine chez Maalouf. Dans les récits et dans une moindre mesure dans les essais, ce regard nostalgique se manifeste par les souvenirs répétés de l'enfance, le rappel de la sagesse proverbiale et des croyances populaires qui jouent un rôle essentiel dans la vie des villageois libanais en particulier et des habitants du Levant en général.

Un rappel de l'histoire et de la complexité démographique, ancienne et récente, du Liban nous a semblé essentiel pour saisir la démarche de Maalouf et l'élaboration d'une conception universaliste de la coexistence pacifique. La Montagne libanaise, fortement idéalisée, traverse les différentes strates de l'histoire et sert de lieu exemplaire où des communautés réussissent encore à partager un espace politique et religieux restreint. L'idée d'une cohabitation paisible entre des différentes religions et confessions dans un petit village du Liban renforce l'espoir de l'auteur d'étendre ce bon voisinage au niveau global.

Pour Maalouf, les problèmes qui confrontent les habitants du village de Kfaryabda ou de Mashrah sont presque les mêmes problèmes, à échelle réduite, que ceux qui confrontent le monde, tant du côté occidental qu'oriental. Et les solutions proposées par l'auteur au niveau local sont presque les mêmes qu'au niveau mondial. Dans les deux cas, l'ignorance, l'irrespect et la haine sont les causes principales de tous les conflits sociopolitiques, économiques et environnementaux qui confrontent l'humanité dès l'aube de l'histoire jusqu'à nos jours.

Maalouf semble peu préoccupé par les structures du système féodal, en vigueur dans la Montagne libanaise du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est plutôt fasciné par l'attitude de bienveillance des autorités locales dont dépend la population. Ce qu'il combat, c'est l'ignorance, non pas le pouvoir légitime. Le village se distingue par la diversité des classes sociales formées d'une majorité des fellahs, analphabètes et simples, et d'un très petit groupe des gens éduqués tels

Gébrayel, le narrateur du *Rocher de Tanios*, « âgé de quatre-vingt-seize ans, [...] cet ancien instituteur d'histoire local » (*RT*, 13), le révérend Stolton, le muletier, ainsi que Botros et Tanios, les deux personnages principaux d'*Origines* et du *Rocher de Tanios*. Le premier est le grand-père de l'auteur, un homme éduqué et doué d'un goût pour la poésie et la littérature; connu par son entourage comme un poète, il dirige une école exceptionnelle qui accepte les étudiants de tous les villages voisins, quelles que soient leur religion ou leurs confessions et leur sexe. L'autre est un personnage fictif et un héros mythique; il est l'exemple des jeunes émigrés libanais partis pour améliorer leur niveau de vie.

Botros représente le Libanais libéral et aventureux, s'opposant aux traditions et rites qui consacrent l'ignorance et la servitude. Il s'efforce de changer positivement son entourage. Il dénonce l'ignorance et considère que l'éducation est la manière d'atteindre le changement espéré. Il se révolte contre l'autorité parentale, quitte le foyer familial pour un village lointain où il continue ses études et parvient à s'émanciper. De l'autre côté, Tanios est la contrepartie fictive de Botros. Il se révolte également contre l'ignorance et décide lui aussi de continuer ses études et d'apprendre des langues étrangères, suivant en cela le point de vue de Maalouf qui considère l'apprentissage des langues comme une condition essentielle pour assurer l'intégration de chacun dans la communauté universelle rêvée.

Nous avons avancé que les mythes et les proverbes, considérés comme les dépositaires de l'histoire d'une nation et d'une époque, ornent et nourrissent l'écriture de Maalouf et préservent ainsi les traces du pays natal qu'il a fallu quitter. L'émigration s'accompagne toujours d'un retour à ce qui est perdu, à ce qui est incompréhensible pour la société d'accueil. Maalouf cherche alors à recréer dans le français une langue proche de l'Orient et acceptable par l'Occident. C'est parce qu'il considère la langue, véhicule des idées et porteuse de contacts, l'instrument essentiel d'un échange entre les différentes civilisations et les différents peuples. Le romancier a recours à une langue littéraire riche des tournures

orientales, traduites avec originalité et intelligence de façon à être comprises par le lecteur francophone.

Au fond, nous pouvons dire que l'écriture de Maalouf signifie en soi le rapprochement souhaité entre deux mondes historiquement rivaux. C'est pourquoi Maalouf insiste sur l'importance de l'apprentissage des langues étrangère afin de favoriser l'interpénétration des différentes cultures, ce qui ne peut que favoriser finalement la mondialisation prévue. Tout autre type d'unification des nations basé sur le déséquilibre entre ses constituantes ne pourra réussir, selon Maalouf. Toute mondialisation forcée et imposée par une puissance unipolaire, tels les États-Unis, n'est pas réalisable. Un monde bâti sur la notion d'un vainqueur et d'un vaincu ou d'un « Puissant » invoque le retour de la colonisation.

Ainsi, la nostalgie de Maalouf conduit à une idéalisation d'un certain nombre d'éléments récurrents : la langue, la coexistence religieuse, la structure du village féodal, le dialogue interculturel, et ultimement le Liban lui-même. Le point de départ de ce processus est la famille, celle de l'auteur qu'il voit comme exemplaire : ses parents, ses grands-parents. Ainsi en est-il du personnage de Botros, l'ancêtre par excellence, ou de la grand-mère, épouse de Botros, qui formait avec son époux une union inséparable. Ensemble, ils ont l'idée de fonder un établissement scolaire original à partir duquel ils tentent de semer les grains d'une révolution pacifique aux niveaux politique, religieux, éducatif et social. Cette démarche, intensément présente dans l'histoire familiale recréée par Maalouf, sera transmise à Rachid, le père de Maalouf, qui à son tour, épousera les mêmes idées libératrices. Cette liberté des ancêtres est considérée comme le point d'appui de toutes les aspirations de l'auteur, autant dans ses essais que dans sa fiction.

Maalouf veut faire de la Montagne libanaise et de sa structure sociale une utopie réalisable. En effet, cet endroit a bel et bien existé, comme en témoignent les écrits familiaux.

C'est un endroit tangible, analysable d'un point de vue d'historien ou de journaliste : enraciné au cœur du Moyen-Orient, ce territoire du Mont Liban continue d'offrir un exemple probant de cohabitation entre les différentes confessions religieuses dans un contexte de coopération et de fraternité. Maalouf ne déroge jamais à cette lecture des lieux de son enfance et de l'histoire du Liban. Certes, dans les essais, il se voit bien forcé de mentionner les périodes de perturbations et les conflits politiques et militaires qui ont surgi de temps à autre dans l'histoire ancienne et récente du Liban, mais il insiste sur le fait que ces conflits sont toujours déclenchés par des intérêts politiques venus de l'extérieur.

Dans les écrits plus récents, un autre exemple de cohabitation pacifique s'impose : celui de l'Union européenne. Cependant, comme Maalouf s'efforce de conserver un équilibre entre sa fascination de l'exemple européen et ses origines classiques orientales, il avance que, si l'Europe est largement unifiée par une seule religion, le christianisme, l'exemple libanais démontre hors de tout doute que la cohabitation paisible de plusieurs religions est acceptable et réalisable. De même, les populations membres de l'Union Européenne ont réussi à surmonter le souvenir de conflits majeurs, de guerres et de massacres tout au long de leur histoire; une telle résolution peut s'étendre au Moyen-Orient et au reste du monde.

La fiction seule ne pourrait suffire à convaincre l'humanité divisée de vivre ensemble. C'est pourquoi Maalouf appuie son argumentation sur l'essai, car celui-ci est le véhicule de l'histoire généalogique et politique. C'est le visage réalisable de la fiction. Respecter l'Autre, sa langue, son histoire, ses croyances, tout cela passe par l'exemple familial. Du grand-père de l'écrivain aux dirigeants des grandes puissances, le glissement semble possible. L'essai permet de souligner la complexité des événements historiques et la diversité nécessaire à l'union mondiale. Toutes les inventions scientifiques et technologiques seront au service de la prospérité des populations consentantes. Le monde de Maalouf est éduqué, optimiste et axé sur le réalisme de l'histoire.

Maalouf, nous l'avons vu, accorde un rôle essentiel aux émigrés. Ils sont seuls capables d'interpréter les traditions et les langues de leur pays d'origine et d'énoncer à l'inverse celles des pays d'accueil. La nostalgie pour le pays natal et la langue maternelle, dont chaque émigré porte le poids, devient une motivation à transcender les conflits, les oppressions et les exclusions. Loin d'être un facteur négatif aux yeux de Maalouf, la nostalgie de l'émigrant le pousse à adopter une posture d'interlocuteur et de messager. Maalouf lui-même n'hésite pas à se donner en exemple.

C'est par ce manque du pays forcément perdu que naît le désir de transformer le monde et de lancer une révolution des mentalités et des cultures. Maalouf admire profondément le changement pacifique : ce qu'il propose dans ses essais notamment, c'est une révolution qui renverse l'ignorance et l'inégalité. Il insiste tout au long de son œuvre sur l'importance de l'éducation et du partage des savoirs pour réaliser cet objectif. Il lui semble qu'il a hérité cette notion révolutionnaire de ses ancêtres qui, à leur tour, ont essayé d'améliorer les circonstances sociopolitiques de leur entourage. C'était la mission du grand-père, c'est celle du petit-fils émigré. C'est une mission sacrée que portent chaque intellectuel, chaque écrivain, chaque poète dont la parole traverse les générations.

Provenant de cette transmission mi-fictive, mi-réelle, Tanios s'assure que le désir d'améliorer les circonstances humaines, en commençant par le village de la Montagne, va survivre jusqu'à la fin des jours. Tanios, descendant de l'histoire généalogique et portant les valeurs de liberté ne meurt jamais. S'il disparaît mystérieusement à la fin du roman, il laisse derrière lui un rocher portant son nom. Pour lui, l'ignorance et la mort sont de la même nature. En réalité, l'ignorance est beaucoup plus dangereuse que la mort. Car les hommes de savoir et de liberté survivent par leurs œuvres. Ainsi, chez Maalouf, s'explique la continuité triomphale de Botros, de Tanios et de l'écrivain lui-même.

Le rapprochement souhaité entre deux mondes rivaux, entre Orientaux et Occidentaux, dans tous les domaines (économiques, scientifiques, linguistiques et social) aboutira-t-il à une unification historique de l'humanité? Un monde où chacun joue son rôle propre et respecte l'importance de la civilisation et de la langue de l'Autre? Puisant ses exemples dans le village féodal de la Montagne libanaise, dominé par la figure bienveillante du cheikh, Maalouf rêve paradoxalement de conditions socio-politiques motivées par l'égalité et de régimes élus démocratiquement par le peuple. Marqué par la nostalgie de l'émigré, ce paradoxe fait à la fois la faiblesse et la force de l'argumentation chez le romancier et l'essayiste. Il faudrait être en même temps Botros et Tanios, car Tanios s'est révolté contre l'ignorance du village sans toutefois renier ses inégalités historiques. La révolution souhaitée, respectueuse du passé, sera pacifique et empreinte de la sagesse des ancêtres. Cette transformation culturelle sera le seul moyen de garantir la diversité harmonieuse de toutes les civilisations, toutes les idéologies et toutes les langues, en les inscrivant dans un cadre de communication intercommunautaire menant au savoir et à la prospérité universelle.



## **BIBLIOGRAPHIE**

## CORPUS DES ŒUVRES ÉTUDIÉES

MAALOUF, Amin, *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset, 1998.

--- *Origines*. Paris, Grasset, 2004.

--- *Le rocher de Tanios*. Paris, Grasset, 1993.

--- *Le dérèglement du monde*. Paris, Grasset, 2009.

## AUTRES OUVRAGES D'AMIN MAALOUF

MAALOUF, Amin, *Les croisades vues par les Arabes*. Paris, Lattès, 1983.

--- *Les échelles du Levant*. Paris, Grasset, 1996.

--- *Le périple de Baldassare*. Paris, Grasset, 2000.

--- *Le premier siècle après Béatrice*. Paris, Grasset, 2000.

--- *Les jardins de lumière*. Paris, Lattès, 1991.

--- *Samarcande*. Paris, Lattès, 1988.

--- « Identité et appartenances ». Entretien, *Mots*, mars 1997, n° 50, 121-133.

--- « Un défi salutaire : comment la multiplicité des langues pourrait consolider l'Europe ». Groupe des intellectuels pour le dialogue interculturel. Présidé par Amin Maalouf, (2008), <http://www.aplv-languesmodernes.org/spip.php?article1508>, consulté le 18 juin 2014.

## OUVRAGES CITÉS

ABON, Sélim, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981.

ARBID, Walid, « France-Liban une nécessaire entente cordiale ». transcription d'un document radiophonique, France 2, s.d. [www.libanvision.com/image/France2.doc](http://www.libanvision.com/image/France2.doc).

ARENDDT, Hannah, *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972.

--- *On Revolution*. New York, Viking Press, 1969.

--- *On Violence*. New York, Harcourt, 1970.

ASH-SHAYKH, Hanan, *Histoire de Zahra*. Paris, Lattès, 1985.

ASSAAD, Najouie, « Une mutation linguistique : le cas d'Amin Maalouf ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 56, 2004, 457-483.

--- « Le rocher de Tanios, une osmose langagière ». Communication présentée dans le cadre de la Journée Amin Maalouf – 25 octobre 2013,

<http://www.usek.edu.lb/Library/Files/CSR/AminMaalouf/20140220NajoieAssaad.pdf>, consulté le 23 mai 2014.

BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis et Jean-Paul ROUX, *Mustafa Kemal Atatürk et la Turquie nouvelle*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

BAGOT, Catherine Ann, *L'autre côté : La mémoire collective dans trois romans d'Amin Maalouf*. Thèse de maîtrise, University of Adelaide, mai 2009.

BECKOUCHE, Pierre, « Quand le printemps arabe redessine la Méditerranée ». [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=AG\\_681\\_0554](http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=AG_681_0554), consulté le 10 octobre 2014.

BEKRI, Sadia, « Interaction et évolution des civilisations orientales et occidentales dans l'œuvre d'Amine Maalouf ». Thèse de doctorat, Université Abou Bakr Belkhaïd, Tlemcen, 2013, <http://dspace.univ-tlemcen.dz/bitstream/112/3249/1/Sadia-%20BEKRI%20DOC%20FR.pdf>.

BEVAN, A.H. et J. CONNOLLY, "Terraced fields and Mediterranean landscape structure: an analytical case study from Antikythera, Greece". *Ecological Modelling*, n° 222, 1303-14.

BIBEAU, Robert, « "Rififi à Beyrouth" Le Liban au cœur du tourmente arabe ». *Le grand soir*, 31 janvier, 2011, consulté le 15 mai 2014.

BLIN, Arnaud et Simon PETERMANN, *Manuel pratique du terrorisme. Trouvé à Manchester en Angleterre en mai 2000, dans l'appartement d'un membre présumé d'Al-Qaida*, Waterloo, Belgique, André Versaille, 2009.

--- *11 septembre 2001, la terreur démasquée. Entre discours et réalité*. Paris, Le Cavalier Bleu, 2006.

BOLZINGER, André, *Histoire de la nostalgie*. Paris, Éditions Campagne première, 2007.

BOUNAN, Michel, *Logique du terrorisme*. Paris, Allia, 2003.

BOUCHARD, Guy, LAURENT, Giroux, et LECLERC, Gilbert *L'utopie aujourd'hui*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1985.

BOURGET, Carine, "The Rewriting of History in Amin Maalouf's *The Crusades through Arab Eyes*", *Studies in Twentieth and Twenty First Century Literature*. n°30 (2), été 2006, 263-287.

--- *The Star, the Cross and the Crescent: Religions and Conflicts in Francophone Literature from the Arab World*. Lanham, Maryland, Lexington Books, 2010.

BOURGEY André, Philippe DROZ-VINCENT, Elizabeth PICARD, Universalis, « LIBAN ». *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 20 janvier 2015. URL :<http://www.universalis.fr/encyclopedie/liban/>

BOUSTANI, Carmen, *Effet du feminine*, Paris Karthala, 2003.

BOUYRAT, Yann, *La France et les Maronites du Mont-Liban : Naissance d'une relation privilégiée (1831-1861)*, Paris, Geuthner, 2012.

BRAGA, Corin, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

BRUNET, Michèle, 'Terrasses de cultures antiques: l'exemple de Délos, Cyclades', *Méditerranée*, 3-4, 1990, 5-11.

BRY, Michel Milos Rejchrt, Danielle Delmaire, Karl Graffman, Maurice Meuleau, Christian Defebvre, Jean-Marie Delmaire, Sherif Ferjani, *religions en Europe: Judaïsme, Christianisme et Islam*. Paris, De Boeck Supérieur, 2000.

BTEICHE, Marie, « Le succès est très capricieux, il va, il vient ce n'est pas important ». Entretien avec Amin Maalouf, <http://www.rdl.com.lb/2004/q2/3954/3sujcouv.html>, du 19 Au 26 juin 2004 consulté le 19 septembre 2014.

BUGEJA, Norbert, *Postcolonial Memoir in the Middle East: Rethinking the Liminal in Mashriqi Writing*, New York, Rutledge Research in Postcolonial Literatures, 2012.

CADIOT, Pierre et Yves-Marie VISETTI, « Proverbes, sens commun et communauté de langage ». *Langages*, n° 170, juin 2008, 79-91.

CERCEL, Florina, « Histoire et voyage mythique chez Amin Maalouf ». <http://florinacercel.com/publicatii-Histoire-et-voyage-mythique-chez-Amin-Maalouf.html>, consulté le 19 Septembre 2014.

CHAIGNE-LOUDIN, Anne-Lucie, « Revendications irakiennes sur le Koweït et guerre du Golfe de 1991 ». *Les clés du Moyen-Orient*, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Revendications-irakiennes-sur-le.html>, le 9 mars, 2010. Consulté le 16 septembre 2014.

CHAULET ACHOUR, Christiane, « Identité, mémoire et appartenance : un essai d'Amin Maalouf ». *Neholicon*, n° 33 (1), 2006, 41-49.

CHEVALIER, Dominique, « Aspects sociaux de la Question d'Orient : aux origines des troubles agraires libanais en 1858 ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 14<sup>e</sup> année, n° 1, 1959, 35-64.

CIORANESCU, Alexandre, *L'avenir du passé*. Paris, Gallimard, 1972.

CORCORAN, Patrick, *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*. Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2007.

COURBAGE, Youssef et Philippe FARGUES, *La situation démographique au Liban*. Beyrouth, Université libanaise, 1974.

DAKROUB, Fida, *La voix « non-visible » du truchement. Étude de l'hétérolinguisme dans le texte romanesque d'Amin Maalouf*. Archives de sciences sociales des religions, 109 | janvier-mars 2000, <http://assr.revues.org/20180>, consulté le 19 avril 2014.

DAGHER, Joseph, « Parémiologie et village libanais: étude sociolinguistique de quelques matériaux », *Arabica*, t. 41, Fasc. 1, mars 1994, 1-29.

DARWICHE Zahida Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient de 1930 à nos jours*. Paris, Édisud, 2007.

DAVIE, Michael F., « Lieux, espaces, territoires et identités des grecs-orthodoxes du Proche-Orient ». *Espace Temps*, s.d., <http://www.espacestems.net/en/articles/lieux-espaces-territoires-et-identites-des-grecs-orthodoxes-du-proche-orient-en/.27/06/2011>. Consulté le 20/09/2014

DE CLERCK, Dima, « Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban: Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne ». *Revue d'histoire*, n° 103, juillet-septembre 2009), 163-176.

DE GANDILLAC, Maurice, « Mythe et allégorie ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 15, 1961, 51-67.

DELON, Michel, « La Révolution et le passage des Belles-Lettres à la Littérature ». *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 90<sup>e</sup> année, n° 4/5, juillet-octobre 1990, 573-588.

DEMANZE, Laurent, « Le récit de filiation aujourd'hui ». *Écritures contemporaines, atelier de recherche sur la littérature actuelle*, <http://ecrit-cont.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique39>, consulté le 9 novembre 2014.

DESPOIS, Jean, « Pour une étude de la culture en terrasses dans les pays méditerranéens ». *Annales de l'Est*, Mem. 21, 1959, 105-117.

DJAÏT, Hichem, *Europe and Islam*. Berkeley, University of California Press, 1985.

DUPONT, Caroline, « La mémoire des origines chez Ying Chen et Amin Maalouf ». Dans *Mémoires et identités dans les littératures francophones*. Paris, L'Harmattan, 2008, p195-215.

EDDÉ, Anne-Marie, *Saladin, Les grandes biographies*. Paris, Flammarion, 2008.

ELIAS, Kinda Marie, *La guerre au Liban. J'avais 11 ans*. Paris, Odin, 2005.

EL-KETTANI, Soundouss, « Origines ou la fabrique romanesque d'Amin Maalouf ». *Nouvelles Études Francophones*, n° 27 (1), août 2012, 180-193.

EL-KHOURY, Yara et Anne-Lucie CHAIGNE-LOUDIN, « Guerre civile libanaise ». *Les clés du Moyen-Orient*, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Guerre-civile-libanaise.html>, 25 octobre 2010, consulté le 9 septembre 2014.

EL NOSSERY, Nevine, « L'identité diasporique dans *Léon l'Africain* d'Amin Maalouf ». *French Studies in Southern Africa*, n° 39, 2009, 45-58.

EL-SOLH, Raghid, *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation*. Oxford, Centre for Lebanese Studies, 2004.

ESTIVAL, Jean-Pierre, *L'Europe face au printemps arabe : de l'espoir à l'inquiétude*. Paris, L'Harmattan, 2010.

EL-TIBI, Zeina, « Amin Maalouf : À la lisière de plusieurs traditions culturelles ». *La Revue du Liban*, n° 3954, 19 au 26 juin 2004. Pp3  
<http://www.rdl.com.lb/2004/q2/3954/3sujcouv.html> 19 septembre, 2004, consulté le 25 aout 2013.

ETTE, Ottmar, « Amin Maalouf, l'exil et les littératures sans résidence fixe ». Dans Georges-Arthur (dir.), *Dans le dehors du monde : exils d'écrivains et d'artistes au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sorbonne nouvelle, 2010, 309-327.

--- « Arab-Caribbean Origins : On the Transareal Dimension in Amin Maalouf's Literary Work Coming Home to the Familiar Unknown ». dans Ottmar Ette (dir.), *Caribbean(s) on the Move-Archipélagos literarios del Caribe : A TransArea Symposium*, Francfort, Peter Lang, 2008, 143-165.

--- « Nos ancêtres sont nos enfants: les voyages à l'envers dans l'œuvre d'Amin Maalouf », dans Silke Segler-Messner (dir.), *Voyages à l'envers : formes et figures de l'exotisme dans les littératures postcoloniales francophones*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, 125-149.

FINKIELKRAUT, Alain, *L'humanité perdue*, Paris, Seuil, 1996.

GERVAIS, Bertrand, *L'imaginaire du 11 septembre 2001. Motifs, figures et fictions*, (2014), Bertrand Gervais (dir.), Alice VAN DER KLEI et Annie Dulong. *Motifs, figures et fictions*, Montréal, Nota bene, 2014.

GHATTAS-SOLIMAN, Sonia, *Les proverbes ou la sagesse des nations*. Los Angeles, California Institute of Technology, 1981.

GIRARD, René, *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.

GRESH, Alain et Dominique VIDAL, *Les 100 portes du Proche-Orient*. Paris, Éditions de l'Atelier, 1996.

GRUTMAN, Rainier, *Des langues qui résonnent: l'hétérolinguisme au XIX<sup>e</sup> siècle québécois*. Montréal. Fides, 1997.

GUELTON, Frédéric, « La guerre américaine du Golfe: guerre et puissance à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle ». Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996.

HAGE, Hoda, *L'accord de Taëf: et la coexistence au Liban : politique interne, internationale, contribution à l'étude du concept de souveraineté*. Beyrouth, Éditions Juridiques Sader, 2009.

HAGE, René Boulos, « Nouveauté du roman d'Amin Maalouf ». *Francographies : Bulletin de la société des professeurs français et francophones d'Amérique* 2, 1995, 23-30.

HALEN, Pierre, « Le savoir de l'autre : une alternative? ». *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 56<sup>e</sup> année, n° 3, mai-juin 2001, 651-663.

HALLAQ, Botros, *La poétique de l'espace dans la littérature arabe modern*. Paris, Sorbonne, 2002.

--- *La refondation littéraire arabe : Gibran et Manfalouti*. Paris, Atelier national de reproduction de thèses, 2004.

HAMMAD, Manar, *Aux racines du Proche-Orient arabe ou Manarades*. Paris, Paul Geuthner, 2003.

HANNOVER, Jean, *Guerres civiles, économies de la violence, dimensions de la civilité*. Paris, Karthala, 1999.

HARB, Zahera, *Channels of Resistance in Lebanon: Liberation Propaganda, Hezbollah and the Media*. London; New York, Palgrave Macmillan, 2011.

HARRIS, William, *Lebanon: A History, 600-2011 Studies in Middle Eastern History*. Oxford et New York, Oxford University Press, 2012.

HÉLOU, Nelly, « 13 avril 1975 : le devoir de mémoire ». *L'Orient le jour*, 14/4/2014. <http://www.lorientlejour.com/article/863106/13-avril-1975-le-devoir-de-memoire.html>, consulté le 9 novembre 2014.

HIRST, David, *Une histoire du Liban*. Paris, Perrin, 2011.

IBN KHALDOUN, Abd ur-Rahman Bin Mohamad, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Traduits en français et commentés par W. MacGuckin de Slane (1801-1878) (1863), première partie <http://classiques.uqac.ca>, consulté le 12 août 2014.

JOHAE, Antony, « Transnational Identities in the Novels of Amin Maalouf ». Dans Hafid Gafaïti (dir.), *Transnational Spaces and Identities in the Francophone World*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009, 289-302.

JUREIDINI, Rima, « Entretien avec Amin Maalouf ». *La Revue du Liban* n° 1903, Beyrouth, 27-7/3-1996, <http://www.rdl.com.lb/2011/q4/4334/index.html>, consulté le 25 octobre 2014.

KAMIL-TRENSE, Nadia, *Tahar Ben Jelloun : l'écrivain des villes*, Paris, L'Harmattan, 1998.

KANAFANI-ZAHAR, Aïda, « Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban: l'émergence d'un espace de « laïcité relative » ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 109, janvier-mars 2000, [www.revues.org](http://www.revues.org), consulté le 12 janvier 2014.

KHADER, Bichara, *Le monde arabe expliqué à l'Europe : histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*. Paris, L'Harmattan, 2009.

KHADER, Bichara, *L'Europe et la Palestine : des croisades à nos jours*. Paris, L'Harmattan, 2000.

- KHALIFÉ, Kazem, *Le Liban: phoenix à l'épreuve de l'échiquier géopolitique international, 1950-2008*. Paris, L'Harmattan, 2009.
- KHARRAZ, Ahmed, *Le corps dans le récit intime arabe*. Paris, Orizons, 2013.
- KESSOUS, Aurélie, « Connexions Nostalgiques : Une approche Longitudinale ». W.P. n° 771, octobre 2006, 15-33
- KHAIR, Antoine, *Le Moutaçarrifat du Mont-Liban*. Beyrouth, Université libanaise, 1973.
- KHALAF, Samir et Roseanne KHALAF, *Arab Society and Culture: An Essential Reader*. London et St. Paul (Minnesota), Saqi, 2009.
- LAMLOUM, Olfia, *Les attentats du 11 septembre et leurs suites: regards du Sud : analyse de la presse du monde arabe et de l'Afrique central*. Paris, Panos, 2002.
- LATOUCHE. Daniel, « La vraie nature de ... la Révolution tranquille ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 7, n° 3, septembre 1974, 525-536.
- LAURENS, Henri, « Le printemps arabe est une révolution de la normalité ». Entretien réalisé par Vincent Fournier, <http://www.jeuneafrique.com/Article/JA2731p043.xml0/>, consulté le 26 août 2014.
- LAVOREL, Sabine, *Les constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique*. Québec, Presse de l'Université du Québec, 2005.
- LE BON, Gustave, *La civilisation des Arabes*. un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), consulté le 4 avril 2014.
- LECLERC, Catherine, *Des langues en partage ? Cohabitation du français et de l'anglais en littérature contemporaine*. Montréal, XYZ, 2010.
- LEENDERS, Reinoud, *Spoils of Truce : Corruption and State-Building in Post-War Lebanon*. (2004), New York, Cornell University Press, 2012.
- LE JEUNE, Philippe, *L'autobiographie en France*. Paris, Armand Colin, 1971.
- Je est un autre : *l'autobiographie, de la littérature aux médias*. Paris, Seuil, 1980.
- LESOURNE, Jacques, *Les crises et le XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris, Odile Jacob, 2009.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen et Katharina STÄDLER, *Les Littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité : États de lieux et perspectives de la recherche*. Oberhausen, Athena Verlag, 2004.



MAKHLOUF, Georgia, « Amin Maalouf et l'Académie au Liban ». Entretien avec Amin Maalouf. *L'Orient le jour* 11/2013 n° 89, <http://www.lorientlitteraire.com/index.php>, consulté le 29 septembre 2014.

MAKKI, Mona, « La langue française au Liban : langue de division, langue de consensus ? ». *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, Troisième trimestre, 2007, <http://www.herodote.org/spip.php?article298>, consulté le 9 novembre 2014.

MALSAGNE, Stéphane, *Fouad Chéhab, 1902-1973: une figure oubliée de l'histoire libanaise*. Paris, Karthala, 2011.

MATEOC, Florica, « Orient et Occident dans Les Échelles du levant d'Amin Maalouf ». [http://www.upm.ro/facultati\\_departamente/stiinta\\_litere/conferinte/situl\\_integrare\\_europeana/Lucrari3/franceza/Florica%20Mateoc.pdf](http://www.upm.ro/facultati_departamente/stiinta_litere/conferinte/situl_integrare_europeana/Lucrari3/franceza/Florica%20Mateoc.pdf), consulté le 19 septembre 2014.

MBASSA Menick D., « Impact de la culture dans la prise en charge de l'enfant en pratiques éducatives, familiales et sociales ». *Communication présentée aux Conférences sur la Semaine de l'Enfance, organisées par l'Institut Français du Congo, Pointe Noire*. Pointe Noire, Congo, 2013.

MEIR, Samir, *The Formation of Modern Lebanon*. London et Dover, N.H, Croom Helm, 1985.

MERCIER, Catherine, « Amour, haine et propagande : Une guerre inventée ». Série d'émission de Radio-Canada (2013). 3 épisodes, saison 3, épisode 1, <http://ici.radio-canada.ca/television/amourhainepropagande3/episodes/episode1.shtml>, 11/01/2013, consulté le 28 août 2014.

MIGLIORINO, Nicola, et Ara SANJIAN, « Les communautés arméniennes du Proche-Orient arabe ». *Confluences Méditerranée*, no 66, 73-82, 15/03/2008, consulté le 12/8/2014 [http://www.cairn.info/zen.php?ID\\_ARTICLE=COME\\_066\\_0073](http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=COME_066_0073).

MIOK, Olivera, *D'un univers « multiculturel » à une écriture de « l'identité composée » : l'exemple d'Amin Maalouf*. Mémoire de Master en Cultures littéraires européennes, université de Haute-Alsace, juin 2010.

MONTALBETTI, Christine, *La fiction*. Paris, Flammarion, 2001.

MORE, Thomas, *Utopia*. George Kateb (éd.), New York, Atherton, 1971.

MOULAIN, Stéphane, *Révolution, lutte armée et terrorisme*. Paris, L'Harmattan, 2005.

MOURAD, Stéphane, « De l'identité meurtrière à l'altérité salvatrice : la figure du narrateur dans le roman d'Amin Maalouf, *Léon l'Africain* ». *Dalhousie French Studies*, printemps-été 2006, n° 74-75, 73-84.

MOVE, Archipiélagos literarios del Caribe: A TransArea Symposium. Francfort, Peter Lang, 2008, 143-165.

NASSIB, Sélim, *Le fou de Beyrouth*. Paris, Balland, 1992.

NAUDIN, Marie, « Le Proche-Orient et la France dans les romans d'Amin Maalouf ». *Francographies*, 2002, n°11, 125-133.

NEGGAZ, Soumaya, *La Quête de soi : Le Voyage initiatique dans Léon L'Africain, Samarcande et Le Rocher de Tanios*. Paris, L'Harmattan, 2005.

NORTH, David, « La crise du capitalisme américain et la guerre contre l'Irak ». *World Socialist Website*, <http://www.wsws.org/francais/News/2008/mar08/irak-m22.shtml>, 22/03/2008, consulté le 11 octobre 2014.

OMRAN, Joseph, *L'interaction avec la réalité : de la fiction littéraire à l'être-au-monde: L'enfant du Liban du père Mansour Labaki, L'Aveugle de la cathédrale de Farjallah Haïk, Khamsin de Jocelyne J. Awad*. Thèse de doctorat, Université de Paris - EHESS, 2012.

ORGANISATION INTERNATIONALE POUR LES MIGRATIONS, « État de la migration dans le monde 2011 ». [http://www.egypt.iom.int/Doc/IOM%202011\\_WMR2011\\_French.pdf](http://www.egypt.iom.int/Doc/IOM%202011_WMR2011_French.pdf), consulté le 15 novembre 2013.

OUALI, Abdallah, « D'un livre d'histoire à un livret d'opéra : histoire et fiction chez Amin Maalouf ». *Horizons Magrébins*, n° 52, 2005, 74-84.

--- « L'épreuve de la voix : la narration face au personnage dans le roman francophone : le cas du Rocher de Tanios ». *Horizons Magrébins*, n°49, 2003, 31-45.

OURTIRANE RAMDANE, Souhila, « Le mythe chez Amin Maalouf: de l'universalité au signifiant ». *Synergie Algérie*, n° 3, 2008, 47-52.

PALANTE, Georges, « Nostalgie et Futurisme ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 81, janvier-juin 1916, 327-358.

PALMA, Silvia, « Norme et transgression dans les proverbes ». *Savoir en prisme*, n° 2, 2012, <http://savoirenprisme.files.wordpress.com/2014/04/16-palma.pdf>, consulté le 9 novembre 2014.

PELLETIER, Denis, « Religion et violence. Vingtième siècle ». *Revue d'histoire*, n° 76, octobre-décembre 2002, 25-33.

PICARD Elizabeth, « La guerre civile au Liban » *Online Encyclopedia of Mass Violence* : [http://www.massviolence.org/IMG/article\\_PDF/La-guerre-civile-au-Liban.pdf](http://www.massviolence.org/IMG/article_PDF/La-guerre-civile-au-Liban.pdf), consulté le 20 octobre 2014.

PICARD, Roger, « Romantisme et Révolution ». *The French Review*, vol. 17, n° 2, décembre 1943, 67-73.

PINTA, Pierre, *Le Liban*. Paris, Méridien, 2005.

PIQUER- DESVAUX, Alicia, « Relecture d'Amin Maalouf ». *Anales de Filología Francesa*, n.º 20, 2012, <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4056912.pdf>, consulté le 19 septembre 2014.

- QUIRANT, Jérôme, *La farce enjôleuse du 11 septembre*. Paris, Books on Demand, 2010.
- RABOUIN David « Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison ». Magazine Littéraire, janvier 2001, p. 98-103.
- RADSTONE, Susannah, *Memory and Methodology*. Oxford et New York, Berg, 2000.
- REDOUANE, Najib, « Histoire et fiction dans *Léon l'Africain* d'Amin Maalouf ». *Présence francophone*, 1999, n°53, 75-95.
- « Mémoire et identité renaissante dans *Origines* d'Amin Maalouf ». *Neohelicon*, 2006, n° 33 (1), 29-39.
- REICH, Bernard, *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa: A Biographical Dictionary*. Portsmouth, Greenwood Publishing Group, 1990.
- ROMÉO, Lisa, « Druzes » *Les clés du Moyen-Orient*. Article publié le 19 novembre 2010 <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Druzes.html>, consulté le 15 octobre 2014
- RONCAGLIA, Pellegrino et Samira BASSIL- RONCAGLIA, *Les Maronites: communauté, peuple, nation*. Chicago, Notre Dame University Press, 1999.
- ROSENTAL, Paul-André, « MIGRATIONS - Histoire des migrations ». *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/migrations-histoire-des-migrations/>, consulté le 9 novembre 2014.
- ROUSSEL, Cyril, *Les Druzes de Syrie : Territoire et mobilité*. Paris, Presses de l'IPFO, 2011.
- SABBAG, Élie-Pierre, *L'ombre d'une ville*. Paris, Buchet/Chastel, 1993.
- SAID, Edward, *Orientalism*. London, Penguin, 1995.
- SALIBI, Kamal, *Histoire du Liban du XXVIIème siècle à nos jours*. Beyrouth, Naufal, 1965.
- SALLON, Hélène. « Chronologie des “ printemps arabes ” ». [http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2014/01/13/chronologie-des-printemps-arabes\\_4347112\\_3218.html](http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2014/01/13/chronologie-des-printemps-arabes_4347112_3218.html), consulté le 29 juin 2014.
- SAMADI-NAAMAN, Hana, *Proverbes du Liban et leurs équivalents dans les langues du monde*. Paris, Geuthner, 2009.
- SANCHEZ, Pascal, *Les croyances collectives*. Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- SASSINE, Antoine, « l'homme a ses racines dans le ciel ». Entretien avec Amin Maalouf, *Études francophones*, automne 1999, n° 14 (2), 25-36.
- « Le "rite de passage" chez Amin Maalouf ». *Neohelicon*, 2006, n° 33 (1), 51-61.
- SEBBAR, Leïla, *L'arabe comme un chant secret*. Paris, Bleu autour, 2007.

SIVAN, Emmanuel et Jean François SENÉ, *Symboles et rituels arabes. Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 45<sup>e</sup> année, n° 4, juillet-août 1990, 1005-1017.

SNEIFER-PERRI, Regina, *Guerres maronites 1975-1990*. Paris, L'Harmattan, 1995.

SOLÉ, Robert, « Le Liban entre deux langues ». *Le Monde*, 16/11/2007, [http://www.pourunlibanlaïque.be/livres/le\\_monde\\_071116.pdf](http://www.pourunlibanlaïque.be/livres/le_monde_071116.pdf), consulté le 23 avril, 2013

SOLON, David. « Amin Maalouf : Repenser le monde ». *L'économie expliquée à mon père*. <http://www.terraeco.net/Amin-Maalouf-%E2%80%89Repenser-le,18875.html>, 25/8/2011, consulté 23 octobre 2013.

SOLON, Pascale, « Écrire l'interculturalité : l'exemple de l'écrivain francophone Amin Maalouf ». dans Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité. État des lieux et perspectives de la recherche*. Oberhausen, Athéna, 2004, 163-177.

STAMBOLI, Céline, « J'ai le mal du pays » : Lorsque la nostalgie participe à la construction identitaire des immigrés ». <http://leg2.u-bourgogne.fr/CERMAB/z-outils/documents/actesJRMB/JRMB14-2009/Stamboli.pdf>, 15 mars, 2009. Consulté le 12 septembre, 2014.

SILVESTRE DE SACY, Antoine-Isaac, *Exposé de la religion des Druzes: tiré des livres religieux de cette secte*. Paris, l'Imprimerie royale, 1838. Tome II.

TABET, Ibrahim, « La France au Liban et au Proche-Orient: du XI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle ». *La Revue phénicienne*, 1<sup>er</sup> janvier 2013.

TAWIL, Sami-Paul, « Quelle francophonie au Liban aujourd'hui ». [http://www.cercle-richelieu-senghor.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=100](http://www.cercle-richelieu-senghor.org/index.php?option=com_content&view=article&id=100), consulté le 5 septembre 2014

TODOROV, Tzvetan, « Nous sommes tous des êtres multiculturels ». <http://temoignagechretien.fr/articles/tzvetan-todorov-nous-sommes-tous-des-etres-multiculturels>, 25 novembre, 2010. Consulté le 8 août 2014.

TOURNIER Maurice, « Identités et appartenances. » Entretien. *Mots*, Les langages du politique, mars 1997, p. 121-133

TREMBLAY, Rodrigue, « Bush, la droite religieuse et la fin des temps : Ces fous qui préparent l'Armageddon ». *Mondialisation.ca*, 30 août 2006 TheNewAmericanEmpire.com 22 août 2006, consulté le 5 octobre 2014.

--- *Pourquoi Bush veut la guerre Religion, politique et pétrole dans les conflits internationaux*. Québec, Les Intouchables, 2003.

URIBE, Marco Antonio Galardo, « Le nouvel humanisme chez Amin Maalouf. La dynastostopie du XXI<sup>ème</sup> siècle ». *Synergies Mexique*, n°3, 2013, 181-194.

VALLES, Jules, compte rendu de René GALAND, « Littérature et révolution ». *The French Review*, vol. 45, n° 3, février 1972, 758-759.

VASNER, Morgan, « Printemps arabes : cessons la critique systématique! ». [http://fr.intstrat.org/article/printemps arabes cessons la critique systematique/](http://fr.intstrat.org/article/printemps-arabes-cessons-la-critique-sytematique/), consulté le 26 août 2014.

VIGNOLLES, Alexandra et Annie BONNEFONT, « Expression d'expériences nostalgiques chez les jeunes adultes par la technique projective du collage : étude empirique exploratoire ». 6<sup>èmes</sup> Journées Normandes de Recherche sur la Consommation : Société et consommations 19-20 Mars 2007, Groupe ESC Rouen.

VOLTERRANI, Egi, « Autobiographie à deux voix ». Entretien d'Amin Maalouf avec Egi

Volterrani, réalisé en décembre 2001, <http://www.aminmaalouf.net/fr/sur-amin/autobiographie-a-deux-voix/>, consulté le 30 octobre 2014.

VRYDAGHS, David, « Le récit de filiation dans la littérature contemporaine ». *Acta fabula*, vol. 9, n° 7, juillet-août 2008, <http://www.fabula.org/revue/document4455.php>, consulté le 4 mars 2014.

YOUNÈS, Sader, « Un village du Maten libanais ». *Annales de Géographie*. 1961, t. 70, n° 378. 145-161.

ZALZAL, Zeina, « Amin Maalouf : "L'Histoire est un formidable réservoir d'histoires" L'auteur du "Rocher de Tanios" a été fait à Beyrouth docteur honoris causa à l'AUB ». *BIBLIO RJLIBAN* n° 4, 8 septembre 2003, <http://www.riliban.com/biblio4.htm>, *L'Orient-le Jour*, le 4 juillet 2003, consulté le 23 octobre 2014.

## OUVRAGE CONSULTÉS

ACCAD, Évelyne, *L'excisée*. Paris, L'Harmattan, 2009.

ALLEN, Roger, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. Syracuse, Syracuse University Press, 1995.

AL-MALLAH, Majd Yaser, et Coeli FITZPATRICK. *Twentieth-Century Arab Writers*. Londres, Gale, 2008.

ANDREA, Bernadette, « The Ghost of Leo Africanus from the English to the Irish Renaissance ». Dans Patricia Clare Ingham et Michelle Warren (dir.), *Post-colonial Moves: Medieval through Modern*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, 195-215.

ALBOUYE, Pierre, « Quelques gloses sur la notion de mythe littéraire ». *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 70<sup>e</sup> Année, n° 5/6, (Sep. - Déc., 1970), 1059-1063.

ARENDDT, Hannah, *Par le feu*. Paris, Gallimard, 2011.

ARGAUD, Évelyne, « Les appartenances multiples chez Amin Maalouf ». *Le français dans le monde*, n° 343, janvier-février 2006, 32-34.

ARRIBERT, Narce-Fabien, et Alain, AUSONI, *L'autobiographie entre autres : écrire la vie aujourd'hui*. Peter Lang, HmbH, 2013.

BABRI, Hamid et Francesca CANADA SAUTMAN, « Crossing History, Dis-Orienting the Orient: Amin Maalouf's Uses of the 'Medieval' ». Dans Kathleen Davis (dir.), *Medievalisms in the Postcolonial World: The Idea of the 'Middle Ages' Outside Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, 174-205.

BADIÉ, Bertrand, « Printemps arabes, indignes, les sociétés s'attaquent à la légitimité du politique ». [www.lemonde.fr/international/article/2011/10/26/printemps-arabes-indignes-les-societes-s-attaquent-a-la-legitimite-du-politique](http://www.lemonde.fr/international/article/2011/10/26/printemps-arabes-indignes-les-societes-s-attaquent-a-la-legitimite-du-politique), 26.10.11, consulté le 28/5/2014

BALTA, Paul, et James BARR *L'Islam dans le monde*. Paris, Le Monde Éditions, 1991.

BAYEH, Jumana, « Diasporic Literature as Counter-History: Israel, Palestine and Amin Maalouf ». Dans Helen Groth et Paul Sheehan (dir.), *Remaking Literary History*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2010, 167-178.

BELMONT, Nicole. « Conte merveilleux et mythe latent ». *Ethnologie française*, nouvelle série, t. 23, n° 1, janvier-mars 1993, 74-81.

BEN JELLOUN, Tahar, *L'Étincelle*. Paris, Gallimard, 2011.

BERGEZ, Daniel, *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*. Paris, Bordas, 1990.

BERNAUD, Kristell, « Israël- Palestine : la guerre des mots ». Slate Fr 24.11.2011. <http://www.slate.fr/story/46595/israel-palestine-guerre-mots-colonie-implantation>, consulté le 6 juin 2014.

BLAIN-PINEL, Marie. « Madame de Staël ou les fondements d'une poétique de la modernité ». Year 1997 Volume 1 [Issue 2](#) pp. 148-164.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bude\\_0004-5527\\_1997\\_num\\_1\\_2\\_1881](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bude_0004-5527_1997_num_1_2_1881)

BLOOM, Jonathan et Shela S. BLAIR, *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*. New York, TV Books, 2000.

BOKA, Marie. « Filiation et Psychanalyse ». Compte rendu. [http://www.collegedesbernardins.fr/images/pdf/Recherche/1/Sem5/2013\\_03\\_26\\_shre\\_filiatio\\_n.pdf](http://www.collegedesbernardins.fr/images/pdf/Recherche/1/Sem5/2013_03_26_shre_filiatio_n.pdf), consulté le 9 novembre 2014.

BOULAFRAD, Fatiha, « La représentation du temps dans *Samarcande* d'Amin Maalouf ». *Lettres romanes*, n° 63 (1-2), 2009, 127-141.

BOUSTANI, Carmen et Edmond JOUVE, *Des femmes et de l'écriture*. Paris, Karthala, 2006.

BOUZID, Samir, *Mythe, utopie et messianisme dans le discours politique arabe moderne et contemporain*. Paris, L'Harmattan, 1997.

BRAHIMI, Denise, *Langue et littératures francophones*. Paris, Ellipses, 2001.

BURESI, Pascal, « BATAILLE DE POITIERS (732/33) ». *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/bataille-de-poitiers>, consulté le 24 octobre 2014,

CHIANTARETTO, Jean-François, *Écriture de soi, écriture de l'histoire*. Paris, In Press Editions, 1997.

GIRARD, René, Antoine DE BAECQUE, Michel WIEVORKA, Semyon GLUZMAN et Paul RICŒUR. *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours. Édition électronique réalisée à partir du tome XXXVII (1999) des Textes des Genève*. Lausanne, L'Age d'Homme, 2000

JEFFERIS, Jennifer, *Religion and Political Violence: Sacred Protest in the Modern World*. London et New York, Routledge, 2010.

WIEVIORKA Michel, *Sociétés et terrorisme*. Paris, Fayard, 1988.