

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**ORIENT, OCCIDENT : LES ENJEUX DE L'IDENTITÉ ET DE
L'ALTÉRITÉ DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF**

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR

ABDELMOUNYM EL BOUSOUNI

DÉCEMBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma directrice de thèse, Madame Rachel Bouvet. Je voudrais également exprimer mon amour pour tous mes amis. Une pensée particulière à ma mère et à ma grand-mère Fatima.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
CRISE ET ENJEUX IDENTITAIRES	18
1.1 L'identité dans tous ses états	20
1.2 Quelques notions relatives à l'identité	31
1.3 Le clan, lieu de désenchantement	39
1.4 Le crépuscule des idoles	60
1.5 Entre ciel et terre	91
1.6 Dans l'ère du temps	103
1.7 Histoire d'un livre	120
1.8 Les solitudes de la condition humaine	125
CHAPITRE II	
NOMADISME ET IDÉOLOGIE	134
2.1 La figure du nomade	139
2.2 Les caractéristiques du nomadisme des personnages romanesques	153
2.3 Parcours scripturaire et vision idéologique	163
2.4 Le personnage-livre	174
2.5 De l'idéologie et de la polyphonie	179
2.6 Idéologie, raison et dogme	192
2.7 Logos philosophique, histoire d'un rêve	199
2.8 Un rêve de renaissance	208
2.9 Le fixe et le mouvant, un éternel combat	215

CHAPITRE III	
UNE VISION GLOBALE DU MONDE	227
3.1 Les chemins qui mènent vers les autres ou le personnage-pont	229
3.2 La formation de l'intelligence	240
3.3 La culture, domaine d'une « pharmacologie »	246
3.4 Le scripturaire antidote du texte ou le logos face au thanatos	254
3.5 Espace impérial ou vision panoptique	258
3.6 Le nomade planétaire	277
3.7 Visage du monde et destin cosmopolite	286
3.8 Le cosmopolitisme ou l'inscription du cataclysme	290
3.9 Le voyageur cosmopolite, citoyen du monde	299
CONCLUSION	309
BIBLIOGRAPHIE	327

RÉSUMÉ

La question de l'altérité en est une des plus fondamentales de notre époque. L'essor fulgurant de la mondialisation dont les impératifs en termes d'ouverture des frontières que les sociétés tiennent pour boucliers protecteurs face au nombre considérable et hétéroclite de flux, fait peser sur toutes les cultures une telle pression qu'à défaut d'outils d'analyse scientifiques et intellectuels mieux adaptés à la nouvelle réalité, des crises d'une ampleur cataclysmique sourdent encore partout si elles n'ont déjà pas explosé dans certains endroits du globe. Au cœur de ce panorama aux dimensions périlleuses, le rapport entre l'Occident et le monde arabe occupe une place notoirement cruciale pour l'équilibre entre les peuples de la planète et la stabilité mondiale. L'importance de l'œuvre littéraire d'Amin Maalouf en particulier et de son écriture en général, découle de la profondeur mais surtout de la richesse avec laquelle elle aborde cette question somme toute encore inépuisable.

La qualité de la vision déployée dans son œuvre romanesque, objet d'analyse de cette thèse, participe d'une conjonction d'éléments divers à la fois esthétiques, historiques et philosophiques informés de sources variées. Elle découle surtout de la position de l'écrivain qu'il s'applique à assigner aux héros de ses romans, dont la nature est exotopique. Cette expression indique l'inconfort dans lequel ils se trouvent : ouverts aux altérités peuplant l'univers de la multiplicité romanesque, les protagonistes rejettent au prix de l'exil l'impératif de la solidarité clanique pour embrasser des causes internationales. Dans cette mise en jeu de la problématique identitaire, les romans maaloufiens convoquent des moments historiques témoignant de la transitivité et des interpénétrations entre les deux entités culturelles à travers la figure emblématique du personnage-nomade. L'œuvre de Maalouf propose une ontologie alternative au choc civilisationnel sous-jacent aux thèses du clivage séparant les deux pôles en présence : le concept de cosmopolitisme est utilisé dans cette thèse pour définir une telle ontologie. Ce dernier s'impose inévitablement aux destins des protagonistes maaloufiens voire de l'univers formé par la fiction, eu égard à la thématique du cataclysme structurant chaque roman.

Le premier chapitre aborde les aspects de la crise identitaire vécue par les héros au sein de leur communauté. Le deuxième examine le phénomène exilaire ressortissant aux défections de ces héros et à travers lui la notion de nomadisme. Ce dernier, sous-tendu par l'idéologie, articule dans le récit un engagement alternatif de type universel. Le troisième chapitre s'attache à montrer le soubassement cosmopolite régissant la dynamique générale des récits de Maalouf. L'ampleur cataclysmique des crises romanesques en est un des signes les plus organiques.

Mots-clés : Identité, Occident, Orient, Monde arabe, nomadisme, Amin Maalouf, frontières.

INTRODUCTION

« Orient, Occident : les enjeux de l'identité et de l'altérité dans les romans d'Amin Maalouf », tel est le titre de cette thèse. La recherche articulée sur les questions posées par la relation entre l'Orient - mot défini comme équivalent du Moyen-Orient ou plus couramment du monde arabe - et l'Occident, un concept qui renvoie conjointement à l'Europe et aux États-Unis, et par les conceptions d'identité et d'altérité, se donne pour tâche de les examiner dans l'ensemble des romans d'Amin Maalouf publiés jusqu'à présent, dont le dernier, *Les Désorientés*¹, a été publié en 2012. L'œuvre romanesque de Maalouf est composée de huit titres : *Léon l'Africain* (1986)², *Samarcande* (1988)³, *Les Jardins de lumière* (1991)⁴, *Le Premier Siècle après Béatrice* (1992)⁵, *Le Rocher de Tanios* (1993)⁶, *Les Échelles du Levant* (1996)⁷, *Le Périple de Baldassare* (2000)⁸ et *Les Désorientés* (2012).⁹

On a trop souvent considéré le choix par Maalouf de ces thèmes, celui du rapport entre monde arabe et pays occidentaux comme celui de la question identitaire, sous le prisme de sa biographie personnelle telle qu'elle se décline en partie dans son essai *Les identités meurtrières*. Dans cet ouvrage cependant, si l'auteur présente

¹ Amin Maalouf, *Les Désorientés*, Paris, Grasset, 2012.

² Amin Maalouf, *Léon l'Africain*, Paris, Jean-Claude Latès, 1986.

³ Amin Maalouf, *Samarcande*, Paris, Jean-Claude Latès, 1988.

⁴ Amin Maalouf, *Les Jardins de lumière*, Paris, Jean-Claude Latès, 1991.

⁵ Amin Maalouf, *Le Premier Siècle après Béatrice*, Paris, Grasset, 1992.

⁶ Amin Maalouf, *Le Rocher de Tanios*, Paris, Grasset, 1993.

⁷ Amin Maalouf, *Les Échelles du Levant*, Paris, Grasset, 1996.

⁸ Amin Maalouf, *Le Périple de Baldassare*, Paris, Grasset, 2000.

⁹ Ces romans seront représentés par des initiales suivies du folio tout le long de cette thèse. J'ai choisi les transcriptions suivantes : (LA) pour *Léon l'Africain*, (S) pour *Samarcande*, (JL) pour *Les Jardins de lumière*, (PSB) pour *Le Premier Siècle après Béatrice*; (RT) seront les initiales du roman *Le Rocher de Tanios*, (EL) pour *Les Échelles du Levant*, (PB) pour *Le Périple de Baldassare*, et enfin (D) pour *Les Désorientés*.

laconiquement quelques détails de ce qu'il appelle lui-même un examen d'identité, c'est davantage par souci de démonstration d'un aspect de la thématique identitaire qu'il aborde et qui se veut une définition moins conformiste par rapport aux canons en vigueur ayant émergé parallèlement à la constitution d'États nationaux. L'écrivain libanais (Amin Maalouf) fait le choix de privilégier les formes identitaires complexes qui débordent la construction nationaliste de cette notion d'identité.

Un autre ouvrage d'Amin Maalouf qui vient conforter sa thèse sur la polymorphie identitaire s'intitule *Origines*. L'auteur y présente le récit des migrations de quelques membres de sa famille au cours de la période charnière de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème}. Le narrateur s'y montre à l'image d'un enquêteur qui se sert de documents anciens (des lettres) ainsi que de photos d'époque pour reconstituer le récit de ces migrations décidées alors par ses ancêtres. Le discours s'y concentre sur le dilemme vécu par ces personnages issus des minorités chrétiennes d'Orient devant la question lancinante qui déchire la famille entre certains de ses membres qui prennent la résolution de quitter leur pays et ceux qui veulent y rester : débats suscités au tout début du XIX^{ème} siècle par la situation intenable dans les pays arabes en général au cours de laquelle les minorités religieuses semblent écoper la grande part du lot des malheurs. Même si le livre fait l'impasse sur les détails historiques importants entourant les circonstances des migrations massives des minorités chrétiennes pendant la période désignée, on pourrait aisément les rattacher à la loi ottomane dite des *Millet*. Celle-ci avait été mise en œuvre à partir de 1453, date de la conquête de la ville de Constantinople par les troupes turques, dans le but formel de protéger l'équilibre des pouvoirs entre groupes ethniques en accordant une autonomie administrative et législative aux communautés nombreuses des régions annexées à l'empire ottoman¹⁰. On précisera que le mot *millet* d'origine arabe peut être traduit par le mot français d'ethnies (au pluriel). Or la loi ottomane portant ce

¹⁰ Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie. De l'empire à nos jours*, Paris, Édition Tallandier, 2013.

nom de *millet*, en dépit de sa vocation pour ainsi dire unificatrice du point de vue impérial, connaissait par intermittences certaines entorses de la part du pouvoir central, ce qui ne laissait pas de se répercuter sur la vie des minorités. La dernière en date de ces crises ayant jalonné l'histoire de cet empire, fut ce que les chroniques appellent l'ethnocide de la minorité arménienne survenu en 1915 dans le sillage de la Première Guerre mondiale. Les Chrétiens arabes de leur côté faisaient par moments l'objet d'avaries et, dans certaines périodes, se voyaient privés de la protection que la loi des *millet* leur accordait. C'est dans ces conditions que s'expliquerait leur exil fréquent et parfois massif.

Le livre de Maalouf, *Origines*, tire parti de ce phénomène intrinsèque à la communauté chrétienne du Proche-Orient en se focalisant sur l'histoire de la famille de l'auteur, dont les membres appartiennent à la minorité melkite elle-même minoritaire au sein des minorités chrétiennes du monde arabe.

Tout ceci pour indiquer que les textes de Maalouf qui ne figurent pas parmi la fiction romanesque, adoptent un type de discours et une certaine forme de représentation des questions relatives à l'identité et au rapport à l'Occident, emprunts pour la plupart aux données historiques et sociologiques voire à l'histoire des idées et à l'idéologie. Ce sont des textes analytiques. Transposées à l'esthétique romanesque, ces questions prennent une toute autre forme avec une tonalité qui change le cours du débat en l'orientant sur d'autres voies.

C'est que la plasticité du genre du roman autorise le déploiement de l'imaginaire en l'ouvrant à la prospection : en l'occurrence, la bipolarité de l'Orient arabe et de l'Occident qui revêt souvent l'image d'une cassure ou d'une fracture, tout en se révélant être une construction idéologique, demeure fragile face à l'histoire témoignant d'une réalité différente. Les frontières entre ces deux aires géoculturelles ont constamment révélé leur porosité montrant de ce fait une ontologie solidaire du

point de vue relationnel y compris dans les contextes d'affrontements ayant jalonné l'histoire de l'espace méditerranéen, autre dénomination, unificatrice celle-là, de l'espace réunissant ces deux civilisations. Un espace qui a suscité un grand intérêt chez Maalouf au point de figurer comme lieu privilégié de ses fictions. La Méditerranée est convoquée également dans les analyses de l'écrivain libanais en tant que notion globalisante justifiant une conception futuriste d'une destinée commune des populations riveraines de ce vaste bassin civilisationnel. À propos de l'histoire de l'espace méditerranéen Maalouf note :

Autour de la Méditerranée se côtoient et se confrontent, depuis des siècles, deux espaces de civilisation, l'un au nord, l'autre au sud et à l'est. Je ne m'étendrai pas trop sur la genèse de ce clivage, mais il n'est jamais inutile de rappeler, parlant d'Histoire, que tout a un commencement, un déroulement et, à terme, une fin. À l'époque romaine, toutes ces contrées, devenues depuis chrétiennes, musulmanes ou juives, appartenaient au même empire; la Syrie n'était pas moins romaine que la Gaule, et l'Afrique du Nord était assurément, du point de vue culturel, bien plus gréco-romaine que l'Europe du Nord¹¹.

Le procédé historique à l'œuvre chez Maalouf, autant dans ses essais que dans ses fictions, vise à la démystification des constructions dominantes de la personnalité identitaire et culturelle à titre exclusif rendant ainsi évident le substrat idéologique intrinsèque à ces formes de représentations de soi. Le recours à l'histoire en tant que lieu d'origine de phénomènes ayant acquis de nos jours le statut de notoriété évidente, permet conséquemment de questionner certaines évidences comme le suggère le passage ci-dessus au sujet des mutations culturelles survenues le long d'une période de l'histoire méditerranéenne.

Cette thèse se donne pour objectif d'examiner l'inscription des notions d'identité et d'altérité comme celle de la relation entre l'Orient et l'Occident, qui leur est attachée, dans les fictions de l'écrivain libanais Amin Maalouf. Pour ce faire, elle tente de se frayer une voie parmi toutes celles entreprises par les analyses et les

¹¹ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1998, p.63.

recherches dans ce domaine. À ce propos, on notera de prime abord qu'en dépit du nombre considérable de ces analyses, un fil rouge semble traverser une grande partie d'entre elles : celui d'attacher l'œuvre romanesque à des pré-acquis puisés soit dans les essais de l'écrivain libanais ou dans le champ des théories en vogue relativement à des thématiques issues d'études sociales comme la question du multiculturalisme ou de l'interculturalisme par exemple, qui occupe une place de choix dans les débats intellectuels et académiques en Occident. Maalouf y apparaît comme l'écrivain par excellence qui donne corps à cette question cruciale.

C'est sous ce rapport que se présente l'analyse de Pascale Solon centrée sur la question interculturelle chez Maalouf à travers trois de ses textes : son premier essai, *Les Croisades vues par les Arabes*, et deux de ses romans : *Léon l'Africain* et *Les Échelles du levant*. La conclusion de l'article de Solon permet d'entrevoir l'angle sous lequel elle envisage la question interculturelle chez Maalouf. C'est en ces termes qu'elle fait le point sur la dite question dans les trois textes sus-évoqués d'Amin Maalouf :

Maalouf qui refuse pour lui-même le rattachement à une appartenance exclusive et revendique ses appartenances multiples, son identité métisse de Méditerranéen, a développé une attitude d'humanisme interculturel, une éthique de l'interculturalité.¹²

Ce point de vue qui se construit autour de la relation entre l'auteur et son œuvre, qui tente d'établir une intertextualité entre le discours sur lui-même de l'écrivain libanais ou ses opinions personnelles et celui mis dans la bouche de ses personnages, à l'instar de la méthode adoptée par Solon, est récurrent dans le champ de l'analyse des œuvres d'Amin Maalouf. C'est le même procédé appliqué par Najib Redouane dans un article consacré à *Origines*. Là encore, l'intertexte est convoqué de

¹² Pascale Solon, « Écrire l'interculturalité : l'exemple de l'écrivain francophone Amin Maalouf », dans Hans-Jurgen Lüserbrink et Khatarina Stadtler (dir.), *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité. État des lieux et perspectives de la recherche*, Oberhausen, Athéna, 2004, p.175.

prime abord comme plateforme à l'analyse. Au seuil de l'article, l'analyste fait appel à certaines données biographiques d'Amin Maalouf comme voie d'accès à l'œuvre :

Parmi les écrivains Francophones du Proche-Orient, Amin Maalouf représente un cas particulier. Par sa naissance à la Montagne libanaise en 1949, au sein d'une communauté confessionnelle minoritaire des chrétiens melkites dans un Liban où la majorité des chrétiens sont maronites, et par son appartenance à la culture arabe, il est héritier de plusieurs traditions religieuses et culturelles. Écrivain de langue française de renommée internationale [...], il maîtrise deux ou trois langues et porte en lui des traditions fort différentes. C'est l'expression manifeste d'une diversité identitaire qu'il considère pleine de richesse et qu'il assume en toute liberté. Il s'en explique longuement dans une entrevue donnée à « La Revue du Liban »¹³.

Après ce préambule, le chercheur cède la parole à Amin Maalouf, citant un passage tiré de la revue dont il fait mention, dans lequel l'écrivain libanais expose justement sa posture transculturelle.

Il va sans dire que cette méthode qui consiste à instaurer comme base à la recherche certaines données biographiques est fructueuse à plus d'un titre. Je compte en user le long de ma thèse afin de mieux corroborer certaines hypothèses. Toutefois, il m'apparaît plus opératoire d'opter pour la démarche inverse qui consiste à donner la priorité d'abord aux textes, objets d'analyse, avant d'aller du côté de l'auteur. Le recours à l'écrivain libanais se justifie surtout par les écrits non littéraires, les essais, où certaines thématiques convoquées dans ses récits sont abordées directement, recevant de la sorte les appréciations personnelles de Maalouf.

Il ressort de ce choix méthodologique certaines notions qui vont plus loin que ce que propose la critique littéraire au sujet de ces questions. Il est certes vrai que l'inscription de la notion d'identité dans le récit maaloufien se profile sous le signe d'une crise dont l'enjeu consiste à mettre aux prises des aspirations individuelles

¹³ Najib Rédouane, « Mémoire et Identité renaissante dans *Origines* d'Amin Maalouf », *Neohelicon*, 2006, vol.33, numéro 1, p.30.

d'ouverture sur le monde des altérités diverses et des tendances de repli identitaire défendues de manière collective avec l'appui fort de la tradition. Les variantes de ce schéma binaire correspondent au nombre des romans de Maalouf et des cadres toponymiques, historiques, sociologiques, ontologiques et architectoniques que chacun de ces textes narratifs adoptent pour raconter cette crise. Cependant, dans le cadre de l'examen de ces aspects esthétiques et idéologiques de la question identitaire, mon objectif est de montrer qu'au-delà de la représentation de ces éléments, il existe un domaine non encore élucidé dans l'œuvre de Maalouf par la critique, à savoir le globalisme. Par ce vocable, je définis l'idée d'une inscription dans les récits d'un cosmopolitisme moderne s'appuyant sur l'idéal d'une gouvernance mondiale supranationale.

Le multiculturalisme, même s'il est aisé de le dégager dans les récits de Maalouf, ne constitue en réalité pas une fin en soi. Il est loin d'être ce que l'on pourrait considérer comme un horizon pour la lutte engagée des protagonistes en vue de leur émancipation de l'emprise de leur milieu d'origine. C'est la raison pour laquelle je considère cette question comme une étape dans la trajectoire qui tend vers ce que j'appelle le mondialisme ou le globalisme. Sous ce rapport, la crise des protagonistes que j'identifie d'abord comme celle d'une identité ébranlée lors du contact de leur conscience avec d'autres consciences exogènes, a pour fondement essentiel leur attachement horizontal aux problèmes mondiaux qui touchent leurs contemporains comme ils les touchent eux-mêmes. Ces protagonistes se sentent concernés en tant que citoyens d'un monde gouverné si l'on ose dire par un destin commun. C'est dans cette perspective que la question identitaire s'éclaire chez Maalouf. Si je m'attache à examiner cette crise identitaire dans le texte lui-même, indépendamment de ce que dit la critique à ce sujet, c'est pour mieux saisir les contours qu'elle prend de manière intrinsèque au récit et par rapport aux divers enjeux que ce dernier met en place. Il apparaît que dans ce domaine, la conception de l'identité revêt un caractère très développé, de la même manière que la question du

rapport entre l'Occident et le monde arabe reçoit un traitement dans les récits maaloufiens tout à fait différent des descriptions canoniques concentrées autour de la notion du clivage voire de l'hostilité.

Il y a lieu d'ajouter que dans le même ordre d'idées, le rejet par les héros romanesques d'Amin Maalouf des valeurs de leur milieu équivaut au fond à un refus d'une forme ontologique étriquée, qui plus est demeure vautrée dans ses traditions héritées d'un passé glorifié jusqu'à la sanctification ou dans le confort des certitudes acquises localement. Ce mode de vie communautaire apparaît donc chez Maalouf comme une entrave à l'élan globaliste qui prend très tôt son essor dans la conscience des protagonistes principaux de ses romans. Mieux encore, il apparaît comme non viable compte tenu du caractère complexe et global des problèmes convoqués dans le récit. Une menace comme l'extinction de l'humanité, thème central du roman *Le Premier Siècle après Béatrice*, exprime cette volonté de l'écrivain libanais de concevoir les tensions au sein de ses fictions sur le mode d'une crise planétaire. L'inscription de cette forme de crise de manière générale débouche inéluctablement sur des interrogations qui touchent en premier lieu la manière de gérer une crise de cette nature. En effet, dans plusieurs romans de l'écrivain libanais, celui-ci donne à lire le caractère complexe et périlleux de certains périls mondiaux. Le roman propose de ce fait une structure supra-étatique à laquelle est confiée la gestion de la crise. Les germes d'un gouvernement mondial sont donc plantés de manière à suggérer sa légitimité. Il faut préciser que l'idée d'une gestion globale ou d'un gouvernement mondial a traversé l'esprit de plusieurs intellectuels notamment en Occident. Elle est devenue une question cruciale à partir du XIX^{ème} siècle pour plusieurs raisons objectives liées au développement technique et scientifique qui commençait à faire son chemin au-delà même de l'Europe par le biais de l'expansion capitaliste. Le sentiment que le monde évolue vers une intégration globale au sein du capitalisme et de l'idée de Progrès expliquerait sans aucun doute l'émergence de la conception d'une gestion politique globale du monde.

Oswald Spengler décrivait déjà ce processus en soulignant le rôle moteur de la technique et des réalisations scientifiques qui ont connu un essor notable au cours du XIX^{ème} siècle :

Deux phénomènes capitaux et décisifs, d'ailleurs étroitement liés, ont radicalement transformé depuis le début du XIX^{ème} siècle les conditions générales de vie sur notre planète, ainsi que la face même de celle-ci. D'une part il y a le développement foudroyant de la Technique, notamment de la technique machiniste; d'autre part, l'accroissement vertigineux de la population mondiale. Dans tous les domaines, l'évolution aussi incessante que rapide de la technique exerce son influence – plus ou moins immédiate et directe – sur la totalité des faits et sur les individus : le citoyen affairé et trépidant des monstrueuses agglomérations cosmopolites des cinq continents aussi bien que le plus « arriéré » des « sauvages » - désormais son proche voisin – habitant des forêts demi-vierges de l'Amazonie, les déserts de l'Australie, les îles dédorées et troublées du Pacifique.¹⁴

Plus proche encore, Alain de Benoît appuie la thèse de l'intégration rapprochée du monde en soulignant le caractère interdépendant de ses problèmes impliquant des choix politiques plus solidaires. À ses yeux, compte tenu de cette réalité, la globalisation s'impose comme un fait accompli:

Le terme de « globalisation » (ou « mondialisation ») [explique-t-il] s'est imposé depuis quelques années pour décrire un phénomène qui s'accomplit sous nos yeux : la déterritorialisation de la plupart des problématiques contemporaines et la tendance à l'unification de la terre. Ce phénomène n'est pas une idée ou un simple projet, mais une réalité à laquelle concourent objectivement la plupart des tendances actuelles. L'ampleur du phénomène en laisse prévoir la durée. La globalisation, pour le dire autrement, constitue désormais le cadre de notre histoire présente¹⁵.

Certains penseurs comme Georges Corm abordent en revanche la question de la globalisation sous un angle très critique. À lire son livre *Le nouveau gouvernement du monde*, on constate une propension à la condamnation de ce phénomène voire à le considérer comme un prolongement de la domination impérialiste. Sa position s'appuie essentiellement sur l'économie qui s'est développée dans le sillage de

¹⁴ Oswald Spengler, *L'Homme et la technique*, Paris, Gallimard, 1958, p.25.

¹⁵ Alain de Benoît, « Sur la Globalisation », *La Nouvelle École*, numéro 6, 2009, p.13.

l'expansion libérale que le monde connaît depuis la disparition du bloc de l'Est avec son idéologie dite communiste en 1989. L'idée que la mondialisation soit un dogme privant ses adversaires de leur droit à la contestation, est postulée dès le début du livre de Corm :

Il est devenu banal [remarque-t-il] depuis le début des années 1980 d'évoquer la globalisation et la mondialisation de l'économie et des sociétés. Nous sommes abreuvés, de tous les côtés, de platitudes de plus en plus monotones et répétitives sur les exigences de la mondialisation et sur la nécessité de s'y adapter. Presse, télévision, recherches académiques, discours de responsables politiques et économiques nous répètent jusqu'à l'écœurement, de façon quotidienne, que rien ne peut arrêter le train en marche de ce mouvement. Ceux qui s'y refuseraient seraient les perdants de l'Histoire, les attardés de la civilisation, de la culture et du progrès technique.¹⁶

Mon objectif n'est pas d'engager un débat sur la question étant donné que dans la fiction de Maalouf, le globalisme semble épouser une forme humaniste voire utopique. Il faut cependant distinguer le mondialisme ou le globalisme de la mondialisation et la globalisation. Si cette dernière apparaît comme un phénomène naturel selon la définition d'Alain de Benoît ou de Spengler, et conséquence inévitable du progrès technique et scientifique, le mondialisme quant à lui reste une utopie à en croire Mario Antonio Callardo Uribe qui consacre une étude sur le côté utopique de la pensée de Maalouf à partir des deux essais de ce dernier à savoir, *Les Identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*.

Uribe relève dans ces deux essais une méthode d'analyse adoptée par Maalouf qui suit ce que le chercheur assimile à une progression. Il souligne à cet égard:

Dans les deux essais nous constatons qu'il existe une transformation, une évolution, dans la pensée de Maalouf qui va de la construction de l'identité individuelle jusqu'à la configuration d'une civilisation à échelle planétaire.¹⁷

¹⁶ Georges Corm, *Le nouveau gouvernement du monde*, Paris, La Découverte, 2010, p.5.

¹⁷ Mario Antonio Callardo Uribe, « Le nouvel humanisme chez Amin Maalouf. La dynatostopie du XXIème siècle », *Synergie*, 2013, p 184.

Il faut partir du constat préliminaire qu'une grande partie de l'œuvre d'Amin Maalouf, ses romans aussi bien que ses essais, est issue du contexte transitoire de la fin de la bipolarité opposant deux idéologies rivales, le communisme et le libéralisme. À la suite de ces événements, le monde a connu des moments d'euphorie ayant duré tout le long du processus au cours duquel les anciens pays du bloc communiste se sont pour ainsi dire convertis à l'économie du marché. C'était la période qui a vu émerger des tendances intellectuelles prônant la « fin de l'histoire », une expression qui souligne l'idée d'une paix mondiale subséquente à la période qui la précède, laquelle portait le nom de « Guerre froide » connotant un état de danger permanent. C'est dans le contexte de ces mutations et des débats qu'elles suscitaient que fut publié l'essai de Maalouf *Les Identités meurtrières*. Il faut préciser cependant que la date de sa publication, en 1998, achève le cycle d'euphorie mondiale qui a débuté lors de la chute du mur de Berlin dix ans plus tôt (1989), un événement majeur dans l'histoire contemporaine, qui a sonné définitivement le glas du communisme.

Cette réalité trouve son expression dans plusieurs passages de ce texte emblématique de la pensée d'Amin Maalouf. Même si la paix mondiale était loin d'être acquise, que le monde désormais unipolaire connaissait des soubresauts de guerres meurtrières et que le doute commençait à s'insinuer dans les esprits quant à la justice universelle tant chantée lors de ces moments de liesse accompagnant le démantèlement des structures sociopolitiques issues du communisme, l'espoir demeurait intact, trouvant encore dans certains événements politiques comme la fin de l'Apartheid en Afrique du Sud matière à justification. Amin Maalouf, tout en dénonçant les tendances identitaires qui nourrissaient naguère les nouvelles guerres intestinales, comme en Yougoslavie ou au Rwanda, exprime dans son essai l'espoir d'une alternative de paix se fondant sur sa foi manifeste en la mondialisation. Je dois cependant ajouter que cette conviction exprimée par Maalouf à l'égard de cette dernière n'est pas exempte de conditions qui montrent que l'écrivain libanais est loin d'être entièrement acquis à cette évolution mondialiste. Il stipule par exemple que

pour que la mondialisation soit légitime pour tout le monde ou « si l'on veut éviter que celle-ci ne déchaîne, chez des millions et des millions de nos semblables, une réaction de rejet systématique »¹⁸, certaines conditions s'imposent :

Il est essentiel que la civilisation globale qu'elle est en train de bâtir n'apparaisse pas comme exclusivement américaine; il faut que chacun puisse s'y reconnaître un peu, que chacun puisse s'identifier un peu à elle, que personne ne soit amené à considérer qu'elle lui est irrémédiablement étrangère, et, de ce fait, hostile.¹⁹

Le processus menant à l'acceptation voire à l'identification avec les questions mondiales passe dans le récit de Maalouf par quelques étapes. C'est ce processus organisateur de la structure du texte tout aussi bien que de son idéologie, qui fait l'objet de ma thèse. Pour pouvoir l'aborder dans l'œuvre fictionnelle d'Amin Maalouf, je propose une analyse en trois mouvements correspondant à trois chapitres.

Dans le premier chapitre intitulé *Crises et enjeux identitaires*, il sera question du conflit opposant les protagonistes centraux à leur milieu d'origine ou de tout autre milieu représentatif de ce que je considère, à la suite de la vision générale d'Amin Maalouf, une identité autocentrée.

Tout le long de ce chapitre, j'accorde une attention particulière au texte romanesque. C'est à lui que revient la transcription de la crise identitaire et des formes qu'elle prend dans chaque roman d'Amin Maalouf. L'importance de cette forme d'analyse est soulignée par Abdelfattah Kilito, défendant les apports de cette méthode qui « va droit à l'objet ».²⁰

L'examen de la crise identitaire relativement au conflit entre l'instance individuelle du protagoniste et l'instance collective incarnée dans le groupe auquel il

¹⁸ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Éditions Grasset, 1998, p.139.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Abdelfattah Kilito, *La littérature et l'étrangeté. Études des textes littéraires arabes classiques*, Casablanca, Maison d'Édition Toubkal, 2006, p.7.

se trouve attaché à son corps défendant, permet de constater un relâchement dans l'engagement du protagoniste à l'égard des causes communautaires. Le monde restreint de ces communautés prend souvent l'aspect d'une dystopie. C'est-à-dire un espace régi par des lois oppressives réfractaires aux altérités. De telles conditions, insupportables pour les héros, poussent ces derniers à l'exil.

Le second chapitre aborde la question du nomadisme, que la critique des œuvres d'Amin Maalouf attribue au mode de vie instable et précaire des protagonistes de ses romans. Je m'attache dans un premier temps à exposer les thèses postulant le caractère nomade des protagonistes maaloufiens avant de procéder à un examen critique de cette notion. Pour ce faire, je m'appuie sur des textes littéraires issus de la littérature arabe classique et contemporaine ayant pour thème organique le nomadisme dans l'acception sociologique et anthropologique du terme afin de comparer la distance qui sépare l'expérience des protagonistes chez Maalouf de celle à l'œuvre dans les fictions littéraires arabes.

En outre, afin de mieux compléter mon analyse et lui donner une profondeur, je fais appel à Ibn Khaldoun, historien classique considéré comme un maître à penser incontournable dans le domaine de la vie bédouine et nomade et qui demeure par ce fait même une autorité de choix. L'un des points essentiels qui se rattachent à la vie nomade concerne la question de la solidarité clanique, tribale ou communautaire, que cet historien iconoclaste rehausse à un degré de nécessité historique tel que ce principe acquiert la valeur de force motrice du point de vue des mutations sociohistoriques. Or, si ce principe fait défaut chez les protagonistes des romans de Maalouf dans leur rapport conflictuel à leur communauté d'origine, la notion de nomadisme qui leur est accolée s'autodétruit d'elle-même ou alors il faut lui trouver un sens édulcoré qui prend en considération le caractère exclusif de la mobilité spatiale des héros maaloufiens.

Ce chapitre offre également une occasion d'examiner la question de l'idéologie dans les romans de Maalouf. Il est de fait aisé de constater que le conflit en question entre le héros maaloufien et sa communauté se joue sur le terrain de l'idéologie. Celle-ci se trouve également à la base de l'ensemble des rapports que tissent entre eux les personnages qui peuplent les récits de l'écrivain libanais. Pour montrer cet aspect notable de l'œuvre romanesque de ce dernier, les analyses de Mikhaïl Bakhtine sont d'un apport incontestable dans ce domaine. Bakhtine a soulevé la question idéologique chez Dostoïevski notamment. Il a le mérite de donner à ce genre de récits qui s'organisent autour d'une économie de l'échange des opinions, la définition de romans idéologiques. Certains indices chez Maalouf permettent de qualifier ainsi ses romans.

Je m'attacherai de ce fait à relever l'absence d'une dimension physique concrète dans les portraits des personnages romanesques maaloufiens. Ces derniers sont présentés en fonction de leur culture, des langues qu'ils maîtrisent ainsi que de leurs préoccupations intellectuelles. Rares, sinon inexistantes, sont les indications concernant leurs traits physiques. Cette conception des choses peut même s'appliquer à une grande partie des lieux évoqués dans les romans de l'écrivain libanais. Des villes comme Samarcande, Le Caire, Grenade, Gênes ou Rome ainsi que d'autres encore convoquées dans les récits d'Amin Maalouf, possèdent davantage qu'une épaisseur emblématique de leur qualité de cité du savoir et de la connaissance et donc de l'idée. À l'instar des personnages, ces villes représentent plutôt le symbole d'une conception intellectuelle. Grenade par exemple incarne la tolérance dans le roman *Léon l'Africain*. De la même manière, Gênes figure l'apogée du raffinement aristocratique dans *Le Périple de Baldassare*.

Dans le même ordre d'idées, je traiterai de la notion de personnage-livre ou de l'être scripturaire. Tous les héros d'Amin Maalouf possèdent cette caractéristique qui consiste à lier leur destin à un livre : soit un livre qu'ils écrivent eux-mêmes, à

l'image d'un journal de bord, dont la nécessité est exprimée dans certains romans comme *Le Périple de Baldassare* ou *Les Désorientés* voire dans *Samarcande* et dans les autres romans; soit un livre qui suscite chez eux un si grand intérêt qu'ils se mettent à sa recherche à travers le monde. Cette thématique du livre complète celle du caractère idéologique qui imprègne tous les constituants de la fiction.

Ces analyses se renforceront par un examen de la matière idéologique en jeu dans la diégèse. Aussi, aborderai-je le conflit opposant la conscience des protagonistes centraux nourrie des idées progressistes et modernes à celles de leurs adversaires, campées sur des normes traditionnelles. Afin de mettre en relief cette controverse et les implications idéologiques qu'elle suscite dans l'œuvre de Maalouf, je m'applique à les placer dans la perspective de l'idéologie arabe contemporaine, lieu d'un conflit non encore résolu opposant le pouvoir imparable de la Tradition à des tentatives toujours inabouties visant à implanter le modernisme conçu comme la clé de sortie de l'arriération et la violence. L'œuvre magistrale d'Adonis, intitulée *Le fixe et le mouvant*, fournit une explication génétique de ce phénomène culturel spécifique à la culture arabe. Perçu sous l'angle de l'idéologie, le combat entre le protagoniste et les siens pourrait ainsi figurer l'antinomie instaurée par Adonis du fixe et du mouvant.

Le troisième chapitre aborde la question du cosmopolitisme et de ses variantes, le globalisme ou mondialisme. Le cosmopolitisme apparaît parfois comme la cause qui pousse le protagoniste à se désolidariser des siens ou la conséquence de cela. Toujours est-il que sous le rapport de cette notion, celle du nomadisme relativisée dans le chapitre précédent trouve sa pleine signification du point de vue du principe de solidarité évoqué par Ibn Khaldoun. J'aborde ainsi le phénomène de solidarité qui lie le personnage central des romans de Maalouf à ses contemporains exogènes.

En m'appuyant sur certaines définitions de la notion de cosmopolitisme, notamment celles développées par Ulrich Buck, je procéderai à l'examen de la notion de personnage-pont, qui caractérise l'identité plurielle et ouverte des protagonistes. Certains traits liés à leur multilinguisme, à leur culture émanant de sources variées et multipolaires, contribuent à les qualifier en tant que jonction entre l'Occident et l'Orient arabe. Ce rôle constitue un point commun de tous les héros maaloufiens.

De même, leur cosmopolitisme procède du sentiment d'être chez eux dans n'importe quel endroit du monde que visitent ces protagonistes. J'examinerai dans ce cadre la question de l'espace impérial comme forme privilégiée par Maalouf. On constate chez ce dernier une attirance pour les espaces intégrés comme par exemple l'Union Européenne qui représente selon lui une étape importante dans le processus d'une union planétaire. L'empire ou la structure impériale favorise une conception des problématiques de manière globale. C'est pourquoi il est aisé de constater que les protagonistes des romans de l'écrivain libanais discutent de questions mondiales et par ce fait même développent ce que je considère comme une vision panoptique où chaque problématique est examinée sous divers angles.

Un autre point important sera examiné dans ce chapitre concernant l'inscription du cataclysme ou de la catastrophe planétaire dans le récit maaloufien. Le cataclysme se trouve dans l'approche de Buck comme partie liée au cosmopolitisme. Il catalyse la solidarité des sociétés humaines qui oublient de ce fait certaines de leurs déterminations identitaires pour s'engager dans une lutte commune. Buck soulève certaines questions contemporaines, comme celle du changement climatique dont le caractère transcendant favorise une implication planétaire. Or, il faut bien l'admettre : dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf, les catastrophes sont légion.

De la Seconde Guerre mondiale (*Les Échelles du Levant*) à l'apocalypse biblique (*Le Périple de Baldassare*) en passant par la menace de l'extinction de la culture arabe (*Les Désorientés*) ou celle de l'espèce humaine (*Le Premier siècle après Béatrice*), les cataclysmes jouent un rôle mobilisateur en suscitant dans le texte un intérêt général. Ils contribuent à rendre prioritaires les problèmes du monde et à engager les héros dans un devoir où l'on constate la primauté accordée à autrui, à l'étranger. Ossyane, le héros dans *Les Échelles du Levant*, s'engage dans la Résistance française, une cause qui ne l'engage pas en tant que Levantin mais plutôt comme être humain convaincu des principes humanistes qui s'opposent radicalement aux projets nazis. À ce titre chacun des héros maaloufiens possède le sentiment d'être un citoyen du monde.

En abordant ces questions dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf, je nourris l'espoir de mettre en valeur la spécificité de son écriture, une écriture qui cherche à être un antidote contre les fanatismes, les replis identitaires et les tendances délétères qui engagent le monde contemporain sur des voies pernicieuses. En somme, Maalouf, à l'instar de ses personnages, incarne la figure de l'être-pont, du nomade planétaire à l'affût des causes qui l'engagent envers ses contemporains. Il demeure ainsi l'éternel voyageur scrutant les dérives apocalyptiques qui entraînent notre monde vers un destin incertain.

CHAPITRE 1

CRISE ET ENJEUX IDENTITAIRES

Dans ce chapitre on abordera la question de l'identité dans les romans de Maalouf. Et ce sera précisément la fiction romanesque de l'écrivain libanais qui offrira une occasion de traiter dans le cadre de la littérature d'une thématique ayant fait l'objet d'études sociologiques, politiques voire philosophiques. Maalouf lui-même y a d'ailleurs consacré un essai intitulé *Les Identités meurtrières*²¹.

À vrai dire cette question occupe une place centrale dans l'ensemble des écrits de Maalouf, tous genres confondus. On aura l'occasion au cours de cette thèse de donner plus de détails à ce sujet. Je me bornerai à examiner dans ce chapitre les aspects problématiques de l'identité présentés dans la fiction.

L'intitulé du chapitre, « Crise et enjeux identitaires », augure d'emblée d'une perspective particulière réservée au phénomène de l'identité dans les romans de l'écrivain libanais. Laquelle perspective découle moins d'un choix heuristique préconçu que d'un examen de la matière à l'étude, en l'occurrence la question identitaire, dans la fiction romanesque elle-même. Les personnages convoqués dans ces récits sont pour la plupart sinon tous déterminés par un conflit qui les oppose invariablement à des forces antagonistes et dont l'enjeu consiste en une quête d'autonomie intellectuelle individuelle, une propension à l'individuation face à l'emprise d'une communauté plus ou moins large. De manière plus concrète, Amin Maalouf inscrit la problématique identitaire au sein des romans à divers niveaux : celui plus large où l'opposition met aux prises des blocs politico-géographiques aussi

²¹ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op.cit.

vastes qu'un espace impérial de type classique (Empire romain, Empire sassanide au III^{ème} siècle par exemple), ou, celui, plus proche, des deux espaces géopolitiques contemporains que l'on désigne communément par le doublet Nord-Sud et enfin celui, plus prégnant dans les fictions, opposant le monde arabe à l'Occident.

Il convient cependant d'indiquer que Maalouf est loin d'être ce que l'on peut considérer comme un écrivain des bipolarités, à l'instar par exemple des écrivains des littératures dites nationales où les lignes de démarcations sont très nettes entre le moi et les altérités lui faisant face. Dans ses romans, il y a davantage une centralité des conflits au sein d'une même culture, d'une même communauté plus ou moins large, où les enjeux opposent les tenants de l'ouverture à l'altérité aux défenseurs d'identités locales. De cette manière, les frontières épousent des lignes sinueuses où le domaine des altérités devient si mouvant que l'on finit par y perdre tout sens de l'orientation.

En somme, la crise identitaire telle qu'elle apparaît au premier abord dans les récits d'Amin Maalouf résulte essentiellement d'une ontologie de proximité, notamment entre le monde arabe et l'Occident méditerranéen, où les deux entités culturelles semblent condamnées de manière tout à fait naturelle à entrer en relation l'une avec l'autre. Ses romans figurent respectivement, chacun selon le contexte historique qu'il campe, ces lieux et ces occasions au travers desquelles des rencontres ont eu lieu sous diverses occurrences. Mais le fait marquant de ces interpénétrations est qu'elles influent sur les destins des communautés ou groupes endogènes, occasionnant en leur sein des collisions opposant les défenseurs de valeurs locales ou autochtones représentant un spectre majoritaire à une minorité prônant et adoptant des idées et des valeurs exogènes. Ce sont là les termes de la problématique globale à l'œuvre dans les récits de Maalouf, qui reprend celle déjà existante dans la réalité, mais également à l'œuvre dans le discours des intellectuels arabes contemporains. Convoquée dans les romans de Maalouf, la problématique identitaire fera l'objet d'un

examen tout au long de ce premier chapitre. Pour ce faire, j'ai choisi d'examiner individuellement chaque roman d'Amin Maalouf et de passer en revue les aspects de la problématique identitaire logée dans chaque fiction.

Partir du texte littéraire pour appréhender les représentations subsumant la notion d'identité, de ce que dessine le récit à son sujet, c'est là, on l'aura compris, un des principes de la logique immanente, une manière d'approcher le texte fictionnel que j'estime pertinente dans un premier temps. Elle permet en effet de reconnaître une autorité au texte littéraire, celle d'être la source première habilitée à livrer la matière recherchée, en l'occurrence, la problématique identitaire. Il convient auparavant d'examiner d'abord la notion d'identité afin de mieux cerner son sens et d'appliquer par la suite ce qui apparaîtra le plus opératoire pour l'analyse du texte narratif.

1.1 L'identité dans tous ses états

La notion d'identité ou la question identitaire fait l'objet d'un nombre prodigieux de publications. Celles-ci, reflétant des domaines de spécialisation extraordinairement prolifiques, nécessitent de la part du chercheur un tri selon les besoins scientifiques ou académiques voire idéologiques, qu'exige de lui le sujet qu'il compte développer. En ce qui concerne cette première partie de la thèse, on peut estimer que la problématique identitaire dans le récit maaloufien s'inscrit dans un contexte déterminé par la prédominance d'intérêts géopolitiques avec les conséquences de domination hégémonique que cela implique. Dans ces conditions, la question identitaire émerge comme l'expression d'une nécessité ontologique tant pour celui qui cherche à dominer que celui qui tente de se dégager de cette domination. On notera d'emblée que dans le contexte moderne de l'antagonisme entre l'Occident et le monde arabe, le discours intellectuel sur l'identité qui a émergé d'abord chez le premier en tant qu'acteur dominant puis chez le second comme figure de résistance le

plus souvent émulative et mimétique, présente certaines caractéristiques qui méritent d'être mises au jour afin de mieux cerner la problématique qui nous occupe jusqu'à présent, celle relative à l'identité.

L'ouvrage de Mohammed Abid Al-Jaberi intitulé *L'Islam et l'Occident, le moi et l'autre*²² mérite à cet égard d'être pris en considération. L'auteur y consacre une analyse qui part du principe différentiel des deux cultures, occidentale et arabe, de ce que leurs discours identitaires respectifs donnent à lire, sur les manières de percevoir l'autre et de se percevoir soi-même, dans un cadre historique caractérisé par sa mouvance. À en croire ce chercheur, l'identité et avec elle la notion d'altérité a acquis une position centrale en Occident au cours du XVIème siècle, date à laquelle l'Europe entre de plain-pied dans la modernité. Avec le concept cartésien du cogito, articulé autour du fameux syllogisme : « Je pense, donc je suis. », le moi occidental se positionne selon Al-Jaberi comme élément axial, comme sujet soustrait aux choses du monde. Celles-ci deviennent objet de domination, un avis que partage par ailleurs Max Horkheimer dans *Éclipse de la Raison*²³.

Pour résumer on pourrait considérer, à la suite d'Al-Jaberi, que l'inclination à la domination dont font preuve certaines sociétés occidentales depuis leur accès à la modernité avec Descartes notamment constitue un trait caractéristique qui différencie l'Occident et l'ontologie arabe sous l'Islam comme culture et théologie. Par domination, Al-Jaberi renvoie moins à la notion de conquête militaire que scientifique. Il s'agit plus spécifiquement de la question de l'ascendant intellectuel sur les choses du monde dont fait preuve l'épistémè occidentale même si les velléités de conquêtes militaires ont connu leur apogée à partir de la période moderne. Pour dire les choses autrement, l'identité occidentale s'est constituée dans un rapport direct

²² Mohammed Abid Al-Jaberi, *Al islam wa al-gharb [L'Islam et l'Occident, le moi et l'autre]*, Beyrouth, Réseau Arabe de la Recherche et de la Publication, 2009.

²³ Max Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Paris, Payot, 1974, p.114.

et intrinsèque à la notion d'altérité. Cette dernière prend plusieurs aspects couvrant et l'animé et l'inanimé qui peuplent ce monde ainsi que le souligne Bertrand Badie.²⁴ C'est ce rapport direct doublé d'une conception rationnelle qui donne pour ainsi dire à la culture occidentale moderne son identité spécifique. Cette spécificité apparaît de manière saillante si on compare la donne occidentale à ce qui pourrait s'extraire comme matière identitaire « authentiquement » musulmane. Et c'est justement là où réside l'intérêt de l'ouvrage d'Al-Jaberi dont on pourrait estimer qu'il est le premier à avoir abordé la question identitaire dans la culture arabe en examinant les sources classiques qui l'ont alimentées et continuent encore aujourd'hui de le faire.

Appliquant une méthode à la fois philologique et herméneutique, éprouvée déjà dans ses précédents ouvrages, dont une recherche considérablement documentée sur la Raison islamique, Al-Jaberi considère le Coran comme la matrice génésique de l'identité arabo-musulmane. Premier texte écrit en langue arabe détenteur d'une autorité absolue qu'il a pu acquérir à travers l'histoire arabe depuis l'avènement de la religion musulmane, le Coran agit comme parole transcendantale sur la conscience du musulman.

En plus de sa vocation sacrée, Le Coran établit les règles politico-légales qu'il dote de moyens éthiques et pratiques en vue d'une constitution communautaire spécifique et séparée. Par ailleurs, le discours coranique s'articule autour d'un système de signes linguistiques qui convergent vers l'affirmation d'un monothéisme cherchant à discréditer les autres formes de croyances même s'il parvient à un compromis avec elles, notamment vis-à-vis de la Trinité chrétienne et de la notion d'élection hébraïque. À l'égard du judaïsme et du christianisme, l'émulation que l'islam instaure au plan théologique va de pair avec un appétit de conquête territoriale

²⁴ Bertrand Badie, *Les deux États*, Paris, Fayard, 1986. Même si aucune mention n'est faite à cet auteur par Al-Jaberi, certaines de ses analyses, notamment autour du principe de domination caractéristique de la naissance de la modernité en Occident, croisent les siennes.

concomitant au besoin d'élargir le champ des adhésions et de reconversions confessionnelles. C'est dans cette lutte théologico-idéologique qu'apparaît la question d'identité. Son évolution a permis une expansion de la communauté naissante avec un idiolecte d'inspiration coranique tendant à la fois à la séparer des deux monothéismes tout en revendiquant un substrat spirituel commun.

Il importe de signaler au passage que l'Islam se veut le couronnement ultime de toutes les religions, une prétention qui s'appuie sur le principe dogmatique affirmant que le prophète de l'islam représente « le sceau de la prophétie », une proposition qui s'impose avec des conséquences historiques, jurisprudentielles et politiques notables. Sur le plan identitaire, Al-Jaberi constate que cette nouvelle religion dessine un type d'altérité où les deux autres religions monothéistes, le judaïsme et le christianisme, quoique tolérées, ne sont plus admises comme composantes de la *oumma*, une notion qui renvoie à l'origine aux adeptes des trois monothéismes avant de porter une signification exclusive à la communauté musulmane.

La sourate²⁵ dite d'*al-Imran* énonce ainsi au verset 87 ce qui suit: « Et quiconque désire une religion autre que l'islam, ne sera point agréé. Et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants. »

L'auteur signale que cette position radicale de l'Islam à l'encontre des deux monothéismes a lieu très tardivement. Elle clôt, d'après lui, un long processus qui a débuté par une extrême ouverture faisant de la nouvelle Révélation un élément interchangeable avec le judaïsme et le christianisme dans le cadre strict du monothéisme. Al-Jaberi souligne à cet égard que la signification primitive du mot

²⁵ Une sourate est une des 114 parties du Coran. Chacune des parties, introduite par un titre résumant souvent la thématique prégnante du texte (parfois le titre jure carrément avec le contenu du texte), est découpée en versets.

« islam » renvoie indifféremment aux trois religions monothéistes du fait de la sémantique du vocable : islam étant dérivé du verbe *aslama*, soit « soumettre son destin et sa reconnaissance à Dieu. »

Du point de vue des positions de l'islam vis-à-vis des deux autres monothéismes, telles qu'elles sont exprimées dans le texte sacré musulman, Al-Jaberi en recense trois types. Aussi, oppose-t-il à l'aspect intransigeant et tranchant du verset ci-dessus deux autres formes d'attitudes prônées par le message coranique à l'égard des deux autres monothéismes. Autrement dit, pour emprunter les mots d'Al-Jaberi, à l'altérité hostile formulée dans le verset ci-devant, le Coran alterne deux autres formes d'altérités.

L'une d'elles, appelée altérité positive, est illustrée par le 62^{ème} verset de la sourate dite de « La Vache », deuxième texte du Coran²⁶:

Certes, ceux qui ont cru, ceux qui se sont judaïsés, les Nazaréens, et les Sabéens, quiconque d'entre eux a cru en Dieu, au Jour dernier et accompli de bonnes œuvres, sera récompensé par son Seigneur; il n'éprouvera aucune crainte et il ne sera jamais affligé.

Si, comme le souligne le chercheur, ces prises de position antithétiques s'inscrivent dans le cadre interne de la péninsule arabique, lieu de naissance de la nouvelle communauté musulmane, il en est d'autres tout aussi partagées entre sympathie et hostilité vis-à-vis des communautés chrétiennes et juives vivant côte à côte avec la communauté musulmane dans certaines régions du Moyen-Orient. Ainsi, le Coran exprime une position favorable à Rome, empire chrétien dans un passage qui fait allusion à un épisode de la guerre entre Romains et Sassanides persans.

²⁶ Je m'appuie ici (sauf indication contraire) sur la traduction française d'une édition saoudienne au Centre du Roi Fahd de l'Édition, Médine, 2000, p.65

Rappelons que ces derniers étaient zoroastriens. La position coranique apparaît dans le passage suivant :

Les Romains ont été vaincus, dans le pays voisin. Et après leur défaite, ils seront les vainqueurs, dans quelques années. À Dieu appartient le commandement, au début et à la fin, et ce jour-là les croyants se réjouiront, du secours de Dieu. Il secourt qui Il veut et Il est le tout Puissant, le tout Miséricordieux.

Par ailleurs, la sympathie pour le christianisme exprimée dans le Coran se corrobore à la lumière de plusieurs occurrences dénotant une vénération conjointe pour la figure de la Vierge et de Jésus. Dans une recherche très approfondie du Coran, Edouard-Marie Gallez élabore une idée sur l'islam d'où ressort le principe d'une origine chrétienne du texte coranique. Des passages le confirment datant selon lui d'une période antérieure à la vulgate définitive adoptée par les premiers califes omeyyades. Gallez va même jusqu'à dire que la prophétie de Mohammed était de l'ordre de la parousie christique²⁷. Al-Jaberi note pour sa part que cette forme d'altérité positive s'explique historiquement par le fait qu'à ses débuts, l'islam évoluait dans une atmosphère où il semblait n'avoir aucun impact sur le cours des choses. Encore minoritaire, il considérait alors les autres, Juifs ou Chrétiens, comme des altérités différentes sans plus. Le changement d'attitude s'opère au moment où la nouvelle communauté religieuse commence à s'affirmer et à négocier sa présence notamment dans la ville de Médine, second berceau de l'islam et lieu cosmopolite par excellence de toute la péninsule arabe.

Cette transition s'accompagne d'un troisième phénomène dans l'expression de l'altérité par le texte coranique. Il représente ce que Al-Jaberi désigne par l'altérité de la séparation, à mi-chemin entre l'altérité hostile et l'altérité positive. Le verset 51 de la sourate intitulée « La Table servie » illustre ce cas de figure :

²⁷ Édouard-Marie Gallez, *Le messie et son prophète*, Paris, Éditions de Paris, 2010.

Ô les croyants! Ne prenez pas pour alliés les Juifs et les Chrétiens; ils sont alliés les uns des autres. Et celui d'entre vous qui les prend pour alliés, devient un des leurs. Allah ne guide certes pas les gens injustes.

D'après Al-Jaberi, les circonstances présidant à ce verset coranique revêtent un caractère profondément politique. Des vellétés d'expansion commençaient à s'exprimer ouvertement dans la nouvelle communauté des croyants musulmans qui fourbissait ses armes en vue de la conquête de territoires limitrophes encore sous suzeraineté romaine. Les alliances des tribus chrétiennes à l'intérieur de Médine avec l'empire byzantin, de même que les conflits pour les ressources matérielles avec les communautés juives, auraient créé des conditions de guerre larvée intercommunautaires. La suite historique de ces événements se conclut en faveur de l'islam qui finit par envahir de vastes territoires et mettre fin à l'existence de deux empires séculaires : les empires romain et sassanide. Au fil de ce long parcours, va donc se tisser la trame idéologique d'une identité spécifique qui va dessiner les contours contradictoires et variés d'altérités géographiquement et culturellement voisines. C'est au cours de cette période fondatrice de l'identité arabo-islamique que se cristallisera ce que l'on pourrait considérer comme l'archétype du moi et de l'autre dont les avatars surgiront à chaque étape de l'histoire et à l'occasion de chaque rencontre entre monde arabo-musulman et son vis-à-vis permanent, l'Europe. Ses formes changent selon les circonstances de chaque période historique.

Il convient à cet égard d'évoquer deux notions clés forgées par les idéologues classiques de l'islam avant d'être intégrées au dogme comme éléments identitaires organiques et spécifique. Il s'agit des expressions de *dar al-islam* que l'on pourrait traduire par « cité de l'islam » et son antinomie *dar al harb*, « cité ou territoire de la guerre ». On doit leur mise au jour à des érudits orientalistes qui ont réussi à les sortir

de l'oubli. Massignon²⁸ par exemple définit la « cité de l'islam » comme un espace géographique qui recouvre l'entièreté des territoires sous domination arabe. Quant à la « cité de la guerre », elle désigne les endroits où se manifestent les résistances face à la poussée des armées musulmanes tout aussi bien que les lieux de contestation du pouvoir califal. Cette définition trouve sa justification historique dans le cours des conquêtes militaires arabes (VIIIème siècle), où les deux expressions commencent à être employées par les voyageurs pour distinguer les repaires ou *taghr* placés sous tutelle de l'islam de ceux qui ne le sont pas.

D'autres orientalistes, comme Bernard Lewis, présument d'une signification géopolitique des deux expressions²⁹. Quoiqu'il en soit, pour pouvoir donner une dimension pondérée à cet usage conceptuel, il serait peut être approprié de convoquer ici l'opinion d'un islamologue arabe, ayant étudié de près la philologie arabe.

Dans son livre, *La notion de texte* (livre écrit en arabe), Nasr Hamid Abouzaïd considère que ces deux notions contribuaient à dessiner les frontières de l'empire musulman. *Dar al-islam* renvoie à l'espace intérieur dominé par cet empire, quant à *dar al-Harb*, ce sont les pays limitrophes ou lointains qui ne sont pas musulmans.³⁰ Aussi, selon lui, l'expression « cité ou territoire de guerre » se décline dans un sens d'autant moins chargé de connotations religieuses, séparant musulmans et non musulmans, que dans celui d'une posture politique consistant à asseoir un rapport de force impériale à l'interne contre les opposants et à l'externe en affichant une souveraineté prête à en découdre avec ceux qui contestent sa légitimité territoriale.

²⁸ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.

²⁹ Bernard Lewis, *Islam in history*, London, Alcov Press, 1973.

³⁰ Nasr Hamid Abouzaïd, *Mafhoum Annas. Dirasa fi ouloum al-quran*, (*La notion de texte. Étude des sciences coraniques*), Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2008, p.90.

Nasr conclut son exposé en faisant remarquer que la « maison de la guerre pourrait tout aussi bien se situer en Arabie, au nord de celle-ci, au sud ou à l'est »³¹.

Il appert que la logique qui commande cette façon de concevoir l'altérité en Islam repose sur une conception ontologique à trois composantes : la première, prééminente, est incarnée par Dieu auquel le dogme confère une autorité absolue. La seconde composante renvoie au monde. Quant à la troisième, elle concerne le musulman. Cette forme ontologique issue de la conception musulmane diffère de celle à l'œuvre en Occident depuis la naissance de la modernité. Dans la conception occidentale, la structure ontologique constituée par la pensée philosophique et scientifique repose sur une prémisse binaire articulée autour du rapport entre l'Homme et le monde. Considérant le premier sous le rapport de la raison ou de l'esprit, la pensée occidentale établit une hiérarchie entre l'humain en tant que sujet pensant et agissant et le monde à titre d'objet de l'action humaine. Par ce fait même l'humain acquiert une centralité ontologique en vertu de l'autorité acquise par ses facultés pensantes. C'est là une vision qui se profile à contre-courant de la conception musulmane au sein de laquelle l'Homme occupe une position inférieure à la fois à Dieu et au monde en tant qu'œuvre divine dont la fonction demeure pour une large part spéculaire: en effet, dans la conception islamique, le monde ressemble à un miroir renvoyant l'image de la grandeur et de l'omnipotence de Dieu le créateur. Selon les prescriptions dogmatiques entourant l'ontologie musulmane, la contemplation du monde va de pair avec l'expression de louanges à la grandeur démiurge de l'unique créateur. On verra plus loin que ces deux conceptions distinctes de l'existence favorisent l'émergence de deux types d'identités humaines irréconciliables, intrinsèquement liées à chacune des deux cultures en présence : la culture issue de la modernité occidentale et la culture musulmane.

³¹ *Ibid*, p.110.

La transcendance islamique établit une hiérarchie draconienne au sein de laquelle la souveraineté revient de droit et de fait à Dieu seul. Les deux autres parties, le moi et les autres, sont rattachées à lui selon un ordre de préséance fondé sur la notion de piété. L'exégèse musulmane s'est très tôt penchée sur la notion, et les nombreux traités qui lui sont consacrées sont unanimes quant à la variété de grandeur et d'intensité qu'elle pouvait avoir. En un mot, la piété et la dévotion se mesurent à l'aune de la soumission du croyant à la volonté divine par l'application méticuleuse des préceptes coraniques. De tels débats exégétiques trouvent matière et justification dans le Coran dont certains passages rappellent aux croyants cette règle de base comme le montre le 13^{ème} verset de la sourate intitulée « Les Appartements » :

Ô Hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur.

Ce verset a connu un nombre incalculable d'interprétations y compris de la part de penseurs très éloignés du domaine de la théologie. La raison en est qu'il pose de manière décisive la question des minorités religieuses dans la société arabe tout en inscrivant un critère de base du vivre ensemble, à savoir le paramètre de dévotion, au sein d'une communauté religieuse qui se définit foncièrement par rapport aux règles canoniques de l'islam. D'une certaine manière, ce verset permet d'édulcorer les positions intransigeantes de certains courants radicaux à cheval sur le principe déjà évoqué de la prééminence de l'islam. De même qu'il se trouve à la base d'une exégèse particulièrement tolérante à l'égard de ces minorités religieuses vivant en terre d'islam au point de pouvoir identifier une espèce d'altérité antinomique dans la mesure où les adeptes des deux autres monothéismes ressortissent à la fois du même du point de vue strictement transcendantal (au regard d'Allah), et d'une altérité considérée certes différente mais non radicale ou hostile.

On notera pour clore cette réflexion qu'un tel rapport aux altérités monothéistes souligné dans ce verset connaîtra un sort irrégulier du fait de circonstances historiques mouvementées et de vicissitudes politiques plus ou moins violentes. Pour illustrer ce fait, la période des croisades (1095-1291), qui a vu déferler sur le monde arabe des contingents considérables de combattants chrétiens « au service de Dieu », a stimulé une littérature exégétique centrée sur des questions communautaristes avec des caractéristiques analogues à un aggiornamento dogmatique à l'égard de la place des Chrétiens d'Orient. Ces derniers, en dépit de la position clairement hostile du corps sacerdotal de l'église byzantine contre ces expéditions militaires organisées par l'Église romaine, sont tenus pour ce que l'on pourrait appeler dans le jargon contemporain, « une cinquième colonne » au service des Croisés.

Les positions intransigeantes de l'Imam Ghazali (1058-1111), un contemporain d'évènements liés à cette période, continuent encore aujourd'hui à inspirer des adeptes issus de ce l'on nomme communément l'islam politique.

Toujours est-il que la structure tripartite participant de la conception identitaire au sein du discours islamique rend celle-ci très mouvante. Le moi musulman demeure subordonné à l'omnipotence divine, ou disons-le soumis à son autorité. Autrement dit ce moi est dépourvu de la souveraineté que l'on observe dans la conception ontologique à l'œuvre en Occident : tel est en résumé l'opinion d'Al-Jaberi. De ce fait, la notion d'identité qui ressort de cette conception des choses pose le moi non comme une instance de référence pour juger le monde et les autres qui le peuplent mais plutôt comme agent au service d'une altérité omnipotente : d'où, selon Al-Jaberi, le caractère atténué et moins abrupt dans la hiérarchie des valeurs constitutives de l'identité islamique : tous les humains sont égaux devant la volonté divine. Ils sont jugés sur le critère de cette volonté qui en islam se traduit par la profession de foi à l'égard de l'unicité et de l'omniscience du corps divin. Sur la base

de ces données, Al-Jaberi pense que tout compte fait, elles diffèrent sémantiquement des conceptions à l'œuvre en Occident.

De son côté, en matière d'identité, l'idéologie arabe contemporaine, selon Al-Jaberi, semble avoir abandonné les termes de la logique islamique pour se mettre au diapason des notions occidentales même si selon lui l'esprit et la lettre du dogme continuent encore à en inspirer certains courants.

Il convient à présent d'examiner quelques éléments de définition de la notion d'identité dans le champ culturel moderne afin de mieux saisir cette notion pour pouvoir appréhender à sa lumière les aspects identitaires donnés à lire dans les fictions de Maalouf.

1.2 Quelques notions relatives à l'identité

La notion d'identité dans le discours occidental renvoie à une réalité complexe comme le montre le passage suivant d'Edmond-Marc Liliansky :

[L'identité] revêt deux significations pratiquement opposées. D'une part, il s'agit du caractère de ce qui est identique (d'objets parfaitement semblables tout en restant distincts). D'autre part, elle renvoie à l'unicité d'un objet, irréductiblement différent des autres³².

Dans cette définition, une distinction apparaît entre identité individuelle et identité collective. Laquelle distinction se trouve à la base de la contradiction qui sous-tend la définition de l'identité. Il convient cependant de noter qu'au fond, cette contradiction n'en est pas une si l'on examine chacune des parties définies dans le cadre de cette notion. Sur un plan individuel, la notion s'applique pour définir d'abord formellement des aspects pour ainsi dire anthropométriques. Le mécanisme

³² Edmond-Marc Liliansky, « Dynamique des identités dans la cité : la démocratie à l'épreuve de la société multiculturelle », dans Jean-Pierre Saez (dir.), *Identités, cultures et territoires*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1995, p 35.

visé en quelque sorte à identifier des caractéristiques spécifiques dessinant les contours d'une personne en tant qu'entité dotée de particularités biométriques, voire sociales, la distinguant des autres membres du groupe auquel elle appartient de fait et de droit. Certains de ces critères semblent être à l'œuvre au niveau de la constitution identitaire de type collectif : dans les deux cas, on cherche à spécifier et se spécifier par rapport aux autres : l'individu doté de caractère spécifique abyme en réalité et dans une mesure plus ou moins identique, la position de sa communauté vis-à-vis d'autres communautés vivant à l'extérieur de son territoire physique ou symbolique. Maalouf, pour sa part, articule la notion d'identité à celle de l'appartenance. Il pose toujours la problématique de leur concordance. Dans une construction nationaliste cette relation tend à se confondre. À cet égard, il apparaît plus proche de Saez pour qui le nationalisme trouve sa raison d'exister dans la fusion qui tend à l'unification.

Sous ce rapport, l'appartenance peut se définir comme le résultat d'un lien qui unit un individu à une collectivité au sein d'un système de valeurs et de croyances communes. On pourrait ajouter pour étoffer cette définition, les affirmations de Jean-Pierre Saez concernant de la notion de nation qu'il rattache à la France :

Ce qui caractérise la constitution de la nation française, c'est la coïncidence entre nation ethnique, culturelle et la nation politique et institutionnelle (sur le plan intérieur). À l'extérieur, la France s'est voulue le véhicule décisif du message des droits de l'homme et du citoyen ou celui des droits des peuples à disposer d'eux-mêmes.³³

De ce qui précède on pourrait conclure que l'identité, qu'elle soit de l'ordre d'un individu membre d'un groupe ou de celui du groupe lui-même, renvoie aux notions de particularisme, de singularité voire d'exclusivité. Les nations, en tant qu'entités politiques minimalement constituées, se distinguent les unes des autres par un ensemble d'éléments fondant ce qui à leurs yeux constitue leur identité propre à

³³ Jean-Pierre Saez (dir.), *Identités, cultures et territoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p 10.

l'exclusion des autres. C'est, semble-t-il, cette idée de l'identité qui se dégage de la définition de Saez quant à la nation française.

On notera cependant que le développement que celui-ci présente de la notion, va dans un sens qui montre le caractère dépassé de cette notion face à la force de frappe de la mondialisation. En effet, le facteur corrosif de celle-ci tient au fait qu'elle contribue à créer des sociétés multiculturelles en raison de l'extension du phénomène migratoire qui accompagne l'ouverture des frontières au marché. Les difficultés liées à l'immigration sont résumées dans les propos suivants de Saez :

La France a toutes les peines du monde à penser la diversité culturelle qu'elle produit, ou reproduit, et à accepter celle qu'elle accueille, avec l'immigration et ses transformations depuis qu'elle est de peuplement et non plus principalement de travail.³⁴

Si au terme de ce court exposé sur la notion d'identité, on procède à un examen comparatif entre, d'une part, les données fournies par Al-Jaberi concernant l'identité islamique ou issue du dogme musulman d'une part, et celles participant de la conception occidentale dans l'analyse de Saez, d'autre part, il y a lieu de souligner que ces définitions sont le fruit de circonstances historiques bien précises encore que le phénomène identitaire ne soit pas exempt d'une dimension mythique fonctionnant à la façon d'une donnée permanente. On sait que la fondation de l'identité communautaire musulmane face aux deux monothéismes considérés rivaux, obéit à la logique d'une genèse qui a lieu au cours d'une période trouble marquée par un processus de fin d'empires. La fin des puissances impériales, romaine et persane, augure alors du début d'un âge nouveau, né sous l'égide d'un Dieu qui prend désormais les commandes du destin des Hommes. Toute proportion gardée, l'identité qui s'assortit à l'État national moderne en Occident et qui donnera lieu à un système de référence encore indépassable ayant inspiré quasiment toutes les formes étatiques à

³⁴ Jean-Pierre Saez, *op. cit.* p.10.

travers le monde, s'est toujours décliné sous des traits de fondation liés à une histoire génésique concentrée autour de groupes ethniques dont il est aisé de trouver un substrat d'homogénéisation. L'exemple qui vient à l'esprit au premier abord est celui du lien que l'on établit entre identité française et souche gauloise ou encore entre identité islamique et origine arabe. Depuis quelques temps cependant, la donne a changé: la mondialisation ayant atteint un essor considérable, hâtant une intégration mondiale, finit par engendrer des phénomènes migratoires sans précédent vers l'Occident. En provenance des pays dits du Sud, ces déplacements provoquent un bouleversement inouï dans les perceptions sociologiques et philosophiques atteignant parfois jusqu'à leur base canonique. Le nationalisme tout aussi bien que les dogmes religieux se trouvent ainsi poussés dans leurs retranchements offrant l'image des premières victimes de cette nouvelle réalité.

Jamais dans l'histoire occidentale moderne, la pensée n'a été autant en porte à faux concernant ces questions. Les certitudes d'hier subissent de nos jours une série de remises en cause qui rappelle, *mutatis mutandis*, des bouleversements notoires que le monde arabe, notamment, a vécus tout le long de la période coloniale qui fut surtout et essentiellement, une période de déstructuration de la base de ses fondations dogmatiques et systémiques.³⁵

Tout ceci pour souligner qu'au travers de ce bouleversement épistémologique et paradigmatique, le moi occidental n'a pas été épargné ni les conceptions qui l'ont forgé. Déjà, la décolonisation a déclenché un processus de crise identitaire en Occident. Pour sa part, l'immigration marque une autre étape dans ce processus qui a

³⁵ Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1989.

tout l'air d'un effet boomerang où le mouvement part maintenant des anciennes colonies vers les anciennes métropoles coloniales³⁶.

Cette crise identitaire soulevée par la pensée occidentale pour décrire sa perception du phénomène migratoire et ses retombées sociologiques et politiques, a fait irruption dans la pensée d'Amin Maalouf. Il est important, afin de compléter ce tour d'horizon théorique, de s'y attarder un peu ici, le temps de présenter brièvement quelques éléments de définition qu'il a lui-même établis dans son essai *Les identités meurtrières*.

Un ensemble d'évènements historiques ayant marqué les deux dernières décennies du siècle dernier ont inspiré cet ouvrage. Au cours de cette période, le monde a connu des bouleversements politiques marquants suivis immédiatement d'actes de violences ayant défrayé la chronique par leurs atrocités. Les exemples en sont légion, d'autant plus que le phénomène de destruction génocidaire de groupes ethniques s'est déclenché de manière éruptive et violente dans des points du globe très éloignés les uns des autres. Aucun continent n'a été épargné : en Europe, des génocides ont eu lieu en ex-Yougoslavie; en Afrique, le Rwanda devenait le théâtre d'un massacre systématique entre deux ethnies, les Tutsi et les Hutus, parlant pourtant la même langue avec une religion commune. Quant à l'Asie, les guerres intestines et les massacres semblent émailler le quotidien de millions de personnes éparpillées dans tout le continent.

De ces évènements dramatiques et d'autres encore plus lointains, l'auteur tire quelques éléments théoriques relativement à la notion d'identité. Il n'est pas superflu d'en signaler ici quelques principes qui seront utiles pour l'analyse ultérieure de la question dans la fiction de l'auteur.

³⁶ Stephen Smith, *La ruée vers l'Europe*, Paris, Grasset, 2018.

Pour Maalouf, l'identité est une construction idéologique. Elle présente en outre deux cas de figure majeurs. Une identité qui puise ses éléments dans un registre patrimonial, en quête d'une filiation ancestrale. De là, cette forme d'identité acquiert des caractéristiques sélectives exclusives. Elle est définie comme verticale parce qu'elle se construit sur le mode de la diachronie. Fermée sur les autres, elle tend à valoriser le moi parfois de manière excessive au point de devenir virulente voire violente. À l'opposé, il existe un type d'identité qualifiée d'horizontale, dont la caractéristique principale, selon l'auteur, tient à son ouverture sur les autres. Maalouf prône un dosage pondéré entre ces deux principes identitaires concédant à chacune d'elles un rôle dans l'édification d'une identité collective. Le risque cependant existe si l'une de ces formes et plus particulièrement l'identité verticale prend le pas sur l'autre³⁷.

Après avoir passé en revue quelques données théoriques sur la question identitaire, issues respectivement du champ de la pensée arabe et occidentale, en passant brièvement par quelques éléments de définition présents dans l'essai susmentionné de Maalouf, il convient maintenant d'examiner la question du rapport entre l'Orient arabe et l'Occident à la lumière de la notion d'identité.

On pourrait de prime abord parler de crise entre ces deux pôles. Sauf qu'à l'examen, cette crise présente des réponses contradictoires. Mais l'élément saillant d'entre tous concerne le fait que c'est encore l'Occident qui définit les termes de cette crise du fait de sa position privilégiée. Le monde arabe les accepte avec plus ou moins d'ouverture d'esprit en cherchant les moyens d'y remédier. C'est ainsi qu'il tente, c'est du moins ce qu'il laisse croire, de trouver des solutions à son arriération et à son archaïsme, des termes qui n'existent pas dans son discours d'avant la colonisation occidentale de son territoire mais qui ont surgi comme un cri d'alarme

³⁷ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

dans la conscience des intellectuels arabes. Mais le problème, toujours persistant, est qu'à chacune des étapes que les Arabes croient franchir avec brio, qui les persuadent que la distance qui les sépare de leur rival se rétrécit, ce dernier les surprend par son ingénuité dans l'invention des obstacles qui les maintiennent toujours à la remorque de l'histoire. Toujours est-il que ces obstacles s'alimentent au terreau fertile du champ culturel arabe dont une partie issue de la pensée irrationnelle et dogmatique en constitue pour ainsi dire le ferment. Telle est dans ses grandes lignes la conception des choses chez Amin Maalouf³⁸.

Citons quelques exemples historiques pouvant illustrer cette crise et les réflexions auxquelles elles ont donné lieu : la guerre d'Afghanistan au début des années 1980 mobilise une armée de combattants musulmans qui scandent les appels au djihad, un mot emprunt à l'époque révolue du califat islamique qui n'a plus d'usage depuis cette période lointaine des conquêtes arabes à l'aube de la Révélation. Pour la première fois aussi, la notion d'identité coranique que j'ai signalée ci-dessus à la suite d'Al-Jaberi, surgit comme antithèse militante face à l'Occident. L'évolution historique de ce paradigme a donné lieu aux événements du onze septembre 2001 aux États-Unis, avec les attentats contre le World Trade Center notamment dont on a attribué la responsabilité aux combattants arabes en Afghanistan, dont le chef de file est issu du wahhabisme salafiste, un courant fondamentaliste islamique. Les guerres qui ont suivi cet événement ont eu pour théâtre le monde arabe, suscitant des formes de représentations identitaires dans ces pays marquées encore plus par leur hostilité à l'Occident et par d'autres formes de mystifications identitaires puisant dans le registre religieux matière à l'action politique chez une tendance de plus en plus hégémonique.

La lecture attentive de ces événements permet de constater un enchaînement sidérant d'actions opérées par la puissance occidentale suivies de réaction de la part

³⁸ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, Paris, Grasset, 2009.

du monde arabe dans un processus qui laisse entrevoir une issue explosive de la situation : c'est l'image d'apocalypse chère à Maalouf dont j'aurai l'occasion de développer certains éléments au cours de cette thèse, qui s'impose dans ce contexte de la relation entre le monde arabe et l'Occident. Mais l'image chatoyante de l'Occident permet aussi et dans une mesure différente de sortir de ce marasme décrit jusqu'ici. Il s'agit en effet de l'Occident de la Raison, des Lumières, des Droits Humains, bref un Occident des utopies qui, après avoir imprégné ses intellectuels, suscitent les mêmes aspirations chez une frange de lettrés arabes qui rêvent de rattraper l'Occident et de sortir de l'empire du dogme.

Maalouf convoque cet Occident lumineux dans son œuvre pour forger une identité arabe syncrétique qui entre en conflit avec des résistances solidement ancrées et campées sur les dogmes. Celles-ci prennent des formes variées dans ses fictions mais demeure unies par leur référent dogmatique. La prédominance de la tradition qui constitue un des thèmes prégnants du roman rend la question de la modernisation du monde arabe comme élément crucial au sein de l'œuvre dans la mesure où sa réalisation demeure encore inatteignable: d'où l'importance du conflit entre tradition et modernisme comme duel identitaire important à plus d'un titre au sein de la trame narrative chez Maalouf.

On pourrait d'ores et déjà postuler que les romans de Maalouf s'articulent autour de la question identitaire comme point fondamental du thème relatif à la relation entre l'Occident et le monde arabe. Leurs personnages sont soumis à des pressions existentielles, en raison de leur tiraillement entre fidélité à un milieu communautaire souvent décrit comme incompatible avec leurs aspirations libertaires, et rupture avec ce même milieu. C'est que ce dernier est l'objet d'influences extérieures qui ne manquent pas de mettre à rude épreuve l'ordre intérieur. Pour rendre compte de son œuvre scripturaire, on a souvent prêté à l'écrivain franco-libanais l'image de passeur entre les cultures, notamment celles qui se font face entre

les littoraux sud et nord de la Méditerranée, et c'est là une métaphore grandeur nature, pourrait-on dire, du caractère dialectique de la question identitaire qu'il met invariablement en scène dans ses fictions.

1.3 Le clan, lieu de désenchantement

Par clan on cherche à désigner l'espace dans lequel évolue le personnage central. Il peut être de l'ordre d'une communauté, d'un petit village ou même d'une configuration plus large pouvant embrasser un champ culturel et géopolitique d'une échelle transnationale aussi vaste que le Proche-Orient ou l'Occident dont on sait qu'elle recouvre une pluralité de pays et de groupes sociaux et ethniques variés. En somme ce vocable désigne le lieu d'origine du personnage central. Il représente le substrat culturel premier dont celui-ci puise ses premières ressources propédeutiques et cognitives si l'on peut dire. D'une manière ou d'une autre, selon le contexte de chaque roman, un tel lieu devient l'objet de représentations dysphoriques du point de vue du personnage, concomitamment à un changement dans sa conscience, une mutation intellectuelle, à la faveur d'influences exogènes.

Dans le roman *Le Rocher de Tanios*, le conflit, ayant lieu dans la Montagne libanaise durant la seconde moitié du XIXe siècle, oppose deux conceptions du monde radicalement différentes. Une conception autochtone qui trouve son expression dans un système de gestion politique, de valeurs morales et de rapports humains, caractérisés par leur archaïsme. Le village de Kfaryabda constitue le lieu d'application d'une telle conception. Milieu tout à fait fermé, régi par l'autorité implacable du Sheikh, Francis, qui abuse de son statut de chef d'une petite communauté chrétienne, le village se voit appelé du jour au lendemain à jouer un rôle géopolitique d'une ampleur planétaire. Confronté ainsi à un sort pour lequel il est loin d'être préparé, Kfaryabda subit alors les assauts d'une modernité bouleversante, en provenance de l'Occident.

Si le chef du village se montre alarmé, prenant conscience du péril de la pénétration occidentale, pour ce qui représente ses prérogatives hiérarchiques, il en est différemment d'autres personnages qui y perçoivent, au contraire, la fin des privilèges, voire l'occasion d'un renversement de situation pouvant mettre fin à leur oppression.

Le roman, s'appuyant sur des faits historiques relativement à la pénétration occidentale en Orient, retrace les multiples formes que celle-ci a prises au cours de la période composant le cadre historique de la fiction. Aussi, est-il important de souligner à cet égard le rôle des idées auxquelles l'écrivain libanais accorde une place prépondérante au sein de la trame romanesque. En effet, tout se passe dans ce roman comme si les conflits ou les tensions qu'il met en scène, étaient gouvernés par la force motrice et mobilisatrice de l'idée. Il importe d'indiquer au passage qu'une attention particulière sera accordée plus loin à la question de la place de l'idée ou des idées dans l'œuvre de Maalouf. Elle fera l'objet d'un examen ultérieur où une partie lui sera consacrée. Si cette thématique de l'idée est évoquée pour l'instant, c'est par rapport au phénomène colonial, et plus précisément dans le cadre de la relation entre le champ socioculturel arabe, tel qu'il se manifeste dans le récit, et l'Occident. Plus encore, la thématique de l'idée à laquelle il est fait mention ici joue un rôle clé dans ce roman, notamment au sein de la dialectique de l'identité et de l'altérité qui constitue l'objet de ce premier chapitre.

On la voit ainsi à l'œuvre dans le conflit qui oppose le Sheikh du village et Nader, membre atypique de la communauté de Khfaryabda. Nader se détache du cadre de sa communauté, d'abord en tant que marchand ambulante, activité qui le sépare des siens, pour la plupart cultivateurs métayers au service du Sheikh. Ces paysans possèdent des caractéristiques qui les apparentent plutôt à des serfs, adjoignant à la soumission au chef, leur assujettissement à un droit de cuissage tacitement accepté. L'exception de Nader tient ensuite à son accès à la culture et plus

particulièrement à la culture occidentale qui lui ouvre les yeux sur la réalité de l'oppression à l'œuvre dans sa communauté. Son amour pour les livres n'a d'égal que son attachement aux valeurs universelles de la Révolution française dont il n'hésite pas à déclamer les revendications, comme pour inciter les siens à changer le cours de leur destinée.

Le troisième rôle que le récit prête à Nader est celui de chroniqueur et à ce titre il assure une double fonction de garant de la mémoire collective de la communauté et de transmetteur de son histoire aux générations futures. C'est d'ailleurs en partie sur la base de sa chronique que le narrateur retranscrit l'histoire, dévoilant ainsi un temps de narration décalé de plusieurs décennies par rapport au temps du récit.

On peut ajouter à cette série de fonctions du personnage de Nader, celle d'être un initiateur, voire un précepteur et confident du jeune Tanios. La complicité des deux personnages tient plus spécifiquement à un idéal de liberté, de même qu'à un amour de la lecture, que le premier semble avoir transmis au second. Nader semble au demeurant porteur d'un projet d'affranchissement de la tutelle tyrannique du Sheikh, du moins en théorie. C'est pour cette raison d'ailleurs que le Château du Sheikh, lieu et symbole de l'autorité, lui est interdit. Tout comme il lui est interdit de tenir les discours libertaires sur la révolution et la fin des privilèges, que le Sheikh abhorre entre tous. Un bras de fer oppose donc les convictions idéologiques aux accents modernistes et révolutionnaires du colporteur, et les positions conservatrices du maître de Kfaryabda, que, par endroits, le récit, pour en souligner l'intensité et l'effet, prend soin de déployer sous forme d'échanges verbaux vifs, selon un procédé stylistique faisant ressortir un degré élevé de tension entre les deux protagonistes :

Mais un jour, étant parti vendre sa camelote chez le drogman du consulat de France, il avait récolté une nouvelle si extraordinaire qu'il n'avait pas eu la force de la garder pour lui. C'était en 1831, il y avait eu en France, l'année précédente, un changement de régime, Louis-Philippe était monté sur le trône.

« Comme notre cheikh ne devinera jamais ce qu'un Français m'a raconté la semaine dernière. »

« Vide ton sac, Nader! »

« Le père du nouveau roi était un partisan de la Révolution, et il avait même voté la mort de Louis XVI! »

Le muletier était certain d'avoir marqué un point dans leur interminable débat. Son gros visage imberbe luisait de contentement. Mais le cheikh n'avait pas pris la chose sur le mode plaisant. Il s'était levé pour mieux crier.

« Chez moi, [répond le Cheikh] on ne prononce pas des paroles comme celle-là. Sors d'ici et ne remets plus jamais les pieds dans cette maison! (RT 86-87)

D'ores et déjà, quoique mineures et encore adventices, les idées en provenance de l'Occident frayent leur chemin laborieusement mais sûrement dans le milieu fermé et oppressif de la communauté de Kfaryabda. Elles se présentent dans le récit comme les instruments d'une réalité utopique à laquelle aspire la partie pour ainsi dire éclairée de la société. Pour mieux mesurer le degré de difficulté qu'elles éprouvent à s'implanter dans ce milieu hostile, la narration leur oppose une forme draconienne et complexe de despotisme, décrite sous toutes les coutures, à telle enseigne qu'il semblerait qu'une lutte purement et exclusivement idéologique ne pourrait qu'être vaine. Plus encore, le caractère visiblement inexpugnable de cet ordre archaïque et aliénant renforce l'image de l'oppression dans le récit, la rendant plus consistante encore.

Les exemples sont nombreux de la soumission de la masse dans cette région enclavée du Levant. L'arbitraire y est décrit jusque dans ses formes les plus caricaturales, ce qui atteste, par ailleurs, de la nature et de la position du regard porté sur les événements du récit, dont il est dit précédemment qu'il en est chronologiquement voire axiologiquement décalé.

Il faut ajouter que la soumission des villageois de Khfaryabda au bon vouloir de l'autorité immédiate du cheikh ne représente qu'un degré mineur de leur assujettissement, compte tenu de l'ensemble de la structure du pouvoir dépeint par le discours narratif. En effet, celui-ci s'applique bien à rendre compte de la forme

écrasante de l'ordre politique en place où la position du cheikh n'en couvre que la partie congrue. Le caractère tentaculaire et rigoureusement hiérarchisé du système politique qui domine plus largement le Levant apparaît fatalement plus imparable encore, comparé à l'autorité du cheikh. Sa description dans le discours tend de la sorte à renforcer l'image d'une condition humaine sous l'emprise d'une autorité nébuleuse mais puissante et implacable qu'elle dote d'attributs quasi démiurgiques, comme pour souligner le niveau hautement atteint de son omnipotence.

En ce temps-là, le ciel était si bas qu'aucun homme n'osait se dresser de toute sa taille. [...] Le village entier appartenait alors à un même seigneur féodal. Il était l'héritier d'une longue lignée de cheikhs [...].
Ce n'était pas, loin s'en faut, l'un des personnages les plus puissants du pays. Entre la plaine orientale et la mer, il y avait des dizaines de domaines plus étendus que le sien. [...]. Au-dessus de lui et de ses pairs, il y avait l'émir de la Montagne, et au dessus de l'émir les pachas de province, ceux de Tripoli, de Damas, de Saïda ou d'Acre. Et plus haut encore, beaucoup plus haut, au voisinage du Ciel, il y avait le sultan d'Istanbul. (RT 17).

Plus profondément, la sociologie déployée ici montre une vulnérabilité des communautés éparpillées dans la Montagne devant l'écrasant appareil étatique ottoman au point que le pouvoir des chefs locaux, par effet de contraste, contribue à amortir ses effets directs, assurant ainsi la même fonction qu'une gangue protectrice. Pris entre deux feux, les villageois se sentent plus chanceux auprès d'un seigneur qui manie l'autorité avec moins d'injustice. Mais la règle est que la population vivait «depuis des siècles sous le règne de l'arbitraire» (RT 19).

Le sentiment d'oppression qui confère aux lieux de vie un caractère de désenchantement, notamment par le biais du regard de certains protagonistes dont Tanios, favorise une adhésion prompte aux idées libertaires, comme il a été indiqué dans le cas de Nader. La diégèse développe ainsi un jeu conflictuel entre tendances antagoniques au sein d'une réalité d'autant plus problématique qu'elle s'inscrit dans le contexte de ce que les historiens arabes contemporains identifient comme «un choc

de la modernité». Celui-ci, ainsi que certaines analyses s'attachent à le démontrer, naît de la confrontation de la conscience levantine aux idées et à la réalité historique de l'Occident³⁹. De cette rencontre émerge une tendance critique vis-à-vis des choses de la réalité immédiate. Le résultat final est que l'ontologie «indigène», une fois transformée en foyer de projections futuristes et de projet modernistes, devient un repoussoir pour une conscience malheureuse. À certains égards, le personnage de Tanios, à l'instar d'autres personnages de l'œuvre romanesque de Maalouf, constitue une illustration parfaite de cet état de fait sociologique et historique.

Le rocher de Tanios est le récit d'un processus de désamarrage du protagoniste éponyme de sa communauté. Le rocher en question, lieu légendaire et motif central de la quête du narrateur qui s'est employé à percer à jour le tabou qui l'enveloppe, porte le souvenir de cette rupture, ainsi que le rapporte le récit mythique mais non moins «véridique» de l'épisode de la disparition de Tanios : «On le surnommait Tanios-Kichk. Il était venu s'asseoir sur ce rocher. On ne l'a plus revu.» (RT 10) Phrase laconique, autant qu'énigmatique, qui possède la propriété de laisser sur leur faim le narrateur et les enfants de son village, voire tout destinataire potentiel. *A priori*, elle représente l'unique vestige de l'histoire de l'ancêtre Tanios. Elle sert désormais à justifier le serment de ne pas approcher le rocher éponyme, auquel est convié chaque enfant en présence de ses parents.

Ce récit succinct et hautement symbolique constitue de ce fait le motif du grand récit de l'histoire de Tanios, ou, de manière plus précise, de l'histoire du désenchantement du protagoniste qui a provoqué sa défection. Quant au lien entre le rocher et le protagoniste, ou leur fusion réciproque au point d'engendrer le mythe, il se situe au-delà de la légende, dans les fragments des témoignages consignés par des témoins oculaires, dont Nader. À l'aide de ces témoignages, l'histoire positive et pour

³⁹ On peut mentionner à cet égard l'excellent essai d'Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967.

ainsi dire factuelle entreprend d'éclairer une réalité, nimbée de mythes, exposée au seuil de la diégèse de la manière suivante :

Dans le village où je suis né, les rochers ont un nom. Il y a le Vaisseau, la Tête de l'ours, l'Embuscade, le Mur, et aussi les Jumeaux, encore dits les Seins de la goule. Il y a surtout la Pierre aux soldats; c'est là qu'autrefois on faisait le guet lorsque la troupe pourchassait les insoumis; aucun lieu n'est plus vénéré, plus chargé de légendes. Pourtant, lorsqu'il m'arrive de revoir en songe le paysage de mon enfance, c'est un autre rocher qui m'apparaît. L'aspect d'un siège majestueux, creusé et comme usé à l'emplacement des fesses, avec un dossier haut et droit s'abaissant de chaque côté en manière d'accouder – il est le seul, je crois, à porter un nom d'homme, le Rocher de Tanios.

J'ai longtemps contemplé ce trône de pierre sans oser l'aborder. Ce n'était pas la peur du danger; au village, les rochers étaient nos terrains de jeu favoris [...]

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. «Tous les rochers, mais jamais celui-là!» (RT 9).

Ce n'est qu'au terme du récit, à la dernière page du livre, que l'on apprend la vérité sous-jacente à l'interdit relatif au rocher éponyme. Le mal qu'il recèle tient plus amplement à la crainte de la communauté de voir se répéter à l'infini un mouvement migratoire de sa progéniture à l'image de l'acte primordial accompli par l'ancêtre Tanios. En effet, usant de l'art de la suggestion, le discours lève le voile sur la tentation de l'ailleurs que le rocher loge en son sein. Une telle découverte n'a d'ailleurs pu s'effectuer qu'une fois l'interdit bravé et le sermon rompu. Autrement, l'énigme demeurerait totale :

Je comprenais à présent qu'on m'eût interdit d'escalader ce rocher. Mais, justement, parce que je l'avais compris, parce que je m'étais laissé persuader – contre ma raison – que les superstitions, les méfiances, n'étaient pas infondées, la tentation était d'autant plus forte de braver l'interdit. [...]

Je murmurais pardon à tous les ancêtres et, à mon tour, je montai m'asseoir sur ce rocher.

Par quels mots décrire mon sentiment, mon état? Apesanteur du temps, apesanteur du cœur et de l'intelligence.

Derrière mon épaule, la montagne proche. À mes pieds la vallée d'où monteraient à la tombée du jour les hurlements familiers 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 279-280).

Il n'en demeure pas moins que le site en lui-même n'est en réalité qu'un pis-aller, faute d'intégration du personnage éponyme à sa communauté. Tanios vient y passer le plus clair de son temps afin d'échapper à la pression et à l'hostilité de son milieu. Lieu de méditation et de réflexion, il ne se mue en promontoire de la tentation de l'ailleurs que dans la mesure où le milieu communautaire devient plus étouffant. Cette dialectique occupe une place prépondérante chez Maalouf. Elle est mise en jeu variablement dans quasiment tous ses romans. Sa particularité dans *Le rocher de Tanios* est qu'elle déploie pleinement toutes les ressources de la vision du monde de l'écrivain libanais, si l'on peut dire.

Le récit en question pose ainsi la problématique à l'œuvre dans la réflexion de Maalouf, à l'endroit précis de l'examen de la question de l'identité. Celle-ci se précise graduellement en filigrane de l'antagonisme entre Tanios et les siens, plus particulièrement.

Il importe en revanche de souligner que l'hostilité qui oppose Tanios à sa communauté, autrement dit, la série de leurs antagonismes, suit, dans le roman, un mouvement protéiforme en se plaçant variablement à des niveaux différents avant d'aboutir à l'ultime rupture. Cependant, l'intensité de la crise finit par se trouver largement édulcorée au terme de sa trajectoire, même si cela n'a pu parer à la séparation. Tout se passe comme si l'appel de l'exil était plus fort que le reste.

Le premier signe de la tension a trait à la question primordiale de la filiation. Placée sous l'angle de perception du protagoniste, à un moment bien précis de son développement personnel, la révélation abrupte et publique de sa bâtardise par un fou du village a produit le premier jalon de la rupture. Il faut dire qu'une telle situation est prévisible dès lors qu'elle ressortit à un trait de caractère inhérent au pouvoir en place, à savoir le droit absolu que détient le cheikh et dont il use sans restriction y compris pour obtenir les faveurs des femmes du village. Aussi, la révolte du jeune

Tanios relève-t-elle davantage d'une stigmatisation de l'absolutisme, voire d'une dénonciation de la soumission collective à ses lois arbitraires. C'est, semble-t-il, pour cette raison qu'après le choc issu du caractère douteux de sa filiation, il s'en prend en particulier à Gérios, son père, niveau encore restreint mais liminaire qui ne manquera d'avoir des suites sous la forme d'une révolte aux dimensions plus large.

Certaines recherches, comme celle de Soumayya Neggaz⁴⁰, ont trouvé dans la crise entre le personnage éponyme et son père, matière à une conception initiatique du message fictionnel. Il est vrai qu'une forme peu ou prou élaborée de l'initiation peut s'inférer du processus général de ce mouvement qui débute par ce qui s'apparente à «la mort symbolique» du père pour se déployer sous les traits d'une quête sous-tendue par une logique d'individuation, comme le postule en substance l'approche de Neggaz. Cependant, il convient de souligner qu'un tel schéma de l'entreprise initiatique ne favorise nullement une compréhension totale des questions soulevées dans le récit, le condamnant ainsi à une conception somme toute restrictive. Il faut préciser que l'insistance sur la seule question de l'initiation dans ce roman, tout aussi bien d'ailleurs que dans les deux autres romans mentionnés du corpus de la recherche de Neggaz, prive ce dernier de sa profondeur historique, tout comme elle le détourne de la perspective large et complexe qui est la sienne, oblitérant par ce fait même la richesse et la complexité de l'horizon qu'il offre à l'analyse.

Il est tout à fait clair ici que la crise entre le père et le fils a pour arrière-fond la question très large de l'opposition entre deux visions du monde extrêmement antagoniques, ou, dit autrement, elle est le fait d'un idéal de changement porté par le fils, qui se heurte à la soumission et à l'indolence de la figure paternelle à titre d'emblème accompli de l'obséquiosité et de l'auto-assujettissement. Ainsi, le récit s'emploie précisément à une démonstration plus subtile du caractère et du degré,

⁴⁰ Soumayya Neggaz, *Le voyage initiatique dans Léon l'Africain, Samarcande et Le rocher de Tanios*, Paris, L'Harmattan, 2005.

différenciés, de cette soumission par le biais d'une distinction nette dans ce sens entre Gérios, le père, et les autres membres de la communauté, forçant les traits de la compromission voire de la lâcheté même de ce dernier. Ainsi le récit nous explique que plus que tous les autres hommes du village, le maître de Kfaryabda «lui inspirait une véritable terreur, qu'il tremblait en sa présence plus que le plus humble paysan et se pliait à tous ses caprices.» (RT 27).

Force cependant est de souligner qu'une telle distinction dans l'échelle de la soumission correspond à une autre, de type social. Si Gérios présente ces traits de caractère, nous dit la diégèse, c'est précisément parce qu'il a avant tout le souci de préserver certains privilèges. Le père de Tanios incarne socialement une catégorie intermédiaire entre un seigneur et une base composée par la paysannerie. Œuvrant dans le champ du premier, il tient ainsi à conserver certains avantages de cette proximité, que les autres n'ont pas. Il faut ajouter de surcroît qu'une telle position lui est octroyée en raison d'une scolarisation un tant soit peu suffisante pour lui permettre de remplir certaines charges auprès de son maître, dont celle, officielle, d'intendant. Par ce fait même, Gérios, en s'appliquant à consigner dans les registres de comptabilité les transactions et autres mouvements de la rente du cheikh, se trouve à l'origine d'une source documentaire riche pour le narrateur qui, par intermittence, émaille son récit de données puisées dans ces documents. Il convient de conclure ce profil du personnage en soulignant le fait important qui occasionnera des suites dramatiques tant pour la famille de Tanios qu'au niveau plus large de la communauté de Kfaryabda, à savoir l'alliance matrimoniale entre l'intendant et Lamia.

La beauté proverbiale de la mère de Tanios constitue l'un des vestiges déclencheurs de la quête archéologique, si l'on peut dire, du récit proprement dit, au même titre que le rocher éponyme, dont il a été question précédemment, tout comme d'autres repères dont les ruines du château même du cheikh, silhouette lézardée surplombant encore le village, à en croire le narrateur. Sauf que la figure de Lamia et

l'exemplarité de sa beauté, nous explique le récit, ont glissé dans le langage local où elles logent désormais à titre d'aphorisme vernaculaire. Cette survivance persistante d'une réalité perdue mais restant enfouie dans le langage local, est celle qui, à l'instar des autres vestiges, ont aiguillonné la curiosité du narrateur, une curiosité qui, tout compte fait, s'apparente fort bien à un désir de connaissance. Il n'en demeure pas moins cependant que le regard porté sur le passé par le narrateur traduit davantage une promotion de l'idée de rupture avec le passé, plutôt qu'une tendance nostalgique. C'est ce qui explique largement la double tonalité du discours romanesque qui s'exprime par une empathie à l'égard des personnages incarnant les tendances de changement, au détriment de leurs adversaires idéologiques.

Figure emblématique de cette propension au changement dont le processus, comme il a été indiqué précédemment, constitue la matière essentielle de la diégèse, Tanios incarne la jonction entre l'Orient arabe et l'Occident, et par conséquent, la naissance de la modernité dans cette partie encore «archaïque», dans des conditions dramatiques propres pour ainsi dire à toute gestation avant un accouchement. En effet le processus de démantèlement de la structure du pouvoir en place, qui a débuté au sein de la petite communauté de Kfaryabda avant d'embraser l'ensemble du Proche Orient, commence dans la diégèse avec l'apparition du pasteur anglais Stolton.

À l'instant précis où ce dernier invite les membres des notabilités en place à envoyer leurs enfants à l'école qu'il vient d'ouvrir à une proximité égale des villages voisins, la division éclate notamment au sein de la communauté chrétienne. Le récit présente de manière détaillée, non dépourvue de truculence, les péripéties de la lutte menée avec angoisse par les autorités religieuses en place, par le biais de laquelle il dévoile tout à la fois la tendance religieuse dominante sinon au sein du christianisme arabe de manière générale du moins dans la Montagne, avec ses conceptions propres de l'altérité, et son rôle dans la conservation et la protection du système en vigueur. Aussi, leur protestation prend un accent impérieux et intransigeant voire violent à la

perspective de voir confier les enfants de l'élite chrétienne de la région à l'école d'un pasteur, dont ils tiennent en horreur la vocation protestante, par trop hérétique à leurs yeux. Il convient de souligner à cet égard le fait singulier mais tout à fait valable du point de vue historique, du hiatus qui sépare la position de l'élite religieuse levantine dont on voit ici qu'elle repose sur le seul argument dogmatique, et les intentions du pasteur qui, elles, n'ont de religieux que la façade, étant donné que l'intérêt qui anime son projet scolaire revêt tout bonnement un caractère géostratégique. Ce malentendu, pourrait-on dire, contribue par ailleurs à imprégner certains passages du texte d'une tonalité humoristique aux accents corrosifs.

La naissance de l'intérêt impérialiste anglais pour ce coin de l'empire ottoman, encore soumis à des formes passéistes de gestion politique et économique, entraîne dans le récit un processus de décloisonnement qui aboutit à un démantèlement total et violent de l'ensemble de la structure avec notamment l'effondrement de l'échafaudage du pouvoir politique. Mais c'est surtout la relation du protagoniste éponyme avec sa communauté qui constitue en réalité la trame centrale et la pierre angulaire au sein de cet enjeu. Tout se déroule dans le roman de manière à rattacher le destin individuel de Tanios à l'histoire par des fils bien visibles, ce qui donne lieu à une forme narrative très complexe où le drame individuel ne peut se détacher de son arrière-fond historique et vice versa. Dans ce roman, c'est l'histoire qui a vocation à tenir le fil de la destinée des protagonistes, et c'est d'ailleurs par elle que toutes les énigmes finissent par être démystifiées. Mais l'histoire n'est-elle pas au fond qu'un concept abstrait qui totalise en réalité les actions de l'être humain? Telle est en fait l'interrogation vers laquelle nous mène l'enchevêtrement des événements du récit.

Si le lien, censé maintenir fermement Tanios à sa communauté, est rompu, ou a perdu de sa solidité à la suite d'une prise de conscience de ses origines douteuses, conséquence, de son point de vue, à la fois du comportement effacé et obséquieux du

père et du caractère prédateur et luxurieux du maître de Kfaryabda, il s'avère qu'un tel schéma entraîne comme une nécessité la quête par le protagoniste d'une espèce de substitut.

Le premier à avoir servi d'ersatz dans ce sens, et incarné l'arme de la revanche, en plus de figurer momentanément comme un onguent à la blessure identitaire de Tanios, est Roukoz. Ce personnage émerge d'emblée dans le récit comme une réponse au désarroi de Tanios. Plus significatif à cet égard est son statut dans la configuration sociale établie dans le récit, auquel s'attache un ensemble d'éléments dont il puise un profil inversé du père institutionnel de Tanios.

En premier lieu, le récit nous informe que bien avant Gérios, Roukoz était au service du cheikh à titre d'intendant. Accusé de vol par ce dernier, il est alors congédié de son travail et interdit de vivre dans la communauté. Le retour de Roukoz, après plus de deux décennies d'absence, apparaît tout de suite à son rival comme une bravade, d'autant plus que le revenant choisit de s'établir à la périphérie proche du village. Il est à signaler que le récit de l'épisode du différend entre Roukoz et le Cheikh survient juste après les échanges de salutations entre Tanios et le réprouvé. Comme pour augmenter l'attrait du personnage sur le jeune malheureux, le récit s'emploie à décrire la richesse de Roukoz sous un jour différent où elle apparaît en tous points supérieure et de nature tout à fait moderne, eu égard à celle du cheikh qui repose spécifiquement sur une exploitation de type féodal. On ajoutera à cela un fait très important, corrélatif au processus de délitement du sentiment d'adhésion collective chez le jeune Tanios, concernant la présence de la fille de Roukoz, présence que le récit imprègne de la même ambiguïté qui caractérise les rapports interindividuels et collectifs au sein de cet univers en totale transformation. La fille, nous semble dire le texte, en même temps qu'elle apparaît comme promise à Tanios, risque de lui échapper pour peu que des circonstances surviennent pour changer le

cours des choses. Cette logique constitue en réalité le lot de tous les personnages du récit.

Quoi qu'il en soit, ce qui au fond a contribué à cristalliser la relation entre Tanios et Roukoz et à lui donner des caractéristiques de parentalité de substitution pour le jeune protagoniste, c'est semble-t-il, la version que Roukoz confie à son jeune ami, de l'histoire de son excommunication. Au lieu du vol dont il est accusé, l'enjeu de la dispute, selon le banni, tient plutôt à une question d'honneur que l'ex-intendant a su défendre quand il a vu que «le maître avait tenté de séduire» (RT 79) sa femme. Le parallèle apparaît ainsi entre Gérios et Roukoz, et dans sa colère, le jeune homme rejette le père qui n'a pas été en mesure de défendre son honneur bafoué par le maître de Kfaryabda, pour lui substituer le confident excommunié.

En elle-même, cette relation peut être envisagée comme un stade encore inférieur dans le processus de séparation et de défection de sa communauté du personnage central. Examinée de très près, on constate qu'elle offre une double perspective à la thématique dominante d'une décomposition ontologique relativement au cadre historique et sociologique dont il est question tout au long de cette analyse. En réalité, les deux fils qui relient respectivement le jeune homme au père et à la fille sont voués à la rupture en raison notamment du caractère fallacieux de la contestation que Roukoz oppose au pouvoir du Sheikh du fait que la suite du récit dévoile le banni sous le jour d'un personnage opportuniste.

En effet, ce dernier se révèle davantage enclin au soutien des valeurs en place, plus à les reproduire qu'à tenter de les changer, posture qui le différencie radicalement de Nader dont le combat repose sur une vision clairement antithétique voire réfractaire comme le montre l'argumentaire idéologique sur lequel elle repose, à considérer le discours du personnage dont certains passages ont précédemment été cités à titre illustratif.

En outre, le récit fournit une explication tout à fait paradoxale de la position de Roukoz qui, au retour de son exil, a entrepris de s'installer à l'orée du village comme pour y maintenir un siège. Dans le bras de fer qui l'oppose au cheikh, l'ancien intendant apparaît en effet le plus avantage, en raison des lettres de protection en sa possession, signées et du sceau du Vice-roi d'Égypte et de celui du patriarche, ce qui fait dire au narrateur que : «le cheikh n'était pas de taille à affronter toutes ces hautes autorités à la fois...» (RT 79). Au demeurant, perçue sous le rapport de cette lutte, et donc du point de vue de Roukoz, la défection de Tanios possède toutes les apparences d'une percée dans le blocus massif dont il est l'objet, qui le relègue à un statut de «paria» selon le narrateur. Sauf que les convictions respectives des deux personnages et l'horizon de leurs idéaux ne semblent avoir rien en partage. Si l'histoire de cette relation semble au départ prometteuse, car perçue sous les auspices des attentes du jeune idéaliste, Tanios, elle finit par dévoiler, à l'arrivée, le visage pour ainsi dire machiavélique de l'ancien intendant.

Le premier signe ayant trahi cette tendance chez le personnage en la révélant au grand jour est apparu à l'occasion de la promesse faite par l'ancien intendant à Raad, le fils du cheikh, de lui accorder la main de sa fille. Il s'agit au fond d'un projet d'alliance que le discours montre comme un souhait secret du père, à travers lequel le lecteur comprend bien les retombées sous-jacentes, en termes de réhabilitation morale du père de la jeune fille, sans oublier la portée sociale d'un tel projet, compte tenu du caractère hiérarchiquement figé de la structure des classes en cette période et de la difficulté, voire de l'impossibilité d'y modifier son statut, même pour un parvenu comme Roukoz.

Par cette promesse, le banni a marqué une rupture définitive avec Tanios à qui il a fait croire à la perspective d'une alliance matrimoniale en lui envoyant des signes d'encouragement quand il le voyait manifester de l'intérêt pour sa fille Asma.

Toujours est-il que l'expérience de Tanios auprès du banni s'inscrit dans le processus de séparation et de désamarrage, mouvements qui traduisent une logique inhérente à l'expérience dysphorique du protagoniste au sein de son milieu d'origine. Un tel phénomène, comme il a été indiqué ci-dessus, s'explique par la description romanesque d'un sentiment de douleur intérieure chez Tanios et d'une aspiration au changement étant donné les conditions aliénantes au sein de l'ordre féodal. La série de défections apparaissent, à cet égard, comme une réponse tout à fait nécessaire, vu l'idéal que le récit pose à l'horizon du mouvement vers l'individuation du protagoniste éponyme. Du point de vue qualitatif, l'expérience suivante, ayant lieu au sein de l'école du pasteur anglais, constitue une étape supérieure en ce sens.

Alors que dans la littérature arabe, à tout le moins dans ses deux versions, francophone et arabophone, de nombreux textes, dans leur évocation de l'instruction dans les écoles fondées par le régime colonial dans les pays du Levant, laissent transparaître invariablement l'expression d'un malaise plus ou moins assumé par l'écrivain, la vision de Maalouf, à considérer ce roman aussi bien que les autres, s'emploie à maintenir un caractère euphorique relativement à une telle expérience. Dans le contexte du roman *Le rocher de Tanios*, mis à part les représentants de l'ordre religieux, jaloux de leur modèle d'instruction et des privilèges qu'ils en tirent, mais surtout animés de leur hostilité pour ainsi dire confessionnelle à l'encontre du protestantisme, tous les autres représentants de la société, y compris le cheikh, accueillent favorablement la nouvelle école, et, en fin de compte, finissent par accéder à la demande du pasteur. Il est vrai qu'un tel projet demeure éclectique, ne concernant que les enfants des notables de la région, comme il a été indiqué précédemment. Aussi, la présence de Tanios parmi l'effectif des écoliers constitue-t-elle une exception, dans le plein sens du terme, puisqu'il apparaît être le seul à en récolter les bénéfices en termes de changement de paradigmes sociopolitiques au sein de la large communauté levantine.

La spécificité de cette expérience au sein du processus de ce que l'on peut désormais appeler une dérive du personnage, tient en sa radicalité. Signalons en passant que l'emploi du mot « dérive » renvoie à son sens étymologique de détachement ou changement de rive.

Il n'en demeure pas moins cependant que la question de la dérive conduisant le personnage à l'expérience de l'altérité apparaît centrale dans *Le rocher de Tanios*. Une telle vision des choses conférée à l'expérience du protagoniste éponyme semble avoir acquis un certain niveau de maturité à la faveur de la rencontre avec les idées subversives de Nader, elles-mêmes tenues d'une influence étrangère particulièrement issue du contexte historique et culturel de la révolution française. Chez le pasteur, c'est toute une réalité concrète de l'Occident, quoique à une échelle réduite, qui s'offre au regard et à l'appréciation du jeune Tanios. L'expérience au sein de l'école en question achève pour ainsi dire une propédeutique de l'altérité en vertu de laquelle l'endogène, désormais dépourvu de tout attrait, cède le pas à l'exogène. La dérive de Tanios vers l'autre, et leur fusion, atteignent leur point d'orgue lors de la lutte à mort que le jeune homme engage afin de réintégrer l'école du pasteur, cherchant désespérément à rompre la décision prise par la coalition des autorités supérieures, ecclésiastiques et politiques, leur interdisant, à lui et à Raad, le fils du cheikh, d'y poursuivre leur scolarité. Cette crise permet au jeune homme d'aller jusqu'au bout dans le rejet de la forme ontologique locale, en menant une grève de la faim comme moyen de pression visant à faire échouer le boycott de l'école du pasteur. À l'issue de ce combat, le jeune homme parvient à regagner l'école du pasteur qui en même temps l'accepte chez lui à titre de pensionnaire. Voici comment le narrateur expose la nouvelle vie de Tanios chez les Stolton, y adoptant vraisemblablement le point de vue du protagoniste. On y décèlera, sous les aspects de l'opposition entre le mode de vie à la manière occidentale telle qu'elle se présente chez le pasteur et celui en vigueur dans la communauté de Kfaryabda, tous les ingrédients d'une rupture inévitable et nécessaire entre le protagoniste et sa communauté:

Si le Paradis est promis aux fidèles qui meurent, Tanios avait obtenu, par son ébauche de mort, une ébauche de Paradis, sans que le Très-Haut lui tînt apparemment rigueur pour sa volonté de suicide. Le château du cheikh était vaste, certes, mais son univers était bordé de hauts murs et de baisemains. Les écritoires se cachaient de honte et les passe-temps s'exhibaient. Dans la maison du pasteur, le respect allait avec le savoir. [...] Très vite, cependant, il s'y était accoutumé, au point de se demander comment il pourrait à nouveau dormir à même le sol, dans la peur constante des serpents, des scorpions sous la couverture, du blond lézard *boubraïs* à la morsure brûlante. [...]

Dans sa paisible chambre chez les Stolton se trouvaient une étagère avec des livres nains, une armoire clouée au mur, un poêle à feu de bois, et une fenêtre vitrée donnant sur les parterres fleuris de la révérende (RT 129-130).

Un mode de vie moderne, c'est ce qu'incarne le modèle occidental, avec certaines de ses composantes existentielles et matérielles, qui renvoient à l'idée d'une maîtrise et d'une domestication des éléments de la nature à des fins de confort personnel. À l'autre bout de la polarité, une précarité où se dessine le combat inlassable du groupe contre ces mêmes éléments (scorpions, serpents, etc.) avec l'angoisse quotidienne qui en résulte. Il faut ajouter à ce jeu antagonique une logique discursive à l'avenant multipliant les contrastes entre les deux réalités comme le caractère d'individualisme, présenté sous les accents de l'émancipation, inhérent à la vie chez le pasteur anglais, auquel fait face une structure archaïque de type communautariste. Par son déménagement dans la maison du pasteur, Tanios tourne le dos aux exigences de la vie communautaire. Nombreuses sont les occurrences où le caractère monolithique et uniforme de la société levantine, à travers le cas de Kfaryabda, est mis en saillie dans le discours narratif, et l'on comprend bien ici, pour peu que l'on ne perde pas de vue l'angle de vision défavorable à cet égard du narrateur principal, que l'objectif visé tient principalement à la démonstration d'un spectacle de l'aliénation de l'individu au groupe et celui-ci à l'autorité suprême du chef. Un tel parti pris se découvre au travers de nombreux jeux stylistiques empreints d'ironie ou de procédés caricaturaux appliqués dans la description des mécanismes d'aliénation collective à l'œuvre dans la structure sociale et communautaire du petit village de Kfaryabad. Le passage suivant permet d'illustrer ce jeu :

La plupart d'entre eux étaient habillés comme lui, séréal noir bouffant, chemise blanche à rayures, bonnet couleur de terre, et tout le monde ou presque arborait les mêmes moustaches épaisses et bouclées fièrement vers le haut dans un visage glabre. (RT 18)

À cela s'ajoutent les règles draconiennes de l'étiquette pour les cérémonies de présentation d'allégeance tout comme dans celle, quotidienne, du baisemain, que les villageois sont tenus d'exécuter chaque matin. Les rares cas où l'on tente avec plus ou moins de succès d'échapper au carcan du groupe finissent par la sentence de l'excommunication, comme dans l'épisode de Nader évoqué antérieurement. De ce fait, il semblerait que le départ de Tanios dans la maison du pasteur constitue une voie toute indiquée vers la liberté à laquelle il aspire depuis le tournant de la révélation de sa bâtardise.

Aussi significative en ce sens apparaît la nouvelle expérience linguistique de Tanios. L'accès à la langue de l'autre, l'anglais en l'occurrence, inscrit d'ores et déjà l'aventure du héros sous les auspices d'un passage, bien consommé cette fois-ci, vers l'autre rive. Légions sont en réalité les protagonistes des romans de Maalouf qui entrent de plain-pied dans les lieux de l'altérité par le truchement des langues. Ce point précis concernant le lien des personnages romanesques aux langues étrangères, dans le processus recherché par la fiction de leurs intégrations soutenues dans d'autres cultures, fera l'objet d'une analyse ultérieure plus approfondie. Il est à souligner cependant, s'agissant du roman *Le rocher de Tanios*, que le succès scolaire du personnage, notamment en ce qui a trait à la maîtrise de la langue anglaise, le voue à un rôle symbolique de traducteur pour l'autorité coloniale britannique.

Si l'école du pasteur anglais peut représenter un subterfuge concocté, à l'image d'un cheval de Troie, au service des intérêts de l'empire britannique, à des fins purement impérialistes consistant tout d'abord à mettre fin aux vellétés de puissance du Vice-roi d'Égypte, elle a, d'un autre côté, permis de former Tanios comme première semence dans le champ d'un processus de modernisation qui prend

son point de départ justement à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, période à laquelle renvoient les événements du récit. À cet égard, l'acte de déposition du Prince, le représentant du Vice-roi dans la Montagne libanaise à la fin du récit, peut se lire comme le signe du commencement d'un nouveau paradigme sur les ruines du système archaïque qui, déjà, entame son processus de délitement avec la résignation du Prince à la décision de son envoi en exil prise par les autorités britanniques, au grand soulagement des populations de la région.

Plusieurs éléments romanesques, dont la clôture du récit, renvoient précisément à cette notion de fin, comme fait historiquement nécessaire. À vrai dire, on voit apparaître sur le champ de ruine laissé par les guerres intestines aiguillonnées tant par les interventions des grandes puissances occidentales que par celles des notabilités locales jalouses de leurs prérogatives, un processus de gestation gros d'un potentiel de changement dont la nature reste si floue que l'on a du mal à imaginer si la suite mènera au triomphe du modernisme ou, au contraire, favorisera les forces de la réaction. En tout état de cause, la disparition mystérieuse de Tanios, à la fin de l'histoire, laisse présager le pire, étant donné les effets délétères qu'un tel phénomène peut produire sur un pays.

En effet, la question de la défection de personnages représentant la force de changement vers la modernité constitue une perte pour leur société. Elle traduit en outre l'expression d'une révolte menée par ces personnages contre l'ordre régissant cette société. Par un tel acte de fuite, au grand dam du changement escompté pour leur communauté, ils cherchent en réalité à substituer une nouvelle donne à la logique qui fonde les rapports au sein d'un milieu communautaire aussi fermé que celui du petit village de Kfaryabda.

De manière générale, les romans de Maalouf tentent de traduire la logique de l'appartenance selon des mouvements architectoniques qui varient certes d'un récit à

l'autre, mais qui demeurent néanmoins traversés par un même esprit et un même regard qui tend à questionner les fondements d'une telle logique. Le premier signe de la crise débute avec le rejet par le protagoniste de tout ce qui risque de le condamner à l'enfermement communautaire, à jouer le relais d'une conception fondée sur l'attachement au groupe filial assumant un rôle d'héritier indéfectible. La rupture de Tanios avec tous les symboles paternels dont le Sheikh mais aussi Gérios, traduit un rejet de la tradition. Sa défection qui clôt le récit résulte d'un besoin vital, d'une nécessité liée à une conception de l'identité chère à Maalouf qui ne peut se satisfaire d'une forme monolithique pour s'affirmer. L'ailleurs apparaît à la lumière de la vision de l'écrivain libanais comme un substitut plein de promesse de changement tout aussi bien qu'un prétexte à une subversion de la notion d'identité. Si crise il y a dans ce roman, elle tient précisément à la dialectique entre identité locale qui repose sur la verticalité de l'enracinement et de l'héritage ancestral et une alternative qui se dessine à l'horizon d'un chemin qui se profile sur l'étendue marine comme métaphore du caractère fluctuant et ondoyant de cette notion ainsi que le suggère la dernière phrase du roman : « Et là-bas, au loin, je voyais la mer, mon étroite parcelle de mer, étroite et longue vers l'horizon comme une route. » (RT 280)

Le protagoniste tend de ce fait à vivre une expérience à l'horizontale que rend possible la défection du milieu d'origine. Un tel choix, faut-il le souligner, n'en est en réalité pas un puisque le récit maaloufien trouve le moyen de le rendre nécessaire en dressant des contraintes existentielles dont les ressorts participent justement de la dialectique de l'endogène et de l'exogène. Aussi, la tension qui dynamise le récit se tisse-t-elle autour de la confrontation entre les aspirations du protagoniste central et l'implacable réalité qui prend souvent dans les récits de Maalouf des accents oppressifs, à telle enseigne que l'exil ou d'autres formes de mobilité plus ou moins engendrées par la contrainte, apparaissent comme une suite logique nécessaire. C'est ce qui affleure dans la trame narrative du roman de l'écrivain libanais, *Les désorientés*.

1.4 Le crépuscule des idoles

Les Désorientés raconte l'histoire d'un groupe de personnages ayant vécu une amitié exemplaire au cours de leur jeunesse avant d'être contraints de se séparer par la force des circonstances dramatiques survenues dans leur «pays natal», lieu ainsi nommé dans le récit, dont un ensemble d'indices laissent croire qu'il s'agit du Liban, pays d'origine de Maalouf. Il pourrait tout aussi bien être question d'un autre pays du Moyen-Orient ayant des similitudes sociohistoriques avec le pays natal de l'auteur. Le retour au pays après de longues années d'exil de certains des membres du groupe ayant émigré, s'est imposé à l'occasion de la mort de l'un des leurs, Mourad. Ce dernier, se trouvant encore à l'article de la mort, a réclamé à son chevet pour un dernier adieu Adam. C'est à l'initiative de celui-ci que l'idée d'un retour temporaire au pays de tous les anciens membres du groupe commence ainsi à se concrétiser à mesure de la progression du récit. Dès son arrivée et après avoir appris la mort de Mourad quelques heures auparavant, Adam décide alors de reprendre contact avec l'ensemble des anciens amis de jeunesse leur suggérant de revenir, le temps des retrouvailles, question de rendre hommage à l'ami mort chez qui ils avaient coutume de se réunir lorsqu'ils étaient encore étudiants à l'université. Au cours de cette période-là, ils avaient inventé une appellation pour leur groupe, celle de «Cercle des Byzantins», qui en dit long sur le caractère délibératif imprégnant leurs fréquentes réunions de jeunesse, comme il est rapporté par Adam.

Issus des multiples communautés et groupes religieux formant la mosaïque de ce qui s'apparente à la société arabe du Proche-Orient, le cercle finit par se recomposer, cette fois-ci chez Sémiramis, l'un des rares personnages du groupe qui, avec Mourad et d'autres, avaient opté pour un choix tout aussi pénible que l'exil, compte tenu des circonstances d'alors: celui de rester au pays malgré les circonstances de la guerre civile qui venait de commencer et la menace qu'elle laissait planer sur leur vie et leur avenir.

Le retour offre par ailleurs une occasion de mise au point et de bilan de la période allant des années soixante jusqu'au début du XXI^e siècle. Le lecteur est ainsi mis au diapason d'une histoire grosse d'espoir pour la génération du protagoniste Adam et de ses amis, un espoir porté par des idées et des conceptions philosophiques modernes dont ils ne soupçonnaient aucune faille quant à leur application à la réalité de leur monde. Un tel élan de jeunesse semble ignorant de certaines résistances souterraines voire d'une hostilité bien réelle mais ignorée en raison d'une fougue juvénile somme toute aveuglante. D'où d'ailleurs la signification du qualificatif, « byzantin », désignant leur cercle. Le narrateur, recourant à l'autodérision, n'a de cesse de railler la volubilité de ses membres et leur promptitude à la controverse et à la polémique. Les personnages formant ce groupe illustrent le caractère spécieux de la spéculation verbale non ancrée dans la réalité. Le « cercle des Byzantins », victime de l'effet hypnotique de la parole, présente de ce fait un exemple de cécité tragique face à un chaos qui s'achemine à leur insu sourdement. Leur espoir finit alors par être ébranlé à la suite d'une guerre civile qui retentit soudainement, les surprenant en train de manier le logos, pourrait-on dire, comme à leur habitude, chez Mourad.

Dans le récit, la guerre civile constitue le marqueur d'une frontière historique polarisant deux élans antagoniques. Au désir, exprimé par cette jeunesse des débuts de l'indépendance, d'établir un destin sur le modèle occidental, des forces antagoniques surgissent pour y mettre fin moyennant le déclenchement d'une guerre destructrice.

Nous sommes en fait au cœur de la problématique déjà identifiée dans le roman précédemment analysé de la dialectique entre modernisme et conservatisme, entre vision identitaire qui s'appuie sur l'héritage ancestral comme source de légitimité et de référence et une perception qui prend l'Occident pour modèle à l'endroit précis des idées de modernité et de progrès justifiant une implantation de ses

valeurs dans le sol pour ainsi dire ingrat du monde arabe, à en croire les imprécations des membres du cercle en question.

La guerre civile apparaît ainsi dans le récit comme le triomphe de la vision traditionaliste et l'échec d'un projet d'inspiration exogène qui n'a de prise sur le contexte local qu'à travers une frange réduite de la société. Plus significative par ailleurs est la composition des membres du cercle d'amis dans le texte. Microcosme de la société du « pays natal », le cercle abrite des membres représentatifs des communautés religieuses issues des trois monothéismes, vivant dans une osmose cristallisée et cimentée par la matière humaniste et progressiste des enseignements philosophiques issus de la pensée occidentale qu'ils possèdent en partage, avec aussi quelques références de la culture arabe profane.

Chez eux la question de l'appartenance prend un sens qui transcende les clivages intercommunautaires. L'atmosphère de tolérance ainsi décrite par le narrateur résulte d'une influence intellectuelle que le discours présente comme le signe d'un fait mondial touchant l'ensemble des sociétés à travers la planète. N'étant pas en reste de cette vague de pensée libertaire et humaniste, la société arabe apparaît à travers le regard de cette communauté particulière des amis d'Adam comme engagée dans ce phénomène libertaire. Les appartenances jadis prégnantes, articulées autour de l'impératif communautaire se trouvent ainsi à l'abandon au profit de considérations ouvertes et inclusives.

Mes amis appartenaient à toutes les confessions, et chacun se faisait un devoir, une coquetterie, de railler la sienne – puis, gentiment, celle des autres. Nous étions l'ébauche de l'avenir, mais l'avenir sera resté à l'état d'ébauche. Chacun de nous allait se laisser reconduire, sous bonne garde, dans l'enclos de sa foi obligée. (D36).

À tout prendre, l'avènement de la guerre marque dans le texte un tournant historique d'une ampleur gigantesque dans la mesure où il met subitement fin à un

processus d'ouverture et de modernisation de la société si prometteur au regard de cette jeunesse et si conforme à sa perception du sens de l'histoire qu'elle est la première à être ébranlée par le changement dramatique de la situation. Le ton alarmant employé par Adam pour décrire ce retournement soudain des choses présageant une involution de la société, rappelle à certains égards celui de Maalouf dans son dernier essai *Le dérèglement du monde*⁴¹, paru trois ans avant le roman. Les deux textes, chacun à partir d'éléments constitutifs du genre et de la forme qui lui sont propres, font un constat d'échec à propos de la question de la modernisation de la société arabe en conférant à ce fait sociohistorique une tonalité dramatique. À considérer l'argumentaire qui les structure, celui-ci débouche sur la notion de fin de civilisation corrélative au regain du pouvoir de la Tradition avec les conséquences inévitables en termes de déclin voire de la mort de l'Homme pour emprunter une notion nietzschéenne. Dans des conditions où les rêves d'un saut qualitatif sont obérés sous le coup de forces hostiles tirant constamment le mouvement de l'histoire vers le passé, l'usage de notions de fin voire de crépuscule affleure de manière récurrente dans la prise de parole de tous les membres de la communauté des amis dans le récit de Maalouf. Ce pessimisme, comme on le verra ultérieurement dans le prolongement de cette réflexion, n'est pas exclusif à ce récit de Maalouf ni à son essai évoqué ci-dessus. Il émaille toute l'écriture de Maalouf. Il faut toutefois ajouter que dans *Les Désorientés* tout comme dans *Le dérèglement du monde*, il atteint un degré très puissant. Le fruit en est l'idée de fin ou de crépuscule.

C'est, du reste, ce que présage le narrateur-scripteur, Adam, dans *Les Désorientés* quand il se livre au début de son récit à un jeu sémantique autour de son nom propre. Subvertissant le récit de la Genèse biblique du Premier Homme, l'Adam maaloufien se présente plutôt comme celui qui achève le cours de l'histoire dans le sens négatif de marqueur d'une extinction civilisationnelle. Telles les paroles du

⁴¹ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, *op. cit.*

coryphée soulignant la mesure du tragique au tout début de la représentation, Adam annonce pour ainsi dire la couleur du jeu auquel il est destiné, lui, mais aussi les autres instances en présence du récit, un jeu qui, d'emblée, semble avoir toutes les apparences de fin de partie :

Je porte dans mon prénom l'humanité naissante, mais j'appartiens à une humanité qui s'éteint. [...] Aujourd'hui, à quarante-sept ans, je suis contraint d'admettre que ma mission ne sera pas remplie. Je ne serai pas le premier d'une lignée, je serai le dernier, le tout dernier des miens, le dépositaire de leurs tristesses accumulées, de leurs désillusions ainsi que de leurs hontes. (D 11)

On perçoit un écho à ce constat cataclysmique dans l'essai susmentionné où l'image d'un naufrage menant au dépérissement du monde sert de point d'appui à la réflexion de Maalouf. Il est à noter que la crise identitaire évoquée dans ce roman, mais également dans l'essai en question, présente des caractéristiques protéiformes concernant à la fois un rapport conflictuel à l'intérieur du monde arabe, opposant les deux blocs antagonistes majeurs, celui du progrès et son vis-à-vis traditionnaliste, et à l'extérieur à travers ce que certains appellent un conflit de civilisation entre le Monde arabe et l'Occident. C'est précisément cette tension multiforme qui impulse des périls pouvant menacer l'existence de l'humanité et qui offre l'image saisie par Maalouf d'un désastre à l'instar de celui postulé dans le passage suivant :

Ma première ambition étant de trouver les mots justes pour persuader mes contemporains, mes «compagnons de voyage», que le navire sur lequel nous sommes embarqués est désormais à la dérive, sans cap, sans destination, sans visibilité, sans boussole, sur une mer houleuse, et qu'il faudrait un sursaut, d'urgence, pour éviter le naufrage.⁴²

L'idée d'un monde parvenu à son terme, dans un sens apocalyptique, traverse ainsi autant ce roman que l'essai, à cette différence près cependant que le récit projette une telle image sur un univers virtuel qui présente des caractéristiques notables de la société arabe. Quant à la place de l'Occident dans la crise romanesque,

⁴² Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, op. cit., p.13.

elle découle en réalité de la double position de cet espace qui recouvre dans le récit plusieurs pays (France, États-Unis, Brésil) en tant que terre d'accueil pour la jeunesse intellectuelle arabe représentée par un nombre de personnages. L'Occident y joue aussi le lieu d'émission des idées modernes. Aussi, l'avènement de la guerre civile sonne-t-il le glas de telles promesses en mettant fin au rêve moderniste des jeunes amis du « Cercle des Byzantins ». Il annonce un renversement de situation en faveur de la tradition. Celle-ci impose un statu quo promouvant une recomposition sociale sur la base de valeurs communautaristes préjudiciables aux minorités religieuses du Moyen-Orient.

Le ton monocorde du narrateur central, symptomatique d'un sentiment de lassitude devant le fait accompli concentre sa description de l'état des lieux du pays natal sur certains aspects de son déclin en cours. Les remarques de ses amis en exil, émanant de messages envoyés via les réseaux de la Toile, contribuent à renforcer une telle impression comme le montre ce jugement tranché d'Albert, ancien membre du cercle, représentant de la minorité chrétienne à l'instar d'Adam : « Ce n'est pas à toi que j'apprendrai que notre Levant est perdu, irrémédiablement » (D 148)

Corrélativement à la défaite de la tendance moderniste, le « pays natal » peut également déplorer la défection massive de ses minorités. On pourrait même considérer à la suite d'indices récurrents que la dimension crépusculaire qui imprègne la réalité au sein de la fiction, participe fondamentalement de ces mouvements migratoires des divers membres de ces communautés religieuses. Le récit évoque aussi l'histoire de défections au sein même des membres de la majorité musulmane notamment les lettrés qui rejettent ses visions de repli identitaire.

Ce trait caractéristique du roman se renforce par le départ en exil des protagonistes centraux et de leurs familles, comme conséquence d'un sentiment d'oppression inspiré par la réalité arabe. Aussi, le péril migratoire qui menace le

« pays natal » se révèle-t-il, à quelques différences près, de la même nature que celui qui, dans *Le Rocher de Tanios*, a mobilisé les anciens de la Montagne libanaise pour le contrer en forgeant la légende du rocher éponyme.

Si une grande partie des récits de Maalouf dépeignent le combat d'un individu réfractaire face à une collectivité, il en est autrement dans les *Désorientés* : dans ce roman, la lutte engage un groupe par ailleurs formé d'une mosaïque d'appartenances confessionnelles et communautaire. Il faut ajouter qu'une telle solidarité intercommunautaire se dessine dans le récit en parallèle d'un contexte historique favorable à ce genre de rapport au sein du monde pluriel du « pays natal ». Tout un champ de représentations synchroniques renforçant cette image de tolérance est déployé dans le récit comme emblème d'une époque révolue. À cet égard, on peut trouver une foultitude d'occurrences montrant le caractère marginal des déterminations communautaires ou religieuses comme signes d'un moment historique lumineux mais évanouie malgré le fait qu'il participe d'une époque récente (les années 1970). À l'opposé, le présent semble déterminé par une réalité où rien de ce que la génération d'Adam concevait n'y trouve d'échos. Le récit explique ce bouleversement radical par un ensemble de causes dont celui de la guerre civile. Celle-ci marque le point nodal conduisant à ce tour de force politique au grand dam de ce petit groupe hétérogène composant « le Cercle des Byzantins ». Aussi, leur rêve commun de modernisation de leur société auquel s'adjoit le projet d'une cohabitation interconfessionnelle, se trouve contrebalancé. L'émergence de Nidal dans la trame narrative comme signe de changement paradigmatique, apparaît également comme le symptôme d'un mal qui envahit le corps du Levant. Nidal représente l'emblème intransigeant de l'islam politique. À la différence de l'image conciliatrice vis-à-vis de l'Occident incarnée par le groupe d'amis d'Adam, celle de Nidal concentre dans le récit une posture de rejet radical et sans concession non seulement à l'égard de cet Occident mais aussi, et surtout, à l'endroit des défenseurs locaux de la modernité occidentale. Tout se passe comme si avec cette transformation

radicale dans les perceptions et les jugements, le bilan de la période qui précède était une occasion propice à la condamnation voire à l'anathémisation à l'encontre de la génération précédente.

L'hostilité exprimée dans le discours de Nidal contamine son jugement sur un ensemble de questions. Pour illustrer cet élément je propose un passage dans lequel ce personnage donne son opinion sur l'Occident à travers lequel on découvre facilement à partir de quel angle d'attaque il traite son sujet. Mais avant de le retranscrire ci-dessous, quelques éléments d'explication méritent d'être soulignés pour mieux comprendre le sens du discours tout autant que sa portée. Le passage en question est tiré d'une conversation entre Nidal et Adam dans un café populaire. L'échange, houleux, entre les deux protagonistes se caractérise dans le texte par la diversité des sujets abordés. Mais ce qui retient l'attention dans cette discussion c'est la polarité des positions des interlocuteurs dont il est par ailleurs aisé de situer la base référentielle à l'œuvre dans chacune d'elles. Aussi, si à partir de ses convictions libertaires Adam cherche toujours à cerner ses thèmes en usant du logos, son adversaire s'attache plutôt à imprégner sa vision du référent religieux avec une tonalité militante. C'est à travers ce prisme que Nidal aborde la question de l'Occident soulevée dans la conversation :

Depuis quatre cents ans, nous n'avons pas envahi un seul pays d'Occident, ce sont eux qui nous envahissent, eux qui nous imposent leur loi, eux qui nous soumettent et qui nous colonisent, eux qui nous humilient. Nous n'avons fait que subir, subir, subir... (D 359).

L'échange violent entre ces deux personnages le long duquel chacun tente de délégitimer l'adversaire, trace en filigrane deux contextes historiques survenus successivement dans la chronologie romanesque du « pays natal », au cours de laquelle deux paradigmes se relaient sans qu'il existe entre eux de moments transitoires préparant le passage de l'une à l'autre étape du cheminement historique dudit pays. Chacune de ces deux étapes se profile sous la forme d'un intervalle de

temps dont les contours le donnent à voir comme un bloc temporel hermétiquement fermé à l'autre. D'où l'incompréhension qui caractérise les rapports entre les membres de la génération d'Adam et la nouvelle génération qui a vu le jour dans le sillage de la guerre civile. Si cette dernière trouve une certaine cohérence entre le discours qu'elle porte et la réalité, la génération d'Adam exprime quant à elle, une douleur profonde, conséquence du hiatus qui sépare sa conscience moderniste d'un présent qui rejette les conceptions ayant fait florès à une époque dont le contenu est à jamais effacé. Un tel état d'âme s'annonce d'ailleurs au seuil même du récit, dans la chronique d'Adam qui se veut un témoignage de ces instants décalés vécus par l'ensemble du groupe d'amis.

Constamment dissemblable, mal ajusté – mon nom, mon regard, mon allure, mon accent, mes appartenances réelles ou supposées. Incurablement étranger. Sur la terre natale comme plus tard sur les terres d'exil (D 34).

On notera certaines analogies dans l'expression d'un tel sentiment chez Adam avec l'expérience de Tanios dans le roman que j'ai analysé précédemment. Même si les événements historiques convoqués respectivement dans les deux récits se trouvent séparés de plus d'un siècle, certains aspects majeurs de la crise identitaire de leurs protagonistes contiennent une similarité frappante. On mentionnera la question de l'influence culturelle de l'Occident qui affecte l'esprit des protagonistes centraux tout comme elle ne manque d'avoir des impacts importants au niveau des structures sociales. La pénétration occidentale engendre une espèce de dualité au sein de l'univers traditionnel qui se trouve ainsi sectionné entre deux tendances opposées et parfois sinon toujours hostile l'une par rapport à l'autre dans une guerre larvée. Cette situation, si elle se conclut à l'avantage du courant moderniste dans *Le Rocher de Tanios*, à tout le moins pour ce qui est de l'épisode du conflit opposant Tanios au Sheikh, dans *Les Désorientés*, le rapport de force indique ouvertement la victoire de l'autorité traditionnelle.

Dans ce combat où le dernier mot revient à la tradition dans l'œuvre de Maalouf, l'exil apparaît ainsi comme unique alternative devant le vaincu. La résistance moderniste semble de ce fait d'autant plus fragile qu'elle abandonne très vite le champ de bataille. On pourrait, par la suite, se demander si la prévalence d'un tel choix marquant une issue de la lutte bénéficiant aux forces traditionnelles qui acculent leurs adversaires à l'exil, ne serait pas le fruit de l'expérience de Maalouf qui a quitté son pays natal, le Liban, quelques jours à peine après les premiers éclats d'obus annonçant le début, en 1975, de ce qui allait s'appeler « la guerre civile libanaise ».

Il existe indéniablement une part pour ainsi autobiographique dans le choix de telles stratégies de lutte au sein de ces fictions. Il n'en demeure pas moins vrai cependant que la part de l'histoire proprement dite est prise amplement en considération par Maalouf compte tenu de la réalité des combats idéologiques sur le terrain qui ne permettent d'autres choix à tout observateur aspirant à l'exactitude, qu'il soit historien, philosophe ou romancier, que de composer avec ses données. Il ne pourrait pas y échapper sous peine de tomber dans la fantasmagorie.

L'enjeu majeur dans ces deux romans a partie liée avec la question de la diversité protéiforme caractéristique de la sociologie levantine aussi bien qu'avec celle, plus importante encore, de sa gestion en vue d'une société plurielle. Dans cette perspective, le jeu romanesque met en jeu une multiplicité d'actions, d'attitudes et de comportements, voire de formes de pensées et de croyances, chacun de ces éléments opérant isolément ou en relation avec d'autres comme dans un vaste champ d'expérimentation, impliquant une telle question. C'est dire l'importance qu'Amin Maalouf accorde dans ses fictions à la problématique identitaire et du vivre ensemble à laquelle elle se rattache de manière intrinsèque. *Les Désorientés* aborde cette question d'un point de vue directement contemporain, à une période où le problème de la diversité religieuse et communautaire au sein du Monde arabe devient d'autant

plus crucial que l'inaptitude de la société levantine à trouver les moyens intellectuels adéquats se révèle fatalement apocalyptique, à en croire les multiples opinions des protagonistes de ce roman. La migration des minorités ainsi que de l'élite intellectuelle du « pays natal », peut aisément s'apparenter à une hémorragie dans le sens morbide de la métaphore. Pire encore, un tel phénomène condamne le pays en question à l'extinction dès lors qu'il s'agit d'associer la richesse culturelle et le rôle fécond du brassage culturel à ces minorités levantines dont la présence remonte très loin dans le temps, bien avant l'avènement de l'islam.

Le « Pays natal » subit ainsi de plein fouet un phénomène d'érosion si l'on ose appeler ainsi les choses, le condamnant à être dépossédé d'une part inestimable de sa matière vitale incarnée précisément dans la richesse culturelle et culturelle dont cette diversité séculaire n'a eu de cesse d'alimenter et de féconder la civilisation. D'où l'insistance dans le discours romanesque sur l'idée de fin ou de mort à laquelle est associée une série de mots et d'images convergeant vers un champ de signification mortifère voire crépusculaire à commencer par le soliloque sur le nom propre d'Adam où celui-ci, comme il a été évoqué précédemment, tente de prendre le contrepieds du sens génésique prêté par le récit biblique pour lui substituer le sien. D'autres scènes présentées notamment à la fin du récit soulignent la décrépitude des lieux comme signe de cette agonie vouant le « pays natal » à la mort. Ce n'est sans doute pas un hasard si la mort de Mourad, le pilier du cercle d'amis, constitue le premier événement marquant du récit. L'image de la mort hante également la fin du récit avec la séquence de l'accident de route d'Adam et de son ami Ramzi. Si ce dernier trouve la mort dans l'accident, le premier quant à lui, nous dit le récit, « restera longtemps entre la vie et la mort » (D 519), une mort en sursis qui demeure l'état dans lequel se trouve non seulement le héros mais aussi « son pays » (D 519).

Tout se passe chez Maalouf comme si la mort guettait tout lieu qui abandonne les règles du vivre ensemble en se recroquevillant sur une conception monolithique

de type atavique ou ancestral de l'identité. Si le pays natal dans ce roman vit un processus de décomposition civilisationnelle due au repli identitaire de ses communautés, cette règle pourrait sans aucun doute s'appliquer à d'autres romans, voire l'ensemble de ses fictions. Il convient maintenant d'examiner toutes ces questions soulevées précédemment dans un troisième roman d'Amin Maalouf.

Léon l'Africain nous offre des exemples typiques de cette vie des lieux ordonnée selon un mouvement de balancier pendulant entre harmonie et chaos. Avant d'aborder cette question, il convient de préciser l'usage que l'écrivain libanais confère à l'espace de manière générale dans ses récits. Pour ce faire, il est utile de convoquer préalablement un passage où se décline la façon dont sont investis les lieux aussi bien que la fonction qu'ils revêtent au sein de la trame narrative. Le passage en question est une réponse de Maalouf à une remarque portant sur la place de l'espace méditerranéen dans son œuvre romanesque. Voici comment il évalue l'inscription des lieux dans sa fiction:

ce qui m'intéresse, ce sont les enjeux, plus que les lieux eux-mêmes; et s'il m'arrive d'éprouver quelquefois le besoin de visiter un lieu et de l'imprégner avant de commencer à écrire, ce n'est pas une attitude systématique. Ma méditerranée de romancier est une représentation mentale et affective qui existe plus dans mon esprit que dans la réalité.⁴³

On pourrait appliquer cette façon de concevoir les lieux dans la fiction à la dimension temporelle que celle-ci déploie. L'usage de la temporalité ou, dit autrement, l'historicité qui structure le récit, bien qu'elle puisse prendre quelques aspects de fidélité à l'époque convoquée, n'en demeure pas moins subordonnée à des enjeux envisagés par l'écrivain dans le cadre d'un plan fictionnel précis. *Léon l'Africain* illustre fidèlement ce double phénomène spatio-temporel mis au diapason d'une conception idéologique et esthétique procédant de l'autorité auctorielle. Ce

⁴³ Entrevue avec Amin Maalouf dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani, dir., *Amin Maalouf. Une œuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 262.

roman offre une illustration achevée de ce jeu chatoyant des lieux dans lequel ceux-ci revêtent tour à tour des aspects euphoriques et dysphoriques. Ces deux valeurs relativement aux lieux présentés dans le roman feront l'objet de l'analyse qui suit. Le choix de cet angle d'attaque en vue d'examiner la question identitaire est dicté par certains aspects romanesques de l'espace et notamment certains lieux emblématiques qui, dans le récit, acquièrent une position de détermination à l'égard du destin des personnages de ce roman.

Il est significatif de constater que dans le roman *Léon l'Africain*, il y a un lieu, la ville de Grenade, qui occupe une place centrale dans le récit alors qu'il ne représente qu'une portion congrue du point de vue de la vie du personnage principal. Autrement dit, cette ville-cité à laquelle le récit consacre la seconde position en termes volumiques (cent pages), n'est liée à la vie de Hassan appelé aussi Léon, que pendant ses quatre premières années d'existence (première enfance). Elle représente pour ainsi dire « un pays natal », un lieu d'origine quitté bien avant que la mémoire du personnage soit en mesure d'enregistrer ce qu'il convient d'appeler une affectivité des espaces, un phénomène tributaire d'une certaine pratique des lieux dont l'effet marque à jamais une existence, à en croire Edward Saïd.⁴⁴ Aussi, l'ensemble de la partie consacrée à la ville andalouse de Grenade, la première de quatre volets [ou livres selon l'appellation choisie dans le roman], bien que narrée par Léon lui-même, demeure le fruit des multiples récits de sa parentèle dont l'oncle (Khali), la mère, le père ou encore à partir de conversations entre certains membres de sa famille et auprès d'autres personnages directement concernés par le sujet de Grenade comme Sarah-la-Bariolée.

Le récit de Grenade se présente sous deux aspects correspondant chacun à un système de gouvernance avec un examen détaillé des implications directes de

⁴⁴ Edward W. Saïd, *Reflections on exile and other literary and cultural essays*, London, Granta Book, 2000.

certaines décisions politiques en matière de droits religieux à travers l'histoire de la vie de la petite communauté grenadine : tout d'abord sous le règne de Bouabdil, dernier roi musulman en terre andalouse, où l'image qui ressort de la description du cours de la vie des Grenadins le long de cette période, permet de voir la cité sous le jour de l'ouverture, de la tolérance et de celui d'une solidarité interreligieuse. Étant donné que cette situation est saisie dans le texte comme une période en passe de prendre fin en raison du fait que Grenade se trouve encerclée par les armées chrétiennes, les craintes exprimées qui reviennent très souvent dans les discussions des habitants de la ville-cité se focalisent pour la plupart des cas sur le sort de ces valeurs de tolérance. Le lecteur cependant, ne tardera pas à se rendre compte que l'issue de l'histoire dans le roman correspond à bien des égards à l'image consacrée de l'exemplarité du règne musulman dans l'Andalousie en ce qui a trait à la question des droits des minorités.

« Le Livre de Grenade » enchante par la panoplie de récits exaltant cette diversité de la culture andalouse à travers une pratique œcuménique touchant aux traditions cultuelles et culturelles de chacune des communautés religieuses en présence. Toutes les communautés formant le tissu pluriel de la cité célèbrent les festivités des unes et des autres sans distinction de confession ou de rite. Certains personnages en donnent le ton à l'instar du lettré Abou Khamr, médecin et homme doté de tous les pouvoirs d'érudition.

À le considérer de très près, il présente certains traits d'Ibn Rochd, le grand philosophe bien connu des historiens, lequel est précisément fils de l'Andalousie et produit de sa culture riche et plurielle. Le récit se focalise sur le caractère riche des sources culturelles qui alimentent l'esprit d'Abou-Khamr ainsi que la nature multidisciplinaire des connaissances qu'il maîtrise sans oublier surtout de faire la part belle à un trait tout aussi important dans le portrait, à savoir une attitude irrévérencieuse voire sarcastique à l'égard des dogmes religieux dont celui régissant

sa propre communauté musulmane. J'aborderai plus loin la question du jeu d'opposition auquel sacrifient les récits de Maalouf dans le cadre duquel chaque représentant de ce courant de pensée que l'on pourrait qualifier de progressiste fait face à un ou plusieurs adversaires défenseurs de la tradition.

Le second aspect de la vie de Grenade participe du changement de régime politique avec l'entrée des troupes chrétiennes dans la cité. Un tel bouleversement s'accompagne de changements radicaux indésirables dans la vie de la population, une situation décrite depuis longtemps dans les imprécations du théologien Astaghfirullah, un personnage emblématique de la tendance rigoureuse d'inspiration religieuse. C'est d'ailleurs celui-ci qui représente dans le récit la figure antinomique d'Abou-Khamr. Et c'est précisément lui qui l'a affublé de la dénomination d'Abou-Khamr, un surnom lié au fait que le philosophe, contre l'interdiction de l'islam, manifeste un faible pour le vin, le mot arabe désignant le vin étant *khamr*. En cela, Abou-Khamr est très proche de plusieurs personnages des romans de Maalouf se caractérisant par cette double propension à aimer cette boisson prohibée et le logos.

La dynamique inaugurale du récit s'estompe avec le changement du régime politique. D'un lieu attrayant et, dirait-on, euphorique, Grenade change de visage pour se transmuier en symbole de persécution à l'égard des musulmans et des juifs. Le jeu des collisions, pour emprunter une expression chère à Georges Lukacs⁴⁵, engage désormais un passé qui s'efface à vue d'œil sous le regard triste des habitants de Grenade et un présent tendant vers le futur au cours duquel la nouvelle autorité politique incarnée par la figure d'Isabelle dite la Catholique, déploie tous les moyens à sa disposition pour effacer les traces de l'ancien régime déchu. Il n'est pas inutile de souligner ici une certaine similitude entre la victoire des armées catholiques dans ce

⁴⁵ Georges Lukacs, *Le roman historique*, Paris, Payothèque, 1965. Il est vrai que, fidèle à une vision historiciste de type marxiste, Luckacs rattache la tension au sein de certains romans réalistes à une forme de lutte à soubassement social, ce qui n'empêche pas d'user de sa terminologie pour rendre compte d'une tout autre forme de tension et de luttes que Maalouf choisit pour ses fictions.

roman et celle du mouvement islamiste dans la guerre civile du roman *Les Désorientés*, dans la mesure où les résultats auxquels elles donnent lieu toutes les deux se rencontrent au même point cernant l'œuvre de sape à laquelle se mobilisent les vainqueurs pour combattre l'esprit de tolérance existant par le biais du dogme.

Si, dans le roman *Les Désorientés*, la guerre civile survient pour bousculer la tendance moderniste et surtout comme motif, de par ses conséquences, à l'exil d'un grand nombre des protagonistes parmi la communauté du « Cercle des Byzantins », la Reconquête espagnole, *mutadis mutandis*, (le XV^{ème} siècle pour le second roman et le XX^{ème} et XXI^{ème} pour le premier) en raison des objectifs assimilationnistes qui ont revêtu la somme de ses actions, semble terminer sa trajectoire dans le récit par le départ massif en exil de la population andalouse. Dans la perspective dominante du récit, conforme en tous points à la vision du monde de Maalouf, une telle issue paraît tout à fait logique. Il en a été de même dans les deux autres romans déjà analysés et il en sera, nous le verrons, de même, pour les autres. La dialectique entre la dysphorie et l'euphorie relativement à l'espace fonctionne de manière structurelle dans ce troisième récit d'Amin Maalouf. Et l'on voit bien qu'à défaut d'un système d'existence favorable à la pluralité et à la diversité religieuse, les lieux dans ce roman comme dans tous les autres apparaissent sous un jour pour le moins défavorable. Les personnages principaux, fidèles à la vision de l'écrivain en partageant à plusieurs égards sa position sur la question identitaire, après délibération, optent pour la voie de l'exil.

La rupture survient dans *Léon l'Africain* concomitamment à l'institution par le nouveau pouvoir en place de tribunaux inquisitoires visant en 1492 les membres des minorités religieuses que l'on accuse de pratiques religieuses cryptiques trahissant de fausses reconversions. Les bûchers auxquels donnent lieu certaines sentences contribuent à propager une psychose chez les adeptes de l'islam et du judaïsme avant de les acculer à partir sous d'autres cieux. La description par le récit

de ces moments de tension donne très souvent lieu à des digressions de type philosophique et éthique où l'on soupçonne par intermittence la présence de la voix pour ainsi étouffée de l'écrivain. L'aspect délibératif caractéristique de ces moments de crise, articulés autour de la question identitaire, résulte au bout du compte d'un procédé récurrent de mise en scène de joutes opposant des adversaires redoutables à cheval sur leur position comme dans certaines discussions entre Abou-Khamr et Astaghfirullah dans ce roman. Au fil de ce débat, le camp qui défend son choix de s'exiler trouve matière à justifier un tel acte et l'exil, en définitive, devient synonyme d'un rejet à l'endroit des dogmes qui imprègnent les lieux romanesques d'une sinistre couleur. Aussi, tout autant ces endroits que les maîtres qui les régissent, finissent par perdre l'estime de ces héros devant lesquels l'incertitude de l'ailleurs devient l'équivalent de promesses moins décevantes voire plus clémentes.

Le récit présente ainsi l'exil massif des protagonistes comme un effet logique de la situation insoutenable sous le nouveau règne de la même manière que dans *Les Désorientés*. C'est du reste ce que prône le héros éponyme, Léon, en guise de sagesse recueillie comme un objet précieux enfin retrouvé au bout d'une longue et pénible quête :

Où que tu sois, certains voudront fouiller dans ta peau et tes prières. Garde-toi de flatter leurs instincts, mon fils, garde-toi de ployer sous la multitude! Musulman, Juif ou Chrétien, ils devront te prendre comme tu es, ou te perdre. Lorsque l'esprit des hommes te paraîtra étroit, dis-toi que la terre de Dieu est vaste, et vaste Ses mains et Son cœur. N'hésite jamais à t'éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances (LA 473).

C'est dire que son voyage n'a pas vocation de ramener les trésors enfouis chez d'autres peuples comme l'a fait avant lui un Sindbad dans *Les Mille et Une Nuit*, mais plutôt de recueillir une sagesse pour le vivre ensemble. Par ailleurs, dans la conscience du protagoniste principal, Léon, et peut-être dans celle de Maalouf également, l'Andalousie à travers Grenade constitue un modèle indépassable de la

société plurielle et multiculturelle. Il est vrai qu'une littérature foisonnante issue tant du champ culturel occidental que du monde arabe plaide en faveur de cet imaginaire exaltant le modèle andalou comme une apothéose d'une pratique réussie du multiculturalisme⁴⁶. En outre un certain nombre d'auteurs arabes modernes, emboîtant le pas aux anciens poètes andalous contemporains des chutes successives de leurs cités par les Espagnols, réinvestissent le thème de l'Andalousie non sans une pointe de nostalgie bien marquée dans le propos, ravivant ainsi le sentiment d'amertume encore vivace jusqu'à présent. Dans le discours arabe contemporain, l'Andalousie sert très souvent de motif spéculaire d'un jeu de la remontrance construit sur un double reflet : on tient d'abord à bien marquer le prestige d'un passé glorieux où raffinement culturel et puissance impériale, deux ingrédients importants pour faire valoir une contribution à la civilisation, sont identifiés comme partie prenante d'une essence arabe. Ensuite, en contrepoint, on s'attache à opposer à cette gloire perdue la réalité d'un présent décadent. L'exercice consiste à galvaniser l'âme, parfois et très rarement à ramener à plus d'esprit critique et à une humilité propre à la rationalité historique. Quoiqu'il en soit, l'expérience andalouse, plus que toute autre séquence des conquêtes arabes, suscite toujours un intérêt mystérieux dans la conscience d'un très grand nombre d'intellectuels et d'écrivains arabes, chacun à partir d'une position idéologique spécifique.

Ceci pourrait se montrer à la lecture du récit d'Abdessalam al-Ujjayli intitulé *Les lanternes de Séville*.⁴⁷ Mêlant le fantastique à une forme de réalisme magique qui se dégage du destin surprenant des protagonistes de cette nouvelle éponyme, l'auteur mobilise tous les ingrédients de la littérature arabe classique à l'œuvre dans l'expression nostalgique. Ce procédé trouve son origine dans la poésie préislamique à

⁴⁶ On peut citer à ce sujet et à titre indicatif le livre de Maria Rosa Menocal, *L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance, VIIIème-XVème siècle*, traduction Mélanie Marx, Paris, Éditions Autrement, 2003.

⁴⁷ Abdessalam Al-Ujjayli, *Kanadil Ashbilya (Les lanternes de Séville)*, Le Caire, Union des Presses universitaires, 1984.

travers le thème inaugural de la *qassida*, le poème, voué d'emblée à l'évocation nostalgique de la bien-aimée dont seuls quelques vestiges abandonnés sur le sable mouvant consolent le poète laissé à son sort dans le vaste désert d'Arabie. Chaque trace encore visible de ses pieds ou chaque coin de cendre du foyer éteint laissé par la tribu nomade à laquelle appartient l'amante disparue, se trouvent intégrés dans l'expression douloureuse de l'abandon et du manque. La nouvelle d'Al-Ujjayli investit une part de ce patrimoine poétique en le rattachant à l'Andalousie à travers la ville de Séville qui, à plus d'un titre, acquiert une fonction de protagoniste à part entière au sein de la trame narrative.

Ce récit raconte une rencontre particulièrement étrange entre le narrateur et un personnage nommé Al Cido dans un casino de danse à Séville, la ville andalouse. À noter que la signification du nom, Al Cido, est proche du mot arabe, al-sayd, équivalent français de « seigneur ». On peut placer la nouvelle sous le signe de l'illusion voire du mirage en raison de certains jeux d'illusions bien maniés par le texte au travers desquels les héros apparaissent comme atteints d'une espèce de somnambulisme où la frontière s'estompe entre la réalité et le fantasme. Ce décrochage apparaît déjà dans le nom d'Al Cido lui-même qui ne rend pas fidèlement compte du statut réel du personnage étant donné que celui-ci n'est rien moins que le serviteur d'une danseuse travaillant dans le cabaret où il se trouve. Mais l'élément caractéristique de ces jeux d'illusion dans cette histoire réside dans les confusions qui brouillent les consciences des deux protagonistes. Est-ce en raison d'un sentiment de déchéance existentielle en tant qu'Arabes, immigrés marginaux en territoire espagnol, que la nostalgie d'un passé glorieux sur cette même terre refait surface chez eux, question de compenser les frustrations du présent? En tout état de cause, la terre andalouse qui les accueille au cours des années 1980, continue encore à nourrir chez eux l'espoir d'un retour de la même manière qu'il a bercé les premiers exilés victimes de la Reconquête. Au demeurant, la nouvelle s'attache à montrer que le passé avec ses fantômes continue encore à hanter la conscience arabe au point de brouiller

l'entendement. Si dans le passé, le poète préislamique parvient à ne pas perdre sa route malgré les mirages qui assaillent sa vision de tous les bords, la conscience des protagonistes du récit présente quant à elle tous les symptômes de la perte des sens. Les troubles dont elle est l'objet sont de nature à empêcher de vivre sa vie en se considérant comme le produit d'une histoire où les frontières entre passé, présent et futur sont nettes. Chez les deux héros la confusion est totale, elle contamine toutes leurs perceptions. En définitive, ce récit offre une occasion d'appréhender la figure emblématique de l'espace andalou comme lieu d'engendrement fécond et inspirant tout autant qu'il pousse à se prémunir contre toute fausse conscience⁴⁸.

Il est sans doute important de souligner la présence dans la nouvelle du thème des clefs appelées «clefs du retour» que les exilés andalous avaient l'habitude d'accrocher bien en vue chez eux comme pour garder vif l'espoir d'un retour au « paradis perdu », un nom qu'ils donnaient à leur Andalousie natale. Ce thème est abordé également dans le roman de Maalouf.

Il faut cependant préciser que chez ce dernier la convocation de l'Andalousie dans le récit s'inscrit fondamentalement dans la perspective de sa conception de l'identité voire de l'appartenance. Dans *Léon l'Africain*, Grenade incarne un modèle identitaire idéal phagocyté par le nouveau règne. La volonté de constituer un royaume unifié sous la bannière du catholicisme pousse ainsi le jeune pouvoir d'Espagne à établir des normes visant à l'exclusion de tout élément « étranger ». En même temps, les nouvelles autorités instaurent des mesures draconiennes à l'admission des minorités. La politique menée par la monarchie victorieuse visait à une affirmation sans faille ni doute de l'appartenance de toute l'Espagne à la vaste communauté

⁴⁸ Rachel Bouvet a consacré une analyse à ce texte intitulée « Lorsqu'un conte "oriental" désoriente : *Les lanternes de Séville* d'Al-Ujayli en traduction française », *Revue de Littérature Comparée*, numéro 4, Octobre-Décembre 2000, p. 515-532.

chrétienne européenne.⁴⁹ Dans ces conditions, le principe de diversité n'a plus de raison d'être. En conséquence, la présence de ceux qui aspirent à une pratique culturelle libre n'est plus admise. Le choix entre la conversion forcée ou l'exil pousse les croyants convaincus, juifs et musulmans, à quitter le pays.

Pourtant, l'histoire, à la différence de Maalouf, donne raison à une telle politique, si l'on considère les choses du point de vue de la puissance et de la grandeur impériale. Les suites de la Reconquête ne s'arrêteront pas aux abords du littoral méditerranéen. Ils connaîtront une extension prodigieuse qui sera couronnée par l'évènement majeur aux conséquences gigantesques sur la planète : la découverte du Nouveau monde. Même si le récit de *Léon l'Africain* fait un clin d'œil, si l'on peut dire, à cet évènement, celui-ci ne semble bénéficier d'aucune attention notable de la part du personnage-narrateur éponyme qui raconte succinctement un court épisode où il est question d'une rencontre fortuite et passagère avec Christophe Colomb. À vrai dire, la suite du roman semble ne s'intéresser qu'aux destins des réfugiés andalous, parmi lesquels la famille du protagoniste principal, tout comme celui-ci, occupent le devant de la scène. Leur vie est scrutée à l'aune de l'élément identitaire comme si les épreuves auxquelles ils font face avaient pour vocation de tester leurs rapports aux altérités à telle enseigne que ces rapports fonctionnent dans la trame narrative comme motifs d'organisation tant de leur mouvement à travers l'espace que de leur identité qui ne cesse de muter à chaque étape du parcours.

Aussi, l'exil constitue-t-il le fondement ontologique du personnage éponyme. À ce titre, il apparaît constamment lié à l'espace et au pouvoir des lieux. Ce n'est de ce fait guère un hasard si le récit est organisé en quatre parties attachées toutes ensemble à des villes ayant accueilli pendant une durée plus ou moins longue le

⁴⁹ Jacques Beyrie, *Qu'est ce qu'une littérature nationale? Écriture, identité, pouvoir en Espagne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirails-Toulouse, 1994.

protagoniste central. Il est caractéristique de souligner qu'à certains égards, le destin de ces villes invoquées comme cadre à l'expérience de vie de Léon, prend l'aspect d'une existence anthropomorphique. Autrement dit, la vie de ces cités mentionnées dans le récit suit la même trajectoire qu'un corps biologique avec un début dénotant les premiers balbutiements de l'existence puis vient le moment de vigueur et de l'aplomb dans l'allure avant que le fléchissement de la vieillesse ne survienne, condamnant le corps de la cité à une extinction certaine. Notons toutefois que l'âme qui anime ces villes, voire tous les lieux dans *Léon l'Africain*, demeure, pour ainsi dire, toujours pétrie dans la matière identitaire.

Au départ, le regard posé sur la cité commence par raconter certains faits passés comme matière introductive avant d'entamer un balayage de certains aspects constatés dans l'immédiat. Si la jeunesse de Grenade enchante par sa diversité multiethnique, le même sentiment se dégage au Caire, à Rome tout comme à Fès, les quatre principales villes du récit. Toutefois, cette qualité fondamentale du point de vue du narrateur ne tarde guère à céder le terrain à l'emprise des forces de la tradition et du dogme pour saper cette vitalité et livrer par conséquent la cité à la destruction. C'est ce destin qui se répète à plusieurs reprises devant le protagoniste qui semble lui inspirer cette réalité biologique de l'espace et lui fait dire cette formule parfaitement pertinente : « Périssables, toutes les cités. » (LA 366). Il faut noter que c'est cette même logique qui détermine le destin des lieux, leur octroyant vitalité et vigueur quant ils sacrifient à l'ouverture aux altérités et mort quand ils y sont hostiles, gouverne les autres romans déjà analysés. On a relevé le crépuscule du « pays natal » dans *Les Désorientés*, corrélativement à la fin de la présence de ses minorités séculaires tout comme on a constaté dans *Le Rocher de Tanios*, le danger que représente l'exil de la jeunesse libanaise vers l'Europe et les tentatives, vaines, de stopper cette hémorragie, entreprises par les Anciens des communautés quitte à recourir à la superstition (le symbole du Rocher de Tanios).

Tout ceci pour souligner que le critère essentiel qui agit dans la perception des lieux est de nature axiologique relativement à la question identitaire et à la thèse, si l'on se permet d'user de ce terme, défendue dans l'économie discursive générale du récit. Ce sont d'ailleurs ces éléments qui jouent un rôle de boussole guidant le mouvement du protagoniste. De ce fait, le voyageur-scripteur, Léon en l'occurrence, ne se départit jamais de ce prisme sous lequel il perçoit le monde qu'il traverse. Afin de mieux souligner ce fait, il est sans doute nécessaire de présenter quelques cas de figure de lieux évoqués à l'aune de tels critères. Il faut préalablement préciser que dans ce roman, la dignité d'un lieu est moins fonction d'un quelconque prestige de puissance que l'on pourrait lui prêter que de son attachement aux valeurs de la tolérance et de l'ouverture aux influences et affluences exogènes. On a noté antérieurement que la ville de Grenade s'est effacée dans le cours du récit juste après l'avoir vu expulser les dernières vagues d'exilés et qu'ainsi se barricader face à la différence même si par ailleurs elle intègre un royaume qui sera le symbole de la prospérité et de la puissance à une échelle jamais égalée jusque-là en Europe à l'exception peut-être de l'empire romain⁵⁰. Certains lieux périphériques frappent par leur ouverture à une échelle internationale.

Le récit rapporte le cas d'un petit village perché sur un col du Haut Atlas marocain dont l'importance participerait de cette dimension axiologique déjà soulignée à laquelle l'activité principale de ses habitants, formant la tribu dite de Mestasa, contribue à renforcer pour ainsi dire le portrait. Il est fort probable que Maalouf se soit appuyé sur le livre de Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, pour rapporter certains détails à propos de cette communauté⁵¹. Organisée sur le

⁵⁰ Pour avoir une idée de cette nouvelle énergie impériale propulsée par l'Espagne au cours de cette période, on lira avec intérêt le livre de Washington Irving, *The life and voyages of Christopher Columbus. Together with the voyage of his companions* (London, John Murray, Albemarle Street, 1849)

⁵¹ Le titre exact du livre est : *Description de l'Afrique. Tierce partie du monde*, son auteur porte le nom de Jean Leon African (Paris, Ernest Leroux, 1898).

modèle appelé *izref*⁵² dans la coutume berbère consistant en un système d'alternance au niveau supérieur de la direction, la petite communauté de Mestasa manifeste à travers les confidences de son chef devant le protagoniste éponyme, un attachement aux valeurs d'ouverture et de tolérance auxquelles donne favorablement le ton un revenu matériel et symbolique qui repose essentiellement sur le commerce international des livres manuscrits et reliés localement. Richesse symbolique par excellence, le commerce de cette petite communauté, fondé sur la production livresque lui permet d'être en contact aussi bien en Afrique qu'en Europe :

Nous seuls sommes privilégiés : nous voyons passer par nos villages des gens de Fès, de Numidie, du pays des Noirs, commerçants, dignitaires, étudiants ou ulémas; ils nous apportent chacun une pièce ou un vêtement, un livre à lire et à recopier, ou seulement un récit, une anecdote, un mot; nous accumulons ainsi, au fil des caravanes, richesse et savoir, à l'abri de ces montagnes inaccessibles que nous partageons avec les aigles, les corneilles et les lions, nos compagnons de dignité (LA 211).

Si l'on s'attache à recenser dans le récit les lieux représentant la diversité à l'instar de cette communauté, on dira qu'ils foisonnent. Cependant, il faut souligner que chacun d'eux présente certaines caractéristiques qui le spécifient par rapport aux autres. Toutefois, si, comme il a été indiqué, le caractère changeant de ces lieux demeure une constance, force est de remarquer que la petite communauté marginale de Mestasa demeure pour ainsi dire égale à elle-même comme sauvée par son activité livresque. On verra ultérieurement le rôle et la place privilégiée de la culture dans la vision du monde de Maalouf.

Arrivé dans la capitale ottomane, Constantinople, le narrateur constate non sans un grand étonnement la riche diversité ethnique de sa composante sociale. Une

⁵² Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Éditions Jules Carbonel, 1920.

situation qui à première vue ne pourrait que l'enchanter étant donné son opinion favorable à ce genre de chose :

[...] le peuple vainqueur demeure, dans sa capitale, une minorité parmi d'autres, nullement la plus nantie, à l'exception de la famille régnante. Dans les plus belles villas, dans les boutiques les mieux achalandées du bazar, on voit surtout des Arméniens, des Grecs, des Italiens et des Juifs, ces derniers venus parfois d'Andalousie après la chute de Grenade. Ils ne sont pas moins de quarante mille et s'accordent à louer l'équité du Grand Turc. Dans les souks, les turbans des turcs et les calottes des chrétiens et des juifs se côtoient sans haine ni ressentiment.(LA 345).

Mais c'est le despotisme ottoman qui empêche que le portrait soit parfait. L'arbitraire, comme l'épée de Damoclès, ne donne la chance à aucune communauté pour s'épanouir aussi librement que les Mestasa. C'est ce qui explique ce sentiment d'angoisse diffuse captée par le narrateur-éponyme qui ne laisse pas de l'affecter peu de temps après son arrivée. Étant accompagné d'un très jeune candidat au trône dont il cherche à cacher l'identité afin de le protéger contre le risque d'être éliminé par le sultan, il court le risque d'être trahi et de passer par le fil de l'épée. Certains détails décrivant les méthodes criminelles lors des passassions de pouvoir au sein de la famille régnante justifient certes l'angoisse du personnage, toutefois, par ce fait même, la capitale ottomane se révèle ainsi aussi inhospitalière que Grenade sous le règne catholique ou que Fès sous le règne du roi marocain. Ce qui pousse le narrateur à y écourter son séjour. Il faut préciser que dans l'économie générale du récit, Constantinople occupe une position secondaire ; les rares fois où elle est évoquée par le narrateur c'est avec des termes dénotant la tyrannie de son pouvoir politique et la peur qu'il inspire ou encore au travers de son statut de capitale d'un empire rival de l'Europe.

Si, comme le souligne Latifa Sari dans l'introduction d'un article intitulé « Amin Maalouf : la Méditerranée aux multiples visages, rivages et paysages⁵³ », « de tout temps, l'influence des lieux sur l'homme s'est traduite en projections de multiples significations sur l'environnement⁵⁴ », on peut déduire que la signification que semblent revêtir les lieux dans *Léon l'Africain* participe de la polarité de l'ouverture et de la fermeture selon une acception axiologique. Ceci se corrobore à l'aune de ce qui a été présenté auparavant concernant la perception que le personnage a des lieux qu'il évoque.

Il est opportun de souligner au préalable que la perception va de pair avec l'action dans l'expérience péripatétique de Léon. Autrement dit, tout le long du parcours, on voit constamment ce dernier face à deux choix : soit de s'établir dans un lieu quand il y est attiré par un ensemble d'éléments qui concordent avec son jugement et ses attentes, ou de le quitter si ce lieu ne satisfait pas aux exigences axiologiques dont il a été question. Constantinople, à cet égard, fait partie de ces lieux foisonnants dans le récit qui n'ont pour ainsi dire bénéficié que d'une présence passagère de la part de Léon, en raison du sentiment de terreur qu'elle lui inspire. En dépit de son caractère multiethnique et de sa diversité culturelle qui, sur ce point, l'apparente au Caire ou à Grenade même, elle fait partie de ce type de topographie dysphorique où l'omnipotence de la tyrannie lui enlève tout charme. En réalité, ce qui semble ternir l'attrait de la ville c'est peut-être l'ingrédient qui, en contrepoint, fait le charme du petit village des Mestatsa. Lieu des ambitions politiques et lucratives de ses élites, la capitale ottomane ne correspond aucunement à la convention humaniste du sage chef de la tribu du Grand-Atlas marocain :

Sache, jeune visiteur [dit-il à Léon], que le plus grand cadeau que le Très-Haut puisse offrir à un homme, c'est de le faire naître dans une haute montagne

⁵³Latifa Sari, « Amin Maalouf: la Méditerranée aux multiples visages, rivages et paysages », *Littératures plurielles*, n° 30, 2014, p. 118.

⁵⁴*Ibid*, p. 119.

traversée par la route des caravanes. La route apporte la connaissance et la richesse, la montagne offre la protection et la liberté. Vous, gens des villes, vous avez à portée de main tout l'or et tous les livres, mais vous avez des princes, devant lesquels vous courbez la tête (LA 210).

Il n'est sans doute pas inutile de souligner ici, pour conclure, que la genèse du roman *Léon l'Africain* a connu un parcours tout ce qu'il y a de plus improbables. À l'origine, Maalouf avait entrepris d'écrire un roman sur Ibn Battouta, le fameux voyageur tangérois (né en 1304 de notre ère) ayant tiré d'un très long périple une œuvre intitulée *Splendide périple dans les plus étranges contrées du monde*⁵⁵. Le hasard des recherches documentaires entreprises en vue de ce projet aurait dirigé l'écrivain vers Léon l'Africain, son cadet d'à peu près deux siècles (il est né en 1494). À considérer les deux expériences, on pourrait comprendre la raison du choix définitif de Maalouf. En effet, le récit d'Ibn Battouta montre une tendance au théocentrisme chez le voyageur à travers un ensemble d'occurrences illustrant une conception identitaire dominée surtout par une survalorisation de l'appartenance à la culture musulmane. Il est une constance chez ce voyageur de soumettre les us et coutumes des peuples non musulmans à une espèce d'exégèse qui les sanctionne à l'aune de l'islam ou de ce qu'il en comprend. Ce procédé tiendrait sans aucun doute au fait qu'Ibn Battouta était *cadi* (juge), une fonction à laquelle il fut désigné au cours de son voyage dans plusieurs endroits du monde. Les juristes musulmans de l'époque comme d'aujourd'hui d'ailleurs pour certaines questions, tiennent les canons dogmatiques pour sources intangibles dans tout jugement. Un fait qui a tout l'air d'avoir influencé la vision du voyageur tangérois. Le passage suivant permet d'illustrer cette position dominante dans l'œuvre d'Ibn Battouta, qui s'érige en contrepoint de l'expérience de Hassan al-Wazzan/Léon l'Africain :

⁵⁵ Entrevue publiée dans le journal *Le Papier*, « Pourquoi les Arabes sont incapables d'assimiler le progrès », numéro 124, 2007, p. 14.

La Chine, [dit-il], malgré sa beauté, ne me plut pas; mon esprit était très contrarié, à cause du paganisme dominant. Au sortir de chez moi, la vue de toutes ces horreurs m'agitait tant que je rentrais chez moi et n'en sortais qu'en cas de nécessité. Quand je voyais des musulmans, c'était comme si je rencontrais des parents et des proches.⁵⁶

Chez Ibn Battouta, il n'existe d'altérité que pour se faire valoir en tant que musulman, un théocentrisme qui imprègne toute la relation de voyage. L'autre, décrit au travers d'une perception qui le rend étrange, n'échappe de ce fait guère à la conception identitaire déjà évoquée dans la recherche d'Al-Jaberi : Ibn Battoutta voyageur entre *dar al-islam* (la maison de l'islam) et *dar al harb* (maison de la guerre).

La relation d'Ibn Battouta étonne de surcroît par le fait qu'à chaque étape de son périple il est en présence d'un coreligionnaire avec lequel il peut converser. Dans certains pays mentionnés dans le récit où l'islam demeure minoritaire, le voyageur commence par s'enquérir de l'emplacement d'une mosquée où il est certain de rencontrer un érudit comme lui mais surtout un protecteur voire un contributeur pour la suite du voyage⁵⁷. En somme, la *Rihla* d'Ibn Battouta, même si elle est riche en épisodes relatant divers contacts du voyageur avec différentes cultures, demeure néanmoins prisonnière de ce que Paul Ricœur nomme la mêmété⁵⁸. Aussi, l'œuvre d'Ibn Battoutta, tout compte fait, présente un cas antithétique de la vision de Maalouf qui semble en revanche trouver dans la vie intellectuelle de Hassan al-Wazzan alias

⁵⁶ Cité par Abdelfattah Kilito, *Tu ne parleras pas ma langue*, Paris, Actes Sud, 2008, p. 59.

⁵⁷ Comme par exemple à son arrivée à la ville de Janani sur le Gange. L'auteur y recense, d'après ses informateurs, une douzaine de familles de confession musulmane vivant au milieu d'une population pour la plupart brahmane. Il a résidé chez un riche commerçant musulman qui lui a proposé d'épouser sa fille. Invitation qu'Ibn Battouta a déclinée. Voir Ibn Battouta, *Tohfatou nodar fi gharaibi al amsar* (Splendide périple dans les plus étranges contrées du monde), Beyrouth, Dar Al Qutub al-ilmiya, 2011, p. 552.

⁵⁸ Dans son essai, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 169, Ricœur établit une distinction entre mêmété et ipséité. Il définit la première par ce qui demeure immuable chez l'individu, tandis que l'ipséité évoque un caractère contraire du fait que le philosophe français s'emploie à l'inscrire dans l'historicité.

Léon l'Africain un exemple caractéristique de sa conception ouverte et pluridimensionnelle de l'identité.

Un autre point marquant de cette différence entre les deux voyageurs mérite d'être mentionné ici afin de mieux étayer les arguments concernant le thème de ce chapitre sur la crise identitaire des personnages romanesques de Maalouf : tandis qu'Ibn Battoutta affirme être chez lui dans toute contrée faisant partie de *dar al-Islam* (foyer de l'Islam) et qu'en contrepartie, il devient à ses yeux étranger quand ses pieds foulent des endroits où sa religion «se trouve exilée», comme il dit, c'est-à-dire minoritaire au milieu d'autres croyances, Léon quant à lui opère un mouvement totalement différent. Il apparaît pour ainsi dire dans son élément quand il se trouve dans un endroit régi par la multiplicité de ses confessions. Ainsi par exemple lors de son arrivée au Caire. L'intérêt qu'il éprouve pour cette ville égyptienne est de même nature que celui qu'il exprime pour Rome, Grenade, le petit village de l'Atlas ou encore Fès, quand ces lieux ont pour emblème d'être des creusets de la multiethnicité. Il est à noter qu'un chrétien copte croisé en cours de route lui a volontairement cédé les clefs de sa maison dès qu'il a appris que le voyageur comptait aller à la capitale égyptienne:

Dans nulle autre cité on n'oublie aussi vite qu'on est étranger. À peine arrivé, le voyageur est happé par le tourbillon des rumeurs, des anecdotes, des moues bavardes. Cent inconnus l'abordent, lui chuchotent à l'oreille, le prennent à témoin, le poussent par l'épaule pour mieux le provoquer aux jurons ou aux rires qu'ils attendent. Désormais, il est dans la confiance, il tient le bout d'une fabuleuse histoire, il lui faut connaître la suite, dût-il rester jusqu'à la caravane suivante, jusqu'à la prochaine fête, jusqu'à la saison des crues. Mais, déjà, une autre histoire est commencée (LA 304).

Pour conclure cette présentation du roman *Léon l'Africain* sous le thème de la crise identitaire, il n'est pas inutile de convoquer la recherche d'Abdelmalik Atamena, notamment le jeu d'identité qu'il établit entre le personnage de fiction et l'écrivain. Le chercheur articule d'autant plus fort ce lien que les frontières

disparaissent entre l'écrivain et ses personnages. À l'appui de son argumentaire, Atamena cite un passage dans lequel Maalouf lui-même présente sa vision de la diversité :

Je me sens beaucoup plus à l'aise dans un monde où tout le monde est minoritaire, où il y a de nombreuses langues, de nombreuses cultures qui se rejoignent, qui s'entrechoquent, qui se mélangent. Lorsque je me trouve dans une assemblée où tout le monde appartient au même pays et parle la même langue, je me sens un peu moins bien. Je suis toujours minoritaire quelque part, que ce soit par mes origines, par ma religion, par ma langue. Je suis persuadé que c'est une chance.⁵⁹

Un point important concernant la question des genres, soulevé par Atéma, mérite d'être brièvement rapporté ici dans la mesure où cela permet de constater que la notion d'hybridité ou de métissage encadre les divers aspects du texte maaloufien. Celui-ci fait appel à diverses formes discursives à telle enseigne que ses textes sont traversés de toute une panoplie générique. On en donnera pour exemple typique son premier texte *Les croisades vues par les Arabes*, où récits narratifs côtoient des commentaires proprement historiques. Le plaisir de ce texte tient largement à une telle alternance à laquelle s'ajoute la contribution foisonnante de voix d'historiens et chroniqueurs arabes convoqués à l'image de témoins de cette époque décisive de l'histoire entre le Monde arabe et l'Occident.

Ce caractère hybride fondant l'écriture de Maalouf a par ailleurs suscité un intérêt particulier de la part de Sanae El Ouardighi qui a recensé dans *Léon l'Africain* notamment, une pléthore de cas dans ce sens pour souligner l'aspect contagieux de la thématique de l'hybridité qui atteint divers niveaux du texte maaloufien.⁶⁰

⁵⁹ Abdelmalek Ataména, *Écriture autobiographique et quête identitaire dans Léon l'Africain d'Amin Maalouf*, Thèse en littérature, Université d'Alger, 2007, p. 64.

⁶⁰ Sanae El Ouardighi, « Êtres hybrides dans *Léon l'Africain* et *Les Jardins de lumière* d'Amin Maalouf », dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani, dir. *Amin Maalouf. Une œuvre à revisiter*, *op. cit.* pp. 179-208.

En tout état de cause, on peut affirmer que la crise identitaire du personnage historique de Léon condense celle de tous les personnages dans les autres romans. Le rejet des formes étriquées en matière identitaire est l'apanage de l'ensemble des héros de ses romans. Toute la dynamique des récits présente une succession de mouvements comme autant d'étapes d'une constitution identitaire somme toute instable. Plusieurs couches issues de ces expériences péripatéticiennes viennent se déposer pour qu'à l'arrivée un spectre identitaire pluriel et composite voie le jour comme alternative à toutes ces formes rejetées par les protagonistes.

Dans *Léon l'Africain*, la traversée géographique du personnage éponyme semble avoir pour objet principal un modèle culturel idéal extrait comme synthèse de la somme des cultures ayant forgé sa personnalité. Plusieurs noms désignant cette culture acquise renvoient à la notion de la pluralité. Ainsi par exemple du dictionnaire des langues auquel s'est coltiné le héros dont la signification en ce qui a trait à la question de la diversité culturelle semble évidente. Notons que cet intérêt pour les langues constitue un des points de rencontre entre tous les héros maaloufiens. Tanios possède l'avantage sur les siens d'avoir appris l'anglais dans l'école du pasteur anglais. Et c'est précisément cet élément qui le rend invulnérable parmi tous les habitants de la Montagne libanaise. La langue anglaise le dote d'un pouvoir qui le place bien au dessus de celui de la plus éminente autorité locale, à savoir l'Émir, symbole de la tyrannie. À ce titre, elle présente un élément essentiellement libertaire sans oublier le fait qu'elle permet de s'ouvrir sur les autres. J'aurai l'occasion de traiter ultérieurement la thématique du multilinguisme dans les récits de Maalouf et ses liens avec la question de la traduction que pratiquent d'une manière ou d'une autre quasiment tous ses personnages.

De ce qui précède, il convient de récapituler certains points concernant cette opposition entre le protagoniste et son milieu d'origine ou à l'égard de tout milieu fermé sur la diversité. Par milieu, cette analyse entend un espace plus ou moins élargi

où s'exerce l'autorité d'un substrat culturel ou idéologique à l'exclusion d'autres. Au demeurant, un milieu ou une communauté peut tout aussi bien être de dimension restreinte comme le petit village de Kfaryabda dans *Le Rocher de Tanios*, que désigner un espace d'une vaste échelle comme dans *Le Premier Siècle après Béatrice*. Dans ce roman le conflit oppose le narrateur intradiégétique à l'ensemble de l'Occident en ce qui a trait au rejet des autres mais surtout à la question de l'indifférence occidentale à l'égard des problèmes des pays dits du Sud.

Dans les textes de fiction de Maalouf, la géographie des lieux se partage entre attrait ou utopie et dysphorie ou dystopie. À signaler cependant qu'une telle géographie est loin d'être figée. De type fluide, elle est en constante mutation selon ses rapports à des choix identitaires comme cela a été avec l'exemple de Grenade, du Caire et de Rome. Il faut rappeler que cette ville italienne, siège du Vatican, vit dans le récit au rythme des changements à la tête de l'Église romaine. Dans *Léon l'Africain*, l'alternance entre un pape ouvert et tolérant et un autre adepte d'un resserrement dogmatique est décrite sous les auspices de l'attrait et du rejet. La ville elle-même n'échappe pas à cette dialectique : elle connaît une prospérité éclatante sous Léon X, un modèle de tolérance à en croire le narrateur avant de vivre une fin tragique à laquelle ses successeurs incompetents l'on précipitée.

1.5 Entre ciel et terre

Il est cependant un type de lieu qui garde constamment sa valeur privilégiée dans les fictions de Maalouf, à savoir la montagne. Cela vient d'être démontré dans *Léon l'Africain*, par l'exemple de la tribu de Mestasa. Cette petite localité possède des équivalents dans les autres romans de Maalouf. La montagne présente toujours le modèle du contrepoint par rapport aux lieux couvant des ontologies exclusivistes.

On est très proche à cet égard de la symbolique que revêt en théorie ce lieu dans le *Dictionnaire des symboles*.⁶¹ En plus d'incarner l'idée de transcendance, la montagne renvoie également à la notion d'élévation spirituelle. Les Tables des lois mosaïques (relatives à Moïse) ne sont-elles pas reçues sur le Mont Sinaï, d'après la tradition vétérotestamentaire? L'ange Gabriel n'est-il pas venu annoncer le Coran au prophète de l'islam dans la grotte du mont Hira, à en croire la tradition islamique? La passion du Christ, acte fondateur du christianisme, a lieu, nous disent les Évangiles, au Golgotha ou mont du Calvaire. Autant d'endroits possédant donc en partage la symbolique d'une ascension spirituelle qui leur est acquise d'après leur morphologie.

Le paganisme offre pour sa part une configuration analogue relativement à la hauteur. Dans la mythologie grecque par exemple, les douze dieux formant le panthéon grec sont réunis au sommet du Mont Olympe. La mythologie souligne de surcroît que Zeus installa son trône sur l'Olympe afin de régner sur le monde⁶². Ovide dans ses *Métamorphoses* situe le royaume de Jupiter, dieu romain antique, dans les cimes de la Voie lactée.⁶³

La montagne ou d'autres lieux connexes dans les récits de Maalouf dessinent une atmosphère imprégnée de spiritualisme intellectuel à l'instar de la petite localité de la tribu des Mestasa. Les livres qu'ils commercent favorisent une propagation culturelle qui ne manque d'étonner le narrateur par son caractère spécifique et inattendu. L'activité de copistes à laquelle s'adonne une partie d'entre ses membres fait penser aux scènes solennelles, dans les grands monastères d'Occident, de ces nombreux moines qui s'activent quotidiennement dans ce monde prestigieux de la connaissance. À cela s'ajoute le prestige de la diffusion internationale d'un tel produit

⁶¹ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982, p.341.

⁶² Hésiode, *La théogonie*, Paris, Garnier, 1987, p. 24.

⁶³ Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, Gallimard, 1992, p. 8.

dont les effets sur les habitants sont révélés par le narrateur admirant une ouverture exemplaire de l'endroit.

Le narrateur fait mention d'un certain messire Thomasso de Marino, un Génois, précise-t-il, qui s'est « joint à notre caravane, et avec lequel j'ai eu de fréquentes discussions » (LA 209). Ce personnage historique ayant réellement existé (il est né en 1475) faisait commerce de livres entre l'Afrique et l'Europe d'après la chronique du théologien et historien marocain Al-Youssi, imam à Fès, lieu de résidence intérimaire du commerçant génois⁶⁴. D'après cet historien marocain, les Mestasa forment un point de vente de livres important sur la longue route commerciale à destination de Tombouctou, un autre haut lieu de savoir dont les manuscrits que renferme la bibliothèque de sa grande mosquée suscitent les convoitises des lettrés européens, nous dit le récit.

La corrélation entre fait d'esprit et éminence géographique va de pair avec une certaine imprégnation euphorique et un sentiment de liberté sans entraves. Ces aspects réunis se trouvent par exemple dans *Les Désorientés*. La maison de Mourad où se réunit le groupe des jeunes étudiants revêt l'aspect d'un lieu attractif exerçant un charme irrésistible en raison notamment du fait qu'il ressemble à un cénacle, lieu propice aux débats sur tous les sujets. La position de la maison sur une colline n'est certainement pas étrangère à sa fonction pour ainsi dire délibérative. Le narrateur ajoute une précision supplémentaire en signalant que le lieu indiqué de ces réunions de jeunesse se trouve être la terrasse de la maison de Mourad, renforçant ainsi le sentiment de légèreté aérienne dont le souvenir demeure encore vivace chez Adam qui raconte avec nostalgie ces instants perdus au cours desquels leurs paroles se déployaient au milieu d'une surface « suspendue entre le littoral et la haute montagne. » (D 36).

⁶⁴ Al-Youssi, *Rassayl abi Ali Al-Youssi (Lettres d'Abi Ali Al-Youssi)*, Casablanca, Edition Khalil Quabli, 1981, p. 212.

Il en est de même de la séquence du monastère où Ramzi, un des amis de jeunesse d'Adam, décide de passer le restant de sa vie après avoir rejeté la vie mondaine pour une expérience spirituelle : il est question une fois encore d'une montagne.

Je reviendrai sur cette question spirituelle dans le deuxième chapitre. Ce thème demeure très attaché chez Maalouf au profil intellectuel de ses personnages centraux. Pour l'instant, il y a lieu de noter l'engagement intellectuel des protagonistes dans le cadre de leur quête identitaire, une quête qui débute quelque part par un rejet du local comme point de déclenchement de la rupture et par la suite de leur défection.

Aussi le thème de la crise identitaire que partagent communément l'ensemble des protagonistes de Maalouf est corrélatif de ce décalage entre une conscience individuelle et singulièrement isolée du fait de son rejet des conditions à l'œuvre dans le processus d'intégration sociale. L'inscription de l'espace dans ces romans obéit à une logique axiologique qui prend largement compte de cet état de fait. Le promontoire comme un des nombreux éléments spatiaux, participe ainsi de ce que l'on peut considérer comme un exemple typiquement euphorisant. Il intervient dans le récit comme contrepoint aux lieux incarnant l'oppression.

La ressemblance entre le lieu-refuge du groupe d'amis dans *Les Désorientés* et celui du rocher éponyme dans le roman *Le Rocher de Tanios* tient à leur situation géographique commune de lieux élevés. Dans les deux romans, ces lieux constituent une échappatoire face à la difficulté qu'éprouvent les protagonistes à partager les valeurs des leurs. Le rocher éponyme par exemple sert de siège à Tanios lors des moments de crises pendant lesquels le jeune rebelle cherche une issue. Ce cadre propice à la rêverie et à la transcendance spirituelle donne l'image d'une soupape en même temps qu'il apparaît constamment lié à l'exogène sous la forme d'échanges

engageant les marchandises et les idées ou, quand les voies se ferment, sous celle de l'exil.

Dans *Le Périple de Baldassare*, la petite localité de Gibelet présente quelques analogies avec le village de la tribu des Mestasa déjà évoquées dans *Léon l'Africain*. En effet, outre le fait d'être communément situés dans la montagne, ces deux lieux romanesques appartiennent à un réseau de lignes commerciales reliant plusieurs parties du monde dont l'Europe. Le commerce des livres et de manuscrits rares représente pour les deux communautés une source importante de richesse. Cependant, par le biais de ces détails, l'accent paraît davantage mis sur l'ouverture de ces espaces, sans omettre le fait qu'au travers de cet élément récurrent, le récit vise selon toute vraisemblance à marquer l'apport intellectuel de l'Orient arabe à la culture et à la modernité occidentale qui commence à prendre son essor au cours des deux périodes campées par les deux romans, à savoir le XV^{ème} siècle pour *Léon l'Africain* et le XVII^{ème} pour *Le Périple de Baldassare*.

Un détail non moins important cependant distingue ces deux lieux emblématiques : il concerne le caractère hétérogène du point de vue confessionnel de Gibelet par rapport à la tribu des Mestasa dont le caractère clanique ne l'empêche guère de faire partie des lieux euphoriques dans les fictions de Maalouf.

Gibelet représente dans *Le Périple de Baldassare*, ce qu'il convient d'appeler un lieu liminaire du fait que c'est à partir de là que le périple éponyme prend son point de départ. Il incarne le modèle communautaire du cadre social levantin en raison de la composition multiethnique et pluriconfessionnelle de ses habitants. Le personnage central, habitant du village, représente à cet égard la quintessence du métissage à travers le spectre composite de son identité : il est pour ainsi dire un Levantin par adoption avec un héritage européen par le sang étant donné que l'histoire de ses ancêtres commence au Levant lors des Croisades. La spécificité de ce

roman réside dans le fait que l'identité de son héros se décline d'emblée sur le modèle de la pluralité qui détermine la conception maaloufienne concernant la question. Il faut ajouter immédiatement qu'à certains égards, cette caractéristique du personnage le prédestine dans le récit à la fonction de voyageur dont le périple couvre une vaste géographie formant plusieurs régions du Levant et du Ponant.

Le roman raconte l'histoire de la quête par Baldassare d'un manuscrit intitulé *Livre du centième nom*. Elle a lieu au cours de l'an 1665, date à laquelle les spéculations apocalyptiques allant bon train prévoient la fin du monde et l'avènement de la Bête pour le début de l'année 1666. L'importance du manuscrit, selon les millénaristes de l'époque indiquée, réside dans le secret qu'il recèle au sujet d'un remède mystérieux pour endiguer le mal qui s'annonce. Loin d'être complètement sujet à une telle croyance qui alimente les esprits de la majorité de ses contemporains à travers la planète, la crise du personnage s'exprime dans le récit à travers ses tiraillements entre rationalisme et ratiocination si l'on peut dire, entre foi en ce que les dogmes ou toute autre croyance surnaturelle présentent du cours des choses du monde et ce qu'inspire une pensée logique. Par ailleurs, même si le long de son voyage le personnage multiplie les références à propos de ses lointains ancêtres et par conséquent à un trait de sa personnalité, il demeure cependant attaché à la composition métissée de son identité. Un passage mérite d'être cité ici afin de souligner cet aspect héréditaire qui surgit inopinément dans le comportement du personnage à l'image d'un réflexe. Le narrateur y fait état de la persistance de ce que l'on peut identifier comme éléments résiduels dans ses actes dont la langue génoise de ses ancêtres à laquelle il renvoie souvent.

Je lui avais parlé [il s'agit de son neveu qui l'accompagne dans son périple] non en arabe mais en génois, comme je le fais spontanément chaque fois que je me sens en butte aux adversités de l'Orient (PB 154).

Ainsi, tout le long de son parcours, le héros émaille son récit de ces références à l'ascendant héréditaire qui surgit toutefois dans des circonstances et des conditions limitées.

La mise en valeur par le personnage central de ses origines lointaines traduit en réalité moins une conviction étreinte de la notion d'identité qu'une représentation élargie et plurielle de celle-ci. Elle exprime en réalité un attachement du personnage à toutes les composantes de sa personnalité, visant à montrer son caractère hybride au diapason des cultures issues du monde arabe et de l'Europe. L'héritage européen, bien qu'il soit très lointain, demeure tellement persistant dans la conscience de Baldassare qu'il surgit de manière inconsciente et sous des formes de reliquats chaque fois que l'émotion est mise à rude épreuve. Il convient à cet égard de faire appel à une séquence parmi tant d'autres de la même veine, afin d'illustrer mon propos au sujet de cet aspect de l'identité dans le récit : la séquence en question raconte une course-poursuite survenue dans un quartier d'Alep entre le héros et des inconnus. Parvenu à les semer en entrant subrepticement dans une maison à la porte entrouverte, le narrateur, sur sa lancée, trébuche et tombe. Levant la tête, il se retrouve en face d'un groupe d'hommes en train de prier. Décontenancé il pousse nous dit-il, « un juron venu des lointains bas-fonds de Gênes... » (PB 66).

De surcroît, un examen minutieux de la question de la crise identitaire chez Baldassare permet de constater que celle-ci demeure ainsi fidèle aux contours dessinés dans les essais de Maalouf. Ce dernier défend une forme équilibrée de l'identité qui charrie à la fois une part de l'héritage légué par les ancêtres, lequel est appelé à se mettre au diapason des réalités et des préoccupations contemporaines. Selon Maalouf, la prétention d'un héritage pur non contaminé par les influences étrangères relève du mythe. Une vision objective tend plutôt à cerner les composantes plurielles et diverses constitutives d'un héritage. C'est précisément à cette tâche que semble s'employer le héros romanesque chez Maalouf. Baldassare ne fait pas

exception dès lors qu'il s'applique à fournir l'histoire de sa famille à l'avenant de la règle maaloufienne qui est celle d'un processus mouvant et instable :

Nous avons été parmi les tout premiers croisés à arriver, nous fûmes les derniers à partir. Et encore, nous ne sommes pas tout à fait partis. N'en suis-je pas la parfaite preuve ?

[...] Les miens repartirent donc sur les routes de mer, jetèrent l'ancre en divers ports tels Gaffa ou Kassandreia ou Chio, avant que l'un d'eux, Ugo, mon arrière-grand-père, n'eût l'idée de se replier sur Gibelet (PB 47).

La conclusion par laquelle Baldassare ferme le récit de sa famille en disant des siens qu'ils sont « des Génois d'Orient » (PB 47), contribue à établir ce caractère pluriel de l'appartenance, un mot que Maalouf préfère à celui d'identité, dans la mesure où il renvoie à une construction identitaire par absorption d'altérités diverses.

D'ailleurs, certains aspects de son identité se recourent avec celle de Maalouf telle que celui-ci la décrit dans son essai *Les identités meurtrières*.

Depuis que j'ai quitté le Liban en 1976 pour m'installer en France, que de fois m'a-t-on demandé, avec les meilleures intentions du monde, si je me sentais « plutôt français » ou « plutôt libanais ». Je réponds invariablement : « l'un et l'autre ! » non par quelque souci d'équilibre ou d'équité, mais parce qu'en répondant différemment, je mentirais. Ce qui fait que je suis moi-même et pas un autre, c'est que je suis ainsi à la lisière de deux pays, de deux ou trois langues, de plusieurs traditions culturelles. C'est précisément cela qui définit mon identité. Serais-je plus authentique si je m'amputais d'une partie de moi-même ?⁶⁵

Cette description mérite qu'on s'y attarde car elle résume la matière réflexive de Maalouf concernant la question de l'identité. Conscient des enjeux impliqués par cette dernière pour en avoir éprouvé dans sa chair les dérives auxquelles elle donne lieu (la guerre civile libanaise), l'écrivain libanais y consacre une réflexion bien soutenue, sanctionnée par les trois essais déjà évoqués précédemment. Il est très caractéristique à cet égard que la question de l'identité soit l'apanage pour une très

⁶⁵ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit., p. 7.

large mesure des intellectuels arabes dits d'Orient par rapport à la région du Maghreb. C'est dire que la diversité culturelle et confessionnelle qui constitue l'image de marque de cette partie du monde arabo-musulman pose un grand défi à ces élites. Les points de vue issus d'un très grand nombre d'ouvrages traitant de la question communautaire se signalent par une ample diversité en raison notamment des courants idéologiques qui s'affrontent sur les terrains politiques et philosophiques autour de cette problématique.

On notera que la question, devenue cruciale lors des indépendances, a titillé la pensée arabe plusieurs décennies avant la séparation des pays du Moyen-Orient de l'empire ottoman au cours du XIX^{ème} siècle suite au démembrement de ce dernier par les puissances occidentales, avec au centre des préoccupations intellectuelles des fondateurs du nationalisme arabe qui a vu le jour à cette période, la question des minorités chrétiennes.⁶⁶

Il faut préciser de prime abord que ce sont les intellectuels chrétiens qui, les premiers, ont théorisé les formes constitutionnelles prévues pour un futur État arabe indépendant. On peut expliquer cela par la situation souvent précaire des minorités arabes chrétiennes sous l'empire ottoman qui les pousserait ainsi à vouloir s'en séparer rapidement même s'il faut reconnaître qu'en dépit de ces tensions survenues très tardivement, l'histoire de l'empire ottoman fut émaillée de périodes au cours desquelles ces minorités ont joui d'une autonomie politique ayant rendu leur vie plus supportable par rapport à leur concitoyens musulmans.⁶⁷

Certaines séquences dans *Le Périphe de Baldassare* jettent une lumière crue sur le despotisme ottoman. D'autres renvoient à l'arbitraire des autorités comme

⁶⁶ Nazih Ayubi, *Over-stating the arab state. Politics and society in the Middle East*, London, L.B. Tauris, 1995.

⁶⁷ Hicham Charabi, *Nationalism and revolution in the arab world*, London, Van Nostrand, 1967.

signe d'un système qui se dirige vers sa mort à l'instar du contexte des autres romans déjà analysés. D'ailleurs, l'expérience de Baldassare au sein de la capitale ottomane, Constantinople, décrit les abus de pouvoir et la corruption de l'administration dont les fonctionnaires agissent comme des prédateurs véreux. C'est en partie ce qui expliquerait le choix prêté par le récit au héros de finir son périple à Gênes et de songer ne plus revenir à son village natal.

Par ailleurs, le dilemme du personnage le long du périple entre raison et déraison, ainsi que son tiraillement entre la croyance générale prêtant foi au dogme et à la certitude de l'avènement proche de la Bête et le bon sens de la raison, permet d'interroger l'histoire proprement dite à laquelle renvoie le cadre temporel du récit. Le XVII^{ème} siècle, campé par le récit dans *Le Périple de Baldassare*, inaugure l'inscription de la Raison en Occident avec l'avènement du doute cartésien. Il est également le siècle de la maturité de la modernité dans le continent européen par l'instauration du principe rationnel comme critère universel dans le jugement des affaires du monde⁶⁸. Michel Foucault signale l'importance de cette mutation épistémologique dont l'effet marquant fut la mise en crise de l'ensemble de l'héritage dogmatique, si bien que ce XVII^{ème} siècle naissant allait marquer « une ligne de partage [...], [rendant impossible] l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison.⁶⁹»

Le récit de Maalouf repose ainsi sur un conflit quasi-semblable : il y a d'un côté la rumeur qui perçoit dans le chiffre de l'an 1666, le signe correspondant à l'avènement de l'Apocalypse, que le récit décrit comme un fléau mondial envahissant toutes les sociétés à travers la planète. À l'antipode de cela, le roman oppose la résistance de la raison incarnée par le narrateur et quelques autres protagonistes dans

⁶⁸ Thierry Hentsch, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p.455.

⁶⁹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 57.

le récit. Le conflit identitaire se résume à cet antagonisme entre une opinion solipsiste fondée sur la rationalité, assumée par le héros mais également par quelques personnages secondaires, et la masse des diverses sociétés convaincues de l'imparable vérité de la légende apocalyptique. Le chapitre qui suit sera une occasion d'aborder la question du conflit entre pouvoir du texte et velléité rationnelle dans la société arabe comme symptôme d'une crise idéologique qui structure les conflits dans les fictions d'Amin Maalouf. Un des exemples illustrant l'emprise du texte en tant que symbole du pouvoir dogmatique, lequel contribue à aliéner les esprits, se trouve dans le passage suivant. Le narrateur y explique l'origine du pouvoir eschatologique du manuscrit que le monde cherche pour endiguer le mal qui s'annonce :

Nul n'ignore [explique le narrateur] que, dans le Coran, sont mentionnés quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, certains préfèrent dire des épithètes. Le Miséricordieux, le Vengeur, le Subtil, l'Apparent, l'Omniscient, l'Arbitre, l'Héritier...Et ce chiffre, confirmé par la Tradition, a toujours induit, chez les esprits curieux, cette interrogation qui semble aller de soi : n'y aurait-il pas, pour compléter ce nombre, un centième nom, caché? [...] Noé le connaissait, dit-on, et c'est ainsi qu'il avait pu se sauver avec les siens du Déluge (PB 17).

De manière inattendue, le livre est offert en cadeau à Baldassare par Idriss, un solitaire aveugle, vivant dans une modeste maison à Gibelet. Ne partageant pas l'opinion de son entourage sur les miracles du livre, il n'oppose aucune résistance, au départ, pour le vendre à Marmontel, un voyageur français, membre de la cour royale et versé dans l'érudition à en croire le narrateur : « homme de vaste culture, fin connaisseur des choses de l'Orient » (PB 29).

Sa mort noyé lors du naufrage de son bateau appareillant vers l'Europe avec le livre en question, à laquelle s'ajoute dans le récit une série de catastrophes comme le déclenchement d'incendies chaque fois que le narrateur met la main sur le livre et s'apprête à le lire, contribuent à renforcer le caractère mystérieux et énigmatique de ce dernier et à imprégner le récit d'une touche fantastique. C'est précisément cette part du discours empreinte de surnaturel avec une tonalité truculente, qui imprime une

dynamique particulière dans ce jeu antagonique entre raison et déraison dont l'impact sur l'esprit du protagoniste éponyme. C'est précisément au cours de ce genre d'évènements surnaturels que l'expression du doute émaille le récit du personnage-narrateur montrant par intermittences les crises de ses certitudes de logicien.

Plusieurs phénomènes symboliques sont mis à contribution pour renforcer ces instants délibératifs au cours desquels le personnage décrit ses tiraillements intellectuels. L'obscurité qui enveloppe sa vision chaque fois qu'il ouvre le manuscrit en question, force le trait du surnaturel dans la mesure où rien dans ses paroles ne permet d'expliquer rationnellement à un tel phénomène. Tous ces éléments ajoutés à l'ambiance générale créée autour de lui, l'entraînent dans une lutte entre ses convictions personnelles et les croyances à ses yeux insensées de ses contemporains :

Dans le combat qui oppose en moi la raison à la déraison, cette dernière a marqué des points. La raison proteste, ricane, s'entête, résiste, et j'ai encore suffisamment de lucidité pour observer cet affrontement avec quelque recul. Mais justement, ce reste de lucidité me contraint à reconnaître que la déraison me gagne (PB 20).

Dans ce combat, la Raison vacille parfois. Face à une opinion générale subjuguée par le mystère et l'angoisse, à une circulation vertigineuse d'idées et de conceptions issues des certitudes des récits religieux, bref face à l'opinion de la majorité, les convictions personnelles de Baldassare sont mises à rude épreuve. Commentant l'histoire de ce roman, Amin Malouf se confie ainsi :

Tout au long du livre, j'avais à l'esprit une phrase du peintre Goya : « Le sommeil de la raison engendre des monstres. » C'est vrai que j'ai parfois le sentiment que la raison sommeille, que nous avons tous beaucoup de complaisance à l'égard de tout ce qui défie et ridiculise la raison. Il y a toujours un reste de pensée magique qui s'insinue dans notre vie et c'est un peu contre ça que s'élève le livre⁷⁰.

Nombreuses sont les occurrences où une telle lutte émerge dans le récit. Le basculement du côté de l'irrationnel est vécu comme une tentation irrésistible par le

⁷⁰ Entrevue accordée au magazine montréalais *Voix* du 11 octobre 2000, « Amin Maalouf, un pont entre deux rives ».

protagoniste même s'il laisse entendre le caractère fallacieux des thèses apocalyptiques. Cependant, ces concessions à la superstition sont aussitôt interrompues par la lumière de la lucidité qui lève le voile sur le désespoir des gens dont le fanatisme et l'obscurantisme en sont le signe :

Le monde est comme cette lampe [constate Jaber, assistant et compagnon de route de Baldassare], il a consumé l'huile qui lui était allouée, il ne reste que la dernière goutte. Regarde ! La flamme vacille ! Bientôt le monde s'éteindra (PB 23).

En tout état de cause, ce récit raconte l'histoire d'un combat spirituel entre le protagoniste éponyme présenté dans la diégèse comme porteur de convictions rationnelles et le monde de la superstition. Un combat qui s'accomplit à l'échelle de la planète si l'on peut dire. Il prend dans le récit la forme d'une longue lutte qui correspond à la durée du long périple entrepris par le héros. Le prétexte engageant ce mouvement est la quête du livre mystérieux dit *Livre du Centième Nom*. Il ne prend fin qu'une fois le personnage arrivé dans Gênes où il épouse une jeune fille issue de l'aristocratie. Un retour aux sources, dirions-nous, concomitant du passage au nouvel an qui dissipe les illusions apocalyptiques de ses contemporains.

Il y a lieu d'indiquer que la fascination de Gênes sur Baldassare tient pour une très large part à l'image d'ouverture qu'elle incarne. Ce trait lui est conféré par sa position centrale dans le commerce international auquel fait référence le récit. Il est utile de noter que parmi tous les lieux que Baldassare a visités le long de son périple, Gênes est le seul endroit épargné par la rumeur de l'Apocalypse.

Ce roman se distingue par un jeu antinomique où le conflit identitaire revêt un caractère philosophique, auquel s'ajoute la caractéristique d'opposer un individu à une communauté élargie sur une vaste échelle. Si l'on tient compte de ces indications, le roman de Maalouf qui m'apparaît un peu proche de celui-ci s'intitule *Les Échelles du Levant*. Le combat identitaire mené par le protagoniste principal de ce roman,

trouve son théâtre d'action en Europe contre le nazisme, un phénomène mondial aussi destructeur que la superstition millénariste des apocalypses imaginaires.

1.6 Dans l'ère du temps

Le titre du roman, *Les Échelles du Levant*, renvoie à une double référence : d'un côté, s'agissant du mot complément Levant, la langue française désigne par cette expression l'ensemble des territoires situés à l'est de la Méditerranée. L'origine française de ce vocable proviendrait fort probablement d'une traduction littérale du mot arabe, *machrek*, en usage chez les géographes et les voyageurs musulmans de l'âge classique pour identifier toute la région du Cham, soit le Proche-Orient actuel. Celle-ci s'oppose dans leur écrits à la partie du monde dite *maghrib*, soit du couchant, qui regroupe une géographie historiquement instable en raison de changements géopolitiques très fréquents autour du bassin méditerranéen: la péninsule ibérique par exemple faisait partie de ce bloc dit du couchant au cours des siècles où l'Andalousie espagnole était encore un territoire intégré à l'empire arabo-musulman, ce qui la distingue des autres régions du nord méditerranéen même celles qui lui sont frontalières comme les autres régions espagnoles ou le Portugal désignés tout simplement par ces géographes comme territoires des *franj*, un terme désignant l'appartenance des habitants de ces régions extérieures au domaine de l'islam à la chrétienté. On soulignera au passage que les expressions de Levant et de couchant (ponant) participent dans le discours arabe classique d'une construction géographique sur la base du mouvement dit du soleil: l'Orient ou *Machrek* (début d'éclat lumineux) désignant les territoires du lever du soleil par opposition au *maghreb*, son coucher ou déclin.

Le mot Levant fut en vogue en Europe pendant plusieurs siècles, depuis les Capitulations (en 1536 de notre ère) dont François premier « avait été au XVIème

siècle l'initiateur avec le souverain ottoman Soliman le Magnifique⁷¹ », en vertu desquelles le roi de France s'est imposé comme protecteur attitré et de plein droit des minorités chrétiennes sur l'ensemble du territoire levantin dominé par les Ottomans. Certaines régions du Levant ont joui de privilèges en matière de droits suite à ces concessions ottomanes à la cour française, dont la Montagne libanaise précisément, devenant par là des lieux hors d'atteinte des avanies du pouvoir central pendant plusieurs siècles. C'est ce qui explique peut-être l'intérêt des récits de Maalouf pour la Montagne, un lieu qui revient souvent au fil des publications, même si les aspects qu'il présente dans chacune de ces fictions ne sont pas les mêmes. On notera également que l'emploi du mot Levant a cessé de circuler dans le langage diplomatique français au profit de son équivalent anglo-saxon, le Moyen-Orient ou encore le Proche-Orient. Employée pour la première fois en 1902 par Alfred Mahan, un spécialiste d'histoire navale, l'expression anglaise, sans doute soutenue par la puissance projetée de l'empire britannique puis par les États-Unis d'Amérique, finit par s'imposer dans le langage géopolitique international.⁷²

Les Échelles du Levant, à en croire certains historiens, recèlent une signification marchande relativement à l'importance de certains ports levantins dans le « commerce que les puissances européennes avaient développé en Méditerranée de l'est⁷³ ». Cette expression définit les ports et les villes de l'empire ottoman, situés au Proche-Orient ou en Afrique du Nord, dont le statut juridique en faveur des négociants français s'est imposé à la Sublime Porte dans des circonstances à la fois complexes et nébuleuses que les historiens expliquent par le besoin de débouchés à la crise économique engendrée par l'épuisement des ressources de l'empire à la suite de guerres de conquêtes souvent infructueuses notamment en Europe centrale. La trame

⁷¹ Abdallah Naaman, *Les Levantins : une race. Essai d'analyse sociale*, Jounieh (Liban), Éditions Maison Naaman pour la Culture, 1984, p.12.

⁷² André Laurens, *Le grand jeu. Orient arabe et rivalités internationales depuis 1945*, Paris, Armand Collin, 1991.

⁷³ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté*, *op. cit.* p. 71.

narrative du roman quant à elle raconte plutôt un autre type de commerce entre l'Europe et le Levant, à savoir celui de la pensée et de la culture.

Ce récit donne à lire l'histoire d'une famille à travers trois générations successives, articulée sur le même phénomène de rupture avec la souche communautaire, bien que la nature de celle-ci dans ce récit prenne une coloration particulière. Issus d'une branche de la famille régnante ottomane, le grand-père et ses descendants jusqu'au héros principal de la fiction, évoluent en dehors du centre du pouvoir, dans une espèce de marge caractérisée pourtant par un confort matériel qui les maintient à l'abri du besoin et loin de toute relation avec le monde extérieur à l'exception notable du milieu très select de la classe intellectuelle. Une situation qui rappelle le monde éclectique du « Cercle des Byzantins » dans le roman *Les Désorientés*, mais également les univers sociaux peuplant d'autres romans de Maalouf. Ce point de détail sera développé ultérieurement, dans le second chapitre, quand il sera question de la place de l'idée dans l'organisation narrative chez l'écrivain libanais.

Il convient de souligner du reste que la généalogie familiale constitutive de l'histoire, en adoptant la perspective soulignant le caractère paradoxal de cette famille, poursuit la stratégie habituelle chez Maalouf qui consiste à convoquer une figure atypique du point de vue normatif. En effet, au bout du compte, le résultat de tout le cheminement biographique et généalogique précédant la genèse et la maturation du héros principal, tient en un mot : ce genre de famille à contre-courant des normes sociales ne pourrait que donner naissance à un rebelle. Ossyane, le héros de ce récit, porte déjà la rébellion dans son nom propre qui signifie résistance ou encore désobéissance.

L'histoire d'Ossyane est intrinsèquement liée à celle de son père dont le portrait dans le récit ressemble pour une large part au fils : animé par un désir

inextinguible de voir changer la société levantine, ses rêves se heurtant à la réalité, il décide de cultiver ses désirs révolutionnaires chez lui en prodiguant une éducation du même tenant à ses enfants. De telles convictions chez le père trouvent leur racine dans l'histoire du grand-père, lui-même un personnage hors-norme bien qu'il se maintienne dans une forme de rigorisme notamment en ce qui a trait à l'éducation de son fils, le père d'Ossyane. Intransigeant sur la discipline en matière d'instruction, le grand-père dote sa famille d'une base autarcique de type autodidacte que ses moyens financiers en tant qu'héritier aristocrate le lui permettent. On remarquera au demeurant le choix hétéroclite des éducateurs, qui ne manquera pas de laisser percevoir les tendances intellectuelles de Maalouf au sujet de la diversité comme source d'une forme identitaire riche et équilibrée.

Issus de milieux divers dont certains d'Europe venus irriguer par leurs idées audacieuses un Levant encore desséché par plusieurs siècles de sommeil intellectuel ou comme le remarque justement Al-Jaberi, par « la démission de la Raison », ⁷⁴ ces esprits forment un aréopage fidèle à la famille d'Ossyane dont le témoignage, dans le récit, rend compte de la diversité multidisciplinaire impressionnante qui ne laisse d'influencer son jugement intellectuel. De telles situations à l'avenant de la culture et de la valeur philosophique forment en réalité un des éléments permanents dans les fictions d'Amin Maalouf. Elles interviennent dans le discours de manière corrélative à ses buts de mise en valeur et de promotion de l'hétéroclite et du divers.

De surcroît, l'histoire du personnage apparaît étroitement liée à l'histoire contemporaine datant de la première moitié du siècle dernier (XX^{ème} siècle). Si le récit remonte chronologiquement à la fin du XIX^{ème} siècle, c'est semble-t-il pour mieux éclairer l'origine du caractère révolutionnaire de la vision du personnage

⁷⁴Mohammed Abid Al-Jaberi, *Binyat al aql al arabi*, (*Structure de la Raison arabe*), Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 2009, p. 87.

principal en la rattachant à une forme d'atavisme inhabituel et pour ainsi dire atypique dans le contexte général du Levant au cours de cette période historique.

L'histoire d'Ossyane avec celle de son ascendance filiale s'émaille d'évènements factuels ayant marqué le cours de l'histoire de la région du Moyen-Orient, comme l'implosion suivie du dépeçage par les puissances coloniales de l'époque (France et Angleterre) de l'empire ottoman, le mandat britannique sur la Palestine et l'établissement d'Israël sur une partie de ce territoire avec les conséquences dramatiques qui continuent de charrier encore de nos jours leurs effets délétères sur le destin des populations moyen-orientales.

Mais ce sont surtout les évènements historiques de la Seconde Guerre mondiale et notamment l'Occupation de la France par le pouvoir national-socialiste qui consacrent en réalité les attentes paternelles à l'égard de son fils. Nourrissant l'espoir de voir ce dernier engagé dans une œuvre révolutionnaire et donc de voir se réaliser ses attentes subversives, le père apparaît dans l'épisode de l'enrôlement de son fils dans la Résistance française très fier malgré les drames successifs ayant bouleversé sa vie.

On peut considérer l'action politique d'Ossyane au sein de la lutte contre le nazisme comme le couronnement d'un processus propédeutique ayant commencé dans la Montagne libanaise au sein de la famille avec l'émergence d'idées émancipatrices parmi le cercle d'intellectuels formé autour du père. Voici comment se présente le décor de ce milieu atypique compte tenu du contexte historique et de la réalité proprement historique de la société arabe en général au cours de la période indiquée dans la diégèse :

Salon ouvert, bras ouverts, table ouverte aux invités d'un jour comme aux habitués – peintres incompris et jeunes poétesses, écrivains égyptiens de passage, orientalistes de tous poils; un bourdonnement ininterrompu (EL 50).

À noter que la description d'une telle ambiance présente plusieurs similarités avec les réunions des jeunes étudiants dans *Les Désorientés* ou encore avec les débats entre les héros et d'autres vis-à-vis intellectuels dans les autres récits.

Au demeurant, l'histoire de la famille du héros, narrée par celui-ci, est jalonnée de luttes entre ses membres successifs et leurs milieux respectifs : le grand-père contre le pouvoir du sultan ottoman; le père luttant pour se libérer de l'autorité étouffante de son géniteur tandis qu'Ossyane rêve d'une vie en dehors de l'influence immédiate de son père en dépit de la liberté à laquelle s'attache ce dernier dans l'éducation de ses enfants. Ce récit raconte l'histoire de la société levantine à un moment de son ouverture sur la modernité. La crise identitaire de ses héros apparaît partiellement résolue par le fait que le projet moderniste porté par cette génération d'après-guerre se trouvait encore à ses débuts autorisant tous les espoirs. Ce qui n'est pas le cas dans le roman *Les Désorientés* où un tel projet s'épuise sous le coup du traditionalisme ambiant. Il faut cependant noter que chez Maalouf, la notion de tradition peut prendre un aspect négatif comme dans ces deux romans tout comme elle pourrait avoir une signification avantageuse.

C'est le cas notamment du roman *Les jardins de lumière*, dans lequel la crise identitaire du personnage central tient plus précisément dans son combat contre l'empire sassanide en vue de revivifier la tradition de ses ancêtres, laquelle a disparu sous l'effet conjoint de certaines tendances au sein du christianisme babylonien et de la religion officielle du pouvoir politique en place. Le cadre historique convoqué dans ce récit renvoie au III^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Quant à sa trame, elle campe l'histoire de Mani, personnage historique méconnu malgré la grande influence de sa pensée dont l'étendue et l'ampleur en dépit des apparences est de même nature que celle du christianisme ou de l'islam.

Il est tentant par ailleurs d'établir une relation entre la date de publication de ce roman (1991) et les circonstances géopolitiques survenues simultanément en Irak, pays d'origine de Mani. Durant cette année, la guerre décrétée par une coalition de pays regroupée autour de la puissance militaire des États-Unis a eu pour conséquences culturelles la destruction de sites archéologiques témoignant de civilisations lointaines dans l'histoire, une histoire qui défie les dogmes passés comme ceux d'aujourd'hui qui cherchent par tous les moyens à la couvrir du voile de l'oubli. Plus grave encore, une autre conséquence de cette guerre réside dans la montée en puissance de l'islam politique. La dislocation progressive de la société levantine que d'aucuns ne manquent de constater à travers les événements actuels marqués par une violence destructrice sans précédent tient pour une large part à l'emprise de ce courant politique drapé de théologie. Une situation que le roman de Maalouf *Les Désorientés* campe sous toutes les coutures.

La date de 1991 offre à tout chercheur une occasion d'examiner la naissance forte d'un discours de repli confessionnel que l'écrivain libanais a par ailleurs scruté dans son essai *Le dérèglement du monde*. Cette guerre impériale des États-Unis contre l'Irak apparaît, à certains égards, sous des augures analogues à l'invasion par l'empire sassanide de Ctésiphon, berceau de Mani et du manichéisme.

On pourrait également examiner ce roman et le choix du thème qu'il aborde à l'aune de la vision de l'auteur. Cette fiction aborde le thème du paganisme comme phénomène archéologique sous-jacent à la culture au Moyen-Orient, en dépit de son effacement de la mémoire collective. Le manichéisme, véhicule de ce paganisme mais également de certaines formes monothéistes, incarne dans ce récit le modèle typique d'une conception œcuménique du monde. Cette archéologie confinée commence cependant à faire son chemin dans les recherches arabes comme pour faire front aux tendances délétères voire meurtrières des identités théocratiques. Chez

Georges Corm par exemple on peut lire une affirmation de ce genre où ce chercheur libanais restitue au Levant une part de son histoire:

En remontant dans le temps, pour examiner les différents modèles de coexistence religieuse, la différence entre sociétés païennes et sociétés monothéistes m'apparut alors comme une ligne de fracture décisive dans l'organisation de la cité. De l'étude du paganisme classique, je conclusais qu'il était un système théologique idéal pour accommoder les différences ethniques et religieuses, le peuple conquérant admettant dans son panthéon les dieux du peuple conquis dans un élargissement de ses mythologies fondatrices.⁷⁵

Le combat de Mani dans le récit consiste précisément à redonner vie à la tradition païenne disparue avec la conquête impériale. Opposé successivement à des formes rigoristes du christianisme et au zoroastrisme persan, Mani entreprend de fonder une forme de religiosité syncrétique inspirée du patrimoine ancien oublié par les siens. Sur le mode de l'actualisation, Amin Maalouf tente dans le roman *Les jardins de lumière* de reconstituer la biographie de Mani, grand symbole de tolérance issu de la culture antique du Levant.

Le début du récit s'ouvre sur un décor saisissant d'une multitude de divinités païennes, un spectacle qui se veut l'image de marque de l'histoire babylonienne où se reflète l'image d'un syncrétisme respectueux des libertés religieuses:

Sur les bords du Tigre s'attarde encore une foule de dieux. Certains ont émergé du déluge et des premières écritures, les autres sont venus avec les conquérants, ou avec les marchands. À Ctésiphon, peu de fidèles réservent leurs prières à une idole unique, ils voguent de temple en temple au gré des célébrations. On accourt au sacrifice de Mithra pour mériter sa part de festin; on cherche à l'heure de la sieste un coin d'ombre dans les jardins d'Ishtar; et, en fin de journée, on vient rôder autour du sanctuaire de Nanaï pour guetter l'arrivée des caravanes; c'est auprès de la Grande Déesse que les voyageurs trouvent étape pour la nuit. Les prêtres les accueillent, leur offrent l'eau parfumée, puis les invitent à s'incliner devant la statue de leur bienfaitrice. Ceux qui viennent de loin peuvent donner à Nanaï le nom d'une divinité familière, les Grecs l'appellent parfois Aphrodite, les Perses Anahita, les Égyptiens Isis, les Romains Vénus, les Arabes Allat, pour chacun elle

⁷⁵ Georges Corm, *La question religieuse au XXIème siècle*, Paris, La Découverte, 2007, p.18.

est mère nourricière, et son sein généreux sent la chaude terre rouge qu'irrigue le fleuve éternel (JL 8).

Moment éphémère dans le récit, cet état pour ainsi dire idéal des choses sera vite balayé lorsque le pouvoir sassanide envahit la cité de Ctésiphon pour l'annexer à l'empire. On constatera aisément l'analogie entre cette situation et celle de Grenade dans *Léon l'Africain* dans la mesure où la chute des deux villes-cités correspond à la fin symbolique de l'idéal œcuménique qu'elles incarnent et le début d'un cycle antinomique. « Le pays natal » dans *Les Désorientés*, on l'a vu, répond également à ce schéma narratif tout autant d'ailleurs qu'un grand nombre de lieux dans l'œuvre de Maalouf.

Toujours est-il que cette phase liminaire se signale par des aspects dialectiques très complexes. Tout en s'effaçant du récit, elle continue d'agir dans la conscience des protagonistes principaux à l'image d'une idée lumineuse guidant leur combat contre les forces qui cherchent à imposer des dogmes monolithiques. Sous certains aspects, cette phase correspondrait à un âge d'or voire à l'idée de l'origine béatifiée en raison notamment de la tonalité nostalgique dans le récit qui en rend compte. Que ce soit Grenade, « le pays natal » ou Ctésiphon, le statut des temps précédant leurs métamorphoses, acquiert une valeur symbolique de vénération qu'il tient de l'ontologie œcuménique dont témoignent les récits préliminaires dans ces romans. L'histoire de Mani n'échappe donc pas à cette règle même si le récit biographique qui rend compte de son expérience ici, possède des caractéristiques esthétiques et narratives spécifiques.

La crise identitaire du personnage tient de ce conflit qui oppose les idéaux auxquels il s'attache et la réalité oppressive du système politique, incarnée plus spécifiquement dans le dogme issu du zoroastrisme, religion et idéologie officielles.

Les péripéties de l'histoire du manichéisme dans ce récit se structurent en micro-diégèses autonomes. Chacune d'elles raconte une étape de la vie du

personnage central au cours de laquelle se pose la question de l'identité et de l'appartenance. Confronté à la vie sous des ordres rigoureusement structurés, organisés autour de l'impératif d'obéissance comme corollaire à leur survie et leur pérennité, le personnage semble acquérir graduellement les moyens intellectuels et spirituels dans sa lutte pour s'en affranchir d'abord et ériger une alternative antithétique ensuite. C'est de ce fait le cas de sa première expérience de vie au sein de l'ordre dit des « Vêtements-Blancs », qui correspond à l'enfance de Mani.

Décrit comme un « monde étrange et clos » (JL 25), cet ordre, sous la férule de son chef, Sittaï, vit au rythme d'une discipline d'autant plus austère que les enseignements prodigués en son sein découlent d'une eschatologie avilissante de la vie terrestre. Les membres de cette communauté observent de manière draconienne un ensemble de règles liturgiques et rituelles que le narrateur décrit avec un soin appuyé du détail :

Le temps [qui passe dans la communauté des Vêtements Blancs »] n'était qu'un chapelet de contraintes. D'abord la prière, le chant et les actes rituels, baptêmes quotidiens, furtifs ou solennels, aspersions et ablutions diverses, la moindre souillure réelle ou soupçonnée étant prétexte à des purifications renouvelées; puis venait l'étude des textes saints, l'Évangile selon Thomas, l'Évangile selon Philippe, ou l'Apocalypse de Pierre, cent fois relus et commentés par Sittaï, inlassablement copiés par ceux des « frères » qui se distinguaient par la plus adroite calligraphie (JL 27).

Ce cadre collectif dénotant une aliénation collective agit sur un mode propédeutique si l'on tient compte du fait que la rigueur extrême qu'implique l'ordre imposé au groupe contribue à forger le caractère du protagoniste. D'autant plus que cette expérience monastique a lieu pendant la période d'enfance de Mani. Une fois celle-ci échue et au tout début de l'adolescence, la révolte qui sourd tout le long du premier âge finit par exploser avec fracas.

La désobéissance de Mani prend dans le récit une forme hautement subversive : à la blancheur immaculée imposée par l'ordre monastique, le jeune

contestataire oppose un accoutrement arc-en-ciel qui lui donne l'aspect d'un bouffon, une image à rebrousse-poil du sérieux affiché par les moines de l'ordre des « Vêtements-Blancs ». Cette révolte qui débute par le côté vestimentaire annonce la rupture entre le jeune moine, Mani, et son église qui se clôt avec sa défection. Voici un passage relatant cette mue sur un mode proche de la théâtralité:

Lorsque Mani eut achevé de se parer ce jour-là, et qu'il se présenta devant les Vêtements-Blancs réunis sous la voûte basse de la Sainte-Maison, ce fut le regard droit, un bâton à la main, et sous le bras, un livre. [...] Il entra le dernier. Bien que la prière eût déjà commencé, son apparition déclencha des murmures. Les blanches épaules se retournaient et, si quelque « frère » demeurait recueilli, son voisin le secouait pour lui montrer, du menton ou du coude, l'innommable audacieux. Seul le prêtre, Sittaï, fit mine de poursuivre son office (JL 68).

La chronique historique évoquée par le narrateur comme source d'appui à son récit l'aide à reconstituer certains détails du portrait de Mani à l'issue de cette rupture en indiquant qu'il «portait un pantalon flottant à jambes teintes de jaune rouille et de vert poireau » (JL 69).

Il existe chez Maalouf une corrélation récurrente entre l'identité et la manière de se vêtir. Comme si, dans la fiction maaloufienne l'habit faisait bel et bien le moine. Dans le *Rocher de Tanios*, par exemple, le récit assortit la séquence de l'exil du père et du fils dans la ville chypriote de Famagouste d'une description sur le changement de leur habitude vestimentaire.

Il faut souligner également que ces mues extérieures correspondent du point de vue affectif à un changement dans les sentiments du fils à l'égard du père. Après l'avoir haï durant leur existence à Kfaryabda, leur village originaire, le fils devient plus attaché que jamais à son géniteur tout le long de cette expérience exiltaire.

Lui-même [il s'agit ici de Gérios, le père de Tanios, personnage principal] avait quelque peu changé d'apparence, on ne l'eût pas reconnu du premier coup d'œil. Il avait négligé de se raser la barbe au cours des semaines précédentes, et à présent il était décidé à la garder. Tandis que Tanios s'était défait de la sienne ainsi que de son bonnet villageois pour se ceindre la tête d'un foulard de soie blanche. Ils

s'étaient également acheté des vestes avec des manches amples comme il convenait à des négociants (RT 185).

Quitter un lieu pour un autre s'accompagne très souvent chez Maalouf de changements aménagés au niveau du corps comme pour souligner la fin d'une période et le commencement d'une autre dans la vie du protagoniste. Parfois, c'est pour marquer une mutation radicale dans la conscience et les dispositions de ce dernier. L'exemple le plus emblématique de ce cas de figure nous est donné par Mani. On peut présenter plusieurs cas caractéristiques de cet état de fait. Il est par exemple important de faire remarquer que dans *Léon l'Africain* chacune des étapes majeures du parcours du héros s'accompagne de changements dans ses habitudes dont celles concernant ses choix d'habillement. On précisera que les corps des protagonistes souvent peu décrits dans les récits maaloufiens n'émergent en réalité qu'à la faveur de ces occasions transitoires dans la vie du protagoniste où la convocation de précisions sur les changements vestimentaires va de pair avec d'autres transformations dans l'ontologie romanesque.

Quoi qu'il en soit, dans *Les Jardins de lumière*, le choix d'une tenue bigarrée par Mani constitue au fond une indication prodromique des opinions et des enseignements qu'il tiendra tout le long du processus d'élaboration de sa doctrine qui, comme il a été déjà signalé, a pour ressort la revivification de la tradition culturelle et cultuelle de la Babylonie bien avant la conquête du zoroastrisme. On notera que dans le récit, il est indiqué à travers un ensemble de constituants narratifs, que l'empire sassanide a adopté comme religion d'État, les enseignements issus du zoroastrisme, appelés aussi mazdéisme en raison du nom de la divinité, Ahura-Mazda, à laquelle renvoie cette croyance, et qu'en conséquence de cela, le clergé officiel, jaloux de ses prérogatives, manifeste une réticence parfois violente à l'égard de la notion de pluralisme religieux.

Le manichéisme pour sa part, défend une conception syncrétique et décentralisée de la pratique religieuse tenant compte de ce fait du caractère impérial du pouvoir en place qui se trouve à la tête d'une multiplicité de peuplades de confessions et de cultures variées. De telles revendications sont considérées dangereuses par le clergé officiel. Jaloux des avantages qu'il tire de sa position exclusive de gardien du temple impérial, ce dernier livre un combat à mort aux thèses manichéennes en incitant le régime politique à sévir contre le fondateur de cette doctrine qui n'en est pas une. Le récit raconte les péripéties de cette lutte au cours de laquelle le pouvoir politique semble jouer un rôle d'équilibriste en dépit de certaines appréhensions à l'égard des enseignements de Mani. La stratégie discursive du roman fait apparaître les lignes de forces de ce jeu dangereux en laissant découvrir la force des thèses du théosophe octroyée par leur caractère ouvert et égalitaire par rapport à la double oppression du clergé et de la dynastie régnante. Les jeux d'opposition multipliés par la narration opposent la dysphorie impériale à l'alternative révolutionnaire de Mani dont les convictions iconoclastes cherchent à la mise à plat du statut divin de l'empereur par ses revendications égalitaristes dont on peut citer ici un passage à titre indicatif : il y est question de la vision œcuménique à laquelle sacrifie sa foi :

On a appris aux hommes qu'ils devraient appartenir à une croyance comme on appartient à une race ou à une tribu. Et moi je leur dis : on vous a menti. En chaque croyance, en chaque idée, sachez trouver la substance lumineuse et écarter les épluchures. Celui qui suivra ma voie pourra invoquer Ahura-Mazda et Mithra et le Christ et le Bouddha. Dans les temples que j'élèverai chacun viendra avec ses prières (JL 148).

Il faut noter que la crise engendrée dans le récit par les rivalités pour la conquête de l'espace public et par conséquent pour la légitimité, s'articule dans le discours sur deux conceptions ayant une résonance contemporaine, à savoir le pacifisme et le syncrétisme, deux termes qui se solidarisent dans la conception manichéenne à laquelle le discours prête des accents progressistes de notre époque, pour constituer une position à contre-pied des ambitions impériales des Sassanides.

L'échec de Mani tient en fait à son incapacité à faire adopter son message humaniste par l'empire en question dans la mesure où sa proximité avec le palais royal n'induit aucune influence notable dans ce sens. L'ambiguïté de cette relation renforce dans le récit le caractère périlleux de la position de Mani dont le pacifisme se heurte aux ambitions expansionnistes des Sassanides. Le récit raconte les réunions secrètes au palais au cours desquelles l'empire n'a de cesse de demander le soutien du prêcheur à ses projets militaires.

Les revendications égalitaristes des enseignements manichéens constituent également un objet de discorde fatalement dangereux pour l'avenir de sa doctrine. Le statut divin de l'empereur auquel s'ajoute le système de castes séparant les sujets du roi en seigneurs et esclaves figurent parmi les cibles visées par Mani. La popularité de la théosophie manichéenne dont le récit montre l'origine à travers le caractère humaniste et ouvert des principes qu'elle revendique, a fini par susciter l'inquiétude du pouvoir en place. Le sentiment d'être moins écoutés par une population qui adhère massivement aux appels émancipateurs du « fils de Babel » comme il est surnommé dans le récit incite les représentants du zoroastrisme à demander justice auprès du Palais. La sanction tombée au bout d'un long procès condamne Mani à la mort. À l'image du récit de la Passion christique, celui de Mani comporte les mêmes ingrédients à l'œuvre dans la propagation posthume du message du fondateur.

Le message sous-jacent à la biographie romanesque de Mani découle de la même logique constatée jusqu'à présent à propos de la conception de l'identité chez Maalouf. Tant que les forces du repli identitaire décident du sort de l'humanité, la mort des masses et la souffrance demeureront son lot quotidien. Fruit d'une expérience qui a vu défiler des guerres meurtrières dont celle qui a sévi au Liban pendant plus de deux décennies, la vision du monde de Maalouf présente un attachement permanent à la question identitaire. Au cœur des enjeux que cette question implique, la problématique religieuse occupe une place de choix. D'où

l'importance accordée dans son discours à la question de la tolérance religieuse et du vivre ensemble, un thème qui revient dans la quasi-totalité de ses textes. *Les Jardins de lumière* traite de cette thématique en la rattachant à l'histoire antique du Moyen-Orient, comme si l'écrivain libanais cherchait une alternative à la question religieuse au Moyen-Orient dans cet héritage tapi dans le pli de la mémoire levantine convaincu peut-être du statu quo mortel des monothéismes. C'est au demeurant sur la base de ces considérations que Gatsi Panagiota fait remarquer que « quand on a vécu au Liban, la première conviction que l'on devait avoir, c'est celle de la coexistence⁷⁶. »

L'histoire nous apprend par ailleurs que le manichéisme a connu un épilogue posthume et nomade au-delà des frontières proche-orientales. Maalouf dans *Le dérèglement du monde* et Todorov dans *Les Morales de l'histoire* indiquent la Bulgarie comme la porte d'entrée en Occident du message manichéen. Dans *Candide* de Voltaire, le personnage Martin, incarnant la figure du savant, parfois porte-parole du philosophe français auteur du conte, se déclare adepte du manichéisme, hérésie alors « couramment associée à l'influence bulgare.⁷⁷ » L'historien de la pensée islamique, Mohamed Abid al-Jaberi, note pour sa part l'emprise du manichéisme sur les lettrés de la région du Croissant fertile, soit l'Irak et la Syrie actuelle, lors de la constitution du califat abbasside. La lutte livrée par la dynastie contre cette pensée classée comme hérétique par l'orthodoxie musulmane comprenait des instruments variés selon l'historien dont celui de la pensée grecque que le calife al-Mamun (786-833 après J.C.) entreprit de transplanter dans l'empire dans le cadre d'une gigantesque entreprise idéologique et culturelle débutant par la traduction en arabe des écrits philosophiques hellénistiques⁷⁸. À noter que d'après Al-Jaberi, le

⁷⁶ Gatsi Panagiota, *La vision occidentale et orientale dans les essais d'Amin Maalouf*, thèse présentée à la Faculté des Lettres, Département de langue et de littérature française, Université Aristote de Thessalonique, 2009, p. 34.

⁷⁷ Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991, p. 37.

⁷⁸ Mohamed Abid al-Jaberi, *Nahnou wa A-tourath (Nous et le patrimoine)*, Beyrouth, Centre Culturel Arabe, 1994.

manichéisme, pénétré d'influences gnostiques issues de l'hermétisme grec, favorisant une pratique de l'ascèse tolérante à l'égard des autres cultes, a inspiré les philosophes arabes de l'âge classique. Certains indices de la théosophie de Mani se trouvent dans les traités philosophiques d'Avicenne mais également dans la pensée d'Al Kindi. Il est peut-être utile d'indiquer avec Denis de Rougemont que les Troubadours en Occident composaient leurs chants lyriques sur le mode ésotérique issu de l'héritage manichéen.⁷⁹

Ainsi, plusieurs siècles après la mise à mort de Mani par l'empire sassanide, son message subversif s'est prolongé au-delà du temps et de l'espace.⁸⁰ Fidèle de surcroît à son attachement à la culture et au rôle salvateur qu'elle incarne, lequel rôle apparaît nettement dans ses fictions, Maalouf convoque, semble-t-il, le récit de vie de Mani dans cette perspective générale. Il conviendrait de citer ici un passage où il souligne la fonction pour ainsi dire prophylactique de la culture afin de mieux saisir la fonction de certains choix romanesques comme celui de ressusciter l'histoire de Mani :

C'est déjà là une raison suffisante pour considérer la primauté de la culture comme une discipline de survie. Mais ce n'est pas la seule raison. Il y en a une autre, tout aussi fondamentale, et qui justifierait à elle seule que l'on place la culture au centre de notre échelle des valeurs. Il s'agit de la manière dont elle peut nous aider à gérer la diversité humaine.⁸¹

Ainsi est souligné le type de culture à laquelle adhère la vision de l'écrivain libanais : celle où se manifestent les tendances de la tolérance et l'acceptation de la diversité humaine. On notera que ce rôle assigné à la culture par Maalouf épouse des formes diverses dans ses récits dont celle du livre qui, dans un ensemble de fictions,

⁷⁹ Denis De Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Éditions Plon, 1939.

⁸⁰ Ce fait est souligné de manière étoffée dans le tome 1 intitulé *Takwin al-aakl al arabi (Formation de la Raison arabe)* composant la première partie d'une trilogie analytique à laquelle l'historien et philosophe prête le titre global de « Critique de la Raison arabe », Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 2007.

⁸¹ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, op. cit.*, p. 205.

joue le rôle d'un motif organique dans la mesure où il suscite un si grand intérêt qu'il devient objet de quête. C'est le cas de *Samarcande*, roman publié en 1988, dont la trame est construite autour du livre d'un poète de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane.

1.7 Histoire d'un livre

Le roman *Samarcande* adopte la technique de l'enchâssement : deux récits séparés dans le temps mais unis par la charnière d'un livre, composent l'ensemble de la trame. Le premier récit raconte l'histoire du poète persan Khayyam, auteur d'un célèbre recueil intitulé *Robaiyat* traduit sous le nom de Quatrains. Ce nom vient de la forme du poème adoptant la structure de la strophe en quatre vers. Le récit, par le biais du narrateur, ajoute d'autres informations « littéraires » à propos de ce type de texte rédigé par Khayyam, comme pour montrer le statut de spécialiste du narrateur dont on apprend l'identité plusieurs pages plus loin quand ce récit enchâssé s'achève : il se présente au tout début du second récit déclinant son nom et la culture occidentale dont il est l'émanation en y ajoutant sa position particulière d'orientaliste.

Les Quatrains de Khayyam figurent un objet de la quête du narrateur central, laquelle se déroule dans le deuxième volet du roman. Le premier raconte l'histoire de la genèse de ce livre-manuscrit et à travers elle, celle de son auteur, Omar Khayyam.

À travers les péripéties de la vie agitée du poète persan, c'est toute une histoire fascinante qui se profile au cours du XI^{ème} siècle de notre ère. Khayyam se présente dans le récit sous les traits d'un voyageur en quête de conditions favorables pour la réalisation de plusieurs projets qui lui tiennent à cœur. La nature de ces projets s'inscrit dans le domaine de la culture et la science. Il est à cet égard significatif que les rêves intellectuels de ce personnage émergent, d'après les éléments du récit, à une période de déclin de la science et de l'intérêt pour les productions intellectuelles fondées par le logos, circonstances qui le rendent suspect

aux yeux de ses contemporains. On notera à cet égard que l'ambiance générale qui émerge de l'histoire de Khayyam revêt l'image d'un spectacle hanté par la peur et la haine envers la philosophie et les philosophes. Une situation imposée par une censure complète régissant l'ensemble du territoire de l'empire Seldjoukide.

Dès le seuil du récit, le lecteur est convié à une scène de lynchage public orchestré par un groupe de fanatiques religieux contre un adepte de la philosophie d'Avicenne (né en 980 après J.C.). On notera que ces événements ont lieu à Samarcande, première destination de Khayyam. Il faut ajouter que dans les manuels historiques, cette ville est souvent associée à l'image lumineuse de berceau de la culture et de l'art islamique. Elle est réputée surtout pour sa contribution dans le renouveau intellectuel notamment au cours du VIII^{ème} siècle. À partir du X^{ème} siècle elle sombre dans un déclin que certains historiens attribuent à la défaite des Abbassides qui se replient vers l'ouest l'abandonnant aux mains des Samanides⁸². C'est du reste cet aspect hostile de la ville qui, décevant les attentes du héros, le pousse à y écourter son séjour.⁸³

Témoin de la persécution publique du vieux philosophe, Khayyam est aussitôt identifié à son tour comme un adepte du logos par le chef de la bande des censeurs. Mais l'intervention d'Abou Taher, juge et homme de la cour royale à Samarcande, place d'emblée le voyageur sous sa protection⁸⁴. Le juge résume ainsi le contexte à l'origine de la défiance générale à l'égard de toute pensée s'inspirant de la Raison et de l'emprise des tendances radicales du dogme musulman:

Toute violence, ici, est fille de la peur. Notre foi est assaillie de toutes parts, par les Karmates de Bahrein, les imamiens de Kom, qui attendent l'heure de la

⁸² Susan Whitfield, *Life along the silk road*, California, University of California Press, 1999.

⁸³ Sadegh Hedayat, *Les chants d'Omar Khayam*, Paris, José Corti Éditions, 1999, p. 25.

⁸⁴ Le nom de Khayam s'écrit souvent avec un seul (i-grec) « y », à la différence de Maalouf qui choisit de doubler la lettre : Khayyam. J'emploie pour ma part les deux morphologies : Khayyam pour indiquer le personnage du récit et Khayam quand il s'agit du poète persan historiquement parlant.

revanche, les soixante-douze sectes, les Roum de Constantinople, les infidèles de toutes dénominations et surtout les Ismaéliens d'Égypte, dont les adeptes sont foule jusqu'au plein cœur de Bagdad, et même ici à Samarcande. N'oublie jamais ce que sont nos villes d'islam [...], rien que des Oasis qu'un moment d'abandon ramènerait au désert. Constamment à la merci d'un vent de sable!(S 28).

Cette première étape du voyage de Khayyam permet à celui-ci de faire la connaissance à Samarcande d'un des personnages centraux de ce récit, à savoir Nizam-al-Molk, homme de pouvoir et brillant architecte des fondations impériales du règne seldjoukide, célèbre pour être l'auteur d'un traité politique où il formule ses conseils destinés à un prince imaginaire, visant à l'initier aux diverses ruses susceptibles d'assurer une permanence à son règne. Ce qui fait de ce personnage historique un alter ego de Machiavel pour beaucoup de chercheurs. Le passage de Khayyam par cette ville lui fait rencontrer un autre personnage marquant de l'histoire musulmane : Hassan Sabbah, le fondateur de l'ordre des « Assassins », adepte de la violence politique et figure d'une opposition ismaélite qui fut à l'origine de l'extinction du règne seldjoukide. On ajoutera à cette série de rencontres marquantes dans le parcours péripatétique de Khayyam, celle avec Djahane, un nom signifiant « le vaste monde », une poétesse de la cour et « une jeune veuve aux amours remuantes » (S 35), selon le portrait d'Abou Taher.

Le récit établit une communauté de destin entre ces quatre personnages bien que chacun d'eux semble poursuivre un projet individuel. Celui de Hassan Sabbah consiste à détruire les assises de l'empire. Pour ce faire, tout en travaillant comme *Sahib Khabar*⁸⁵ auprès de Nizam al-Molk, il s'active à mettre en pratique son projet secret qui se confond avec la doctrine ismaélite, une mouvance au sein de l'islam, d'obédience chiite et donc rétive à la doctrine sunnite des Seldjoukides. Omar Khayyam, de son côté, tout en poursuivant ses recherches astronomiques, s'adonne à

⁸⁵ Ce mot veut dire littéralement « chargé d'information ». En réalité et en termes modernes il renvoie à une haute dignité équivalente des services secrets d'un État ou services de sécurité interne.

la composition de vers dans un petit carnet qu'il garde caché. Quant à Djahane, son rêve est d'avoir une position importante dans les sérails. Ces destins sont résumés par le narrateur dans le passage suivant :

Une légende court les livres. Elle parle de trois amis, trois Persans qui ont marqué, chacun à sa façon, les débuts de notre millénaire : Omar Khayyam qui a observé le monde, Nizam-el-Molk qui l'a gouverné, Hassan Sabbah qui l'a terrorisé. (S 78).

Les quatrains recèlent la quintessence poétique de la pensée de Khayyam. Le récit, par intermittence, est émaillé de passages tirés du recueil, témoignant ainsi d'une tendance à l'audace irrévérencieuse face aux injonctions du dogme. Le pouvoir du livre, du reste menaçant aux yeux des adeptes de la Tradition religieuse, apparaît dans le récit à de multiples occasions en dépit des tentatives de censure dont il fait l'objet dans la diègèse. Parmi ces tentatives figure la décision de Hassan Sabbah de le murer dans « une niche creusée dans le mur et interdite par un épais grillage » (S 154) après s'en être accaparé, interdisant à ses adeptes de le lire sous peine de mort. Il est peut-être utile d'indiquer au passage qu'encore une fois, le thème du livre aux pouvoirs prophylactiques ou à tout le moins du livre agissant sur le cours des choses de la vie, se trouve exploité dans ce récit à l'instar de certains autres déjà analysés, comme le livre de Mani dans *Les Jardins de lumière* ou encore le *Livre du centième nom* dans *Le Périphe de Baldassare*.

L'effet libertaire du livre de Khayyam se montre une première fois à la mort du fondateur de l'ordre des « Assassins ». Sa lecture rendue ainsi possible suite à la disparition du prédicateur, l'héritier l'ouvre et, après avoir été imbibé de son contenu, annonce, comme par enchantement, l'acte de libération de sa communauté :

À tous les habitants du monde, djinns, hommes et anges! Dit-il, l'imam du Temps vous offre sa bénédiction et vous pardonne tous les péchés passés et à venir. Il vous annonce que la Loi sacrée est abolie, car l'heure de la Résurrection a sonné. Dieu vous avait imposé la loi pour vous faire mériter le paradis. Vous l'avez mérité. À compter de ce jour, le paradis est à vous. Vous êtes libérés du joug de la Loi (S 157).

D'après le récit, la transformation radicale de l'ismaélisme et sa mue de mouvement violent en une doctrine pacifiste, serait due à l'influence des *Robāiyat*, les quatrains de Khayyam. Ce caractère libertaire du livre se confirme de nouveau avec le second récit dont les événements se déroulent au début du XX^{ème} siècle. La jeune génération en Occident semble ainsi séduite par les poèmes du poète persan au point de lui vouer une sorte de culte. Le personnage-narrateur en porte l'empreinte dans son nom propre, signe de l'influence d'Omar dans les milieux cultivés au cours de cette période :

Quand mon père évoquait Omar caressant les cheveux parfumés de sa belle, ma mère rougissait. Et c'est entre deux quatrains amoureux qu'ils échangèrent leur premier baiser. Le jour où ils parlèrent mariage, ils se promirent d'appeler leur premier fils Omar (S 170).

L'intérêt pour le poète semble de surcroît suscité selon le narrateur par les commentaires élogieux d'auteurs occidentaux aussi célèbres que Francis Scott Fitzgerald, Théophile Gautier ou Ernest Renan. De même que le livre recèle un pouvoir pour ainsi dire émancipateur, il contient un autre pouvoir, celui de susciter l'amour à l'image d'un philtre magique. Tout se passe comme si la vie trépidante de Khayyam provoquait un effet de contagion autour d'elle dès lors que l'on entre en contact avec sa poésie. À Djahane, l'amante de Khayyam, correspond Chirine, une princesse iranienne ayant aidé Lesage, le personnage central, à retrouver le manuscrit de Khayyam. Leur amour s'est tissé au fil des lectures qu'ils faisaient ensemble chaque soir dans la chambre de la princesse à l'invitation secrète de celle-ci. Le livre de Khayyam, de ce fait, a tout l'air de fonctionner comme une amulette magique. Une image qui fait penser à certains contes dans *Les Mille et une Nuits*.

Le livre magique qui procure des miracles salvateurs s'oppose dans les *Nuits* à un autre type de livres porteurs de malheurs. Nombreux sont les contes où le livre magique finit noyé. Le manuscrit de Khayyam subit un sort analogue annoncé dès le

seuil du récit : « Au fond de l'Atlantique, il y a un livre. C'est son histoire que je vais raconter. » (S 9).

Le motif du livre, symbole d'une charnière en raison de ses vertus émancipatrices, traduit au fond cet intérêt déjà souligné de Maalouf pour le phénomène culturel comme lieu d'une confrontation entre visée libertaire, moderne et émancipatrice et tendances à l'isolement et le repli sur soi. C'est précisément selon ce schéma binaire que se joue le destin des protagonistes du roman *Le Premier Siècle après Béatrice*.

1.8 Les solitudes de la condition humaine

Le Premier siècle après Béatrice est considéré par la critique comme un roman de science-fiction en raison du caractère futuriste de la thématique qu'il aborde. Certaines analyses cependant, comme celle de Caroline Mangerel⁸⁶, ont décelé dans la matière constitutive du désastre qu'il figure, des éléments prophétiques qui n'ont pas tardé à se manifester pour devenir une réalité préoccupante de l'heure. Pour ma part, je considère que ce roman, sans exagération aucune, est traversé par un réalisme auquel on n'est que très peu habitué dans les écrits romanesques de Maalouf.

L'histoire campe un cataclysme qui a failli mettre un terme à l'existence humaine sur terre. Lequel résulte d'une collusion entre une science médicale, parvenue à un stade poussé de son développement au point de pouvoir désormais opérer une sélection sexuelle en matière de natalité, et une tradition masculiniste dominante au sein des sociétés dites traditionnelles, se situant dans la sphère sud du globe terrestre. La combinaison du facteur scientifique et traditionnaliste de type misogynne donne lieu dans le récit à un processus de raréfaction des naissances

⁸⁶ Caroline Mangerel, « Les prophéties d'Amin Maalouf », dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani dir. *Amin Maalouf, une œuvre à revisiter*, op. cit. p. 149- 175.

féminines. Tout compte fait, le mouvement finit par aboutir à une crise majeure, se déployant de proche en proche, pour atteindre des proportions planétaires. Des guerres civiles éclatent ayant pour enjeu le sexe féminin qui, au bout de quelques décennies de choix natal privilégiant les bébés garçons, appuyés par une industrie visant le profit pécuniaire contre la satisfaction d'une demande de plus en plus croissante, se raréfie à un point tel que la propagation de la violence crée un chaos total. Dans un premier temps le désastre se limite à la zone sud de la planète, aux pays dits du Tiers-Monde, dans l'indifférence des pays développés. Cependant, l'exacerbation des conflits finit par atteindre les zones périphériques de l'Occident, dans les milieux issus de l'immigration. Le péril devient ainsi global, tant et si bien qu'il suscite enfin une attention internationale faisant sortir le monde dit civilisé de son indifférence léthargique. Afin de remédier au cours des choses, où l'on voit l'humanité dans son ensemble encourir un risque d'extinction inévitable, une élite mondiale, constituée d'un aréopage trié parmi la catégorie scientifique et humaniste, s'est organisée en une instance de type international, baptisée le « Réseau des sages ».

Le Premier Siècle après Béatrice se présente comme une chronique rédigée par un témoin oculaire des événements. Le choix de la datation qui figure comme titre du roman s'explique par le fait que le narrateur se veut le chroniqueur d'une ère nouvelle survenue après une épreuve pour l'humanité aussi périlleuse que le naufrage diluvien dans la Bible biblique, dont le signe est gravé dans le nom de sa fille Béatrice.

Maalouf nous a habitués à ce genre d'écriture qui accorde une grande importance à la voix de la chronique. Cet aspect de l'écriture apparaît déjà dans son premier texte, *Les Croisades vues par les Arabes*, texte hybride à la croisée du récit romanesque et de l'essai historique. L'intervention directe des chroniqueurs arabes classiques, adoptant le style objectif, un style remarquablement sobre et dépouillé, donne au texte un aspect narratif proche du récit littéraire. Inversement, dans ce

roman, la fiction adopte le style sobre caractéristique de l'écriture historique chez les historiens arabes classiques. Ce fait stylistique est souligné par Abdallah Laroui dans une étude consacrée justement à l'historiographie arabe de l'âge classique⁸⁷.

Cette tonalité distanciée par rapport aux faits relatés, constatée dans la chronique arabe par Laroui, qui a étonné plus d'un orientaliste est presque la même que l'on retrouve dans ce récit de Maalouf. Que Maalouf soit influencé par cette forme d'écriture classique, rien n'autorise à l'affirmer. Toutefois, son intérêt pour l'histoire, affirmé plus d'une fois dans ses entrevues⁸⁸ et exprimé de manière soutenue dans l'ensemble de ses textes, laisse supposer une telle influence.

Quoi qu'il en soit, on pourrait considérer que le plaisir des textes de fiction de Maalouf que certains commentaires associent à un conteur oriental⁸⁹, proviendrait surtout de cette forme décalée de l'expression entre des situations de crises présentées sous des signes souvent apocalyptiques et une tonalité scripturaire à la limite de la neutralité et de l'effacement. Le roman *Le Premier Siècle après Béatrice* incarne le modèle par excellence de cette forme d'écriture. Ce n'est peut-être pas un hasard si le narrateur-scripteur de cette chronique historique relatant un événement aussi cataclysmique que l'extinction de l'espèce humaine soit un scientifique.

Ce personnage se présente dans le récit en entomologiste marié à une journaliste, la première à avoir pressenti le péril cataclysmique qui avance sourdement, et à prévenir contre les politiques désastreuses ayant entraîné l'humanité vers un tel abîme.

⁸⁷ Abdallah Laroui, *Islam et Histoire*, Paris, Albin Michel, 1999.

⁸⁸ On peut mentionner à titre démonstratif l'entrevue avec Rima Jureidini, journaliste dans l'hebdomadaire *La Revue du Liban*, Numéro 1903, 1996.

⁸⁹ À la quatrième de couverture du roman *Samarcande* publié dans la Collection de Poche, 2003, on trouve ce commentaire de Gilles Demert: « Avec Samarcande, [dit-il], Amin Maalouf confirme son talent de conteur oriental. Un air nouveau dans notre littérature. Un mariage parfaitement réussi entre érudition et *plaisir romanesque* » (c'est moi qui souligne).

Partant d'une légende égyptienne datant des Pharaons, relatant l'usage d'une médecine embryonnaire au service d'inclinations masculinistes, le récit, sous la plume savante de ce narrateur spécialiste, dissèque l'évolution de ces affections, comme il le fait pour les chrysalides. Le parallèle entre le monde des insectes et celui des humains donne au discours narratif une coloration quasi-scientifique empreinte de réalisme. La crise dans le récit tient en réalité à l'emprise des valeurs traditionnelles qui orientent les peuples soumis à de tels pouvoirs vers des choix destructeurs. Mais le désaveu exprimé par le protagoniste ne s'arrête pas à la responsabilité de ces valeurs et des instigateurs du désastre, il concerne aussi, et dans une large mesure, l'ordre géopolitique en général qui érige des barrières entre les êtres humains. Ainsi de la polarité entre pays riches et pays pauvres qu'il condamne comme l'une des causes principale du drame qui se déroule sous ses yeux. Dans la description qu'il présente de la situation asymétrique qui prévaut, à laquelle il donne le nom de « faille horizontale », certaines réalités de notre monde de lecteurs y correspondent :

D'un côté, des sociétés à population stable, de plus en plus riches, de plus en plus démocratiques, avec des avancées techniques quasi quotidiennes, une espérance de vie qui ne cesse d'augmenter, un véritable âge d'or de paix, de liberté, de prospérité, de progrès, sans précédent, sans aucun précédent dans l'Histoire. De l'autre, des populations de plus en plus nombreuses, mais qui s'appauvrissent sans arrêt, des métropoles tentaculaires qui doivent être nourries par bateau, des États qui retombent l'un après l'autre dans le chaos. (PSB 60-61).

En somme, ce roman, à la différence des autres romans de Maalouf, convoque, pour la crise identitaire qu'il met en jeu, un personnage qui se réclame de la culture et de l'espace occidental du fait de sa nationalité française. Il semblerait que la mention d'une telle appartenance donne plus d'acuité à son réquisitoire contre l'ordre mondial établi. Elle permet également de mesurer l'ampleur de l'injustice qui le gouverne. Cependant, le récit, selon une conception œcuménique chère à Maalouf, consistant en des brassages intellectuels, convoque d'autres voix issues de mondes et de cultures divers, en vue d'une alternative. Cependant, au sein de cette dystopie mondiale le rêve demeure de rigueur chez le narrateur :

Là, dans cet état, mélange de torpeur et d'ultime sérénité, j'aurais, l'espace d'un instant, la plus précieuse illusion : le monde, tel que je l'ai connu, m'apparaîtra comme un vulgaire cauchemar, et c'est le monde de mes rêves qui prendra des allures de réalité. Je recommencerai à y croire, à chaque instant un peu plus. C'est lui que mon regard embrassera une dernière fois (PSB 157).

La constitution d'une assemblée internationale représentative d'une volonté de solidarité exprimée par un aréopage de sages, composé de manière hétéroclite par une élite internationale tente de ce fait à remédier à l'injustice gouvernant le monde mais plus fondamentalement à éviter un désastre planétaire global. On notera qu'une telle initiative n'est apparue nécessaire pour l'ensemble de l'humanité dans le cours du récit qu'une fois que les pays du Nord se sont sentis en danger. Durant toute la période où celui-ci concerne les pays sous-développés, l'Occident demeure indifférent.

Ce récit allégorique se veut en toute vraisemblance une critique à l'endroit de l'ordre mondial tel qu'il se présente actuellement. Et la crise qu'il convoque se veut un outil d'interpellation contre le péril grandissant auquel pourrait mener le maintien de cette forme d'organisation. C'est, me semble-t-il, l'expression d'un désaveu à l'encontre de deux formes de traditions mortifères tout aussi irrationnelles l'une que l'autre : celle issue des pays du tiers-monde tout autant que la tradition hégémonique et indifférente relativement aux pays riches. Il s'agit en somme de deux visions globalement ethnocentristes, de deux formes identitaires similaires dans leurs effets mortifères respectifs. La contrepartie envisagée par le récit relève certes de l'utopie mais une utopie possible si l'on prend conscience des avantages d'une solidarité internationale comme alternative au paradigme de domination et d'exclusion fondant les rapports internationaux actuels. Le caractère global de la crise inscrite par ce roman retient ainsi l'attention du lecteur comme le font également les solutions préconisées dans le cours de la fiction. Conscient de la nouvelle réalité engendrée par le phénomène de la globalisation économique, Maalouf conçoit ainsi une crise au diapason du monde actuel.

Déjà certaines conceptions modernes comme celle du progrès ou de la croissance économique qui naguère constituaient des absolus structurant la pensée occidentale, se retrouvent actuellement en crise en raison de l'émergence de notions comme le risque inéluctable de tarissement des ressources dans un monde clos ou celles relatives aux changements écologiques et climatiques.

Quoi qu'il en soit, ce roman allégorique de Maalouf aborde la crise identitaire du personnage à travers l'inscription d'un conflit intérieur chez lui relatif à la notion d'appartenance que l'écrivain libanais aborde par ailleurs dans l'ensemble de ses essais. Elle consiste à poser, par rapport à la problématique à l'œuvre dans le récit, la question du coût que pourrait engendrer une vision autarcique comme celle qui caractérise à la fois les pays sous-développés, aveugles et indifférents voire réticents à l'égard du modernisme, et l'Occident qui, de son côté, demeure silencieux face à des situations comme celle évoquée dans cette fable romanesque, relativement à la misogynie des traditions au sein des populations des pays du Sud. Son espoir déçu de voir s'instaurer une espèce de communauté humaine faisant face à des défis majeurs, le pousse à la fin du récit, à une réclusion solitaire à l'image de tous les protagonistes des autres romans d'Amin Maalouf. Sauf que chez ces derniers, tous issus du Moyen-Orient à la différence du héros du *Premier Siècle après Béatrice*, l'alternative à la crise vécue chez eux demeure toujours l'exil à l'étranger, à l'instar de l'écrivain libanais lui-même.

Ce chapitre, consacré à la question de la crise identitaire dans les romans de l'écrivain libanais d'Amin Maalouf, a offert une occasion de l'appréhender sous des augures qui interrogent fondamentalement l'ontologie locale comme phénomène problématique. Chez Maalouf, toutes les raisons sont bonnes pour passer au crible les entraves que posent les milieux d'origine à l'épanouissement d'une individualité épanouie du point de vue intellectuel et culturel. À vrai dire, si crise il y a dans tous ses romans, cela tient principalement à la question d'une articulation mal assumée

entre le local et le global, entre l'endogène et l'exogène. Le conflit qui affleure dans le récit découle d'un clivage entre l'intérieur et l'extérieur, entre les lieux communs d'une culture et des éléments allogènes qui viennent s'y greffer pour se retrouver rejetés. Très souvent les acteurs de l'opposition se trouvent à armes inégales et la lutte engage une minorité éclairée à un pouvoir massivement constitué qui ne lésine pas sur les moyens à sa disposition pour saper l'action de l'adversaire.

Force cependant est de souligner au demeurant que la source du courant éclairé varie dans les récits maaloufiens selon le contexte historique. Ceci étant souligné, il faut cependant ajouter que le théâtre de l'action couvre principalement le vaste espace méditerranéen même si certaines trames narratives se déploient sous des cieux un peu plus éloignés de cette zone nodale. Dans ce cas-là, les liens entre ces lieux et la Méditerranée ne sont point coupés comme peut le montrer le roman le moins méditerranéen en apparence, *Les jardins de lumière*. Même si l'histoire du manichéisme circonscrit les événements dans l'espace babylonien avec une séquence décrivant la dérive de cette théosophie vers le sous-continent indien, il n'en demeure pas moins que la Méditerranée est suggérée à travers le récit des guerres sporadiquement interminables entre l'empire romain du III^{ème} siècle et l'empire sassanide où le manichéisme prend racine. Il est par ailleurs utile de faire remarquer que la lecture des récits de Maalouf, tout comme celle de ses essais, permet de dégager une dialectique culturelle en vertu de laquelle les influences interculturelles sont le fruit tant de la guerre et des luttes violentes, le dernier exemple en date de ce phénomène demeurant le colonialisme européen, que des moments de paix où les contacts entre sociétés peuvent se faire par divers truchements dont le commerce comme dans *Le Périple de Baldassare*. Dans *Samarcande*, l'échange entre les deux rives de la Méditerranée connaît deux phases décalées historiquement : du temps du poète Khayyam, soit autour du XI^{ème} siècle, la culture orientale maintient encore une dignité incontestable dont le personnage en question illustre un des aspects les mieux appréciés par les lettrés éclairés de son époque, puis en Occident neuf siècles plus

tard. Ce passage d'un siècle oriental à un autre occidental constitue le deuxième aspect du récit, un passage qui touche aussi toute la société levantine influencée quant à elle par les idées révolutionnaires développées en Occident. Tout ceci pour indiquer que la question de la crise identitaire au sein des romans de Maalouf a partie liée avec la question culturelle à travers la problématique de l'endogène et de l'exogène.

J'ajouterai pour préciser mon propos que quelque part, ce sont les préoccupations qui agitent les altérités et qui se trouvent localement ignorées, qui suscitent la crise intercommunautaire : c'est le cas par exemple des héros du roman *Le Premier siècle après Béatrice*, récusant les valeurs de leur société occidentale supposément progressistes à l'endroit précis de l'indifférence qui gangrène les dites valeurs condamnant ainsi l'humanité à une mort certaine s'il n'y avait l'intervention de ces esprits éclairés.

Pour résumer en un mot le caractère de la crise identitaire dans l'ensemble de l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf, j'emprunte une expression chère au philosophe Abid Al Jaberi pour dire que cette crise tient au déficit d'une « raison raisonnable⁹⁰ » soit une incapacité collective de considérer les questions relatives à soi d'un point de vue équilibré à égale distance de la tradition et de la raison, des textes canoniques issus d'une culture donnée, ici la culture arabe, et des idées nouvelles qui soufflent de l'extérieur comme expression de préoccupations humaines. Bref, la problématique d'ensemble concerne une perception rationnelle du moi et de l'autre. Les protagonistes centraux des romans de Maalouf vivent marginalisés dans leur milieu d'origine en raison du refus des leurs d'assumer ou d'accepter les idées dont ces héros sont porteurs. En tout état de cause, ces tensions débouchent inmanquablement sur une rupture suivie d'une défection du protagoniste.

⁹⁰ Mohamed Abid Al Jaberi, *Al masala attakafia* (La question culturelle), Beyrouth, Marqaz Dirasat al wahda al Arabya, 1994, p.41.

De ce fait, le refus par ces personnages d'une vie autarcique reposant sur des notions de l'appartenance qui prend sa légitimité dans l'héritage ancestral et la tradition, les conduit à l'exil où une vie instable et mouvementée sera leur condition d'existence. Certains chercheurs adoptent le terme « nomade » pour qualifier ces déplacements continuels et identifier du même coup une inclination à la révolte et à la liberté comme mobile d'un tel choix qui, à vrai dire, n'en est pas un : l'exil s'accompagne très souvent chez eux d'un sentiment d'amertume résultant d'une nostalgie du pays natal.

La notion de nomadisme que l'on attache si souvent aux personnages des romans de Maalouf mérite qu'on s'y attarde. Le mot devient si facile à utiliser pour décrire les déplacements des personnages, un phénomène pourtant loin d'être à lui seul suffisant pour présumer d'un caractère nomade chez les personnages des romans, qu'il convient de l'examiner de plus près à la lumière de données sociologiques et historiques que les textes classiques arabes (poésie et histoire) recèlent. C'est ce thème constitutif du phénomène péripatétique dans les récits de Maalouf qui fera l'objet d'analyse au cours du second chapitre de cette thèse.

CHAPITRE II

NOMADISME ET IDÉOLOGIE

La notion de nomadisme appliquée de manière heuristique à l'œuvre fictionnelle de Maalouf décrit l'aspect instable des protagonistes de ces fictions. Nombreuses sont les recherches ayant usé du concept pour souligner ce trait caractéristique des personnages maaloufiens. J'en citerai quelques-unes tout le long de l'analyse qui suit.

Cependant, considérant que cette question du nomadisme mérite d'être éclairée davantage et persuadé qu'un retour aux sources du phénomène, si l'on peut dire, contribuera à élargir notre compréhension de la chose nomade afin de pouvoir mieux la saisir dans le texte romanesque maaloufien, il m'apparaît nécessaire de prime abord de convoquer l'un des textes les plus emblématiques dans la recherche à la fois historique et sociologique du phénomène nomade, à savoir le livre des *Prolégomènes* de l'historien arabe classique Ibn Khaldoun (mort en 1406 de notre ère). Ce livre décortique pour la première fois et de manière scientifique les mécanismes à l'œuvre dans l'énergie caractéristique du nomadisme. L'un des mécanismes sur lequel je m'attarde le plus est celui de la solidarité clanique, *l'assabya*, et pour cause : il permet d'accorder le phénomène péripatétique des protagonistes des romans de Maalouf à deux éléments importants dans le récit : l'idéologie d'abord, en tant que fait hégémonique du discours romanesque. Sous ce rapport, le nomadisme dans le récit fonde une conception du mouvement dans l'espace qui s'attache à montrer le phénomène migratoire des idées et les personnages principaux comme véhicules et réceptacles donc comme foyers des idées en circulation à travers le monde. Quant au second élément, il se rattache à la question

de la solidarité qui, dans le récit maaloufien, suscite un certain nombre d'interrogations.

La solidarité clanique est identifiée comme élément indispensable à l'existence d'une communauté vivant dans un univers aussi hostile que le désert dans lequel évoluent les groupes nomades au Moyen-Orient. Or, comme il a été relevé tout le long du premier chapitre, l'ensemble des protagonistes principaux dans les romans de Maalouf présentent des traits pour le moins antagoniques aux valeurs véhiculées au sein du milieu originaire. Et ce détail à lui seul suffirait pour annuler toute description faisant d'eux des représentants du phénomène nomade si l'on se place dans la perspective d'Ibn Khaldoun. À cela s'ajoute le fait qu'ils n'appartiennent pas à une communauté nomade mais sédentaire. Cependant, l'emploi foisonnant de ce mot pour décrire l'instabilité des personnages romanesques unit la communauté des chercheurs autour d'un usage qui semble prendre son sens uniquement en fonction de ce mouvement dans l'espace géographique romanesque effectué en permanence.

Quant à l'idéologie, elle trouve sa source dans la nature et le type des idées en circulation dans le récit. Ce sont ces idées et les querelles qu'elles engagent, qui constituent au fond l'élément catalyseur de toute la tension narrative. Au cœur du nœud représenté dans la diégèse se logent des problématiques politiques relatives à des contextes de crises multiformes, comme celle de l'arriération de la société proche-orientale ou la question de l'échec des multiples tentatives de sa modernisation ou encore le caractère conflictuel opposant le monde arabe à l'Occident. Ces questions, pour la plupart brûlantes si l'on considère les points de vue des protagonistes des romans d'Amin Maalouf, occupent une place centrale dans les débats de ces protagonistes. Elles peuvent prendre des formes directes comme le montrent un certain nombre de récits, ou indirectes dans d'autres, on y reviendra au cours de cette partie.

Pour mieux cerner cette dimension idéologique dans les récits de Maalouf, je m'appuierai sur certains écrits de Mikhaïl Bakhtine, notamment sa définition du roman idéologique et de ses constituants esthétiques et formels. La description bakhtinienne des multiples stratégies discursives et poétiques relatives au roman idéologique me paraît pertinente dans la mesure où une large part des éléments descriptifs dégagés par le critique russe aidera à cerner la crise organique des récits d'Amin Maalouf.

Par ailleurs, sur un plan plus compréhensif quant à la question idéologique, les essais de l'historien des idées dans le monde arabe, Abdallah Laroui, permettent de mettre au jour la relation entre la dimension idéologique dans les textes de fiction de Maalouf et la question de l'idéologie arabe de manière générale, telle qu'elle affleure dans la culture et la pratique discursive des intellectuels arabes modernes. Les réflexions de Laroui, notamment dans ses deux essais *L'idéologie arabe contemporaine*⁹¹ et *La crise des intellectuels arabes*⁹², du fait de leur caractère synthétique et en raison de leur précision dans les classifications des tendances et courants de pensée nés depuis le début du XIXème siècle avec une mise en perspective historiciste éclairante des contextes de chacune d'elles, permettent de cerner les enjeux idéologiques mis en scène dans les récits de Maalouf, étant donné que les problématiques dominantes à la base des récits de l'écrivain libanais trouvent pour la plupart d'entre elles un écho dans le champ de la pensée idéologique arabe.

En outre, c'est dans ce cadre qu'on s'attardera sur le conflit opposant les deux tendances dominantes dont le rapport de force change à l'aune des vicissitudes de l'histoire. Laroui, par ses propositions articulées sur l'histoire en tant que champ de conflits entre forces animées par des intérêts multiples et du fait que de telles propositions sont appliquées à des phénomènes majeurs et organiques de la culture

⁹¹ Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967.

⁹² Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974.

arabe dans ses rapports complexes avec l'Occident, représente au fond une référence de taille en ce qui concerne ce jeu conflictuel entre traditionalisme et modernisme. On notera que ces deux pôles sont entourés dans les récits de Maalouf de conceptions binaires connexes comme celles de rationalisme et son opposé, l'irrationnel, ou encore l'opposition entre pouvoir de la raison et pouvoir du texte comme notion qui renvoie au dogme. Quelques remarques concernant ces éléments méritent d'être développées à titre préliminaire.

Du point de vue théorique, ces éléments subsidiaires mais néanmoins structurants de certains romans, notamment ceux qui campent des cadres historiques où les notions de modernisme ou de progrès ne peuvent exister sous peine d'anachronisme, seront analysés comme éléments interchangeables avec les notions idéologiques de base déjà évoquées, soient les notions de traditionalisme et de modernisme. Il faut souligner que seuls les romans de Maalouf ayant pour cadre historique les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles abordent explicitement les problématiques idéologiques autour du modernisme, de la notion de progrès qui lui est historiquement intrinsèquement liée, mais également autour du traditionalisme comme thématique antinomique importante dans ces récits. Ces romans sont : *Samarcande*, dans son volet enchâssant car ses événements se déroulent au cours du XIX^{ème} siècle et portent, pour une grande partie d'entre eux, sur les espoirs de modernisation de l'Iran; *Le Rocher de Tanios*, *Les Échelles du Levant*, *Les Désorientés*. Le récit *Le premier Siècle après Béatrice*, même s'il se veut futuriste, s'inscrit directement dans la problématique du conflit entre tradition et modernité en investissant des thématiques contemporaines. Il présente toutefois un aspect synthétique par rapport à la problématique de base : il use autant des conceptions modernes, comme celles du progrès, du sous-développement, de la science et du modernisme, que de notions classiques comme le rationalisme, la Raison. Cela est peut-être dû à son « désancrage » historique.

Les autres romans de Maalouf, campant un contexte historique pré-moderne, usent d'expressions généralement issues des problématiques intellectuelles élaborées à partir notamment des débats de la période arabe classique comme l'opposition entre tendances rationalistes et littéralistes qui a nourri un champ intellectuel et philosophique très riche devenu maintenant une anthologie en termes de débats savants. La lecture du contenu de ce débat permet de constater que la culture, mais surtout le domaine idéologique arabo-musulman de l'âge classique demeure partagé entre deux tendances majeures : un courant de pensée attaché aux textes religieux constitutifs de la théologie musulmane, soient le Coran, les Hadiths, c'est-à-dire les dits du prophète ainsi que la *Sira* (la biographie du prophète), considère que ces textes suffisent à l'organisation politique et sociale d'une communauté idéale. La deuxième tendance, elle, conçoit la raison comme seule source idoine en vue d'un gouvernement équitable (*adil*). Ce conflit a donné lieu au jeu antinomique entre littéralisme et rationalisme mainte fois scruté par les historiens arabes, anciens et modernes, tout aussi bien que par certains orientalistes européens, lequel jeu trouve une part de son expression dans le roman de Maalouf *Léon l'Africain*, le récit enchâssé dans *Samarcande*, également dans *Le Périple de Baldassare* ainsi que dans *Le Premier Siècle après Béatrice*. Cette liste de romans, du point de vue de l'histoire investie dans chacun d'eux, figure des conflits idéologiques déterminés comme pré-modernes ou préfigurant les questions importantes présidant au triomphe de la modernité occidentale à l'instar de celle relative à la place prééminente de la raison. Ces éléments intellectuels et idéologiques organiques feront l'objet d'une grande attention au cours de cette deuxième partie de la thèse. Il convient maintenant d'aborder la notion de nomadisme que l'on attache très souvent à l'ontologie des protagonistes des romans de Maalouf voire à l'écriture elle-même comme espace de l'expression nomade.

Je commencerai donc par les analyses du fait nomade chez Maalouf. Ensuite, j'examinerai brièvement ce thème dans un roman arabe, celui de Mounif, à titre

comparatif, avant d'aborder la question nomade chez l'historien arabe Ibn Khaldoun comme une façon d'aller à la source dans la mesure où les travaux de cet historien de la fin du classicisme arabe présentent une description détaillée et fort instructive du phénomène nomade. Ses propositions à cet égard permettront d'envisager sous un jour nouveau la notion de nomadisme dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf.

2.1 La figure du nomade

Évoquer le nomadisme dans l'œuvre de Maalouf semble aller de soi, tellement l'expression est reprise par un grand nombre d'analyses parmi lesquelles je mentionnerai les plus importantes à mes yeux, à telle enseigne que le vocable semble désormais recevoir une consécration dans la critique littéraire des textes de l'écrivain libanais.

Je commencerai tout d'abord par la recherche de Zahida Jabbour, où le vocable est employé pour évoquer l'exil des protagonistes de quelques romans tout en établissant une analogie avec l'écrivain franco-libanais : « Hommes de partout et de nulle part, ces personnages qui choisissent l'exil et préfèrent la légèreté du nomadisme à la pesanteur des racines sont à l'image de leur créateur...⁹³ »

Cette concordance entre l'expérience de l'écrivain et celles de ses personnages, constatée par la chercheuse, ressort de la relation qu'elle établit entre l'œuvre de fiction de Maalouf et son texte autobiographique *Origines*⁹⁴, où il est constamment question d'exil. Celui-ci est présenté comme phénomène récurrent intrinsèquement rattaché à la vie et au nom des Maalouf.

En effet, l'exaltation de l'exil chez Maalouf trouve de prime abord son expression la plus accomplie dans l'incipit de son autobiographie qui a, semble-t-il,

⁹³ Zahida Darwiche Jabbour, *Littérature francophone du Moyen-Orient*, Paris, Édisud, 2007, p. 131.

⁹⁴ Amin Maalouf, *Origines*, Paris, Grasset, 2004.

informé une part des affirmations de Darwiche. Dès le seuil du livre, *Origines*, la sédentarité est récusée d'emblée au bénéfice de son contraire qui, dans le récit, ne prend cependant pas pour dénomination celle de nomadisme.

Je n'aime pas le mot « racines » [postule le narrateur qui se confond ici avec l'auteur], 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! »⁹⁵

Ce refus du « chantage » des racines, du lien fort à la communauté, ressenti comme une chape oppressive par tous les protagonistes centraux, donne lieu dans les récits à d'interminables pérégrinations à travers le monde. C'est la raison pour laquelle ce phénomène de mobilité est qualifié de nomade dans la plupart des analyses des fictions d'Amin Maalouf, à défaut, paraît-il, d'autre mot plus adéquat. Cependant, la notion n'est pas limitée à un sens précis et univoque si l'on considère une partie de ces textes critiques.

Naim Kattan, par exemple, analyse le récit *Origines* à travers la notion de nomadisme qu'il utilise comme instrument heuristique afin de mettre au jour la question du brassage culturel dans ce texte. D'entrée de jeu, Kattan postule la centralité du phénomène nomade dans l'œuvre, qu'il rattache à la question du métissage interculturel, un aspect selon lui important dans la vision du monde d'Amin Maalouf:

Dans ses romans et ses essais, [affirme Naim Kattan] Amin Maalouf s'est intéressé aux liens entre groupes, cultures et religions : ententes, échanges et métissages, mais aussi conflits et affrontements. Il a puisé ses exemples dans l'histoire. De Léon l'Africain jusqu'à Baldassare, ses personnages sont des nomades. Ils se déplacent dans l'espace avec des repères, un point de départ et un lieu de découverte et de promesse.⁹⁶

⁹⁵ Amin Maalouf, *Origines*, Paris, Grasset, 2004, p. 9.

⁹⁶ Naim Kattan, « Mémoires : la quête des origines d'Amin Maalouf », *Le Devoir*, 10 avril 2004.

Evelyne Argaud, de son côté, place le concept de nomadisme en corrélation avec les pérégrinations des personnages. D'après elle, un tel appareillage participe de la position de l'écrivain lui-même, celle de l'exil, à partir de laquelle il conçoit l'ordre des choses du monde. Aussi note-t-elle :

Aucun des personnages n'est assigné à un lieu comme à une identité. Maalouf reprend [...] la thématique du nomadisme, commune à de nombreux écrivains de l'exil qui, bien souvent, ne se reconnaissent de véritable territoire que dans l'écriture.⁹⁷

En général, le concept de nomadisme appliqué à l'œuvre littéraire d'Amin Maalouf a partie liée avec le thème du voyage, de l'exil, bref de l'instabilité spatiale caractéristique du destin de tous les personnages principaux de ses romans. La plupart des analyses des romans de l'écrivain accusent un unanimité dans ce sens. Et si la notion de nomadisme apparaît peu pertinente pour certains chercheurs, on lui substitue celle d'errance comme pour Farida Chawad qui a consacré une thèse doctorale à cette thématique relativement à quatre romans d'Amin Maalouf, à savoir *Léon l'Africain*, *Samarcande*, *Les Jardins de Lumière* et *Le Rocher de Tanios*⁹⁸.

L'idée globale fondant sa thèse est que la notion d'errance est intrinsèque à l'écriture de Maalouf. Qu'elle demeure liée chez lui à ce que Chawad identifie comme « un exil avant l'exil », une expression employée pour décrire la conscience déracinée des protagonistes dans leur milieu d'origine même. Cette description correspond à celle de conscience malheureuse équipollente à celle de crise identitaire que j'utilise pour faire remarquer leur déchirement intérieur engendré par le clivage entre leur conscience nourrie d'idées progressistes et la réalité de leur société conservatrice et traditionaliste. Situant les sources d'inspiration de l'écrivain libanais dans l'eschatologie biblique et coranique, à travers des récits emblématiques

⁹⁷ Evelyne Argaud, « Les appartenances multiples chez Amin Maalouf », *Le Français dans le monde*, janvier-février 2006, p.35.

⁹⁸ Farida Chawad, *L'errance chez Amin Maalouf à travers Léon l'Africain, Samarcande, Les Jardins de Lumière et Le Rocher de Tanios*, Thèse soutenue à l'Université de Limoges, 2003.

comme celui de l'Exode décrivant l'errance du peuple juif ou, dans le Coran, celui sur l'errance d'Abraham accompagné d'Ismaël dans le désert d'Arabie, mais aussi dans les récits homériques, la chercheuse fait le lien entre ces textes fondateurs et les romans de Maalouf. L'exaltation de la thématique de l'errance chez ce dernier trouve selon elle son accomplissement exemplaire dans les discours de Léon dans *Léon l'Africain*.

Il importe de noter à cet égard que les deux notions d'errance et de nomadisme se distinguent l'une de l'autre par certains aspects qui méritent d'être soulignés ici à titre purement indicatif. On notera ainsi à la suite de Rachel Bouvet que ces deux vocables semblent dissemblables à plus d'un titre :

D'un côté, une série d'habitudes culturelles, une connaissance du terrain, une mémoire des lieux conservée dans la communauté, servant à guider, à orienter la marche de la tribu. Un mouvement effectué par un groupe humain, un itinéraire répétitif, d'abord suivi par les ancêtres, puis modifié en fonction des nouveaux impératifs, du tarissement des puits, de la désertification de certaines régions, [...]. De l'autre côté, l'errance, un parcours qui se définit avant tout par la rupture, avec un groupe ou un lieu, par l'absence d'itinéraire fixe, par le caractère imprévisible du trajet, fluctuant au gré des objets rencontrés en cours de route.⁹⁹

Si l'on procède à un examen des romans d'Amin Maalouf sous le rapport du nomadisme tel que défini dans la citation ci-dessus, il y a lieu d'affirmer à la fois qu'ils ne logent aucun des deux phénomènes. On pourrait toutefois y déceler certaines formes résiduelles de nomadisme donnant lieu à des structures sociographiques de type clanique comme dans les romans *Le Rocher de Tanios* ou *Les Jardins de lumière*. Sans exiger de mouvement spatial selon les normes pastorales ressortissant au nomadisme, ces sociétés convoquées dans les récits de Maalouf imposent à leurs membres un très fort attachement à la collectivité, un respect de l'ordre et une

⁹⁹ Rachel Bouvet, « Du parcours nomade à l'errance : une figure de l'entre-deux », dans Rachel Bouvet, André Carpentier, Daniel Chartier (dir.), *Nomades, voyageurs, explorateurs, déambulateurs. Les modalités du parcours dans la littérature*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 39.

observance des règles relatives à l'autorité hiérarchique. À vrai dire, d'un point de vue sociologique, les romans de Maalouf posent beaucoup de difficultés au chercheur, notamment en ce qui concerne la question du nomadisme. Afin de mieux cerner celle-ci, il m'apparaît très utile de l'examiner ailleurs, dans des fictions où elle occupe une place de choix, au sein desquelles elle forme un thème pour ainsi dire organique. C'est la raison pour laquelle je considère le romancier saoudien Abdarrahan Mounif comme une référence à cet égard. Sa trilogie intitulée *Cités de sel*, éclaire pour une large part un des aspects les plus concrets du nomadisme étant donné que le récit a pour thème le phénomène nomade dans la péninsule arabique, présenté sous les augures crépusculaires d'un mode de vie en perdition sous l'effet corrosif et destructeur de l'industrie pétrolière. Persuadée de son effet miraculeux contre le sous-développement au début du XXème siècle, la monarchie saoudienne a encouragé les sociétés pétrolières à s'implanter sans restriction dans diverses régions de la péninsule, entraînant ainsi des retombées majeures sur la société saoudienne.

Le premier tome de cette trilogie, intitulé *Attih* (L'errance), constitue un merveilleux requiem pour les communautés nomades saoudiennes en passe de disparaître sous l'action corrosive des structures d'exploration et d'exploitation pétrolifères.¹⁰⁰ Le roman de Mounif peut en effet se lire comme un témoignage porté par un souci d'exactitude documentaire visant à lever le voile sur les conséquences anthropologiques et sociales immédiates de la découverte du pétrole dans le royaume wahhabite au cours de la première partie du siècle dernier. Lui-même ingénieur en hydrocarbure, il a fait montre dans son œuvre du caractère froid et précis du regard scientifique en même temps qu'une sensibilité poétique due à une profonde maîtrise de la langue et de l'expression arabe. Pourtant, ni les différents lieux évoqués dans le roman, ni mêmes ces villes qui naissent comme par enchantement et qui semblent

¹⁰⁰ Abdarrahmane Mounif, *Moudoun Al Milh. Attih (Cités de sel. L'Errance)* 11^e édition, Beyrouth, L'institut Arabe des Études et de l'Édition, 2005.

mériter le nom de cités de sel pour cette raison, ne possèdent une localisation bien précise sur la carte du monde. Cependant, sur la base de nombreux indices, le lecteur pourrait aisément comprendre qu'il s'agit bien du royaume saoudien. D'ailleurs, les autorités de ce pays ont été promptes pour censurer le livre et prononcer un jugement par contumace contre son auteur.

L'Errance représente en réalité avec *Poussière d'or*¹⁰¹ du Libyen Ibrahim Al Koni deux titres importants parmi les rares romans arabes à avoir pour thématique centrale une société bédouine typiquement nomade. Mise sous le regard examinateur d'un narrateur au fait de l'histoire et de la sociologie, cette société est scrutée à travers l'œuvre corrosive de la production pétrolière, non sans une vision prospective qui, dans le dernier volet de la trilogie, *Bidayat adouloumat*¹⁰² (Le début des ténèbres), consacre une fin quasi-apocalyptique de ces cités, comme la résultante logique d'un tarissement des ressources pétrolières dont le revenu fut indûment dilapidé par les autorités politiques locales. Leur disparition, nous dit la conclusion du récit, fut tout aussi abrupte que leur apparition artificielle et bulleuse dans le vaste désert de *Morane*, nom de sa géographie imaginaire.

Mounif semble partiellement illustrer la thèse d'Ibn Khaldoun (1332-1406) sur le phénomène nomade dans la société arabo-musulmane, élaborée par ce dernier autour d'une étude quasi-empirique consacrée à l'histoire sociologique et politique des pouvoirs arabes, de manière générale. La compilation de données historiques considérables a permis à l'œuvre d'Ibn Khaldoun d'être magistralement documentée au point de lui permettre de dégager des règles historiques rigoureuses suscitant

¹⁰¹ Ibrahim Al Koni, *Poussière d'or*, Paris, Gallimard, 1998.

¹⁰² Abdarrahmane Mounif, *Moudoun Al Milh. Bbidayat adouloumat (Cités de sel. Le début des ténèbres)*, Beyrouth, L'institut Arabe des Études et de l'Édition, 2005.

l'admiration de la postérité tout aussi bien des orientalistes qui l'ont qualifié à cet égard de précurseur de la sociologie moderne¹⁰³.

Témoin d'un déclin le long duquel l'ensemble des territoires, jadis unifiés sous un grand empire, se disloquent dans un mouvement de désordre, de débandades militaires et de guerres civiles, Ibn Khaldoun entame une profonde étude à cheval entre la tradition documentaire émanant des livres des anciens et une observation laborieuse de la réalité décadente de son temps. Sa rencontre à Bagdad avec Tamerlan¹⁰⁴, grand conquérant descendant d'une famille turco-mongol, fondateur d'un grand empire qui n'a que très peu duré, a inspiré à Ibn Khaldoun des réflexions sur la vie des empires en tant que forme sociopolitique prévalente, dotée selon lui d'une vie organique dans le plein sens du terme.

L'empire fondé par Tamerlan, un descendant d'une tribu nomade, inspire la réflexion d'Ibn Khaldoun. Les prouesses politiques se déroulant sous ses yeux, montrant une petite communauté d'éleveurs asiatiques changée en noyau de guerriers dévastant sans coup férir une bonne partie du monde avant de soumettre ses peuples à leur autorité, formant ainsi un grand empire, ont suscité un grand effort d'interprétation de la part de cet historien. Il ressort du récit historique khaldounien que le mouvement de l'histoire tient en une constante dialectique de lutte opposant nomadisme et sédentarité, posée comme élément moteur du cours historique. Sous de tels rapports, cette bipolarité se déploie dans un élan et selon un tracé diachronique,

¹⁰³ Parmi ces chercheurs Yves Lacoste fut le premier à déceler le caractère à la fois sociologique et historique dans le sens moderne du terme de l'œuvre d'Ibn Khaldoun. Voir *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, Paris, La Découverte, 1998.

¹⁰⁴ Wadi Bouzar, *Saisons nomades*, Paris, L'Harmattan, 2001. Dans cet essai, Wasi Bouzar semble vouloir affirmer que c'est la rencontre avec Tamerlan qui aurait suscité chez Ibn Khaldoun un intérêt pour la question nomade. Descendant des envahisseurs Tatares, une communauté à l'origine nomade et très violente, Tamerlan est le fondateur d'un vaste empire stable dont la ville de Samarcande fut le joyau.

comme deux étapes déterminantes de la naissance, la vie et le déclin du phénomène impérial de type dynastique.

Le nomadisme constitue une étape nécessaire dès lors qu'il déclenche l'amorce d'un processus historique évoluant en direction de la sédentarité. Pour user des termes de l'historien et « sociologue » selon certains orientalistes, l'évolution que connaissent les régimes dynastiques ayant gouverné les pays « des arabes et des berbères »¹⁰⁵ passe par une étape dite nomade (*al badawa*) suivie d'une autre dite de (*tamadoun*) c'est-à-dire de vie citadine. Ibn Khaldoun use d'un autre terme équivalent de citadin, celui de *Omran*, signifiant littéralement « édification ». Le mot recouvre tout ce qui concerne le domaine de la construction. Celle-ci représente pour notre historien le signe d'une tendance à *istikrar*, qui veut dire à la fois sédentarité et stabilité.

En somme le nomade, situé à la périphérie, scrutant le paysage environnant, n'a de cesse de convoiter les biens du sédentaire, selon la description d'Ibn Khaldoun. De ce fait, il possède en puissance ce qui permettrait de transformer son identité en sédentaire le moment venu, pour peu que certaines conditions historiques et ethniques se trouvent réunies. Parmi ces conditions, la solidarité clanique ou ce qu'Ibn Khaldoun appelle *Assabya*, mot dont le sens bien plus radical et plus fort que sa traduction française, désignant la fidélité aveugle à la communauté, constitue la condition capitale à un succès militaire lorsqu'un groupe nomade est gagné par les vellétés de conquête.¹⁰⁶ L'étape qui suit celle-ci est l'établissement des bases d'un règne dont le succès dépend toujours de cette alliance clanique. Selon Ibn Khaldoun, cette structure est nécessairement condamnée au déclin étant donné que de telles

¹⁰⁵ Ibn Khaldoun, *al-Muqadima (Prolégomène)*, tome 1, Beyrouth, Dar Al-Fikr, 2001, p. 640.

¹⁰⁶ Ces éléments d'analyse se trouvent dans le premier tome de son encyclopédie historique de sept volumes. Le titre exact de cette collection historique est : *Diwan al moubtadaa wa al khabar fi tarikh al arab wa al barbارة wa man aasarahoum min dawī achaan al akbar*. Beyrouth, Dar Al Fikr, 2001, Ce livre est traduit en français sous le titre *Le livre des exemples*, Paris, Gallimard, 2001.

solidarités finissent par se relâcher sous les coups corrosifs du raffinement civilisationnel qui réussit à les diluer. La succession des multiples dynasties à la tête du destin des musulmans, y compris les compagnons du prophète de l'islam, n'est, aux yeux d'Ibn Khaldoun, qu'une illustration de cette loi dialectique. Aussi, chacun de ces deux régimes contient en puissance des éléments de l'autre.

Il convient à cet égard de citer un passage d'Ibn Khaldoun, dans lequel il procède à une description détaillée du régime nomade qui, soit dit en passant, bénéficie d'une adhésion soutenue de l'historien, sans qu'une telle sympathie n'affecte le ton somme toute détaché qui caractérise l'ensemble de son analyse socio-historique:

Nous avons dit qu'ils (les nomades) se contentent de l'indispensable pour la nourriture, le vêtement et l'habitation et tous les autres modes de vie et d'habitudes; qu'ils sont inaptes à se procurer, en outre de cela, les choses nécessaires ou superflues.

Ils logent dans des tentes en poils de chèvre et de chameau, dans des cabanes de bois d'arbres ou faites d'argile et de pierres, sans aucun aménagement, car ils ne veulent que se mettre à l'abri, sans plus. Il leur arrive parfois de s'abriter dans des cavernes ou des grottes. Quant à leurs aliments, ils les utilisent en petite quantité après préparation, ou même sans aucune préparation autre que le contact direct avec le feu.

Ceux qui tirent leur subsistance des chameaux, nomadisent plus que les autres et pénètrent sur une aire plus vaste dans le désert. [...].

Les nomades ont été contraints de rechercher les pâturages les plus éloignés. [...]. Ils sont, à cause de cela, devenus les plus sauvages des hommes, et sont regardés par les citadins comme des bêtes sauvages sur lesquels on n'a pas de prise et comme les animaux de proie. Tels sont les Arabes et ceux qui leur ressemblent les nomades Berbères et les Zenata du Maghrib; les Kurdes, les Turcomans et les Turcs en Orient. Cependant les Arabes nomadisent plus loin et ont une bédouinité plus forte car ils ne tirent leur subsistance que des chameaux.¹⁰⁷

Ce qu'il importe de retenir de l'étude d'Ibn Khaldoun, de manière générale, et de sa conception du nomadisme en particulier, c'est l'aspect antagonique qui caractérise la relation de celui-ci avec la sédentarité, dont l'exacerbation peut donner

¹⁰⁷ Cité par George Labica, *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun*, traduction française par Jamel-Eddine Bencheikh, Alger, Centre Pédagogique Maghrébin, 1996, p. 54-55.

lieu, sinon à une conquête bien préparée des nomades, à des heurts violents et durables entre les deux camps. L'histoire arabe retient encore le nom de batailles rendues célèbres par le biais de la poésie, qui en a rendu compte avec moult détails, soulignant le caractère frappant de leur longévité. Que l'on songe aux fameuses guerres, au cours de la période antéislamique, de *Dahiss* ou d'*Al Ghabra*, dont la durée dépasse les quarante ans pour la première et plus de vingt-cinq ans pour la seconde, pour réaliser l'ampleur du potentiel destructeur que peut receler une telle opposition, surtout si l'on garde à l'esprit ses motifs d'alors, très futiles et somme toute irrationnels, pour nous en tant que modernes, se résumant en une question de droit de propriété bafoué par une chamelle affamée, en ce qui concerne la première guerre¹⁰⁸. Au cours de ces conflits durables, le poète préislamique, membre d'une communauté bédouine composée d'éleveurs pratiquant le nomadisme, joue le rôle de porte-étendard, de « journaliste » à en croire Ahmed Amin¹⁰⁹ et de porte-parole de sa communauté. C'est la raison pour laquelle ce genre de poésie issu d'un mode de vie nomade évoluant dans une atmosphère marquée par des hostilités en permanence (les guerres de tous contre tous), est celui d'*al-fakhr*, puisant dans le registre laudatif.

La littérature arabe dite classique, qu'il s'agisse de la poésie préislamique ou des écrits poétiques ou en prose sous les deux califats, omeyyade et abbasside (entre le VII^{ème} et le X^{ème} siècle), offre la matière permettant de cerner le concept de nomadisme du fait qu'un ensemble foisonnant de textes de cette longue période ont construit leurs thématiques autour du nomadisme proprement dit. La poésie *jahilite* c'est-à-dire qui remonte à une période indéterminée dans le temps préislamique, présente des fragments de textes attribués à un groupe de poètes errants, vivant séparés de leurs communautés : on les qualifie de *Soloq*, une expression pouvant être

¹⁰⁸ Taha Hussein, *Tarikh al adab al arabi. Al asr al-jahili wa al asr al islami (De l'histoire de la littérature arabe de l'époque préislamique et l'époque islamique)*. Tome 1, Beyrouth, Dar Al Ilm Lilmalayin, 1991.

¹⁰⁹ Ahmed Amin, *Fajr al-islam (L'aube de l'Islam)*, Le Caire, Éditions Hindawi, 2011.

traduite par scélérats en raison de faits illicites commis dans leur tribu ayant entraîné leur excommunication. Mais la signification de ce mot expliquerait aussi le fait que ces poètes ont adopté un mode de survie basé sur le banditisme et la rapine sur les caravanes commerciales traversant les déserts d'Arabie¹¹⁰. Ayant reçu, plus tard, la consécration officielle et institutionnelle de la critique sous les deux grands empires susmentionnés, sans oublier le nombre considérable d'imitateurs et d'émules, citoyens de grandes cités musulmanes comme Bagdad ou Alep, nostalgiques de ces temps légendaires passés dans le vaste territoire désertique de la Péninsule arabique, leurs poèmes traduisent le quotidien d'une expérience inédite en matière d'errance qui, néanmoins, donne à voir en filigrane le mode et les valeurs à l'œuvre au sein d'un système tribal de type nomade. Autrement dit, la solidarité tribale, désignée par Ibn Khalddoun, demeure une valeur sûre de l'ontologie nomade, exaltée sous différents accents dans la composition poétique arabe.

Il est aisé de comprendre que dans un milieu marqué par la rareté des ressources aussi bien pour les troupeaux que pour les communautés bédouines, la lutte pour la survie prend ainsi la forme de guerres interminables. Vivant parmi les siens, maniant le sabre et le verbe, le poète arabe préislamique prend la responsabilité de les défendre en recourant à l'hyperbole, moyen poétique tendant à exagérer leurs qualités positives vantant leur courage et leur sens de l'honneur.¹¹¹ Par ce fait même, il rend compte d'une solidarité à sa communauté.

Si l'on s'est attardé plus longuement sur la question du nomadisme telle qu'elle apparaît dans le contexte culturel et artistique dans le monde arabe, c'est pour mieux dégager les éléments à l'œuvre dans ce mode de vie qui a concerné une large frange de la population vivant notamment dans la péninsule arabique. L'objectif ultime visé par cette incursion à la fois historique et culturelle est de pouvoir

¹¹⁰ Taha Hussein, *op. cit.*

¹¹¹ Taha Hussein, *ibid.*, p. 67.

examiner avec des outils adéquats ce phénomène de mobilité caractéristique des personnages romanesques dans les fictions de Maalouf, auquel les analyses prêtent la qualification de nomade. Or, si l'on procède à un examen de ce phénomène romanesque récurrent à la lumière de ce que l'on vient de montrer à propos du nomadisme dans la culture bédouine de manière particulière, on détectera rapidement le grand fossé qui sépare l'expression poétique, historique et littéraire au sein d'une ontologie nomade comme l'univers bédouin de celui des romans de Maalouf.

Le premier constat qui saute aux yeux concerne la question de la solidarité clanique dont il est dit qu'elle représente un élément déterminant au sein d'une configuration nomade. Or, pour les personnages des romans de Maalouf, c'est plutôt la défection de leur milieu qui constitue l'élément indispensable à leur « survie » plutôt qu'une indéfectible solidarité communautaire. Mais Maalouf n'est pas le seul écrivain arabe à mettre en jeu la déliquescence de cette solidarité clanique indispensable à la pérennité de la tribu bédouine. On peut à cet égard évoquer le roman *Poussière d'or* de l'écrivain libyen Ibrahim Al-Koni comme lieu d'une rupture entre le héros, Okhayed et sa communauté¹¹². Laquelle survient à la suite d'un ensemble d'actes transgressifs à l'égard de codes rigoureusement imposés aux membres du clan. Celui condamnant l'adultère commis par Okhayed se révèle d'autant plus sévère qu'il condamne le héros à la fatalité d'une déchéance morale sans espoir de rémission doublée d'une excommunication.

Au demeurant, ce roman tisse sa trame autour du dilemme cher à Al-Koni : la fidélité au clan avec ses exigences en termes de respect des normes en vigueur ou le choix de la liberté en dehors du groupe. Dominé par un arrière-fond riche en légendes hétérogènes, puisant dans la mystique soufie la notion d'amour comme acte libertaire ou dans la mythologie locale, la figure de la déesse Tanit, symbole de fécondité, le

¹¹² Ibrahim Al-Koni, *Poussière d'or*, *op. cit.*

récit raconte la déchirure tragique d'Okhayaed, un nom dérivé du terme *akhad* voulant dire subjugation et prise, deux significations qui correspondent à certaines situations du récit. Après son excommunication du clan, le héros accompagné de son méhari sillonne le désert en quête d'un remède à son animal rendu méconnaissable par la maladie. Les deux personnages de ce roman, le jeune bédouin et son chameau, sont coupables de braver l'interdit sexuel. Leur errance s'apparente de ce fait à un châtement de type eschatologique. Par ailleurs, la mort du héros à la fin du récit pourrait se lire comme le prix de sa quête d'absolu, tout comme elle s'interpréterait à la manière d'une sentence immanente à l'hybris commis à l'encontre de la déesse Tanit, des traditions ancestrales. Le roman d'Al-Koni semble vouloir dire l'immense difficulté à vouloir s'affranchir du cadre communautaire, *a fortiori* quand les conditions de vie s'y prêtent difficilement pour une vie individuelle. Contrairement aux personnages des romans de Maalouf qui ont l'Occident pour terre d'asile dans la plupart des occurrences, celui de *Poussière d'or*, fidèle à sa bédouinité solitaire, se voit condamné à périr dans un univers clos. Proche des poètes maudits d'Arabie de la période préislamique, il lui manque néanmoins une solidarité de substitution, au milieu d'autres « renégats ».

La propension à la défection et à l'abandon de la communauté d'origine des personnages des récits maaloufiens jure largement avec le caractère solidaire et organique qu'exige de ses membres par définition une organisation sociétale de type nomade, à tout le moins d'après le modèle bédouin dépeint par la recherche d'Ibn Khaldoun, ou encore plus près de nous, celle de Wadi Bouzar, consacrée exclusivement au phénomène nomade de certaines tribus du sud de l'Algérie avant et pendant la colonisation française¹¹³. Abdallah Laroui, de son côté, tente d'expliquer cet impératif de solidarité tribale et communautaire des formations nomades au Maroc précolonial, par sa mise en relation avec la structure antagonique du pouvoir

¹¹³ Wadi Bouzar, *Saisons nomades*, *op. cit.*

central de la dynastie régnante des Alaouites.¹¹⁴ Elle-même issue d'une tribu du désert du sud-est marocain, de la région de Tafilalet, cette famille, aidée par un contexte historique favorable, a, très tôt, en 1664, fait montre d'une prédilection pour un projet unitaire du Maroc. Mais, tout au long de son règne, elle s'est heurtée à une intransigeance de la part de tribus nomades situées à la périphérie du territoire sous sa domination, qui se sont montrées rétives à toutes les tentatives d'intégration. Pour Laaroui, ce refus s'explique par le fait que ces populations bédouines se sentaient mieux protégées au sein de la « gangue » tribale, considérant son abandon pour une intégration au sein du pouvoir central comme une aventure risquée. Sous ce rapport, Laaroui décèle donc dans la cellule bédouine de type nomade un moyen de protection collectif, à l'image d'un bouclier, contre la violence d'un pouvoir central si puissant qu'il peut imposer par la force des règles du jeu délétères aux yeux de communautés jalouses de leur indépendance. En outre, une telle structure permet de poser certaines conditions de négociation aux autorités centrales, ce qui lui confère un statut privilégié et une forme de légitimation auprès de ses membres, à en croire la vision de Laroui.

Face à l'arbitraire d'un pouvoir politique débridé, le sujet se sent mieux protégé au sein d'une cellule pour ainsi dire libre, ce qui développe chez lui un naturel de fidélité à toute épreuve à son groupe communautaire, conclut l'historien marocain. Autrement dit, la *assabya*, ou solidarité clanique, mot clé de l'approche khaldounienne, peut paraître comme la conséquence d'une conjonction de facteurs à la fois extérieurs, incarnés dans un sentiment de danger ou d'adversité attaché à une menace réelle ou imaginaire de provenance exogène et interne, relevant surtout d'une réaction de défense collective, comme moyen de prévention et de conjuration du péril.

¹¹⁴ Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2001.

À cet égard, certaines analyses de la littérature arabe se sont intéressées à la période préislamique comme s'il s'agissait d'un moment historique privilégié qui coïncide avec un état de nature non encore frelaté par l'artifice de la civilisation, mais surtout en tant que période où s'illustre une identité arabe sous le signe dominant du nomadisme, comme le lieu d'un temps primordial susceptible de refléter une étape, mais surtout une image de soi à jamais perdue¹¹⁵. La poésie recueillie, puis consignée par les compilateurs classiques sous l'empire califal des Abbassides, autour des IX^e et X^e siècles, s'est largement révélée comme miroir de la condition bédouine, dont les thèmes prédominants, outre l'amour et le combat épique, s'articulent autour de l'éphémère, rattaché au destin de l'Homme, et du panégyrique qui illustre cette fidélité du poète, en tant que membre collectif, à sa communauté¹¹⁶.

En somme, ce qui ressort de la structure tribale, en tant que forme sociale propice au nomadisme, mais aussi en tant que structure susceptible d'une métamorphose vers la sédentarité, c'est qu'elle donne lieu à une forme d'appartenance d'un type vertical, privilégiant un principe pour ainsi dire atavique. D'où la prédominance dans la *qassida*, le texte poétique arabe en tant que lieu d'expression hautement identitaire, d'une forme de glorification ancestrale, qui s'impose de fait au poète comme une thématique centrale de l'ensemble de la composition, tant du point de vue du fond que de la forme pourrait-on ajouter¹¹⁷. Qu'en est-il maintenant du roman maaloufien?

2.2 Les caractéristiques du nomadisme des personnages romanesques

Après ce tour d'horizon de la notion de nomadisme à travers la littérature et la pensée arabe, il serait utile d'examiner de plus près le nomadisme dans les romans de

¹¹⁵ Taha Hussein, *fi achiir al jahili (La Poésie préislamique)*, Le Caire, Dar Annadwa, 1982.

¹¹⁶ Adonis, *La prière et l'épée. Essais sur la culture arabe*, Paris, Mercure de France, 1993.

¹¹⁷ André Miquel, *La littérature arabe*, Paris, PUF, 1993.

Maalouf à travers ses représentants principaux : les protagonistes centraux de ses romans.

La forme prise par le nomadisme au sein de la diégèse des romans de Maalouf vise spécialement à un détachement du protagoniste du groupe ou de la communauté à laquelle il appartient. La crise identitaire de celui-ci, qui a fait l'objet du chapitre précédent, tient fondamentalement à ce processus de désamarrage conduisant à la défection du personnage central, comme cela a été souligné tout le long de la première partie. Il convient de rappeler que le point de discorde réside dans un antagonisme entre une conscience individuelle aspirant à un idéal spécifique et une contrainte collective appelant l'individu à se dissoudre dans le groupe, condition *sine qua non* de la permanence de ce dernier. Nous sommes de ce fait loin du modèle nomade tel qu'il se dessine dans la littérature sociologique d'Ibn Khaldoun où l'esprit du corps et la solidarité communautaire se révèlent nécessaires à la survie du groupe nomade. Il s'agit au contraire d'un prototype évoluant à l'antipode du nomadisme archétypique. En fait, à bien considérer la logique qui caractérise le nomadisme maaloufien, il est aisé de constater qu'elle subvertit radicalement celle à l'œuvre dans le modèle historique khaldounien.

En effet, si dans cette dernière, la prééminence est accordée à la communauté, au groupe, pour la survie duquel l'individu ne se conçoit que dans la masse solidaire et organique de l'ensemble, chez Maalouf le procédé s'inverse. L'intérêt communautaire passe au second plan, voire devient une donnée négligeable au profit de l'individu. Combien même une communauté s'emploie à ériger des barrières matérielles ou symboliques afin de mieux parer au risque de défection de ses membres, et se prémunir contre la perspective de son déclin, voire de sa dislocation, au final elle succombe sous la loi imparable d'un processus historique où le droit individuel finit par prendre le dessus au détriment de la collectivité. Aussi, il n'est pas faux de considérer que le discours à l'œuvre dans le récit de Maalouf revêt un

caractère moderniste dans le sens philosophique et idéologique du terme. De surcroît, la crise identitaire du protagoniste central de la diégèse participe globalement d'un antagonisme résultant d'une tension entre traditionalisme et modernisme. La tribu ou autre forme communautaire dans le récit constitue de ce fait le théâtre d'un conflit dont le nœud gordien peut se résumer en une collision survenue subséquemment à l'apparition d'un courant moderne ou qui s'apparente à la modernité par un ensemble de traits caractéristiques au sein d'une structure régie par des tendances traditionnelles bien ancrées au plan sociopolitique et culturel. Comme il a été souligné lors de la première partie, la crise engendrée à la suite de ces tensions s'inscrit pour une large part dans un cadre historique particulier, restreint au bassin méditerranéen.

Quoi qu'il en soit, l'issue de la crise dans la diégèse donne lieu à la défection du protagoniste, à sa séparation de son groupe d'origine dès lors que les fondements ontologiques mais surtout idéologiques du système local entrent en contradiction avec des aspirations individuelles nées à leur tour d'un contact ou d'influences émanant d'un lieu d'origine ou d'un substrat culturel plus ou moins lointains. Il est utile d'ajouter un autre élément absent dans la conception du nomadisme chez Ibn Khaldoun, à savoir la question de l'investissement de l'espace par le nomade. Celui-ci, « sait où il va, suit un tracé déjà connu, ou en partie, un itinéraire conservé dans la mémoire de la tribu.¹¹⁸» Situation qui ne correspond guère aux personnages des romans de Maalouf dont le mouvement s'effectue au gré des circonstances sur des chemins sinueux dont l'issue n'est jamais connue d'avance. Il faut souligner également un fait important concernant les milieux dans lesquelles vivent ces personnages : il s'agit pour la plupart de milieux citadins, parfois de communautés restreintes, comme dans *Le Rocher de Tanios*. Cependant, tous ces lieux logent plutôt

¹¹⁸ Rachel, Bouvet, *Pages de Sable. Essai sur l'imaginaire du désert*, Montréal, XYZ Éditeur, 2006, p.84.

un mode de vie sédentaire. On est de ce fait en droit de considérer que le modèle représenté par le personnage péripatéticien dans les romans de l'écrivain libanais déroge à certaines règles à l'œuvre dans l'ontologie nomade.

Il suffit de comparer les figures romanesques incarnant le nomadisme chez Mounif avec les personnages représentés par Maalouf pour voir la différence entre eux, même si un point commun finit par réunir leur destinée, à savoir l'errance. À la différence toutefois que chez le romancier saoudien, l'errance est perçue négativement comme une perte, débouchant sur l'aliénation tandis que pour Maalouf, elle débute un processus menant positivement à un accomplissement de soi.

Nous sommes en réalité face à deux logiques différentes, engendrées pourtant, semble-t-il, par l'expérience de l'exil chez les deux écrivains. Chez Mounif la critique de la modernité, sous ses aspects technologiques plus essentiellement, rejoint sur certains points la vision écologique en vogue de nos jours. La destruction du mode de vie nomade dans son pays survenue à l'avènement de l'industrie pétrolière apparaît dans le récit comme celle d'un écosystème culturel séculaire dominé par le mode de vie nomade. Elle représente *in fine* une forme d'aliénation dont les retombées, décrites de manière prophétique, correspondent à une transformation monstrueuse d'une société devenue bouffie par le consumérisme débridé que lui assure une rente indue. Quant à Maalouf, il perçoit positivement la modernité en la scrutant à travers le prisme de la culture. De ce fait, les deux regards, pour se limiter à cette comparaison, font ressurgir les querelles en vogue dans le monde arabe jusqu'à aujourd'hui, au sujet de la modernité et de la tradition, thème qui ne semble pas encore épuiser toutes ses ressources, tant les deux camps adverses comptent respectivement sur une énergie partisane qui, au fil du temps, ne fait qu'augmenter de puissance.

À vrai dire, sans s'attarder trop sur les détails concernant les soubassements à l'œuvre dans cette différence de vision entre les deux romanciers levantins, la présente recherche n'en faisant pas son objet, il convient de souligner au passage que Mounif se considère lui-même progressiste et que son roman, en dépit d'une tonalité nostalgique à l'égard du passé et d'un lyrisme qui par endroit confine à un romantisme traditionnaliste, n'en demeure pas moins une tentative de mise au jour de l'aspect monstrueux de la modernité quand elle s'exerce en s'appuyant uniquement sur la technologie sans les fondements intellectuels et philosophiques qui furent à la base de son émergence historique. Autrement dit, la disparition du mode de vie nomade apparaît dans le cours du récit comme le symptôme d'une grave crise ontologique, d'une corruption sociétale du monde arabe, dont le processus évolutif menace de provoquer sa destruction voire sa disparition. Vision somme toute apocalyptique mais non dénuée d'un sens historique auquel la suite des événements dans la réalité ne fait que confirmer la validité. Si d'une certaine manière, le nomadisme contient en puissance des éléments régénérateurs du fait qu'à chaque déclin de civilisation il intervient pour la féconder de sa vitalité encore inaltérée, d'après Ibn Khaldoun, force est d'admettre qu'avec Mounif ce postulat se confirme dans la mesure où dans son récit, la disparition des communautés nomades dans l'Arabie, conduit à des phénomènes de délitement social quand la bédouinité cède le pas à la tentation consumériste décrite par le romancier saoudien sous les traits les moins honorables de la société de consommation.

Maalouf, cependant, se distingue de ce type de discours qui possèdent à la fois leur réalité idéologique et une certaine adhésion historique compte tenu du contexte qui les sécrète, par une vision qui demeure réfractaire à la nécessité du local, voire du national. Le caractère mobile qui imprègne l'expérience de ses protagonistes n'est pas de nature à défendre des intérêts communautaires, à l'instar de plusieurs romans issus de la culture arabe postcoloniale de manière globale. En effet, chez un grand nombre de romanciers arabes, l'antagonisme entre le héros romanesque et d'autres entités

sociétales (pouvoirs politiques, familles ou autres), selon le contexte de chaque fiction, forme souvent un paradigme où le discours romanesque finit par prendre position en faveur d'une collectivité locale plus ou moins élargie (un parti politique, un groupe de militants, une communauté ethnique, etc.)

Chez Driss Chraïbi, par exemple, le caractère subversif de son roman *Le passé simple* publié en 1954, qui lui a valu une levée de bouclier de la part des représentants officiels des institutions culturelles et politiques au Maroc, tient à une critique acerbe des valeurs sociétales. Son narrateur prend pour cible la figure du père comme représentant de l'ordre établi. Il raconte son rejet des valeurs de la société marocaine, rêve de voir s'écrouler un tel ordre qu'il n'a de cesse de tourner en dérision tout le long du récit. Cependant, le caractère engagé de sa position qui se dessine en filigrane du discours l'empêche de couper définitivement les amarres avec son pays. À la fin du roman on peut recueillir certaines séquences où il est question de son attachement organique à son pays, un sentiment qui émerge dans le texte, alors que le narrateur se trouve en exil, en France, un exil du reste volontaire:

Je m'étais révolté, [conclut le narrateur], pauvre, révolte de pauvre, et l'on ne se révolte pas, pauvre. Pauvre mesquin, fêtu qu'un taleb eût écrasé, face aux féodaux que la Résidence elle-même n'a pu ébranler. [...] Ou finir par rejoindre les Jules-César fantoches-les-révoltés-du-gosier-aux-lèvres, ça ne va pas plus loin; ou les vagabondants ? Ou encore faire tomber le rideau, une petite vie tranquille à l'étranger, l'indifférence à mon tour. Je ne crois pas. Je suis marocain et en quelque sorte le Maroc m'appartient.¹¹⁹

L'engagement politique pour une cause donnée, comme celle par exemple du combat contre la dictature ou encore celle en faveur des déshérités, a souvent contribué à renforcer l'image qui rapproche l'écrivain arabe moderne, à travers le militantisme de ses personnages, du poète bédouin préislamique au titre de porte-parole et de défenseur de sa communauté. Dans les circonstances historiques du post-

¹¹⁹ Driss Charaïbi, *Le passé simple*, Paris, Denoël, Collection Folio, 2010, p272.

colonialisme, l'intellectuel dit engagé avait pour tâche, semble-t-il, de construire une identité nationale comme le montre un ensemble de programmes politico-culturels établis dans le monde arabe, visant à redéfinir les notions d'identité et d'altérité sous les auspices de la relation entre ce monde et l'Occident. À titre d'illustration, il convient de présenter ici un passage d'une plateforme programmatique élaborée par la revue *Souffle*, un des organes culturels les plus influents au Maghreb au cours des années 1970 et 1980, dont le prestige, du point de vue culturel, demeure aujourd'hui encore de rigueur.

Ce travail de réélaboration [il s'agit ici de la culture nationale marocaine] que nous projetons s'avère aujourd'hui pour nous plus urgent et plus important que n'importe quel souci d'universalité. Cette universalité âprement convoitée par beaucoup d'intellectuels du tiers-monde constitue pour eux un moyen de « libération » et de promotion. Or cet universalisme n'a jamais été jusqu'à maintenant que l'universalité de la culture occidentale. Sa revendication dans l'état actuel des forces culturelles ne saurait aboutir qu'à une nouvelle assimilation des cultures anciennement colonisées. L'appel à la responsabilité et à la culture nationale n'est donc pas une négativité ou un désir de cloisonnement.¹²⁰

La défense de la culture nationale face à l'Occident a pris des aspects divers en littérature. Mais le ressort national et l'attachement aux sources et aux racines prédominent malgré certaines tendances contestataires et critiques de l'ordre établi pouvant atteindre parfois des niveaux de virulence extrêmes.¹²¹

Maalouf, quant à lui, présente un type de fiction tout à fait différent. La fidélité à la communauté de ses protagonistes constitue dès l'abord du récit une sorte de handicap. La solidarité collective, inscrite au niveau local, est récusée par le protagoniste au profit d'un autre type de solidarité exogène. En somme tout est prétexte dans ses fictions à la défection et à l'abandon du monde communautaire.

¹²⁰ " Programme de recherche et d'action de l'Association de Recherche Culturelle", *Souffle*, numéro 12, 1978.

¹²¹ Comme par exemple Abdelkébir Khatibi, *Chemins de traverses*, Rabat, Edition Okad, 2002.

Néanmoins, si nomadisme il y a chez lui, il s'effectue sur le mode solipsiste. C'est qu'en réalité, le plus souvent, la conscience de ses protagonistes reflète plus largement un souci d'engagement envers un spectre plus large de l'humanité. Il s'agit pour ainsi dire d'une conscience qui effectue une sorte de mouvement d'extension de proche en proche accumulant ainsi une expérience des altérités. Comme il a été explicité plus tôt, ses protagonistes sont en perpétuel mouvement dans des terres étrangères, guidés par des soucis et des interrogations, voire par des problématiques qui dépassent le cadre restreint de la petite communauté à laquelle ils appartiennent. Et c'est, paraît-il, cet aspect d'instabilité spatiale, accompagné dans certains récits d'un champ lexical empreint au mode de vie bédouin, qui pousse à les qualifier de nomade. En effet, pour décrire son statut de voyageur, Léon use de métaphores puisées dans un registre relatif à la vie nomade et bédouine : « Je suis fils de la route, ma patrie est caravane, et ma vie la plus inattendue des traversées. » (LA 9)

Cependant, comme on a pu le constater avec Ossyane, le héros du roman *Les Échelles du Levant*, l'évolution du récit suit un développement généalogique en lien avec une géographie de l'espace qui débute avec un cadre limité, celui du noyau familial, pour finir dans une configuration d'autant plus complexe qu'elle épouse le cadre et les événements de la Seconde Guerre mondiale dans lesquels se retrouve engagé le protagoniste. Entre le lieu d'origine, le milieu familial ou le petit espace localisé avec peu ou prou de précision, et celui du vaste monde, le parcours du protagoniste prend la forme d'une traversée d'apparence chaotique. Apparence trompeuse en somme puisque les fils du destin, à y regarder de plus près, révèlent qu'une logique guide minutieusement les pas d'Ossyane vers des lieux bien précis dont la caractéristique majeure est d'être des emblèmes marquants d'une histoire mondiale.

La mobilité spatiale d'Ossyane, son nomadisme dirait-on, le prédestine ainsi à une expérience d'ampleur planétaire, à l'instar de tous les protagonistes des romans

de Maalouf. De ce fait, il n'est pas inutile de souligner que le nomadisme à l'œuvre dans ses fictions joue le rôle d'instrument articulatoire, opérant au sein de la diégèse une transition ou un passage entre un état initial imprégné d'une couleur locale ou communautaire typiquement autochtone, et un autre qui lui est antithétique, aux traits universaux et planétaires. Aussi bien Léon, personnage de son premier roman, que Omar Khayyam, héros de *Samarcande*, ou encore Adam, le narrateur intradiégétique de *Les Désorientés*, pour ne citer que ces trois noms, ont en commun ce destin qui les mue en « êtres du monde » par le truchement d'une expérience exilaire qui les fait sortir du cadre restreint et somme toute oppressif de leurs milieux respectifs vers le vaste monde. Parallèlement à ce mouvement opérant sur l'axe de l'espace que l'on peut observer aisément dans la diégèse, un autre mouvement vient se superposer à lui, s'articulant sur l'axe de la temporalité, facilement observable dans plusieurs fictions de l'écrivain libanais, et qui, en tout état de cause, ne pourrait échapper à la logique nomade telle qu'on l'a conçue à titre heuristique pour l'analyse des romans de Maalouf. Il s'agit dans ce cas précis d'un type de migration s'effectuant dans la chronologie du temps historique, dans une traversée temporelle tendant vers l'avenir. Dans ce schéma, on assiste à une forme de diégèse où le présent entre en relation avec le passé par le truchement du motif du livre, comme lieu d'une écriture prospective.

En définitive, si l'on a pu examiner ci-dessus la notion de nomadisme attribuée à l'expérience mobile des personnages romanesques de Maalouf à l'aune d'un corpus varié issu de la culture arabe, il convient de tirer quelques conclusions au terme de cette analyse :

La première est que les protagonistes maaloufiens sont loin de représenter la figure du nomade proprement dit dans la mesure où ils ne remplissent pas une des conditions nécessaires à ce mode de vie, à savoir la solidarité clanique.

La deuxième concerne la prédisposition du protagoniste maaloufien à un engagement plutôt pour des causes exogènes, car, il est voué, paraît-il, à un destin qui requiert précisément une position transcendante du local. On a vu que Léon se trouve impliqué dans un vaste projet de réconciliation entre l'empire ottoman en tant que représentant de l'islam et le Vatican, une cause qui a tous les accents d'une affaire mondiale.

La troisième a partie liée avec le caractère solipsiste de l'expérience péripatétique du personnage romanesque. Le héros maaloufien défend le plus souvent une cause à laquelle il apparaît comme le seul concerné. C'est le cas par exemple de Tanios qui affronte en solitaire l'hostilité des siens à l'égard de l'école du pasteur Stolton. De même, son opposition à l'ordre féodal en vigueur dans la Montagne a tout l'air d'une position solitaire. On pourrait dire la même chose des autres protagonistes principaux. Les causes qu'ils défendent semblent n'engager que leur personne, si l'on peut dire, dans la mesure où elles ne suscitent guère d'adhésion de la part des autres membres de la communauté à laquelle ils appartiennent.

La quatrième, enfin, ressortit à l'imprécision du parcours dans lequel s'engage le héros. Contrairement au nomade pour lequel le tracé du chemin se loge préalablement et avant le premier pas dans la mémoire, chez le héros maaloufien un tel tracé apparaît simultanément au mouvement progressif du périple.

Cependant, il convient de souligner que si le périple en question apparaît pour ainsi dire entouré d'incertitude quant à la configuration qu'il va prendre, l'issue à laquelle il aboutit pourrait être connue d'avance. C'est que le périple maaloufien possède un tracé se situant non pas à la surface d'une géographie mais dans les sinuosités de la conscience, dans l'esprit. Le parcours qu'il trace mène du local à l'universel, du même à l'autre, de la singularité monolithique au foisonnement de la pluralité. C'est pourquoi, tout comme le nomade, le personnage romanesque de

Maalouf abhorre l'enracinement, mais c'est uniquement ici que s'arrête la ressemblance.

Enfin pour conclure, il est un trait significatif dans le hiatus séparant le personnage romanesque de Maalouf de la figure du nomade : il s'agit de sa passion pour l'écriture. Le nomade compose certes ses poèmes en les scandant. Cela dit, nombreux sont les poètes arabes bédouins qui ignorent l'écriture.¹²² L'écriture, comme l'on sait, est née dans les civilisations sédentaires¹²³.

2.3 Parcours scripturaire et vision idéologique

Peu d'analyses ont accordé un intérêt au thème de l'écriture dans les romans de Maalouf. Pourtant la mise en scène de ce procédé dans la diégèse constitue un leitmotiv. On peut mentionner à cet égard le texte de Rachel Bouvet intitulé « Navigations méditerranéennes dans *Léon l'Africain* et *Le périple de Baldassare* d'Amin Maalouf ¹²⁴ ». Un passage de cette recherche mérite d'être cité afin de montrer la manière dont se déploie ce thème dans le récit maaloufien :

Tout au long du récit, nous suivons le héros dans ses déambulations et nous le voyons s'attarder à écrire, tantôt ici tantôt là, comme si la trace laissée par l'encre tentait de se superposer à celle de ses pas. L'écriture progresse au rythme du voyage...¹²⁵

Prétexte à l'écrit, le voyage du protagoniste ne passe jamais sans laisser de traces sur la feuille blanche. Qu'il soit l'œuvre du voyageur lui-même ou d'un

¹²² Abdelfattah kilito, *Les Arabes et l'art du récit*, Paris, Sindbad, 2009, p. 15.

¹²³ À en croire Jean Jacques Glassner, l'écriture serait née avec les premières sociétés sédentaires du Croissant fertile en Mésopotamie, Une thèse, largement partagée par un grand nombre de chercheurs, qu'il développe dans : *Écrire à Sumer, l'invention du cunéiforme*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

¹²⁴ Rachel Bouvet, « Navigations méditerranéennes dans *Léon l'Africain* et *Le périple de Baldassare* d'Amin Maalouf », dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani (dir.), *Amin Maalouf. Une œuvre à revisiter*, op. cit., p. 39-64.

¹²⁵ Rachel Bouvet, op. cit. p. 53.

scripteur qui prend en charge la relation de voyage, le récit péripatétique est ainsi une occasion de déployer l'art de l'écrit pour en rendre compte.

Par ailleurs, la réflexion de Myriem Bouchoucha¹²⁶ où elle aborde le phénomène de l'écriture dans *Le périple de Baldassare*, comme corollaire du voyage, éclaire la question de la nécessité ressentie par le héros de coucher par écrit son expérience péripatétique. Tout d'abord les traces écrites constituent selon Myriem Bouchoucha un moyen par lequel le scripteur assume son rôle de narrateur. Ensuite, le recours à l'écriture, selon elle, permet une distanciation qui sépare la perception des faits entre subjectivité et objectivité, la première étant l'apanage du vécu tandis que la seconde participe du retranscrit. Pour ma part, j'aimerais montrer que le procédé d'écriture qui s'avère vital dans certains romans, à en croire le discours qui exprime ce besoin nécessaire, fait partie d'une tradition scripturaire lointaine dont on trouve déjà la trace dans *Les Mille et une Nuits* pour ce qui est du substrat culturel arabe dans lequel puise Amin Maalouf.

Dans ce recueil de contes, la vie des protagonistes dépend souvent du récit. Dès le départ, Schéhérazade, l'héroïne principale, se porte volontaire pour aller devant le roi Shâhryar qui décide de donner la mort, chaque jour, à une nubile après avoir passé une nuit avec elle. La folie meurtrière du roi est née le jour où il a surpris sa femme en train de le tromper avec un groupe de jeunes esclaves. Schéhérazade réussit à tirer le roi de sa folie en lui racontant des histoires dont la vertu thérapeutique se révèle indéniable. Ainsi, en le tenant en haleine pendant près de trois ans, elle le guérit de son ressentiment, de sa rancune, et du même coup, sauve sa vie propre comme elle sauve également sa communauté¹²⁷.

¹²⁶ Myriem Bouchoucha, *Initiation littéraire, écriture et réception du voyage : le cas du Périple de Baldassare* d'Amin Maalouf, thèse de doctorat, Constantine, Université Mentouri, 2008.

¹²⁷ Abdelfattah Kilito, *Essais sur les Mille et Une Nuits*, Paris, Éditions La Découverte, 1992. p.109.

Un détail important mérite d'être relevé ici concernant l'issue finale de l'histoire. Il y a certes la fin heureuse qui conclut les contes des nuits : le mariage et les enfants qui naissent d'une couche gagnée à l'amour. Mais plus significative encore est la décision du roi de faire copier les contes qui, comme tout lecteur peut s'en rendre compte, participent de l'oralité. Ce souci d'écrire le conte, de garder de lui des traces se trouve dans le premier conte qui inaugure le cycle narratif de Schéhérazade.

Au cours d'un voyage, un marchand s'arrête sous un arbre, mange quelques dattes et jette au loin les noyaux. À peine a-t-il terminé qu'un génie apparaît et veut le tuer. La raison en est qu'un noyau a frappé le fils du génie à la poitrine et qu'il en est mort. Le marchand obtient toutefois un délai d'un an, au bout duquel il revient à l'endroit où il a vu le génie. Il y rencontre un vieillard à qui il raconte son histoire. Le vieillard l'écoute avec étonnement, puis il dit, « Par Dieu, j'admire ton respect de la parole donnée, et je trouve ton histoire extraordinaire. Si on pouvait l'écrire à l'aiguille sur le coin intérieur de l'œil, elle donnerait à réfléchir à qui sait réfléchir.¹²⁸ »

Dans la version arabe, la petite séquence « donnerait à réfléchir » équivaut au nom *I'bra*, c'est-à-dire une morale édifiante. Car il n'y a pas que du plaisir à tirer des contes. Chaque conte mérite d'être écrit pour lui assurer une diffusion mais surtout pour que l'édification morale qu'il recèle ne se perde pas. Étonnamment, le vieillard va plus loin dans l'expression de ce besoin d'écriture du conte en proposant de l'inscrire avec une aiguille au coin de l'œil comme si l'oreille qui écoute le conte devait être soutenue par l'œil qui ne le perdrait pas de vue une fois gravé. Or, en arabe, le mot « aiguille », *ibra*, est quasi-homonymique du mot « édification », *I'bra*. Il faut noter que plusieurs personnages dans ce recueil de contes expriment ce même

¹²⁸ Anonyme, *Les Mille et Une Nuits*, Traduction de Jamel- Eddine Bencheikh et André, Miquel, Paris, Gallimard, T.1 1991, p.31.

souci d'écriture qu'ils justifient par l'unique raison édifiante que ces contes renferment. Ceci explique peut-être le caractère létal de certains livres renfermant des pages blanches dans le recueil comme l'histoire du vizir du roi Yunan et du sage Duban.

Un roi, raconte l'histoire, est couvert de lèpre. Et les médecins n'arrivent pas à le guérir. Le sage Duban se présente un jour et le délivre de son mal. Il est largement récompensé, mais peu de temps après, le roi, redoutant d'avoir affaire à un espion décide, sur le conseil de son vizir, de le tuer. Le sage, pour se venger, offre au roi un livre précieux et recommande au roi de le lire lorsqu'il lui fera couper la tête. Ne voyant pas d'écriture sur les pages, le roi continue à les tourner en humectant le bout du doigt jusqu'à ce que le poison dont les feuillets sont imprégnés fasse son effet¹²⁹. Ce conte se conclut également par la même formule concernant son inscription au coin de l'œil.

Dans ces deux contes, tout se passe comme si le récit, ou le conte, n'acquerrait une autre valeur qu'une fois mis par écrit. Autrement dit, sa sanction en tant que véhicule d'une morale demeure tributaire de son passage de l'oral à l'écrit. L'écriture se révèle être la garantie qui donne au texte (à l'origine oral) une voie d'accès à la fois à l'autre et lui permet de se perpétuer dans le temps. L'écriture contribue d'une certaine manière à remédier à la condition mortelle de l'être humain en gardant vivant le souvenir d'une action jugée assez édifiante pour passer à la postérité¹³⁰. Ainsi l'écriture assure au récit une conservation tout aussi bien qu'une diffusion. Ce phénomène péripatétique attaché au livre se trouve dans plusieurs récits de Maalouf.

¹²⁹ *Les Mille et Une nuits*, Tome 3, Le Caire, Édition Saïdya, 1987, p.12-17.

¹³⁰ Dans son essai *La dissémination* (Paris, Éditions du Seuil, 1972), Jacques Derrida consacre un chapitre à l'écriture sous le rapport de la mémoire. Il rappelle l'histoire d'un conte ancien conservé sur un morceau de papyrus dans lequel un roi en quête d'un remède contre l'oubli mobilise tous les moyens du royaume à cet effet. La conclusion de la légende évoque l'écriture comme la trouvaille miraculeuse et efficiente contre l'oubli. Derrida emploie les expressions de *pharmakon* et de *pharmakos*, poison et remède, dans son commentaire du conte.

Au demeurant, le caractère d'édification attaché à la valeur du conte dans *Les Mille et Une Nuits* n'est pas étranger à certains livres, objets de quêtes dans quelques récits de Maalouf à l'instar du livre des Quatrains dans *Samarcande*.

Pour finir, on rappellera que dans l'Arabie préislamique, une foire était organisée chaque année dans la ville de la Mecque, nommée *Souk Okad*. Parmi les activités qui attiraient les tribus bédouines de la péninsule, un concours sélectionnait les meilleurs poèmes. Les lauréats étaient priés de dicter leurs poèmes à des copistes et une fois le texte retranscrit, ils étaient accrochés sur une des façades de la Qaaba, en guise de reconnaissance.¹³¹ Tout se passe comme si l'écriture, absente dans la vie de tous les jours des nomades de l'Arabie, se révèle nécessaire à la pérennité de l'œuvre. D'ailleurs, sans ces traces écrites, cette poésie bédouine, défiant toute la production littéraire arabe ultérieure par sa beauté, serait à jamais perdue. Il y a lieu de s'interroger si l'écriture n'était pas au fond convoitée par le poète bédouin; lui qui était prompt à s'enorgueillir de la qualité de sa poésie, comme le faisait Tarafa ibn Al Abd, quand elle s'affichait à la façade de la Qaaba.¹³²

Cette tradition littéraire arabe, qui a vu mettre par écrit des textes à l'origine oraux, débute à la période dite d'*attadwin* sous le règne de la dynastie abbasside à partir de l'année 750 de l'ère chrétienne, au cours de laquelle les califes ont fait le choix de privilégier le document écrit en vue, semble-t-il, de conserver l'héritage culturel et religieux dans une perspective idéologique corrélative de la fondation de l'empire musulman.¹³³ L'entreprise a également concerné l'héritage prophétique dans la mesure où l'oralité prédominait encore durant toute l'histoire de la Révélation. Voici un passage tiré de l'essai de Kilito révélant l'effort incommensurable déployé

¹³¹ André Miquel, Jamal-Eddine Bencheikh, *D'Arabie et d'Islam*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992.

¹³² Taha Hussein, *Tarikh al adab al-arabi (L'histoire de la littérature arabe)*, Tome 1, *op. cit.* p. 56.

¹³³ Abdelfattah Kilito, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

sous le califat abbaside pour compiler et recueillir les témoignages sur cette période dite de la naissance de l'islam.

On pourrait citer de nombreux cas de voyages entrepris par les savants de tel ou tel peuple, en vue de recueillir une parole, déterrer un manuscrit, recopier un livre, déchiffrer une écriture hiéراتique, mais on trouverait difficilement, je pense, l'équivalent de l'enquête menée par les traditionnistes musulmans, dont le but était de réunir tous les documents relatifs à un homme (le Prophète), tous les témoignages sur ses faits et gestes, tous les détails – même les plus futiles en apparence – de sa vie, tous les discours qu'il a prononcés, en public ou en privé.¹³⁴

Il est à noter que cette méthode compilatoire, à la base de la tradition théologique en islam, s'est étendue à la quasi-totalité des domaines de la culture arabe. Sans m'attarder là-dessus, mon objectif ici est de démontrer ce thème de l'écriture comme un acte intrinsèquement lié à un aspect dans la culture arabe, celui de l'édification. Si les hadiths, c'est-à-dire les paroles du prophète, remplissent cette fonction étant donné l'usage qui en est fait par la dogmatique, les autres formes de discours, y compris littéraires, à quelques exceptions marginales près, découlent en définitive du même principe. C'est là un aspect archétypique de la culture classique. Même *Les Mille et Une Nuits*, réputé pour être un livre désinvolte et irrévérencieux à l'égard de la tradition par ses allusions ouvertement charnelles, n'échappe pas à la règle parénétique à l'œuvre dans le discours arabe. Autant dire qu'il n'existe guère de place pour une écriture gratuite dans la culture arabe classique. Rappelons-nous le motif du livre dans les récits de Maalouf, notamment le livre qui mobilise la quête des protagonistes. Tout tient ici à la valeur prophylactique qu'on lui attribue.

Le dernier roman de Maalouf, *Les Désorientés*, incarne fidèlement cet état de fait par le biais de son narrateur scripteur, Adam. Le retour au pays natal de ce

¹³⁴ Abdelfattah Kilito, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*, op.cit, p.43.

personnage atypique, après trois décennies de vie en exil, se donne à lire tout d'abord comme une expérience scripturaire. En effet dès l'incipit, le lecteur est informé de la singulière manie scripturaire qui caractérise le personnage principal :

Certaines personnes ne réfléchissent qu'en écrivant. C'était le cas d'Adam. Ce qui représentait pour lui à la fois un privilège et une infirmité. Tant que ses mains étaient au repos, son esprit voguait, incapable de dompter les idées ou de construire un raisonnement. Il fallait qu'il se mette à écrire pour que les pensées s'ordonnent. Réfléchir était pour lui une activité manuelle (D 19).

On comprend, à la fin du récit, que, précisément, faute du manuscrit soigneusement rédigé par Adam sur son retour au « pays natal », le récit lui-même n'aurait pas lieu, dans la mesure où il s'achève par un accident de la route occasionnant une mort cérébrale du protagoniste. La typographie du roman alterne entre le récit manuscrit d'Adam en italique et la voix d'un narrateur extradiégétique et anonyme dont on peut conclure qu'il puise les informations concernant ce retour à partir dudit manuscrit. Ce procédé est pratiqué dans plusieurs romans de l'écrivain franco-libanais. Il consiste à fonder le récit, à tisser sa trame par un narrateur pour ainsi dire compilateur, à partir d'un corpus documentaire. Le résultat revêt ainsi une double transcription donnant naissance à deux récits qui se superposent ou s'alternent selon les cas, celui du narrateur-voyageur-auteur en papier du récit de son périple, et un autre discours émanant d'une seconde instance qui se sustente de la relation de la première¹³⁵.

Le narrateur du roman *Le Rocher de Tanios* présente un cas typique de ce procédé. Narrateur anonyme mais suggérant toutefois qu'il est fils de la région à travers quelques marques discursives et déictiques, il signale dès l'abord du récit les documents sur lesquels il s'appuie pour raconter l'histoire, devenue légende, de

¹³⁵ Ce mécanisme est mis au jour de manière détaillée par Soundouss El Kettani dans son article « Voyage sur les remous du paratexte maaloufien » (Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani (dir.) *Amin Maalouf. Une œuvre à revisiter, op. cit.* p. 11-38).

Tanios. Ce roman traite en filigrane de l' « anecdote » formant la diégèse, de la question de l'exil dans la Montagne libanaise, comme phénomène atavique, qui se transmet, comme un héritage fatal, d'une génération à l'autre.

Dans le roman *Le Périple de Baldassare*, le narrateur rédige son récit sous forme d'un journal personnel. L'intérêt pour l'écriture que Baldassare manifeste de plusieurs façons dans le discours n'a d'égal que celui de la quête du livre. D'ailleurs, dès les premières pages du récit, il semble accorder plus d'importance au viatique de l'écriture qu'à celui des provisions alimentaires puisqu'il ne fait mention de celles-ci que de manière sommaire alors qu'il s'évertue à énumérer les instruments formant le premier, citant de la sorte un cahier, de l'encre, des calames ainsi que de la « poudre buvarde » (PB 39). Dans ce roman, comme dans l'ensemble de l'œuvre littéraire de Maalouf, il est utile de faire remarquer que, à l'échelle de l'expérience péripatétique, l'écriture d'une telle expérience constitue un souci primordial beaucoup plus intense que le voyage lui-même. Ce dernier apparaît comme prétexte du second, formant pour ainsi dire sa matière première.

Le même besoin d'écriture se trouve à l'œuvre parmi les préoccupations du personnage éponyme du roman *Léon l'Africain*. Ce récit donne à lire une expérience spécifique dans la mesure où, à la différence du cas purement fictionnel de Baldassare, du roman susmentionné, celui de Léon se fonde sur une expérience historique et scripturaire avérée. Le narrateur éponyme se confond avec le personnage historique dont l'existence et la véracité de l'expérience pour ainsi dire nomade trouve sa validation dans son livre même, *La description de l'Afrique*, fruit de son expérience à titre de voyageur et de chroniqueur. Son œuvre a largement contribué à rendre accessible à l'esprit occidental un savoir empirique quoique embryonnaire du continent africain. Le récit pousse le jeu du simulacre entre réalité et fiction en donnant l'illusion que celle-ci constitue une transcription romanesque fidèle du livre de Léon. Ce dernier, du reste, multiplie dans la trame fictionnelle, les renvois au texte

initial, ce qui renforce davantage le jeu ambigu du discours romanesque articulé, ainsi qu'il vient d'être souligné, autour du rapport entre fiction et document historique¹³⁶. Il conviendrait d'attirer l'attention ici de manière passagère sur le fait qu'une telle articulation trouve son origine dans le premier essai de Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*.

Sans trop s'attarder sur le fond du livre, puisque le titre en donne déjà un aperçu avec un clin d'œil sur l'angle d'attaque du sujet historique dont il est question, la forme quant à elle permet de constater une analogie entre la technique scripturaire adoptée ici par l'essayiste et celle de ses relais narratifs au sein de l'œuvre fictionnelle. En effet, ceci est annoncé dans le préambule du livre où l'auteur déclare d'entrée de jeu son intention de tisser la trame du discours sur un fond de « témoignages des historiens et chroniqueurs arabes de l'époque¹³⁷ », un procédé qui fonde l'ensemble du système narratologique d'Amin Maalouf. Toujours est-il, au demeurant, que le souci de l'écriture qui accompagne l'entreprise péripatéticienne du protagoniste central du roman maaloufien fait apparaître la diégèse sous le jour d'un processus génétique faisant de l'interaction entre mobilité dans les espaces géographiques et nécessité de sa consignation, un élément organique de base voire un pilier central de l'ensemble de l'échafaudage narratif.

Cependant, dans la tradition culturelle arabe préislamique, au sein des tribus bédouines, des poètes de grand renom comme *Al Aacha* furent célèbres pour leurs envolées poétiques sans que leur talent soit grevé par leur ignorance de l'écriture. Leur poésie reposait essentiellement sur une tradition orale où les règles du *nazm*, c'est-à-dire de l'agencement harmonieux des mots et des sonorités, sont héritées

¹³⁶ Rachel Bouvet souligne ce fait en disant que « *La description de l'Afrique* de Jean-Léon de Médicis forme l'intertexte le plus important de *Léon l'Africain* », « Navigations méditerranéennes dans *Léon l'Africain* et *Le Périple de Baldassare*. », Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani, dir. *Amin Maalouf. Une œuvre à revisiter*, op. cit., p. 43.

¹³⁷ Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Édition Jean-Claude Lattès, 1983, p. 5.

d'une génération à l'autre, tout comme l'ensemble de la tradition constitutive de leur mode de vie¹³⁸.

Tradition et oralité sont les maîtres mots de la pratique nomade. Le poète bédouin acquiert un tel statut dès lors que sa *qasida* (poème) reproduit fidèlement et les thèmes et les formes consacrés. Toute tentative de sa part de contrevenir aux règles en vigueur lui vaut une déchéance dans la catégorie de ce que la tradition critique arabe classait comme *Muhalhal*, soit, atteint d'un vice de légèreté ou de peu de consistance. Ainsi, autant la pratique de l'espace exige du pasteur bédouin d'emprunter les mêmes sentiers pour traverser d'un bout à l'autre, sans périls pour lui et son troupeau, les chemins qui donnent accès aux pâturages, autant le poète bédouin, porte-parole des siens, est tenu au respect des normes esthétiques et thématiques que la pratique de la rhétorique poétique exige à cet effet. Sortir du chemin équivaut à prendre un risque qui dans le monde hostile du désert s'avère lourd de conséquences. Tout se passe comme si tradition et survie allaient de pair : elles se constituent toutes les deux en torsade où elles apparaissent si intriquées l'une dans l'autre que les conditions de vie bédouine demeurent tributaires de leur coalescence.

Encore une fois, il convient de préciser à partir de ce que l'on vient de développer au sujet du nomadisme que celui-ci, tel qu'il se présente dans le descriptif de la réalité bédouine, ne correspond à la figure du personnage romanesque maaloufien que dans la stricte limite de la mobilité spatiale. Une mobilité qui s'effectue cependant dans le récit en contravention des principes de base de la pratique nomade, à savoir et en premier lieu son inadéquation avec le caractère itératif du mouvement dans l'espace que revêt une telle pratique, aussi bien que sa transgression des limitations prescriptives des ornières qui lui sont inhérentes. Cet

¹³⁸ Mustapha Sadeq Arrafi, *Tarikh al adab al arabi : al asr al jahili (Histoire des lettres arabes)*, T.1 Al Mansoura, Édition Librairie Al Imane, 2000.

aspect des choses peut s'éclairer, en effet, à la suite de Jean-Didier Urbain qui souligne à propos du nomade qu'il est:

Tout sauf un errant, un vagabond. Sa circulation est réglée, anticipée, programmée en quelque sorte, par des impératifs très précis, qu'ils soient pastoraux, commerciaux ou autres. C'est un homme de la répétition, ce n'est pas un aventurier.¹³⁹

Un tel profil semble fort éloigné du personnage maaloufien qui, à bien des égards, remplit plutôt un rôle pratiquement contrapunctique par rapport à la description ci-dessus. Le déplacement dans l'espace des protagonistes des romans de Maalouf, bien qu'il semble répondre à une nécessité, est loin de revêtir les caractéristiques anthropologiques du nomadisme proprement dit. Chez Maalouf, cette nécessité se situe très loin du phénomène socioéconomique ressortissant au nomadisme, malgré quelques occurrences comme le roman *Léon l'Africain* dans lequel le héros éponyme évoque quelques épisodes de sa vie transhumante sous le signe d'activités commerciales dont il a tiré d'importants bénéfices pécuniaires, sans pour autant que cette activité ne constitue la finalité de son existence. L'aspect individuel de l'expérience de Léon lui donne plutôt un caractère asilaire, analogue au phénomène contemporain d'un exil politique ou intellectuel, que l'on constate de nos jours auprès de personnalités dissidentes fuyant les persécutions de systèmes politiques oppressifs.

On pourrait tirer une conclusion très brève de ce qui précède à propos du rapport étroit liant dans le récit de Maalouf, le déplacement des protagonistes, leur tendance péripatéticienne, à l'acte scripturaire et dire que nomadisme et écriture constituent les deux faces d'une même pièce. À telle enseigne que dans certains romans de Maalouf le lien devient si fort entre le personnage et son texte qu'ils se

¹³⁹ Jean-Didier Urbain, « Entretien avec Jean-Marie Porte », *Trek magazine*, numéro 4, sept-oct.1999, p.51, cité par Rachel, Bouvet, « Du parcours nomade à l'errance : une figure de l'entre-deux », sous dir. De Rachel Bouvet, André Carpentier et Daniel Chartier, *Nomades, Voyageurs, explorateurs, Déambulateurs. Les modalités du parcours dans la littérature*. Paris, L'Harmattan, 2006, p. 39.

confondent l'un dans l'autre. C'est précisément ce phénomène spécifique des romans maaloufiens que je propose d'examiner à présent.

2.4 Le personnage-livre

Notons d'emblée que dans les récits de Maalouf, tout se passe comme si la raison d'être du protagoniste ressortissait à la question de coucher par écrit son expérience transhumante. Ceci peut se déduire à partir du roman *Les Échelles du Levant*, où le personnage central, n'ayant pas assumé la transcription de sa propre expérience, jugée par lui peu digne d'intérêt, trouve dans son interlocuteur rencontré par hasard à Paris, un consignateur intéressé par le récit de sa vie. Le narrateur scripteur prend bien soin de noter, au seuil du récit, un avertissement à l'adresse du lecteur potentiel l'informant que l'histoire qu'il s'apprête à raconter avec ses propres mots « ne [lui] appartient pas, elle raconte la vie d'un autre. » (EL 9), qu'en dernière instance, il n'a fait que l'« agencer. » Tout comme le livre de Khayyam, celui d'Ossyane place l'inscription de l'écrit dans une perspective libertaire qui, en l'occurrence, établit l'expérience du personnage au diapason d'un engagement politique au service d'une lutte contre l'occupation de la France par le régime nazi. L'on ne peut s'empêcher dans ce cadre de penser aux récits factuels de résistants, dont la finalité demeure celle d'une transmission mnémonique d'évènements tragiques dont il incomberait aux générations futures d'en tirer les leçons nécessaires et idoines. Chez Maalouf, au demeurant, la tonalité testamentaire se ressent en filigrane du propos fictionnel, elle est partie liée au caractère historique de la diégèse, en même temps qu'à la portée prospective du discours idéologique qui la sous-tend.

La prépondérance de la dimension livresque aux dépens d'autres traits chez le personnage font apparaître ce dernier comme une espèce d'entité physiquement désincarnée à laquelle seules ses idées lui donnent chair. En effet, rares sont les indications corporelles à même de fournir les éléments d'un portrait physique du

personnage maaloufien. À quelques rares occurrences près, toutes aussi partielles les unes que les autres, les récits de Maalouf sont avares de tels procédés pourtant fréquents et somme toute importants pour ce qui a trait au roman historique ainsi que le souligne avec insistance Georges Lukacs¹⁴⁰. Dans le cas où des allusions renvoient à quelque élément descriptif de type corporel, ces descriptions demeurent, pour une large part, tributaires de la dimension intellectuelle des protagonistes, se rattachant ainsi exclusivement au domaine de l'idée et de la pensée. Afin de mieux illustrer ce fait, il convient de faire appel à un passage où le narrateur tente de donner quelques indices physiques le concernant sans qu'il soit pourtant question d'une entreprise visant une description purement autoportraitiste. Le passage se trouve dans le roman *Léon l'Africain*, où le narrateur éponyme s'attache à faire mention, quoique succinctement, d'un détail de son corps.

Dans mon pays, la barbe est de règle. Ne pas en avoir est toléré, surtout pour un étranger. La raser quand on l'a portée pendant de longues années est signe d'abaissement et d'humiliation. Je n'avais nulle intention de subir un tel affront (LA 414).

Ce détail corporel s'inscrit dans le roman dans la même logique libertaire qui gouverne les actions du protagoniste central. La barbe à laquelle il s'attache revêt dans la diégèse une fonction pour ainsi dire idéologique dans la mesure où le refus du protagoniste de souscrire aux injonctions du pape Adrien ordonnant « à tous les religieux de se raser » (LA 414), se veut comme un acte de résistance. De ce fait, l'inscription d'un tel détail physique va de pair avec une posture intellectuelle de Léon face à une orientation conservatrice impulsée au sein de l'Église par le nouveau pape. Du reste, mis à part ce détail physique, le lecteur demeure dans l'incapacité d'appréhender de manière intégrale l'aspect physique du héros du roman ou à tout le moins, de pouvoir en relever les lignes d'une quelconque silhouette. Cette lacune, si l'on ose dire, touche quasiment tous les personnages principaux des romans de

¹⁴⁰ Georges Lukacs, *Le roman historique*, op. cit.

Maalouf. L'aspect physique de ces derniers, dans le cas où il est mis en place, se retrouve inséré de manière constante au sein d'une configuration idéologique à laquelle il donne le ton.

Cela apparaît également dans le récit sur Mani dont l'aspect corporel tient en deux éléments : le premier renvoie à une démarche particulière, occasionnée par un handicap touchant une jambe, ce qui confère au protagoniste un accent de fragilité qui contraste fortement avec l'ampleur de la lutte qu'il mène face à un adversaire aussi redoutable et puissant que l'ordre impérial des Sassanides. Le second détail, de type vestimentaire, décrit Mani sous les atours d'un excentrique, selon un profil qui confine au clownesque :

Mani portait un pantalon flottant à jambes teintes de jaune rouille et de vert poireau. [...] sur ses épaules était posé un caban bleu ciel, et sa blouse, quoique blanche, était sertie de fleurs dessinées par le peintre lui-même en ses mornes saison d'attente, rêveusement, comme on brode un trousseau de noces (JL 69).

Un tel accoutrement se révèle dans la diégèse comme l'expression d'une révolte contre l'ordre religieux des Vêtements-Blancs au sein duquel il fut contraint de passer une grande partie de sa vie. Comme son nom l'indique, un tel ordre se fonde sur des rituels draconiens articulés autour de la notion de pureté pour laquelle la couleur blanche des vêtements constitue l'enveloppe extérieure. L'on comprend alors que le choix de Mani de troquer le blanc contre une tenue multicolore inaugure une nouvelle étape d'une vie que le récit place sous le paradigme de la subversion et l'opposition à l'encontre d'une myriade de pouvoirs à la tête desquels se trouve le Zoroastrisme, idéologie et dogme du pouvoir impérial.

On peut ainsi multiplier les occurrences de ce genre, soulignant de la sorte la manière spécifique du phénomène du portrait chez Maalouf et la subordination d'un tel procédé à la notion de l'idée ou de la position idéologique des protagonistes de ses romans. Si l'on évoque ici un tel phénomène, c'est pour le rattacher à la fois à la notion de nomadisme et à l'écriture. Il est en effet indéniable que, de manière globale,

ce que l'on caractérise par nomadisme dans l'action péripatéticienne du protagoniste, s'intègre dans un projet subversif ou à tout le moins, relève d'une aspiration au changement, portée par sa conscience. Le livre qui apparaît comme le fruit d'une telle aventure nomade s'avère en définitive le témoignage de cette volonté de changement. De ce fait, la matière qui le compose apparaît dans le récit comme centrée autour de questions idéologiques, ce qui explique pour une large part cette désincarnation physique des personnages au profit d'un profil spirituel et pour ainsi dire sapientiel.

Si l'on devait ajouter à cette série d'exemples un autre cas de figure, afin de mieux fixer cette image du personnage physiquement désincarné, le roman *Le rocher de Tanios* fournirait un exemple typique de cet état de fait à travers Nader. Aucune indication physique le concernant n'est mentionnée dans le récit mis à part une mention cursive de sa silhouette frêle. Cependant, moult détails sont évoqués concernant ses convictions idéologiques, les sources intellectuelles issues des Lumières et des écrits autour de la Révolution française ayant alimenté sa vision critique contre l'ordre féodal qui sévit au sein de sa communauté. La conjonction de tels éléments contribue ainsi à façonner une image du personnage où prédominent de manière hégémonique l'idéologie et des tendances à la spéculation intellectuelle.

De la même manière, le personnage maaloufien, à bien des égards, se révèle également désincarné au plan sociologique. Il est loin de représenter une classe sociale spécifiquement définie. Comment pourrait-il en être ainsi si son destin est déterminé par l'abandon de sa communauté, et un choix de vie réfractaire à tout ancrage social? Ses convictions se rattachent à une conception du monde qui transcende les clivages sociaux.

À considérer les idées que les personnages défendent dans l'ensemble des romans de Maalouf, il s'avère qu'elles découlent de notions tout aussi globalisantes que celles de modernité, de tolérance, d'ouverture sur l'autre, de droits humains,

notions qui ne concernent pas une classe particulière, une communauté spécifique à l'exclusion des autres, voire un pays ou un ensemble de pays à l'exception d'autres.

Un grand nombre de recherches ont abordé ces notions sous l'angle d'éléments biographiques de Maalouf lui-même. Certaines ont pris soin de rattacher de telles idées à un caractère humaniste, qui fonde le discours romanesque mais également ses essais, à l'origine libanaise de Maalouf et au contexte de la guerre civile, débutant en 1975, qui l'a contraint à l'exil. On a également déduit que de telles idées, avec leur pouvoir de transcendance des tensions interethniques et confessionnelles à l'origine de la guerre libanaise, pouvaient constituer une réponse aux problématiques actuelles dans un contexte où la majeure partie des pays, notamment en Occident, sont confrontés aux problèmes de l'immigration. C'est le cas notamment de Saadia Bakri qui, à propos de cette thématique humaniste du discours littéraire de l'écrivain libanais, conclut ainsi sa thèse : « Il [Maalouf] garde l'espoir de voir au bout du tunnel un monde où règnent la coexistence et la tolérance qui se multiplient avec le respect de l'autre. »¹⁴¹

C'est dire qu'en tout état de cause, le caractère idéologique de l'œuvre littéraire de Maalouf s'impose à toute analyse. Encore que les éléments constitutifs de cette dominance idéologique appartiennent à un champ qui transcende les clivages de classe. Ce fait, très important, se répercute sur le caractère et le genre de luttes mises en place par la diégèse. Cette spécificité de la fiction chez Maalouf tient dans une large mesure à l'aspect global et totalisant du regard que les divers narrateurs portent sur la réalité. Il importe d'ajouter à cela le fait que le récit lui-même, en tant que totalité discursive, possède la caractéristique notable d'être décroché de tout plan contextuel précis qui peut servir, sans un effort d'interprétation et de collaboration de sa part, de référent au lecteur contemporain. C'est que la diégèse maaloufienne, à

¹⁴¹ Saadia Bakri, *Rencontre de l'Orient et de l'Occident dans l'œuvre d'Amin Maalouf : entre mythe et réalité*, Thèse de doctorat présentée à l'Université de Tlemcen, 2008.

quelques exceptions près, s'élabore autour de contextes socio-historiques divers qui n'ont rien à voir directement avec le contexte contemporain, engendrant par ce fait les conditions d'un dépaysement pour le lecteur. Toutefois, la matière idéologique qui alimente la dynamique du récit, et qui agite les conflits au sein de la diégèse, donne à lire des éléments tout aussi modernes que les idées humanistes évoquées ci-dessus. Ce qui confère au roman maaloufien une caractéristique tout à fait hybride et une tonalité esthétique dont il est si difficile de préciser les contours.

La somme de ces éléments décrits précédemment, en ce qui a trait au caractère désincarné tant des protagonistes que du contexte sociohistorique où ils se meuvent, favorise l'émergence du phénomène de l'idée en tant qu'élément organique de l'ensemble de la trame narrative. En définitive, on peut sans risque de se tromper, considérer que la convocation de toutes ces figures nomades, dont certaines sont factuelles comme Léon l'Africain ou Mani, vise plus spécifiquement à remplir une fonction purement idéologique. Aussi, pourrait-on conclure, à la suite d'un concept heuristique élaboré par Bakhtine¹⁴², que les romans de Maalouf sont des romans idéologiques, dans l'acception que le chercheur russe prête à une telle définition et dont il convient à présent de préciser la signification.

2.5 De l'idéologie et de la polyphonie

Les concepts développés par Bakhtine au sujet du roman polyphonique de Dostoïevski sont convoqués ici à titre heuristique et demanderont quelques remaniements bien entendu. Aussi bien le romancier russe que Maalouf ont en partage l'idée comme clé de voûte de l'organisation du récit. La polyphonie apparaît quand l'auteur confie à ses personnages la mission d'être des représentants autonomes de leurs idées respectives. L'illusion qu'ils peuvent assumer, dans le récit,

¹⁴² Mikhaïl Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, traduction d'Isabelle Kolitcheff, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

la charge de les défendre, à titre de sujet libres et non d'objet du créateur, fait partie des techniques mises à la disposition de l'esthétique romanesque. Il y a lieu de penser en outre que la souplesse du genre romanesque aurait ainsi tenté Maalouf pour reprendre ses idées en tant qu'essayiste sous les auspices du récit, une façon peut-être de mieux les hypostasier, de les rendre plus intelligibles, plus accessibles et autrement plus visibles à notre entendement.

Cette technique, consistant à répartir une économie de l'idée sur un nombre déterminé de personnages, donne naissance à ce que le critique russe désigne comme le roman idéologique. Celui-ci est à distinguer du roman à thèse qui, quant à lui, épouse une forme monologique.

Par roman idéologique, Bakhtine entend une fiction où le discours des personnages, comme véhicule de leurs idées, s'impose dans la diégèse parallèlement et de manière autonome au côté du discours de l'écrivain. L'idée y occupe une place centrale et son porteur dans la diégèse acquiert un statut qui le place à un niveau équipollent de celui des autres personnages voire de l'auteur lui-même. Sous ce rapport, pour mieux mettre en exergue les spécificités du roman idéologique, appelé également roman polyphonique, Bakhtine établit une distinction de statut entre l'idée en tant qu'objet et l'idée qui fait figure de sujet.

Dans le premier cas, nous sommes en présence de ce que le critique russe qualifie de roman monologique, pour indiquer l'omnipotence de la vision de l'écrivain sur toutes les autres qu'il soumet à la ligne directrice de l'ensemble. Pour Bakhtine, cette forme poétique et esthétique à la fois constitue le propre de l'achèvement de la fiction où rien n'est laissé au hasard et où l'ensemble des enjeux romanesques se trouve sous le contrôle de l'instance auctoriale.

À l'opposé, le roman polyphonique se caractérise par une ouverture, conséquence d'un inachèvement quant à l'issue globale de la crise. Servant de modèle

caractéristique de cette tendance, l'œuvre de Dostoïevski fut en même temps un révélateur de cette forme qui, à en croire Bakhtine, incarne un changement paradigmatique sans précédent sinon dans la vie littéraire (Shakespeare en étant un précurseur dramaturgique) du moins en ce qui concerne la conception romanesque. La polyphonie ou l'idéologie comme élément constitutif de cette forme romanesque met en scène un héros qui, selon Bakhtine, « n'est pas une image objectivée mais un mot à part entière, une voix réelle; on ne *peut le voir, mais seulement l'entendre* (c'est moi qui souligne).¹⁴³ » Un peu plus loin il conforte cette idée en constatant que tout ce qui se trouve « en dehors de son mot est sans importance : le mot l'absorbe en tant que sa propre matière et ce qui reste à l'extérieur lui sert de stimulant et de provocation.¹⁴⁴ »

Autrement dit, dans le roman idéologique, la voix du personnage est privilégiée par rapport à tout autre procédé discursif. Le point nodal dans ce genre de texte tient particulièrement à la transcription du discours ou des discours émanant des diverses consciences en présence dans la fiction, en leur accordant autant que faire se peut une autonomie de manière à ce qu'elles entrent en concurrence avec la vision du monde de l'auteur.

La distinction entre roman idéologique et roman à thèse sur laquelle insiste Bakhtine se fonde sur celle d'Engelgardt qui développe la notion de roman idéologique en examinant de près celle de l'idée dans le roman de Dostoïevski en particulier :

Dostoïevski, dit Engelgardt, représentait la vie de l'idée dans des circonstances individuelles et sociales, car il la considérait comme le facteur déterminant de l'intelligentsia. Mais il ne faut pas en conclure qu'il écrivait des romans à thèse, des nouvelles « engagées » et qu'il était un artiste orienté, [...] Il n'écrivait pas de

¹⁴³ Mikhaïl Bakhtine, *op. cit.* p. 96.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 96.

romans à idée, ni de romans philosophiques, dans le goût du XVIIIe siècle, mais des romans sur l'idée¹⁴⁵.

En d'autres termes, le personnage issu du roman idéologique revêt l'essence d'un « homme de l'idée¹⁴⁶ », possédé par l'idée. Une idée qui, selon Bakhtine, « possède une vie autonome dans la conscience du personnage¹⁴⁷.» À telle enseigne que ce n'est pas lui qui vit, à proprement parler, mais l'idée, et de ce fait « le romancier relate non pas la vie du personnage, mais celle de l'idée en lui.¹⁴⁸ »

Cette mise en lumière de la notion de roman d'idées ou roman idéologique, au travers de laquelle ce dernier acquiert une spécificité esthétique, permet donc d'expliquer le phénomène déjà analysé dans les romans de Maalouf du protagoniste socialement et physiquement désincarné. Ce point de vue peut de surcroît trouver une explication dans la notion de prépondérance de l'idée qui permet d'éclairer comment le protagoniste parvient à compenser par son biais, tout ce qu'il s'apprête à abandonner en termes d'appartenance à une tradition ou communauté. En effet, à en croire l'analyse judicieuse de ce point par Bakhtine, l'emprise de l'idée chez le protagoniste du roman idéologique, trouve son explication dans le fait que ce dernier n'a plus de « racines dans l'existence et se trouve dépourvu de tradition culturelle.¹⁴⁹ »

Il convient toutefois de signaler que cette focalisation sur la notion d'idée dans le roman dit idéologique se situe loin de la notion platonicienne d'idée en soi, chère aux phénoménologues. L'idée dont il s'agit ici, notamment dans la fiction de Maalouf, demeure immanente à une réalité protéiforme, centrée à la fois sur la société et sur une condition humaine qui, pour s'émanciper de l'emprise des dogmes, s'appuie sur son autorité exclusive.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 59.

À contre-courant du roman réaliste sous ses diverses versions où la question de la lutte des classes constitue le foyer générateur du conflit, celui du roman idéologique de Maalouf établit une tension interindividuelle autour de conceptions idéologiques qui s'affrontent. Chez Maalouf, le conflit social ne s'inscrit pas selon une perspective socio-économique. Il s'agit plutôt d'une lutte qui s'effectue au niveau des idées. Et ce n'est guère un hasard si le lecteur rencontre constamment la présence dans la diégèse d'un espace propice à ce genre de commerce logomachique. La forme circulaire de la « table ronde » à l'image d'un forum constitue en réalité un lieu privilégié pour les joutes oratoires des esprits qui hantent le récit.

C'est le cas du « Cercle des byzantins » dans *Les Désorientés*, ou de celui appelé « le Cercle photographique » dans *Les Échelles du Levant*, ou encore, dans *Le Premier Siècle après Béatrice*, celui du cénacle composé par un aréopage international auquel ses fondateurs ont donné le nom de « Réseau des sages ». Dans les autres romans, des formes semblables mais sous des apparences différentes abritent à l'occasion les débats des protagonistes. Dans *Le Périple de Baldassare* le débat suit le mouvement du protagoniste. Il change ainsi constamment de lieu et de partenaire. Tout aussi instable et mouvant, le forum dans *Léon l'Africain* prend parfois ancrage dans des lieux emblématiques comme au sein du Vatican ou dans le palais royal d'Alhambra à Grenade, où les débats s'animent pendant que les deux villes vivent sous la menace d'une chute annoncée.

Le roman *Les Jardins de Lumière* foisonne quant à lui de moments dialogiques entre Mani et une myriade d'interlocuteurs rencontrés en cours de route. Mais certains lieux, plus ou moins stables, comme la cour du palais impérial, font figure de cénacle où le débat, malgré les contraintes de l'étiquette, peut donner libre cours à la confrontation idéologique. *Samarcande* présente également une forme double des lieux propices à l'échange idéologique. Tantôt dans la précarité qu'imposent les conditions du voyage pour des protagonistes, tantôt sous les regards

bienveillants ou malveillants, selon les circonstances, des rois dans leurs cours, le cénacle des commerçants du logos offre une occasion aux idées de s'exprimer.

Loin cependant de baigner dans une atmosphère de liberté qui assure à tout un chacun le droit à l'expression sans entraves, le contexte de ces débats les soumet à la logique de ce que Michel Foucault nomme une *parrêsia*¹⁵⁰. Cette notion décrit une situation où la performance d'un énoncé discursif comporte un risque et ce risque demeure « fonction des éléments de la situation. »¹⁵¹ La *Parrêsia*, selon Foucault, se loge dans l'instant où « l'énoncé de la vérité [...] ouvre pour le sujet qui parle un risque non défini ou mal défini. »¹⁵²

L'exemple typique à cet égard est, selon Foucault, le postulat galiléen sur la révolution de la terre autour du soleil, dans la mesure où la sanction dont l'astrophysicien fut victime existait déjà en puissance, compte tenu des conditions historiques où l'épistémè occidentale, encore dominée par les théories aristotéliennes, n'était pas encore assez mûre pour l'accepter. Si l'on se place dans la perspective de la littérature, le cas emblématique de la *parrêsia* qui vient au premier abord à l'esprit est celui de Shahrazade, plus particulièrement dans la séquence où elle s'apprête à mettre à exécution, à ses risques et périls, son plan de dompter les penchants meurtriers de Schahriar par le moyen du conte, comme il a été expliqué précédemment.

Propice au contexte de l'opinion surveillée et de la limitation des libertés d'expression, donc d'une structure oppressive, la *parrêsia* traduit le défi auquel fait face toute parole qui déclenche une espèce de « scandale » au sein d'une structure figée de type dogmatique. Contrairement à l'opinion qui se conforme aux règles et

¹⁵⁰ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, 2008, p.60.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 60.

¹⁵² *Ibid.* p. 61.

qui assure à ses adeptes un certain confort, celle faisant preuve de *parrêsia* est susceptible d'entraîner des conséquences fâcheuses. Les conditions qui, dans ce sens, favorisent l'émergence de phénomènes auxquels pourrait s'appliquer cette notion foucauldienne, sont légion dans l'œuvre romanesque de Maalouf. L'intensité des débats qu'une telle dynamique engendre n'a d'égal en fin de compte que les convictions des personnages des fictions. Et ce n'est jamais un luxe que de se sentir un besoin d'exprimer une opinion qui, comme pour Mani, peut entraîner à la mort.

Cette situation, à n'en point douter, s'impose au discours romanesque en tant que produit de l'intellect, lié, bon gré mal gré, à un environnement géopolitique où les questions idéologiques sont mises à rude épreuve.

Il y a le cas de Nader qui, dans *Le Rocher de Tanios*, incarne la figure subversive au sein d'une structure sociopolitique rigide de type féodal et illustre le prototype de l'intellectuel pour lequel le modèle occidental, à travers le discours des Lumières et de la Révolution française, demeure un horizon à atteindre. Suscitant constamment une levée de boucliers auprès du maître de Kfaryabda et ses acolytes, ses opinions sont à l'origine de son éviction pour une longue durée de la communauté, une sorte d'excommunication à laquelle il répond cependant par davantage de critiques à l'encontre des autorités en place. On peut également reprendre l'expérience de Mani, dans *Les Jardins de lumière*. Sa théosophie œcuménique dérange les bases de l'empire sassanide. Fondée sur la sacralité de la dynastie impériale et une hiérarchie des races, tout aussi bien que sur un dogme de puissance justifiant les conquêtes territoriales et perpétuant par conséquent les guerres, l'idéologie officielle s'est aussitôt constituée en adversaire redoutable aux aspirations pacifistes du « fils de Babel » comme l'aime à l'appeler le narrateur du récit. Pourtant, comme Moïse avant lui, Mani fut proche de la cour royale. L'intensité du jeu idéologique réside précisément dans cette proximité où le déséquilibre du

rapport de forces n'est pas toujours du côté de celui qui détient la force physique, empereur, ou chef du clergé soit-il.

Au-delà du temps et de l'espace, le risque auquel fait face Mani, en dépit de la force de frappe de la subtilité et de la consistance de ses arguments, est de même nature que celui qui pèse sur le destin d'Adam et de sa génération dans *Les Désorientés*, au cours des années dites glorieuses du début de la seconde moitié du siècle dernier. Le pouvoir dogmatique, s'appuyant sur une subjugation collective qui lui est acquise par tradition, le plus souvent par la force coercitive, parvient constamment à prendre le dessus dans la bataille qui l'engage contre son adversaire, le logos. C'est que les règles du jeu ne sont pas égales et les romans de Maalouf s'emploient à illustrer des modalités selon lesquelles chacun des deux camps fourbit ses armes.

Tandis que le dogme peut se prévaloir d'un ancrage dans l'espace et le temps et d'une tradition sous la forme d'un corpus de règles et de prescriptions, et se vautrer enfin dans une confiance de l'enracinement, le logos quant à lui possède les aspects du mouvant, de l'instable, de l'inconfort du questionnement et du doute. De même qu'il est constamment en instance de mobilité spatiale, se condamnant ainsi à l'épreuve des vicissitudes des chemins, le nomade chez Maalouf effectue un cheminement intellectuel au travers duquel sa pensée, par l'effort de l'intellect, sans cesse se renouvelle. C'est d'ailleurs de cette façon que le voyage se présente dans le cas notoire où, comme l'enseigne le Taoïsme, il est perçu comme une activité intérieure :

Ceux qui se donnent beaucoup de mal pour les voyages extérieurs, dit LiéTseu, un auteur du IV^e siècle avant J.C. n'ont pas idée de la façon d'organiser les visites qu'on peut faire au-dedans de soi-même. Celui qui voyage au-dehors est dépendant des choses extérieures; celui qui fait des visites intérieures peut trouver

lui-même tout ce dont il a besoin. Telle est la façon la plus élevée de voyager; alors que c'est un pauvre voyage que celui qui dépend des choses extérieures.¹⁵³

C'est à peu près dans ce sens qu'abonde la notion arabe de *rihla*, équivalent sémantique mais aussi générique de récit de voyage. Selon Stéfania Pandolfo, ce mot de *rihla* que la langue arabe ne distingue guère de celui de nomadisme (on préférerait plutôt un néologisme de "nomadité ") désigne non seulement un départ géographique mais aussi le début d'un itinéraire de connaissance, et par extension, une sorte d'essai philosophique sur le déroulement de la vie.¹⁵⁴ Il existe un équivalent verbal du mot *rihla* : c'est le mot *o'bor* qui signifie traversée. Le radical de ce verbe est *a'bara* quasi homonymique des deux mots déjà examinés précédemment, à savoir celui d'aiguille (*Ibra*), et celui de leçon édifiante (*I'bra*), au sujet desquels j'ai examiné les liens notionnels qui les rapprochent, dans le cadre de la question de l'écriture comme exigence réitérée dans *Les Mille et une nuits* et les hypothèses qu'elle implique, l'ensemble de ces éléments demeurant bien entendu en corrélation avec le thème de l'écriture comme objet important dans les fictions de Maalouf.

Il me semble de ce fait très utile d'indiquer qu'en arabe le verbe *qataba* (écrire) possède étymologiquement le sens de coudre¹⁵⁵. L'image sémantique qui ressortirait d'une mise en relation de l'ensemble de ces éléments revêtirait inmanquablement une signification complexe renvoyant à l'image de l'écriture en tant qu'opération fine consistant à réunir les pans éparpillés d'une histoire en vue de faire ressortir les éléments saillants dans un but éducatif et moral.

¹⁵³ Cité par Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire*, Paris, Hachette littératures, 1997 p. 101.

¹⁵⁴ Stéfania Pandolfo, *Impasse of the angels. Scenes from a morrocan space of memory*, Chicago, The University Of Chicago Press, 1997, p. 56.

¹⁵⁵ Ibn Mandour, *Dictionnaire Lissan al arab*, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1997.

Ceci peut se corroborer à la lumière de l'introduction qui présente le récit de voyage d'Ibn Battouta (mort en 1377)¹⁵⁶. Il faut rappeler que ce voyageur tangérois n'a rédigé le récit de son long périple qu'une fois de retour au Maroc. Et c'est à la demande insistante du sultan mérinide Abou Inan que le texte a pu voir le jour. Ibn Battouta souligne ainsi que son livre vient s'ajouter à d'autres de la même veine péripatétique à titre d'édification et d'enrichissement des connaissances. Tout indique qu'Ibn Battouta a reçu l'influence de son devancier, le voyageur arabe Cherif al-Idrissi (mort en 1165). Ce dernier est considéré comme l'initiateur du récit de voyage « scientifique » dans la littérature arabe classique. Son influence sur Ibn Battouta se découvre au choix de certains thèmes dans la relation de voyage d'Ibn Battouta¹⁵⁷. Le récit de voyage d'al-Idrissi intitulé *Livre de divertissement pour celui qui désire parcourir le monde*¹⁵⁸, s'illustre par une carte du monde qui laisse supposer que ce grand voyageur arabe était à peu près convaincu de la rotondité de la terre.¹⁵⁹

Quoi qu'il en soit, il faut par ailleurs se garder du stéréotype auquel l'on a souvent recours pour représenter le nomade. L'image d'une liberté sans entraves associée à cette notion est loin de correspondre aux voyageurs de Maalouf. Son départ de la communauté s'apparente plutôt à un exil. Même si l'on s'accorde avec un ensemble de recherches qui ont soulevé un lien certes avéré dans l'œuvre de Maalouf entre voyage et reconfiguration identitaire, comme l'a fait Mara José Carneiro Dias¹⁶⁰, il n'en demeure pas moins que la quête identitaire se situe à un niveau qui gagnerait à être mis en perspective avec la vision globale de l'enjeu romanesque. En réalité, la force motrice de la défection des protagonistes réside, dans une certaine mesure, dans

¹⁵⁶ Ibn Battouta, *Touhfatou Annouzar fi Raraibi al amsar*, (Les merveilles des contrées étranges), Beyrouth, Dar al Koutoub al ilmya, 1971.

¹⁵⁷ C'est le point de vue de Kilito dans *Tu ne parleras pas ma langue* (Paris, Sindbad, 2002).

¹⁵⁸ Charif al-Idrissi, *Livre de divertissements pour qui désire parcourir le monde*, Le Caire, Éditions Cultures Islamiques, 1973.

¹⁵⁹ C'est la même chose qui se produit pour Marco Polo, autre voyageur célèbre d'à peu près la même époque (1254-1324).

¹⁶⁰ Mara José Carneiro dias, *Amin Maalouf: le chemin vers l'autre se fait en voyageant*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres à l'Université de Porto, 2009.

leur échec à imposer leur vision idéologique. Étrangères au sol dans lequel ils s'efforcent de les implanter, ces idées finissent par déchirer leur conscience, les vouant à un pessimisme à la fois existentiel et philosophique. Karl Mannheim nous aiderait sans aucun doute à comprendre pareille situation, dans une définition du phénomène idéologique qui m'apparaît très proche sur le plan aspectuel de la situation romanesque décrite dans la fiction d'Amin Maalouf. Mannheim affirme:

Les idéologies sont les idées « situationnellement transcendantes » [qui dépassent la situation] qui ne réussissent jamais de facto à réaliser leur contenu. Bien qu'elles deviennent souvent les motifs bien intentionnés de la conduite subjective de l'individu, quand elles sont réellement incarnées dans la pratique, leurs significations sont très fréquemment déformées. L'idée de l'amour fraternel chrétien, par exemple, demeure, dans une société fondée sur le servage, une idée irréalisable et, en ce sens, idéologique, même quand la signification intentionnelle est, de bonne foi, un motif de conduite de l'individu. Vivre de façon conforme, à la lumière de l'amour fraternel chrétien, dans une société qui n'est pas organisée sur le même principe, est chose impossible. L'individu, dans sa conduite personnelle, est toujours contraint – tant qu'il n'a pas recours à la rupture de la structure sociale existentielle – à échouer dans ses motifs les plus nobles.¹⁶¹

Dans le roman *Les Désorientés*, la souffrance des personnages vient de ce que l'idéologie à laquelle ils adhéraient dans leur jeunesse et qui était en vogue ne suscite plus d'intérêt. Le vide existentiel qu'ils ressentent correspond à celui qui, désormais, imprègne l'espace de la production du discours, naguère animé et diversifié. Selon Maalouf la disparition de l'idéologique rend stérile le champ de la représentation et favorise l'émergence de conceptions absolutistes qui ne tolèrent guère la contradiction :

Nous sommes passés d'un monde où les clivages étaient principalement idéologiques et où le débat était incessant, à un monde où les clivages sont principalement identitaires et où il y a peu de place pour le débat. Chacun proclame ses appartenances à la face des autres, lance ses anathèmes, mobilise les siens, diabolise ses ennemis [...] Les adversaires d'aujourd'hui ont si peu de références communes!¹⁶²

¹⁶¹ Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions Maison des Sciences de l'Homme, 2006, p. 65.

¹⁶² Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, *op.cit.* p. 23.

D'où la montée en puissance du conservatisme dont, selon Maalouf, le phénomène de l'islam politique qui, à en croire une docte explication d'Adam dans le roman, constitue une variante levantine d'un phénomène mondial:

Longtemps l'idée de révolution était l'apanage des progressistes, et un jour elle a été captée par les conservateurs. J'ai un collègue qui travaille sur cette question. Nous déjeunons ensemble de temps à autre pour en parler. Il appelle ce phénomène l'« inversion ». Il prépare un livre sur ce thème, qu'il pense intituler « l'année de l'inversion ... »

Il pense que les choses ont basculé dans le monde très rapidement, entre l'été soixante-dix-huit et le printemps soixante-dix-neuf. L'Iran connaît cette année-là une "révolution islamique", socialement conservatrice. En Occident commence une autre "révolution conservatrice", conduite en Angleterre par Margaret Thatcher et que prolongera Ronald Reagan aux États-Unis. En Chine, Deng Xiaoping entame cette année-là une nouvelle révolution chinoise, qui s'écarte du socialisme [...] À Rome, un nouveau pape est élu, Jean-Paul II, qui se révèle, lui aussi, à sa manière, aussi révolutionnaire que conservateur. [...] La droite est devenue conquérante, et la gauche ne s'est plus préoccupée que de préserver les acquis (D 365- 366).

Il s'agit de fait de la fin d'une époque dominée par un type d'idéologie ouverte sur le monde et la naissance d'une autre marquée par son rejet d'ouverture au profit du repli communautaire.

Nous nous proclamions camusiens, sartriens, nietzschéens ou surréalistes, nous sommes redevenus chrétiens, musulmans ou juifs, suivant des dénominations précises, un martyrologe abondant, et les pieuses détestations qui vont avec (D 36).

Ce n'est donc pas un hasard si la disparition d'un tel paradigme s'est accompagnée d'une série de conflits attisés par des questions identitaires. Maalouf fut l'un des rares intellectuels à s'alarmer de cette nouvelle réalité et à mesurer ses dangers. Son livre *Les identités meurtrières* prend le contrepied de l'enthousiasme de certains intellectuels qui, au lendemain de l'annonce de la fin de la « Guerre froide », proclamaient le triomphe du libéralisme et la mort des idéologies.

Dans son livre *La fin de l'histoire et le dernier homme*¹⁶³, Fukuyama illustre cette tendance. Opérant une synthèse entre la notion de « destinée historique » de Hegel et celle de « la mort de l'homme » de Nietzsche, la vision de Fukuyama conçoit le capitalisme, sous sa version libérale pour certains, néolibérale pour d'autres, comme un stade ultime de l'évolution humaine. La mise au pas du marxisme dont se réclamait le bloc communiste correspond ainsi, selon l'auteur, à la fin des idéologies. En réalité, à considérer la logique du livre, il s'agirait plutôt d'un commencement de l'histoire avec l'idée d'un homme nouveau libéré des subjugations idéologiques. En fait, la vision de Fukuyama postule un avenir monolithique auquel donnerait lieu un modèle néolibéral appliqué par tous.

Ainsi, à la fin « des classes », prônée par Marx comme début d'une humanité nouvelle, Fukuyama répond par l'idée d'un commencement sous la bannière libérale et de conclure non sans un soupçon de doute quant au succès d'un tel projet :

Malgré la récente révolution libérale qui a secoué le monde entier, les témoignages que nous pouvons recueillir sur la direction des migrations des chariots ne permettent pas – provisoirement – de conclure. Nous ne pouvons pas non plus savoir, en dernière analyse, pour peu qu'une majorité de chariots ait atteint la même ville, si leurs occupants, après avoir regardé un peu autour d'eux, ne trouveront pas l'endroit inadapté et n'envisageront pas de repartir pour un nouveau et plus long voyage¹⁶⁴.

Ce triomphalisme, cependant, ne tardera pas à être pulvérisé par une série d'évènements historiques factuels à travers le monde. Les assises du projet libéral, au-delà de l'optimisme hâtif du politologue américain, révéleront leur fragilité à l'épreuve des faits. D'autant plus que c'est sous le signe des guerres que sera inaugurée cette période de la fin des blocs. Dans le monde arabe notamment, trois grandes guerres, toutes menées par les États-Unis, chef de file du libéralisme,

¹⁶³ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 380.

hâteront de détruire les bases de son tissu social, fragilisant davantage une cohésion déjà difficile à maintenir entre ses diverses communautés.

C'est le début de ce qu'Amin Maalouf appelle un dérèglement mondial. Son dernier essai déjà mentionné, *Le dérèglement du monde*, s'emploie à décrire l'évolution du monde sous les auspices néolibéraux tout en récusant la forme unipolaire de l'ordre mondial auquel ils ont donné lieu et en soulignant la corrélation entre de tels événements et la fin des idéologies. Les héros de son dernier roman ne regrettent-ils pas au fond ce passé où :

Nous parlions du Vietnam, du maquis bolivien, de la guerre d'Espagne, de la Longue Marche, nous parlions non sans envie, des poètes maudits, des poètes assassinés, de Garcia Lorca, d'al-Moutanabbi, de Pouchkine, ainsi que de Nerval et de Maïakovski bien qu'ils se soient assassinés eux-mêmes. Et nous parlions aussi de nos amours (D 40).

Quoi qu'il en soit, le conflit ou la crise dans les romans de Maalouf sont étayés par les positions idéologiques des protagonistes en présence. Habités par les idées, ceux-ci les défendent au sein d'un univers régi par le pouvoir des idées.

2.6 Idéologie, raison et dogme

De la même manière, le caractère violent et menaçant de l'idéologie traditionaliste tient pour une large part au fait que celle-ci éprouve la même difficulté à s'implanter dans la société où le plus souvent elle tient lieu d'idéologie officielle ou presque. La coercition serait donc pour elle un moyen de s'imposer. Dans la perspective du discours romanesque chez Maalouf, le phénomène des guerres, comme celui de « la guerre civile » dans son dernier roman, est imputé à ces formes idéologiques et politiques inspirées de l'islamisme radical. Dans *Léon l'Africain* ce sont les conceptions dogmatiques de la religion qui se trouvent à l'origine de la destruction de Rome, foyer du christianisme, et, plus dramatique

encore, de Grenade, ville-cité et microcosme qui tient lieu de modèle, idéologique dirait-on, de la diversité et de l'ouverture.

L'attribut « catholique » dont s'est affublée l'impératrice Isabelle en dit long sur le caractère de son pouvoir et de l'issue à laquelle aboutit le mouvement de sa conquête de la ville andalouse. L'inquisition se révèle un instrument par lequel procède le dogme pour imposer une nouvelle réalité des choses. À la pluralité confessionnelle, image de marque du règne musulman sur la petite cité avant sa chute, le nouveau credo oppose une assimilation généralisée sous l'unique bannière du catholicisme. La violence du nouveau pouvoir impérial en Espagne est de même nature que d'autres formes de pouvoirs politiques dans les autres romans fondés sur une conception visant à soumettre la réalité aux principes du dogme.

Il y a lieu de préciser que l'investissement de l'histoire par Maalouf s'inscrit selon une conception quasi allégorique. Ses déclarations confirment ce point de vue. Considérer ses romans comme historiques ne peut être exact que dans la mesure où l'on puisse intégrer à l'historicité d'autres éléments qui lui sont extérieurs.

Laurent Broche décrit une situation proche de ce que l'on vient de noter. Il fait remarquer à propos du récit sur Léon que le romancier « s'est saisi d'un objet des historiens : la vie d'un personnage qui a vécu »¹⁶⁵ et d'ajouter qu'Amin Maalouf « n'en a pas fait un essai érudit, mais une "autobiographie imaginaire" ». ¹⁶⁶ Aussi, les événements historiques, en dépit de leur véracité aisément démontrable par les documents, renvoient davantage à une vision idéologique sous-jacente. Ils sont, autrement dit, construits de manière à répondre aux attentes d'une telle vision. Les éclaircissements de Maalouf dans ce sens sont édifiants :

¹⁶⁵ Laurent Broche, « Léon l'Africain : un roman chez les historiens », dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani, dir., *Amin Maalouf. Une œuvre à revisiter, op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 93.

L'histoire pour moi 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, aux affirmations exacerbées d'appartenances, aux conflits proches [...]. L'histoire est un réservoir immense d'évènements, de personnages, dont on peut tirer toutes sortes d'enseignements.¹⁶⁷

L'idéologie s'inscrit donc comme un élément organique fondamental de la diégèse. Elle maille la trame, la vouant ainsi à une forme polyphonique qui, malgré tout, demeure moins audacieuse que celle de Dostoïevski. Les raisons à cela s'expliquent peut-être par une structure romanesque quasi fermée chez l'écrivain libanais en raison précisément de l'historicisme auquel elle sacrifie. D'autre part, la vision globale des choses chez Maalouf n'autorise pas davantage de nuances en ce qui a trait aux différentes formes idéologiques qui s'affrontent dans le récit, comparativement à l'éventail de celles, nombreuses, qui composent la réalité arabe. L'on peut de ce fait constater l'existence dans ces récits, de deux pôles idéologiques : un pôle progressiste et un pôle conservateur.

La totalité des personnages-pivots des récits de Maalouf font figure de représentants du progressisme. Atteints de ce que Jean-Claude Michéa considère comme un « Complexe d'Orphée »,¹⁶⁸ ils rechignent à regarder en arrière.

Orphée, comme pourrait s'en souvenir tout lecteur de la mythologie grecque, est « le prince des poètes ». Descendu dans le royaume des morts pour retrouver la belle Eurydice, il est en effet parvenu, grâce à la magie de sa parole et aux sons envoûtants de sa lyre, à convaincre Hadès lui-même de le laisser revenir avec celle qu'il aime dans le monde des vivants. Mais le dieu des Enfers n'a accepté cet arrangement exceptionnel qu'à une seule condition : Orphée ne devra jamais « tourner ses regards en arrière jusqu'à ce qu'il soit sorti des vallées de l'Averne.¹⁶⁹ »

¹⁶⁷ Amin Maalouf, *Revue Mots*, numéro 50, mars 1997.

¹⁶⁸ Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, Paris, Flammarion, 2011.

¹⁶⁹ Ovide, *Les Métamorphoses*, chant X, Paris, Collection Classiques littéraires, 2005, p. 247.

Cependant, c'est au moment même où ils vont franchir la limite qui sépare le royaume des ombres de celui des vivants, qu'Orphée ne peut s'empêcher de se retourner vers l'objet de son amour, perdant ainsi celle qu'il était venu sauver.

Michéa établit un parallèle entre ce mythe et la vision progressiste à ses yeux rongée par le complexe du même nom que le héros mythique. Comme saisie par le malheur d'Orphée, cette vision se condamne selon lui à regarder vers l'avant, « à gravir le sentier escarpé du progrès. »¹⁷⁰ Maalouf illustre bien cet état de fait non seulement à travers un choix de héros à l'avenant, mais par des manipulations idéologiques qu'il opère sur la matière historique même. Autrement dit, l'histoire dans ses romans a pour fonction de se projeter dans le présent, dans une quête de sens vis-à-vis de ses problématiques, comme le laisse entendre la citation de Maalouf ci-dessus. Force en effet est d'admettre à la suite de Laroui que l'histoire n'est pas lue ou déchiffrée, « elle est reconstruite. »¹⁷¹

L'amertume ressentie par les protagonistes se renforce davantage quand leurs diatribes ne trouvent guère d'échos dans la réalité. D'où cette nostalgie qui imprègne de bout en bout le texte romanesque. Tout se passe dans ces récits comme s'il y avait quelque chose que le cours de l'histoire a manqué; que les probabilités du destin des peuples du Levant leur ont réservé un mauvais tirage au sort.

Mani serait le porteur d'un projet autrement plus salutaire pour cette région fragmentée, semble dire le récit. Ses phrases résonnent comme un pharmacos contre les violences meurtrières dont sont actuellement victimes non seulement ses minorités, mais également l'ensemble de la population civile ainsi que ses intellectuels systématiquement éliminés pour peu qu'ils formulent un point de vue différent des postulats dogmatiques. Cet effort scripturaire de la part de Maalouf,

¹⁷⁰ Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée*, op. cit., p. 18.

¹⁷¹ Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, op. cit. p.75.

visant à réactualiser la « passion de Mani », à faire ressortir à la lumière, pour notre époque, sa théosophie syncrétique, à mettre en exergue le pouvoir des forces obscurantistes, serait un moyen par lequel l'écrivain libanais semble inviter le lecteur à porter d'un seul tenant un regard à la fois sur le passé et le présent afin d'en tirer des leçons pour l'avenir. L'échec du projet manichéen résonne comme un échec permanent, dans la mesure où plusieurs autres échecs de même teneur lui font écho dans l'œuvre de Maalouf. Cette nostalgie du passé, oserait-on dire, est en réalité celle d'un futur manqué. Les protagonistes du roman *Les Désorientés* sont conscients de cette réalité. Leur amertume est le résultat de ce cours dévié de l'histoire dont ils ont conscience, qui, au final, a mené « le pays natal » à une espèce de déchéance civilisationnelle :

De la disparition du passé, on se console facilement; c'est de la disparition de l'avenir qu'on ne se remet pas. Le pays dont l'absence m'attriste et m'obsède ce n'est pas celui que j'ai connu dans ma jeunesse, c'est celui dont j'ai rêvé, et qui n'a jamais pu voir le jour (D 67).

Analogue à celle du poète arabe bédouin devant le camp déserté par la bien-aimée, cette nostalgie traduit ainsi un sentiment de manque qui loge dans la quasi-totalité de l'œuvre de Maalouf. Dans la conscience du rêveur, il existe toujours la part d'un possible qui aurait pu exister et qui par ce fait même, aurait dû changer le cours des choses autrement que dans le sens où la réalité endurcie les a entraînées. N'est-ce pas cela justement qui est exprimé par les personnages et au-delà par l'écrivain lui-même à travers une réactualisation de ces moments lumineux qui surgissent dans l'histoire du Levant à intervalles plus ou moins réguliers?

Le même sentiment de manque s'exprime vis-à-vis de la chute de Grenade. De nouveau, il s'agit davantage de la disparition d'un modèle, d'un cas exemplaire auquel aspire la vision idéologique du discours romanesque. Il en est de même de certains personnages qui, comme les lieux, représentent une illustration de ce modèle. C'est le cas de Khayyam qui, comme Mani et bien d'autres protagonistes, s'est voué

à libérer l'esprit des hommes des chaînes du dogme. Plus significatifs sont les systèmes de références sur lesquels s'appuient ces modèles de la *parrésia*, dirait-on. Adeptes du logos, leur esprit puise dans l'héritage de la Grèce antique.

Léon l'Africain, justement, surgit à une période au cours de laquelle l'Europe était en train d'effectuer son entrée dans la modernité. Les violences religieuses entre Protestants et Catholiques, auxquelles il a assisté comme témoin, et le cortège des massacres qui les ont accompagnés, ont éveillé dans la conscience européenne un sentiment de défiance à l'égard de la religion. C'est dans ce contexte dramatique que l'on peut comprendre par ailleurs le rôle philosophique majeur qui allait être progressivement assigné, à partir du siècle suivant, à la révolution scientifique galiléenne¹⁷². La contribution des sciences grecques dans ce saut qualitatif qui a modifié radicalement l'épistémè occidentale s'est accompagnée d'une mutation où le postulat dogmatique commençait graduellement à perdre son emprise sur la société. C'est à ce moment-là également que fut rendue pensable l'idée d'un sens de l'histoire calqué sur le développement des sciences et des techniques et dont la fonction idéologique serait de légitimer la rupture progressive avec le passé. Blaise Pascal disait dans son *Traité du vide* que la Science est le seul domaine intellectuel où les Modernes sont fondés à faire la leçon aux Anciens¹⁷³.

Quoi qu'il en soit, indépendamment du cadre historique qu'ils campent, les récits de Maalouf mettent en scène un conflit idéologique permanent entre forces traditionnalistes et figures minoritaires, du progrès. Les controverses entre les représentants des deux mouvements sont constantes et organisent le discours romanesque. Elles illustrent une des problématiques centrales de la crise de modernité dans la société arabe. Maalouf, par le biais de l'histoire, tente semble-t-il, de montrer

¹⁷² Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

¹⁷³ Blaise Pascal, *Trois discours sur la condition des grands, suivi de, Préface pour un traité du vide*, Paris, Berg International, 2013.

l'inlassable volonté des élites arabes d'intégrer le logos au sein de leur société comme voie à la modernité. Ces tentatives ont été réellement effectuées mais sans le succès escompté. La crise des sociétés arabes réside de ce fait dans un tel échec.

Depuis les premières années de l'État califal (632 de notre ère), un équilibre s'est fait jour entre l'islam en tant qu'assise de légitimité du pouvoir politique et la Raison engageant lettrés et théologiens à chercher un moyen terme entre les excès probables de l'une d'entre elles. Très tôt, les Arabes, sous la bannière de la nouvelle Révélation, se sont mis à l'école de l'hellénisme. L'implantation du logos au sein du champ culturel musulman a permis d'enrichir cette culture en l'augmentant d'un constituant supplémentaire à la théologie. La traduction d'ouvrages philosophiques ou littéraires voire historiques et linguistiques n'était pas l'apanage exclusif d'individus isolés, mais plutôt l'œuvre de l'institution politique elle-même. L'histoire de la relation entre le logos grec et les musulmans commence tout d'abord sous le signe d'un songe dont le retentissement et la mise en œuvre dans la réalité allaient bouleverser les bases épistémologiques et idéologiques du grand empire naissant.

Si l'on a présenté ce court aperçu historique, c'est pour situer le débat au sein des romans de Maalouf entre les divers protagonistes. Chacun parmi eux représente un courant de pensée que l'on peut aisément situer dans le champ de l'idéologie arabe contemporaine. La polarité entre pensée rationnelle et pensée théologique dont on vient de décrire les contours constitue en effet l'un des dilemmes indépassables de la conscience arabe de notre temps. Il convient maintenant de faire un court voyage dans le temps et de remonter dans le passé de la culture arabe, au commencement de ce dilemme. Il faut préciser au préalable que l'histoire du Moyen-Orient ne commence pas au temps de la Révélation coranique comme pourrait le laisser croire l'incursion historique qui suit. Toutefois, force est d'admettre que l'avènement de

l'islam dans cette région a profondément bouleversé les repères historiques et culturels.

Ce court exposé sur l'histoire des idées dans la culture arabe classique s'impose car cette culture constitue un système de référence et d'attitudes de base. En outre elle est nécessaire pour comprendre la nature des débats mis en place dans les récits de Maalouf ainsi que leur portée. En définitive, cela permet de mettre en perspective l'ensemble de la dimension idéologique à l'œuvre dans la fiction.

2.7 Logos philosophique, histoire d'un rêve

Ibn al-Nazim (mort en 990 de notre ère), dans son livre *Kitab al-fihrist* (livre du catalogue) nous rapporte le récit du rêve du calife al-Ma'mun comme suit :

Le calife al-Ma'mun vit en rêve un homme au teint clair et rougeaud, au front large; ses sourcils étaient accolés; il était chauve et avait les yeux bleu foncés; ses manières étaient aimables; il était assis dans la chaire. J'étais, dit al-Ma'mun, pour ainsi dire, tout contre lui et j'en conçus grande crainte. Je lui demandais : qui es-tu ? Il me répondit : je suis Aristote. Cela me réjouit et je lui dis : ô sage, je vais t'interroger; il me dit interroge! Je lui dis : qu'est-ce que le bien? Il me répondit : ce qui est bien selon la raison. Je lui dis : et après ? Il me répondit : ce qui est bien selon la révélation. Je lui dis : et après? Il répondit : ce qui est bien aux yeux de tous. Je lui dis : et après? Il répondit : il n'y a pas d'après.¹⁷⁴

Tout d'abord, cette rencontre en songe entre le calife abbasside et le philosophe grec ressemble à maints égards à celle, deux siècles plus tôt, qui a réuni le Prophète de l'islam et l'Ange Gabriel, une rencontre, comme on le sait qui annonçait le début de la Révélation musulmane.

Alors que Mahomet médite dans la grotte de Hira, nous dit le récit de sa biographie, une voix vient déchirer la quiétude du lieu pour lui intimer un ordre :

¹⁷⁴ Ibn al Nazdim, *Kitab al-fihrist*, Le Caire, Dar al Arabi, 2009, p. 343.

« Récite! »¹⁷⁵. Effrayé, le futur prophète répond qu'il n'en est pas capable, étant donné qu'il ignore la lecture. Voici comment, dit la tradition, il narre son aventure à sa femme : « il (l'Ange) me prit et me tourmenta trois fois jusqu'à ce que l'épuisement vînt à bout de moi », il lui dit: « Récite : au nom de ton seigneur... »¹⁷⁶. C'est le début du projet islamique. Quelques siècles plus tard, il sera couché dans un corpus formant ce qui deviendra la tradition musulmane.

La naissance de l'empire islamique qui s'en suit imposera à ce corpus d'élargir ses références. Le Coran s'adjoindra des Hadiths, les dires du prophète et de *L'idjtihad*, l'exégèse, pour former le cadre jurisprudentiel qui encadre la société. C'est ce corpus tripartite qui sera à la base de la Tradition. Une tradition qui s'appuie sur le corps de ces textes pour diriger les choses du monde mais aussi pour les soumettre au cadre normatif prôné par ce qui devient ainsi le dogme.

Le rêve d'al-Mamun apparaît dans ce contexte comme une tentative d'élargir l'action du pouvoir politique en la dotant d'un référent pour ainsi dire profane, à savoir la philosophie grecque.

En l'examinant de plus près, on voit bien qu'il dévoile un désir de changement dans l'ordre des choses. Dans les réponses du philosophe grec à l'unique question qui lui est posée par le calife, on remarquera la subversion qu'un tel rêve recèle : une prééminence se voit accorder à la raison comme voie vers le bien, vient ensuite dans l'ordre la Révélation. Ainsi, le règne d'al-Maamun annonce d'emblée ses priorités qui comme on le sait seront l'apanage des *Mutazilites*, un aréopage de philosophes, adeptes du logos.

¹⁷⁵ Ibn Ishak, *Kitab al maghazi* (Le livre des exploits, récit biographique du prophète), T.1, le Caire, Al Maarif, 1980.

¹⁷⁶ Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p.104.

Sous le calife al-Ma'mun (il régna entre 813-833 de l'ère chrétienne), la construction de *dar al hikma* (Maison de la sagesse), un haut lieu dédié spécifiquement au savoir profane, fut un accomplissement matériel de ce rêve annoncé au tout début de son règne. La contribution de lettrés issus des multiples communautés linguistiques, confessionnelles et ethniques a ainsi facilité la transposition du logos grec dans la culture arabe.

Cette réorientation subite vers la philosophie grecque est loin d'épuiser les recherches qui tentent de percer ses motivations encore nébuleuses. Sans trop s'attarder cependant sur cet épisode, il conviendrait de souligner à la suite d'al-Jaberi l'empreinte d'une lutte idéologique. Dans son livre *Critique de la raison arabe*, déjà mentionné, on peut en effet lire que la fonction philosophique dans la société arabe n'a jamais été « un luxe intellectuel »¹⁷⁷ mais qu'en réalité, dès ses premiers jours, la philosophie revêtait les caractéristiques « d'un discours idéologique militant. »¹⁷⁸

Malgré l'habillage théologique qui imprègne les controverses entre mutazilisme, en tant que représentant du pouvoir central, et acharisme, un mouvement traditionaliste issu de l'opposition, leurs enjeux revêtent un caractère politique.¹⁷⁹ Avec l'arrivée au pouvoir du calife al-Mutawakil (mort en 861 de l'ère chrétienne), l'idéologie moutazilite connaît ses pires moments et ses adeptes prêtent le flanc à la persécution outre les autodafés qui détruisent la majeure partie de leurs écrits. Contraint de céder à un mouvement contestataire en passe de gagner la bataille idéologique grâce au soutien d'une base populaire de plus en plus large, le nouveau calife adopte les thèses acharites en les élevant au rang de lois étatiques. L'histoire idéologique arabe connaîtra une suite interminable de ce jeu de balancier entre tension vers le logos et son contraire.

¹⁷⁷ Mohammed Abid Al-Jaberi, *Critique de la Raison arabe*, op. cit. p.79.

¹⁷⁸ *Ibid.* p.79.

¹⁷⁹ Mahdi Amel, *Annazat al madya fi l fikr al arabi*, (Les tendances matérialistes dans la pensée arabe), Beyrouth, Dar Al Farabi, 2002. Tome 2, p.406.

Dans les romans de Maalouf, les conflits de ce genre sont légion. La controverse entre Astaghfirullah et Abou-Khamr, dans *Léon l'Africain*, entre dans ce cadre. Comme dans un huis-clos, les deux tendances puisent leurs arguments dans les événements dramatiques qui se déroulent sous leurs yeux. Tandis qu'Abou-Khamr tente d'expliquer la situation de manière rationnelle, Astaghfirullah, quant à lui, recourt au style de l'admonestation et au ton comminatoire. Ainsi, il interprète le siège de Grenade en recourant au dogme, ce qui lui fait dire qu'un tel drame représente un châtiment de Dieu :

Quand dans vos propres maisons, dit-il, se sont introduites, au mépris des interdictions formelles, des statues de marbre et des figurines d'ivoire reproduisant de façon sacrilège les formes des hommes, des femmes et des bêtes, comme si le Créateur avait besoin de l'assistance de Ses créatures pour achever Sa création? Quand dans vos esprits et dans ceux de vos fils s'est introduit le doute qui fissure les murs et les fondements mêmes de Grenade (LA 52).

Le siège de Grenade contribue au renforcement de l'emprise des thèses du prédicateur sur les assiégés. Une situation qui rappelle des contextes ultérieurs comme celui de la colonisation occidentale au cours de laquelle on voit émerger une tendance traditionaliste au sein de l'élite arabe comme réponse à une telle intrusion.

Le récit montre bien ce fait à travers la position d'Astaghfirullah : d'un prédicateur objet de quolibets moqueurs en raison de ses excès sentencieux, il se transforme en guide lorsque la chute de la cité andalouse devient une certitude pour les habitants maures. Son adversaire, Abou-Khamr, de son côté représente le courant des lettrés imprégnés du savoir profane issu pour une large part du logos grec. Le récit fournit la description suivante à propos de ce personnage : il a étudié la médecine dans les livres anciens d' « Hippocrate, de Galien, de Razès, d'Avicenne [...] de Maimonide, ainsi que des ouvrages plus récents sur la lèpre et la peste. » (LA 55). Le renversement idéologique provoqué par l'état de siège de Grenade conduit à la solitude du philosophe-médecin dont les thèses ne trouvent plus d'échos au sein

d'une société qui opte pour le repli sur soi comme réponse à l'imminence imparable de sa défaite.

Force est de constater que la controverse entre Astaghfirullah et Abou-Khamr possède des similitudes avec le débat entre Ibn Rochd (Averroès, mort en 1198 de notre ère) et al-Ghazali, que l'histoire retient comme signe marquant de ce bras de fer entre les deux tendances. À noter au passage que selon le récit, Abou-Khamr est disciple entre autres d'Averroès.

Ibn Rochd a connu un moment de gloire sous le sultan almohade Abu Yaakoub. Mais sa chute ne tarde pas à survenir sous le successeur du sultan, illustrant par là ce jeu de balancier que connaît la lutte entre théologie et philosophie dans le monde musulman. Son procès instruit par un aréopage de notables dirigé par des théologiens littéralistes se conclut par un double verdict décrétant son apostasie et recommandant la destruction par le feu de ses livres.¹⁸⁰

Contemporain de la déchéance de ce philosophe, Ibn Arabi, un mystique soufi, témoigne de la situation précaire de la pensée rationnelle dans le monde arabe à travers un court récit percutant et non moins révélateur racontant le voyage vers l'Andalousie du cadavre d'Ibn Rochd, à la suite d'un décret royal ordonnant son exhumation d'un mausolée à Marrakech où il était enterré pour le renvoyer à Cordoue, terre natale du philosophe, une décision dictée par le clergé de l'époque, hostile à ses livres.

Lorsque le cercueil qui contenait les restes d'Averroès eût été chargé au flanc d'une bête de somme, on plaça ses œuvres de l'autre côté pour faire contrepoids. J'étais là debout en arrêt; il y avait avec moi le juriste et lettré Abou l-Hussayn Muhammad ibn Jubayr, secrétaire du Sayyid Abû Sa'âd [prince almohade], ainsi que son compagnon Abu l-Hakam Amr ibn as-Sarraj, le copiste. Alors Abu l-Hakam se tourna vers nous et nous dit : « Vous n'observez pas ce qui sert de

¹⁸⁰ Nasr Hamid Abouzaïd, *Al khitab wa attawil [Le discours et l'interprétation]*, Beyrouth, Al Marqaz Attaqafi Al Arabi (Centre Culturel Arabe), 2008.

contreponds au maître Ibnou Rochd sur sa monture? D'un côté le maître, de l'autre ses œuvres, les livres composés par lui. » Alors Ibn Jubayr de lui répondre : « Tu dis que je n'observe pas, ô mon enfant? Mais certainement que si. Béni soit ta langue! » Alors je recueillis en moi cette phrase d'Abu l'Hakam, pour qu'elle me soit un thème de méditation et de remémoration.¹⁸¹

Une telle situation historique trouve une résonance dans la scène qui ouvre le roman *Samarcande*, où le lecteur est mis en contact avec une pareille réalité à travers la scène de persécution d'un adepte de la philosophie par un fanatique religieux. Cette scène a été décrite précédemment.

La défaite de la Raison dans le contexte arabe, dont je viens d'exposer succinctement quelques événements marquants, pourrait peut-être recevoir un élément de réponse quant à ses causes, si l'on se penche un instant sur le sens étymologique du terme dans la langue arabe. Le constat de l'échec de la raison à s'implanter dans la société arabe constitue du reste un sujet d'accord entre les intellectuels progressistes, et au sein même des traditionnistes pour qui ce constat n'est pas complètement mis en cause, eux qui accordent le primat aux textes canoniques dans toute question sur n'importe quel sujet de la vie du Musulman¹⁸². Aussi sommes-nous conduit à examiner la signification accordée au mot raison du point de vue terminologique.

¹⁸¹ Cité par Abdelfattah Kilito, *La langue d'Adam et d'autres récits*, Paris, Maisonneuve Larose, 2003, p.35.

¹⁸² Les publications sur la "raison arabe ou islamique" sont actuellement très nombreuses, à telle enseigne que l'on se demanderait si cela représente un regain de l'esprit rationnel dans le monde arabe ou s'il est tout bonnement le symptôme d'une crise de la Raison. Je propose quelques titres ici pour illustrer cette floraison éditoriale dans le monde arabe relativement à cette question : Abid Al Jaberi, *Critique de la raison dialectique*, Beyrouth, Centre d'Études de L'Union Arabe, 1986; Fouad Zakaria, *Crise de la raison arabe moderne*, Le Caire, Éditions La Renaissance, 2006; Hafid ZarRzan, *Critique de la raison arabe*, Beyrouth, Dar Al-Ilm, 2009. Sans parler des articles de recherche ou de presse, fort nombreux.

Dans le dictionnaire arabe classique *Lissan al-A'rab* (La langue des Arabes) d'Ibn Mandour (mort en 1311 de notre ère)¹⁸³, l'entrée du radical A'ql (Raison) expose une variété de sens différente de celle que l'on prête de nos jours à ce mot. Rappelons que le discours moderne de la Nahda (à partir du XIXème siècle) a construit le sens du mot « raison » sur le modèle occidental y compris chez les tenants du salafisme, c'est-à-dire ceux qui défendent un retour à l'islam des origines. Il est à noter que dans le système occidental, du point de vue sémantique, le mot raison renvoie à la notion de faculté de connaissance, de jugement et de pensée, faculté par ailleurs autonome voire, à certains égards, souveraine. Par souveraineté, on renvoie souvent à l'idée de liberté dans le jugement rationnel dans la mesure où celui-ci s'effectue sans la tutelle d'un dogme ou d'une doctrine hégémonique. Si j'ai admis l'idée que le salafisme est rationnel c'est parce qu'il a défendu le principe rationnel comme préalable à ses affirmations idéologiques même si au bout du compte il est tombé dans l'éclectisme et demeuré sujet à l'influence de la Tradition.

La recherche étymologique du mot raison en arabe, *a'ql*, pourrait fournir un élément d'explication de ce paradoxe dans la culture arabe où l'on voit ressurgir avec force le pouvoir du religieux pour faire irruption dans le pli de la pensée rationnelle précipitant vite son implosion, chaque fois que celle-ci tente de prendre son essor. C'est là un ethos, si l'on ose dire, qui conduit certains penseurs et écrivains arabes comme Abdelwahab Meddeb ou Mimouni Rachid à le présenter comme une « malédiction » du fait des retombées souvent dramatiques du regain religieux après une période d'ouverture et surtout du fait de l'impossibilité dans laquelle se trouve la société arabe à se frayer un chemin vers une autonomie vis-à-vis du dogme religieux¹⁸⁴.

¹⁸³ Ibn Mandour, *Lissan al-A'rab*, Beyrouth, Dar Sader, 1997, pp. 457-466 (entrée *a'ql*).

¹⁸⁴ Abdelwahab Meddeb, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

D'après le dictionnaire d'Ibn Mandour, celui qui fait usage de sa raison, appelé *a'qil* (raisonnant), fait montre d'une aptitude « à unir, à fixer et à attacher ses vues et ses opinions¹⁸⁵ ». Et d'ajouter: « le sens du mot participe d'une origine bédouine émanant de l'expression courante chez les pasteurs nomades de l'Arabie : « *'aqila al ba'ir* » signifiant : entraver les pattes d'un camélidé. » Par extension, une personne désignée comme *a'qil* (raisonnante) renvoie à celui ou celle qui manifeste une capacité de « brider ses élans et ses désirs en vue de se conformer à la bienséance ». Un champ lexical dérivé du radical tri-consonantique *'aql* comme le verbe *a'taqala* comprend le sens d'incarcérer ou priver de liberté. Il est fort possible que les anciens comprenaient le vocable sous cet aspect limitatif. L'exercice rationnel dans sa signification étymologique pose ainsi d'emblée la question de la liberté et de ses limites si l'on tient compte du champ sémantique que le vocable recouvre dans la langue arabe classique.

Le Coran de son côté regorge d'adresses aux *a'qilun*. Comme un refrain, l'interpellation de cette catégorie de gens revient le plus souvent dans l'énoncé coranique comme clôture ou chute dans plusieurs versets. Elle se présente comme une invitation à user de l'entendement. Ces versets peuvent se lire comme des injonctions à l'esprit de méditer sur la création.

Dans la sourate de la *bakara* (la vache), par exemple, au verset 44, on peut ainsi lire : « Commanderez-vous aux gens de faire du bien, et vous oubliez vous-même de le faire alors que vous récitez le livre? Êtes-vous donc dépourvus de raison ? » Le verset 73 de la même sourate se présente comme suit: « Ainsi Allah ressuscite les morts et vous montre Ses signes afin que vous raisonniez. »

Rachid Mimouni, *La Malédiction* (roman), Paris, Pocket, 1995.

¹⁸⁵ Ibn Mandour, *op. cit.* p.457.

La raison apparaît ainsi sollicitée comme instrument au service de la foi, attachée au domaine eschatologique par le truchement du livre qui joue la double fonction d'organisateur de méthode d'appréhension et de praxis d'un côté et de recueil de signes, de l'autre. D'ores et déjà, le champ de la culture arabe, en tant que produit de cette forme de rationalité théologique, sera façonné de manière à ce qu'ontologie et pensée forment une espèce de torsade nouée autour du corpus canonique. L'appellation de « gens du livre » par le Coran pour magnifier les adeptes des deux monothéismes (juif et chrétien) vise en réalité à s'approprier le titre en ultime dignité étant donné que le prophète de l'islam est désigné comme le sceau des messagers et le Coran qui lui est destiné comme le livre suprême. Dès lors, l'histoire en tant que domaine de la contingence du profane sera constamment examinée à l'aune de sa conformité aux principes dogmatiques. Aussi, l'accès au réel est-il dans ce contexte conditionné par un usage du corpus théologique en guise tout à la fois de pré-requis, de jauge et d'instrument pragmatique dans une perspective de redressement d'éventuelles « déviations ».

C'est justement autour de cette tension entre vision dogmatique et position rationaliste que s'articule le débat idéologique opposant Adam à Nidal dans *Les Désorientés*: le premier incarnant l'esprit de la raison tandis que le second défend une opinion qui adopte une interprétation appuyée sur l'argument théologique. À noter que l'échange porte globalement sur l'état de déliquescence du pays, thème central du récit. Cet entretien met en lumière surtout le caractère littéraliste du courant de l'islam politique des temps modernes (XXI^e siècle), ce qui ne le différencie guère des tendances conservatrices classiques des premiers temps du pouvoir califal. La méthode littéraliste en usage au sein du traditionalisme est mise à nu dans cette réplique d'Adam :

Personne ne prétend qu'il ne faut jamais rien interdire. Mais certains de tes coreligionnaires ont l'interdiction facile. On a l'impression qu'ils fouillent les textes à la recherche d'un interdit de plus, qu'ils se dépêchent de proclamer (D 356).

Ce sont là, développés de manière succincte, quelques éléments du conflit opposant les deux tendances dominantes dans le champ idéologique arabe que le roman de Maalouf convoque comme motifs organiques de sa fiction. La qualification de ses romans d'idéologique se justifie dans une certaine mesure à partir de ces éléments fondant la crise ou la collision entre figures antagoniques au sein de la diégèse.

Ces oppositions qui mobilisent une variation de situations antagoniques de type binaire comme celle entre rationalisme et superstition ou entre modernisme et traditionalisme, structurent l'ensemble des récits d'Amin Maalouf. Seul le contexte historique impose un choix entre ces binarités. Si la diégèse campe un cadre historique pré-moderne, il y est question d'un conflit entre raison et déraison. Pour la période moderne, ce sont les tenants de la modernité opposés aux défenseurs de la tradition qui y jouent le rôle central dans le récit. Ce conflit idéologique ouvert, sévissant encore de nos jours au sein du monde arabe et transposé esthétiquement par Maalouf, mérite qu'on s'y attarde un peu, question de mieux le saisir autant qu'instrument diégétique en tant qu'élément idéologique décisif du point de vue proprement historique.

2.8 Un rêve de renaissance

Ce que l'on nomme actuellement idéologie arabe contemporaine renvoie en réalité aux multiples approches articulées autour de la question du rapport avec l'Occident et de la manière d'intégrer la modernité, considérée comme arme contre l'archaïsme des structures économiques et socioculturelles des sociétés levantines. Conscients du retard de leur société, les intellectuels de la période coloniale au cours du XIXe siècle admettent communément la supériorité de l'Occident tout en

demeurant divisés sur les moyens susceptibles de rattraper le retard les séparant du stade de développement atteint par les sociétés européennes.

À la question « Pourquoi les Occidentaux nous ont colonisés, pourquoi sont-ils supérieurs à nous? » posée par un certain nombre de penseurs de cette époque dont Tahtaoui ou Chakib Arsalane (elle demeure encore actuelle de nos jours), et que par ailleurs Maalouf met dans la bouche de quelques personnages, les réponses divergent selon la position idéologique de chacun des intellectuels arabes ayant abordé la question.

Grossièrement, ces tendances développées entre autres par Abdelkébir Khatibi¹⁸⁶ peuvent se résumer en trois courants de pensée : le plus dominant, né du « choc de la modernité » comme disent les historiens, une référence à la campagne de Napoléon Bonaparte en Égypte en 1798 et à ses effets sur la société égyptienne notamment, est le courant appelé salafiste. Ses figures de proue sont Mohamed Abdu et Jamal Eddine al-Afghani. Le premier, originaire de l'Égypte, reconnaît dans le second, un exilé venu de la Péninsule indienne, un mentor, alors que jeune encore, il nourrissait un rêve de grandeur pour son pays.¹⁸⁷

On notera que Jamal Eddine al-Afghani est convoqué comme personnage dans le roman de Maalouf, *Samarcande*. Le profil qu'il présente dans cette fiction correspond sur certains points à la figure et au rôle historique qu'il a joué au sein du salafisme en tant qu'idéologue ayant incarné un profil moderniste libertaire sous ces deux idéologues avant de changer radicalement de vision et épouser des thèses purement fondamentalistes suite à son contact avec le wahhabisme saoudien au cours

¹⁸⁶ Abdelkébir Khatibi, *Chemin de traverse. Essai de sociologie*, Rabat, Édition Okad, 2002.

¹⁸⁷ Mohammed Abed Al-Jaberi, *Le projet de la Renaissance arabe, révision critique*, Beyrouth, Centre des Études de l'Unité Arabe, 1996, p.34.

des années soixante¹⁸⁸. Du reste Khatibi donne à ce courant le nom de « réformisme musulman¹⁸⁹. » En dépit de l'accent mis sur la période prophétique par ce mouvement à ses débuts, considérée comme un « âge d'or », il n'en demeure pas moins que la reconnaissance concédée à la supériorité de la culture occidentale et de son inscription comme modèle et instrument d'une alternative à l'arriération arabe, figurent comme leitmotiv du discours de ces deux réformateurs¹⁹⁰.

Mohammed Abdu illustre la figure du lettré imbibé de culture occidentale, mais surtout conscient de sa puissance pour l'avoir éprouvée dans son quotidien de colonisé. Il postule un programme éclectique cherchant à marier les réalisations technologiques et scientifiques de l'Occident avec la foi islamique. Le passage suivant donne un exemple de la manière dont ce lettré influent maintient sa réflexion à cheval entre cultures occidentale et arabe. Ainsi il recommande :

de libérer la pensée des chaînes de l'imitation [*taqlid*] et de comprendre la religion telle qu'elle était comprise par la communauté avant l'apparition des dissensions; de revenir, dans l'acquisition du savoir religieux, à ses premières sources, et de les peser dans la balance de la raison humaine, que Dieu a créée pour prévenir l'excès ou la falsification en religion, afin que la sagesse de Dieu puisse être accomplie et l'ordre du monde humain préservé; et de prouver que, sous cet éclairage, la religion doit être considérée comme une amie de la science, car elle pousse l'homme à rechercher les secrets de l'existence, lui enjoint de respecter les vérités établies et de se fier à elles dans sa vie et son comportement moral.¹⁹¹

Si une telle vision des choses illustre cette volonté de se mettre à l'école de l'Occident, les héritiers de Abdu comme Sayyed Kotb ou Hassan al-Banna, tous deux fondateurs de la confrérie des Frères Musulmans en 1928, se distinguent par un rejet catégorique de l'Occident. Certains des éléments moteurs de ce changement dans la

¹⁸⁸ Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2015.

¹⁸⁹ Abdelkébir Khatibi, *Chemin de traverse. Essai de sociologie, op. cit.*, p.312.

¹⁹⁰ Abdallah Laroui, *Maḥmūd al-aql (Définition de la raison)*, Beyrouth, Centre Culturel Arabe, 2001, p.44.

¹⁹¹ Cité par Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*. Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 408.

vision salafiste et dans l'expression d'une hostilité à l'égard des influences culturelles en provenance de l'Europe notamment, sont convoqués dans *Les Désorientés* de Maalouf à travers le personnage de Nidal.

Postuler d'une part que l'islam est indépassable par l'histoire, et affirmer d'autre part la nécessité d'un changement social sans que celui-ci réagisse sur l'instance religieuse, c'est croire à une autonomie radicale entre le domaine de la religion et celui de l'histoire profane. D'où la naissance de ce que Khatibi appelle une « conscience malheureuse ». Déchirée et divisée, cette conscience l'est car, selon l'auteur, elle interprète l'histoire du présent selon des dogmes théologiques. D'après Khatibi, le réformiste musulman insiste sur la morale religieuse qui doit être, selon lui, la matrice de la culture. Mais cette intégration s'avère de plus en plus difficile, parce que la société arabe, constate-t-il, est de plus en plus envahie par la civilisation occidentale et ses valeurs¹⁹². Menées pendant les années soixante, les réflexions de Khatibi sur l'islam politique fixaient en réalité les éléments idéologiques d'un mouvement n'ayant pas encore atteint un niveau de radicalité aussi poussé que celui auquel, aujourd'hui, sacrifient certains mouvements issus de la même « matrice » idéologique.

Les deux autres tendances idéologiques identifiées par Khatibi sont formées respectivement par les figures du technocrate et du libéral. Le premier «croit fermement à la science et à la technique, et aux valeurs de l'efficacité et de la rentabilité. »¹⁹³ Sans nuances notables, à l'exception peut-être de la démocratie à laquelle il croit avec quelques réserves, le second insiste sur la question politique, notamment son volet institutionnel, en prônant le parlementarisme par exemple, tout en considérant le développement technologique comme clé de sortie de l'arriération du monde arabe. En définitive, à l'examen, le bilan de toutes ces tentatives

¹⁹² Abdelkébir Khatibi, *op. cit.* p. 313.

¹⁹³ *Ibid.* p. 314.

idéologiques aujourd'hui comme hier est qu'elles ont essuyé un échec une fois portées par les pouvoirs arabes. Les causes d'un tel échec varient selon le contexte historique. Un projet aussi ambitieux que celui de Mehmet Ali en Égypte (mort en 1849), ayant atteint une grande partie de ses objectifs visant à amarrer l'Égypte à la modernité occidentale, s'est vu avorter par la puissance impériale de la Grande Bretagne. Les répercussions d'un tel échec ont été considérables. Pour Amin Maalouf qui, entre autres intellectuels arabes, s'est penché sur un tel évènement, l'une des conséquences de cet interventionnisme impérialiste est qu'il a porté un coup à l'ouverture du Moyen-Orient aux réalisations culturelles et scientifiques en Occident et mis fin à la confiance en la modernité occidentale et à ses défenseurs locaux. La description de cet échec qui a bouleversé la conscience arabe en la basculant vers des directions régressives ayant atteint de nos jours un niveau de radicalité cauchemardesque, mérite d'être reproduite ici, à titre illustratif de la dimension idéologique organisant par ailleurs ses récits :

Pour Muhammad-Ali – ou Méhémet-Ali – vice-roi d'Égypte, la seule manière de rattraper l'Europe était de l'imiter. Il alla très loin dans cette voie, faisant appel à des médecins européens pour qu'ils fondent une faculté au Caire, introduisant au pas de charge les techniques nouvelles dans l'agriculture et dans l'industrie, et allant jusqu'à confier le commandement de son armée à un ancien officier de Napoléon; il accueillit même des utopistes français – les saint-simoniens – pour qu'ils tentent en terre d'Égypte les expériences audacieuses dont l'Europe ne voulait pas. En quelques années, il réussit à faire de son pays une puissance régionale respectée. L'Occidentalisation volontariste dont il s'était fait le promoteur avait indiscutablement commencé à porter ses fruits [...] Mais le rêve sera brisé, et les Arabes ne garderont de cette expérience qu'un souvenir amer. Aujourd'hui encore, des intellectuels et des dirigeants politiques évoquent avec tristesse, et avec rage, ce rendez-vous manqué, et rappellent en toute occasion à qui veut l'entendre que les puissances européennes, jugeant que Muhammad-Ali devenait trop dangereux et trop indépendant, se coalisèrent pour freiner son ascension, allant jusqu'à diriger contre lui une expédition militaire commune. Il finit sa vie vaincu et humilié.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, op. cit. pp. 88-89.

Le traditionalisme emporte souvent le combat contre le renouveau, qui émaille l'histoire des idées au sein du monde arabe depuis l'avènement de l'islam en tant que religion totalisante du point de vue sociopolitique et culturel. Si au cours de l'histoire classique ce triomphe s'expliquerait par des facteurs fort complexes dont il n'y a pas lieu ici d'exposer les faits, étant donné que le sujet est d'autant plus vaste qu'il ne concerne pas l'objet de cette thèse, il n'en demeure pas moins que tout le long de l'histoire contemporaine, surtout celle ayant trait à la relation avec l'Occident colonial puis impérialiste, l'emprise de la Tradition trouve son explication dans la réaction des élites lettrées à cet Occident. J'ai déjà présenté les éléments de cette situation idéologique que j'ai placée en perspective des fictions d'Amin Maalouf. J'ai en outre souligné que ces conflits sont un reflet des affrontements idéologiques au sein de l'espace intellectuel arabe, lesquels affrontements se retrouvent le plus souvent dans l'impasse. Une situation qui augure des suites fâcheuses décrites de manière spécifique dans *Les Désorientés* de Maalouf comme des signes précurseurs d'un cataclysme en gestation. C'est que l'absence d'issue à ces débats, conjuguée à des phénomènes de déliquescence culturels et sociétaux, pourrait signifier l'amorce d'implosion et de dépérissement ontologique de même nature que celle décrite par Ibn Khaldoun, à savoir son syllogisme voulant que la fin d'un système est chose concevable voire nécessaire du point de vue des lois de l'histoire.

De surcroît, j'ai noté également qu'à la base de cette lutte idéologique, on peut voir au fond l'existence de deux éléments que l'on peut considérer comme des substrats archétypiques agissant comme leviers antinomiques au sein du champ culturel arabe : l'un tend culturellement vers le profane tandis que l'autre demeure attaché au sacré incarné toujours dans le référent islamique. Une scène dans le roman *Les Désorientés* permet d'illustrer cela. Dans cette scène réunissant Adam en tant que représentant de la pensée libertaire et Nidal en tant que figure du salafisme rigoureux, la discussion porte sur le vin. Le deuxième prône son interdiction en s'appuyant sur les injonctions du dogme musulman. Quant au premier, il défend une position

contraire en développant ses arguments de manière profane si l'on ose dire. Voici donc comment Adam justifie sa position en faveur du vin :

Le vin qui a été chanté par tant de poètes arabes, persans et turcs? Le vin, qui est la boisson des mystiques? C'est un plaisir noble et innocent de retrouver ses amis, le soir, de rire, de discuter et de refaire le monde autour d'une bouteille de bon vin. Est-ce que je dois accepter qu'une autorité quelconque m'en prive parce que certaines personnes boivent trop? Ou parce que certaines traditions religieuses l'interdisent? (D 356).

Le profane envahit également la vision de Khayyam dont les actions vont à l'encontre du dogme : la célébration poétique du vin correspondant chez lui à l'importance de cette matière dans sa vie quotidienne comme le laisse apparaître la fiction de Maalouf. C'est, semble-t-il, par ailleurs cet aspect de sa poésie qui fait de ce poète hors-norme l'incarnation de l'épicurisme, une tendance à la mode aussi bien dans certaines périodes de l'histoire musulmane, surtout au cours de ce que l'on nomme l'âge d'or de la civilisation arabe, soit au milieu du VIII^{ème} siècle, ainsi que nous en renseignent certains livres de son histoire culturelle.¹⁹⁵ Il convient de rappeler ici en le citant l'attachement de Khayyam au vin dont le thème s'est invité dans plusieurs poèmes composant son recueil. Les vers suivants ouvrent le premier chapitre du roman *Samarcande* :

Quel homme n'a jamais transgressé Ta Loi, dis?
Une vie sans péché, quel goût a-t-elle, dis?
Si Tu punis le mal que j'ai fait par le mal,
Quelle est la différence entre Toi et moi, dis?

Distinguant mieux les éléments de cette antinomie du sacré et du profane dans la culture musulmane, Adonis, poète et penseur arabe, s'emploie à les insérer dans une dichotomie plus compréhensive usant des notions de fixe et de mouvant pour les définir. Ses idées sur la question de ce conflit idéologique bipartite et permanent dans

¹⁹⁵ Albert Hourani, *Al Fikr al-arabi (La pensée arabe)*, Beyrouth, Éditions Dar Annahar, 2001.

la pensée et la conception du monde chez les Arabes méritent qu'on s'y attarde du fait de leur apport fécond pour cette partie de la thèse à propos du phénomène idéologique dans l'écriture fictionnelle d'Amin Maalouf. On notera que cette dichotomie constitue un thème très prégnant dans la réflexion des penseurs et intellectuels arabes. C'est pourquoi, tout en examinant les propositions d'Adonis qui m'apparaissent opératoires à plusieurs égards, je bifurquerai sur d'autres penseurs qui lui sont un tant soit peu proches : question d'organiser une espèce de forum intellectuel de la même nature que celui, fort récurrent, dans les romans de l'écrivain libanais. Cette manière de juxtaposer des idées qui convergent vers un point commun, en l'occurrence l'antinomie du sacré et du profane, du traditionalisme et du modernisme, de la raison et du fanatisme, issues du champ culturel arabe, permet sans aucun doute de mieux saisir la perspective idéologique de Maalouf, laquelle ne peut être isolée de son environnement somme toute naturel même si l'on ne peut nier le caractère spécifique et à certains égards atypique de sa vision du monde.

2.9 Le fixe et le mouvant, un éternel combat

Publié en 1994, *Le Fixe et le mouvant*¹⁹⁶ aborde le thème de la poésie arabe classique en dévoilant la lutte des courants au sein du champ de la littérature durant la longue période dite classique correspondant au règne des deux dynasties califales, omayyade et abbasside, soit environ huit siècles. Il ressort de cette étude que la lutte entre traditionnalistes et progressistes en matière d'écriture poétique se rattache de manière intrinsèque au champ antagonique général opposant tenants du dogme et philosophes. Les premiers préconisent pour l'écriture poétique un canevas formel et thématique bien délimité, répondant aux principes dogmatiques tandis que les seconds défendent une liberté aussi bien dans le fond que dans la forme.

¹⁹⁶ Adonis, *Attabit wa al motahawil. Baht fi al ibdaa wa alittibaa inda al arab (Le fixe et le mouvant, recherche sur la créativité et le conformisme chez les Arabes)*, Beyrouth, Dar Assaki, 7eme édition, 1994.

Par le mot fixe, Adonis entend « la pensée qui s'érige à partir du texte (Tradition et Coran), et qui tire de sa fixité la sienne propre¹⁹⁷», puis ajoute à ce sujet que par ce fait d'être adossée au dogme, cette pensée tente de « s'imposer comme une autorité sapientielle intangible.¹⁹⁸ » Quant au mouvant, il renvoie selon Adonis à « la pensée qui s'articule également sur le texte, en le soumettant cependant aux exigences du réel, lui insufflant une adaptabilité aux changements qui affectent constamment la vie de la société arabe.¹⁹⁹ » Il s'agit en d'autres termes de « la pensée qui fonctionne en dehors de toute référence au texte, et qui s'appuie exclusivement sur la Raison au lieu de se fier à la lettre du texte [comme le fait la pensée ressortissant au fixe]. »²⁰⁰

Plus importante encore dans l'étude d'Adonis est cette remontée aux origines de cette dichotomie :

La culture arabe bénéficie d'une double origine : les éléments dont elle se compose sont apparus à deux périodes distinctes. La première période, la *jâhiliyyah*, correspond à l'époque préislamique; la seconde est la période musulmane proprement dite. L'Islam se présente lui-même comme fin, comme clôture de la vision arabe du monde, et comme détenteur de la vérité ultime sur l'essence de l'homme en général, la vie et l'univers. En conséquence, c'est à partir de l'Islam que ce qui l'avait précédé, le « commencement » préislamique, fut réinterprété.

Mais l'Islam est lui-même un commencement, puisqu'il est l'avènement d'une vérité nouvelle

En effet, la *jâhiliyyah* qui précède chronologiquement l'Islam n'est définie comme telle (ce terme signifie initialement « L'ignorance ») que parce que l'Islam vient se poser comme l'origine qui éclaire toute antériorité et toute postériorité.²⁰¹

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 13 (comme le texte d'Adonis n'a pas fait l'objet d'une traduction intégrale, les passages que je cite ici sont une traduction de mon cru).

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 14.

²⁰¹ Ce passage est tiré du livre intitulé *La prière et l'épée* d'Adonis (Paris, Mercure de France, 1993, p. 9).

Abid al-Jaberi, qui s'est longuement penché sur la question de la Raison arabe et de ses divers affluents, n'en constate pas moins l'excessive emprise du mécanisme littéraliste à l'œuvre dans l'assujettissement de l'ontologie arabe à l'emprise de la Révélation. Selon lui, l'âge dit de la « consignation » ou de la « codification », c'est-à-dire de la mise par écrit de ce qui allait former le corpus canonique du dogme, qui débute autour de la fin du VII^{ème} siècle, marque un moment décisif aussi bien pour la pensée rationnelle que pour la théologie.

Si la retranscription du Coran permet de sceller une nouvelle identité à la communauté musulmane en l'intégrant à la communauté globale des « gens du livre », soit aux communautés monothéistes organisées respectivement autour de textes fondateurs, les formes de cette identité islamique, selon al-Jaberi, commencent à se restreindre et à se rigidifier à mesure de l'avancement dans le temps historique.

Adonis, quant à lui, pointe le paradoxe d'un contexte où l'empire musulman entame son processus d'expansion au plan militaire en même temps qu'une recrudescence de phénomènes de nécrose intellectuelle après le court intermède lumineux sous al-Maamun. L'échec d'une intégration des éléments étrangers fut l'une des causes de la fin précipitée du règne arabe. Un constat partagé par al-Jaberi qui souligne:

À partir du VII^{ème} siècle de l'hégire (XII^{ème} de l'ère chrétienne), cette activité de reproduction s'est interrompue pour faire place à un état d'inertie, de repli et de répétition. Depuis lors s'est installé dans la culture arabo-islamique ce que nous avons appelé une « compréhension de la tradition enfermée dans la tradition », qui prédomine encore de nos jours.²⁰²

Le réel devrait désormais s'assujettir aux prescriptions du texte, être scruté à l'aune du licite et de l'illicite et toute rénovation possible ou nécessaire est tenue de s'assurer préalablement de l'aval des institutions théologiques. C'est que tout

²⁰²Mohammed Abed Al-Jaberi, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte, 1994, p.24.

changement prend « une signification négative, car il sera toujours interprété comme une déviation. Les valeurs, la civilisation en général, ne doivent pas changer dans le sens d'une différenciation entre présent et passé, entre ce qui est et ce qui fut. »²⁰³ En définitive, sous le rapport de la prééminence du littéralisme, tendance encore dominante à nos jours, « le changement ne sera admis que s'il ne porte aucune atteinte à l'origine.²⁰⁴ » En conséquence, le temps du *ouahy*, soit de la Révélation, demeure le lieu inaugural que la mémoire des générations successives devait retenir afin de le garder vivace et de faire en sorte que le présent, autant que faire se peut, lui soit conforme. De cette manière, « caractérisée par le suivisme et l'effacement, cette soumission des mœurs à la mémoire est le symbole de la dépendance de la terre vis-à-vis du ciel.²⁰⁵ »

La fidélité ainsi entretenue de l'imitant à l'imité, dirait-on, s'étend au corps même du croyant, appelé à son tour à être une réplique conforme de celui supposé des temps originaux. D'où cette tendance des fidèles à se laisser pousser la barbe et à se choisir un code vestimentaire dit de la *sunna*, consistant en habits traditionnels dont on présume une origine remontant à l'âge prophétique. C'est dans ce sens d'ailleurs que s'inscrit la conversation qu'il convient de reproduire ici à titre illustratif, entre Adam et Sémiramis dans *Les Désorientés* au sujet de Nidal :

"Nidal? Non, je ne l'ai plus revu. Depuis des années. Et toi? "
 "Moi si, je l'ai revu quelquefois. Il a énormément changé. Tu ne le reconnaîtrais plus. Maintenant, il porte la barbe. "
 "Si ce n'est que ça..."
 "Je n'ai pas dit *une* barbe, j'ai dit *la* barbe. "
 "J'avais compris, Sémi. Des dizaines de millions d'hommes portent aujourd'hui *la* barbe, comme tu dis. On pourrait difficilement considérer la chose comme une curiosité" (D 199).

²⁰³ Adonis, *Le fixe et le mouvant*, op. cit., p. 18.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 18.

²⁰⁵ *Ibid.*, P. 19.

Si, par ce portrait, Nidal figure la tendance dominante de l'islam politique au cours des XX^{ème} et XXI^{ème} siècle dans le monde arabe (le pays natal dans le récit) comme résurgence d'une forme traditionnaliste radicale, d'autres personnages lui ressemblent sous ces traits extérieurs malgré les différences d'époques. Dans le roman *Léon l'Africain*, où les événements se déroulent le long du XV^{ème} siècle, le personnage du prédicateur, Astaghfirullah, pouvait aisément figurer dans d'autres romans comme *Les Désorientés* par exemple. La ressemblance de son portrait avec celui de Nidal les rend en effet interchangeables. Voici un passage du roman *Léon l'Africain* décrivant le prédicateur grenadin : sa barbe « est drue et rougeoyante [...] donnant à son visage anguleux cette apparence d'insatiable colère... » (LA 48)

Il est à noter au passage que la barbe chez Maalouf représente un foyer sémiotique qu'il a variablement exploité tantôt dans un sens représentatif d'une tendance conservatrice tantôt dans un autre marquant plutôt une position rebelle. Léon, dans *Léon l'Africain*, décide de laisser pousser sa barbe comme signe contestataire à l'encontre des positions conservatrices du Pape Adrien. Force est de noter le lien idéologique entre ce signe corporel relatif au port de la barbe et le domaine des idées qui l'accompagne, à telle enseigne qu'aujourd'hui, il suffit d'attribuer à quelqu'un le qualificatif de barbu pour le désigner comme membre plus ou moins actif d'une confrérie de l'islamisme militant. D'ailleurs, Sémiramis n'en indique pas moins ce fait saillant en mettant l'accent sur un tel lien qui, à première vue, ne semble pas si évident pour Adam : « " La barbe ", reprit-elle comme si elle ne l'avait pas entendu, " et tout le discours qui va avec... " » (D 199).

Par ailleurs, les notions du fixe et du mouvant peuvent en réalité s'appliquer à tous les romans de Maalouf. Dans *Le Premier Siècle après Béatrice* par exemple, le conflit du fixe et du mouvant est illustré par la dichotomie entre tradition et science. Ce roman problématise cette relation à travers une description qui consiste à montrer la manière dont la tradition patriarcale dominante dans les sociétés dites

traditionnelles, est parvenue à subvertir la science à ses fins misogynes : le thème de la crise du récit montre comment les résultats des recherches médicales en matière de natalité et de la sélection sexuelle prénatale sont mobilisés pour satisfaire une tendance dominante en faveur d'une reproduction démographiquement masculine. Le désastre présenté dans le récit tient aux effets délétères parallèles à un rapport de force à l'avantage de la tradition, domaine du fixe, pour faire appel à la notion d'Adonis.

On pourrait aussi considérer l'indifférence de l'Occident face à la crise démographique dans le roman comme celle d'une tradition prégnante au sein de cette partie du monde dit riche et développé : l'indifférence des pays industrialisés et prospères en Occident correspondrait dans le récit à une attitude éprouvée sur le plan concret de la réalité historique. Même si elle ne figure sur aucun texte constitutionnel ni aucune charte formelle, cette attitude qui consiste à ignorer les difficultés dramatiques des sociétés du tiers-monde, semble participer d'une coutume analogue par certains de ses aspects au fait traditionnel. De ce point de vue, autant la misogynie à l'œuvre dans les sociétés traditionnelles que le désintéressement de l'Occident pour les problèmes du tiers-monde, découlent du même symptôme traditionaliste malgré les distinctions de rigueur inhérentes à chacune de ces attitudes, et par ce fait même toutes deux mènent, dans le récit, à la catastrophe.

Le conflit entre Raison et mythe ou dogme se loge également dans *Le Périphe de Baldassare*. Le monologue du héros que l'on reproduit ci-dessous illustre cet état de fait :

Je me souviens d'avoir écrit la veille de mon départ que ma raison menaçait de vaciller. Comment diable pourrait-elle ne pas vaciller ? Je m'évertue pourtant sans arrêt à débrouiller les fils du mystère, sereinement, aussi sereinement qu'il m'est possible de le faire. Mais je ne peux plus m'enfermer jour et nuit dans la citadelle de la raison, les yeux fermés, les paumes pressées sur mes oreilles, à me répéter que tout cela est faux, que tout le monde entier se trompe, et que les signes ne deviennent signes que parce qu'on les guette (PB 190).

Certains penseurs comme Laaroui parlent de traditionnalisation, pointant par là le caractère purement idéologique des tendances qui, comme l'islamisme salafiste actuel, présentent leur action comme une défense de la foi, à leurs yeux menacée par l'Occident :

Dans ces conditions, [conclut l'historien marocain] tradition signifierait traditionalisation par une élite qui se trouve dans une situation d'autodéfense et qui alors se reconvertit. On comprend dès lors pourquoi cette tradition apparaît souvent comme force irrésistible, parce qu'elle cimente toute la société en face de l'étranger.²⁰⁶

Phénomène naturel dirait-on dès lors qu'un tel retour vers l'« origine » comporte la promesse d'une protection contre les avanies de l'impérialisme. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'un tel choix n'est au fond qu'un pis-aller qui s'inscrit davantage dans une logique réactive dont les effets sont pour le moins aussi pernicieux que l'impérialisme. C'est en somme ce que montre le récit *Les Désorientés*.

Le nœud de la crise dans ce roman tient en réalité aux effets délétères provoqués par l'emprise de l'idéologie conservatrice incarnée dans le « pays natal » par le courant islamiste : parmi les conséquences dramatiques d'une telle emprise se trouve la défection des minorités religieuses qui annonce la perte d'une matière vitale indispensable à la survie de la société arabe. Le crépuscule annoncé dans la diégèse ressortit en réalité à cette hémorragie provoquée par la migration des élites intellectuelles et surtout celle des communautés chrétiennes et juives²⁰⁷.

La tragédie historique de l'Orient arabe, présentée sous de multiples facettes dans les romans de Maalouf, consiste justement dans ce chiasme entre une demande insistante de modernité, participant du mouvant dirait-on, et l'échec de cette demande

²⁰⁶ Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974, p.51.

²⁰⁷ Abdelmounym El Bousouni, « Questions politiques et visions crépusculaire de l'Orient dans *Les Désorientés* », dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani, dir. *Amin Maalouf. Une Œuvre à revisiter. op. cit.*, p. 233-257.

à trouver un chemin vers une mise à jour politique qui la place parmi ses premières priorités.

Si l'explication de ce phénomène peut s'appuyer sur des arguments condamnant l'ingérence ou la violence de l'Occident, la responsabilité des Arabes dans cet échec devrait être prise largement en considération, comme le préconise la vision d'Adonis décrivant les mécanismes à l'œuvre dans le phagocytage de toute ouverture à la modernité :

La tradition devint alors l'élément déterminant de l'identité et du message de la Umma. L'islam est la religion parfaite et si son message scelle définitivement toutes les Révélations – dont il est le couronnement – les musulmans ne peuvent être que parfaits. Un verset les désigne comme « la nation la plus parfaite jamais créée par Dieu ». Puisque la perfection du message suppose la perfection des destinataires, elle annule, sur le plan religieux, le principe même de l'évolution et du changement, tout en renforçant, sur le plan social, la reprise de la perfection première et typique. De même qu'en poésie le « progrès » consistait à produire une écriture aussi parfaite que le modèle premier, le progrès en politique était d'établir un régime qui fût aussi parfait que l'archétype initial. Qu'il s'agit de perfection ou de progrès, l'essentiel était de reprendre et non de découvrir ou de créer.²⁰⁸

L'emprise de la tradition et ses effets sur la société arabe est décrite de manière précise et détaillée par Georges Corm. Un passage de son livre sur l'histoire arabe contemporaine contribue à jeter un éclairage sur cette tendance régressive dominant le champ de l'action et de la réflexion au sein des sociétés arabes. L'intérêt de ce passage vient du fait qu'il place la décadence du monde arabe dans un cadre global reliant ce monde à l'Occident notamment comme partie prenante de son environnement :

Aujourd'hui, le Proche-Orient est lui-même l'espace périphérique d'autres zones du monde, celui de l'Europe et des États-Unis; son propre espace interne est dominé, modelé, forgé par le « dehors ». Briser ce modèle de décadence est une œuvre de longue haleine, dont le premier pas consiste à prendre conscience de

²⁰⁸ Adonis, *Le fixe et le mouvant*, op. cit. p. 30-31.

l'ampleur de la dynamique involutive qui sans cesse, après chaque essai de changement du sens de cette dynamique, consolide le modèle. Pour cela, il faut évidemment sortir de la « temporalité régressive » dans laquelle vit le Proche-Orient où l'histoire sainte, qu'il s'agisse de la Bible ou du Coran, ou des croisades et des Andalousies perdues, jouent le rôle de marqueurs historiques prépondérants, sinon exclusifs.²⁰⁹

En définitive, le pouvoir du fixe, tapi dans la Tradition, consiste à domestiquer le réel et à entraver toute velléité visant à l'inscrire dans l'ordre de la temporalité, comme élément du mouvant. Jaloux de certaines prérogatives, ses défenseurs manœuvrent pour maintenir une imperméabilité de la société face aux courants d'idées et de pensées qui soufflent partout dans le monde.

Dans l'analyse de Maria José Carneiro Dias, intitulée *Amin Maalouf : le chemin vers l'autre se fait en voyageant*, on trouve un écho à cette situation observée dans l'œuvre de Maalouf :

Préoccupé par la turbulence mondiale actuelle, les manifestations de plusieurs extrémismes et une tendance croissante, dans quelques secteurs sociaux, à l'essentialisme, Amin Maalouf s'est engagé, depuis quelques années, dans une sorte de croisade contemporaine contre les ferveurs identitaires qui ravagent les communautés et tournent l'être humain contre son prochain.²¹⁰

Le mérite de Maalouf est d'avoir en fait décelé l'existence de cette crainte partout et de la présenter comme phénomène universel.

C'est que toutes les communautés, toutes les cultures ont l'impression de se mesurer à plus fort qu'elles, et de ne plus pouvoir garder leur héritage intact. Vu du Sud et de l'Est, c'est l'Occident qui domine; vu de Paris, c'est l'Amérique qui domine, pourtant, quand on se déplace vers les États-Unis, que voit-on ? Des minorités, qui reflètent toutes la diversité du monde, et qui toutes éprouvent le besoin d'affirmer leurs appartenances d'origine.²¹¹

Sauf que dans ce domaine précis, les moyens de défense ne sont pas les mêmes. Le combat consistant à se reposer sur la tradition et le fixe se révèle perdu

²⁰⁹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté*, op. cit. p.47

²¹⁰ Maria José Carneiro Dias, *Le chemin vers l'autre se fait en voyageant*, op. cit., p.120.

²¹¹ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit. p.144.

d'avance. D'autant que s'agissant précisément de la tradition, on est en droit de poser la question à son sujet pour savoir si elle est authentique comme elle le prétend ou si elle relève d'un « bricolage » comme le dit Laroui dans l'essai auquel on s'est largement référé auparavant. Il convient de ce fait de citer un passage qui éclaire la manière dont cette idéologie tente de construire son rapport à l'autre sans qu'elle se rende compte de l'effet que cela entraîne au bout du compte :

Depuis un siècle, le monde arabe n'a cessé de se définir par rapport à l'Europe industrialisée. Cette référence au modèle a été permanente et on peut dire que partis à la recherche de la conscience de soi, les penseurs arabes se sont trouvés devant la conscience de l'Occident.²¹²

L'intérêt de la réflexion de Laroui est qu'elle a saisi ce facteur déterminant, ce « commun dénominateur », qui a joué un rôle fondamental dans l'élaboration et l'expression de toutes les idéologies arabes : le rapport à l'Occident. Ainsi comme le souligne Maxime Rodinson commentant l'essai de Laroui :

Face à l'Occident qui lui a dérobé son être, qui l'a brutalement projeté dans un univers qui n'est pas le sien et où il est confronté avec des formes d'expression qui ne sont pas les siennes, l'Arabe veut réagir. Mais l'Autre est déjà en lui et toutes les réponses ou tentatives de réponses qu'il essaie d'élaborer participent de ce monde occidental introjecté.²¹³

En définitive, la dichotomie entre fixe et mouvant, tradition et modernisme, raison et dogme, constitutive de l'idéologie arabe contemporaine, trouve son foyer dans ce rapport problématique entre le monde arabe et l'Occident. Même si les expressions en usage, notamment chez les traditionalistes, semblent provenir d'un autre temps, un temps magnifié et mythifié, celui de l'« islam des origines » comme se plaisent à le nommer les défenseurs du dogme, il n'en demeure pas moins vrai que le mode de pensée qui les articule trouve sa source dans la pensée occidentale, comme le montre Laroui dans le passage suivant :

²¹² Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit. p.25.

²¹³ Maxime Rodinson, préface à *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit. p.6.

Une construction théorique prise dans une autre société qui n'est pas encore inscrite dans le réel mais qui est en voie de le devenir ou plus exactement qui est utilisée comme modèle précisément pour que l'action le réalise²¹⁴.

L'interpénétration entre le monde arabe et l'Occident participe du domaine de l'impensé car elle relève de l'évidence. Cependant, rares sont les intellectuels qui ont conscience de cette réalité ou à tout le moins qui en rendent compte dans leurs réflexions. C'est que le ton depuis des décennies est donné à la représentation du clash civilisationnel et les intellectuels et littérateurs semblent pour la plupart acquis à l'idée d'un clivage séparant les deux rives de la Méditerranée. Maalouf représente en réalité une tendance au sein de la culture universelle qui tend à jeter les ponts entre les deux mondes. C'est pourquoi la vision qu'il tente de construire, aussi bien dans ses fictions que dans ses essais, épouse la forme d'une charnière. Ainsi, le regard qu'il porte sur cette forme idéologique dominante au sein de la société arabe, participant de l'islam politique, est celui d'un esprit synthétique qu'il prête à ses personnages principaux.

Albert, un membre du « Cercle des Byzantins », appréhende le phénomène de l'islamisme auquel sa génération est confrontée comme faisant partie d'une bascule idéologique touchant l'ensemble de la planète. À ses yeux, le phénomène islamiste en tant qu'expression traditionaliste n'est pas isolé d'un contexte historique mondial favorable à l'émergence de tendances conservatrices prenant de multiples formes sous d'autres cieux, mais découlant d'une même « matrice »:

Longtemps, [dit-il] l'idée de révolution était l'apanage des progressistes, et un jour elle a été captée par les conservateurs. J'ai un collègue qui travaille sur cette question. [...] Il appelle ce phénomène l' « inversion ». [...]

Il pense que les choses ont basculé dans le monde très rapidement, entre l'été soixante-dix-huit et le printemps soixante-dix-neuf. L'Iran connaît cette année-là une « révolution islamique », socialement conservatrice. En Occident commence une autre « révolution conservatrice » conduite en Angleterre par Margaret Thatcher et que prolongera Ronald Reagan aux États-Unis. En Chine, Deng

²¹⁴ Abdallah laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit. p.29.

Xiaoping entame cette année-là une nouvelle révolution chinoise, qui s'écarte du socialisme et aboutit à un spectaculaire décollage économique. À Rome, un nouveau pape est élu, Jean-Paul II, qui se révélera, lui aussi, à sa manière, aussi révolutionnaire que conservateur. [...]

La droite est devenue conquérante, et la gauche ne s'est plus préoccupée que de préserver les acquis (D 366).

En filigrane de ce passage transparait une conception globale dans l'appréhension des problèmes chez Albert. C'est une méthode caractéristique de tous les protagonistes de Maalouf. On notera d'ailleurs qu'une telle façon d'aborder les choses semble parfaitement conforme à la situation à laquelle ils sont pour ainsi dire acculés. Tous, sans exception, sont impliqués dans des questions d'ordre mondial. Une situation qui s'expliquerait par cette dialectique à la fois esthétique et idéologique entre le local et l'exogène, le régional et l'universel, face à laquelle le personnage central cherche à trouver un moyen terme, une position médiane ou de truchement même si ce choix se révèle porteur d'inconfort voire, dans certains cas, de risque.

Ainsi, on voit se profiler l'image d'une conscience synthétique voire œcuménique à la croisée de confluent multiples. Maalouf tout autant que ses héros incarnent cette position du fait qu'ils sont le produit de conceptions culturelles diverses puisées dans les deux champs culturels dominant l'espace méditerranéen: les cultures arabe et occidentale. Par ce fait même, ils représentent ce que l'on peut considérer la figure du pont, laquelle figure présente tous les aspects d'une vision globalisante. C'est là un thème structurant dans l'œuvre romanesque de Maalouf qui mérite d'être examiné et de ce fait, le chapitre suivant lui est consacré.

CHAPITRE III

UNE VISION GLOBALE DU MONDE

À considérer l'espace dans les romans de Maalouf, on constate que dans l'ensemble des romans, leur construction se caractérise par ce que l'on pourrait qualifier de mondialiste du fait des trajets transfrontaliers parcourus par les protagonistes. Si l'on additionnait les territoires de l'ensemble de l'œuvre de Maalouf, on obtiendrait une géographie à l'échelle des quatre continents : l'Asie, l'Amérique, l'Europe et l'Afrique. C'est donc dire que l'écriture fictionnelle de Maalouf est loin d'être sujette à une structure locale ou nationale. Elle en est même réfractaire en raison du rejet que ce genre d'organisation sociopolitique suscite chez les protagonistes. Ainsi, du fait de la mobilité de ces derniers, leur mouvement s'effectue aussi bien dans les territoires constitutifs du monde arabo-musulman qu'en Occident. Une trajectoire toute tracée pour leur conférer un destin cosmopolite.

Si, dans la première partie de cette recherche, l'examen de la notion de crise identitaire a donné comme résultat le constat que cette crise tient plus spécifiquement à un rejet par le protagoniste des valeurs dominantes au sein du groupe auquel il appartient, dans la seconde, la qualification de nomade que l'on a coutume d'employer pour décrire le refus des protagonistes de participer à la vie au sein de leurs communauté et de choisir une vie stable avec leurs semblables locaux, a été à son tour partiellement remise en cause. La justification que j'ai émise à l'appui de cette légère remise en doute du caractère supposément nomade, attribué à l'expérience des héros romanesques, trouve un des éléments d'explication les plus importants dans la pensée d'Ibn Khaldoun, mais aussi chez d'autres lettrés arabes issus de la civilisation arabe classique, à savoir l'élément de solidarité envers le clan, la tribu ou la communauté. L'absence de ce sentiment chez les protagonistes de Maalouf, voire leur récusation de toute détermination qui accorde le primat au local,

les place donc en contrepoint du nomadisme dans le sens anthropologique et culturel du terme. À lui seul, ce refus ne peut en aucun cas constituer une alternative identitaire. Autrement dit, il y a lieu de supposer que le rejet du local devrait nécessairement être compensé par un élément de substitution car, ainsi que l'ont démontré un grand nombre de spécialistes des questions identitaires, l'être humain ne peut vivre pleinement en étant affranchi de toute référence identitaire.

C'est en somme ce qui ressort des analyses de Tzvetan Todorov, lequel souligne approximativement un constat analogue au postulat sur la nécessité d'une identité de substitution en ces termes :

Vivre hors de toute culture est impossible, perdre sa culture d'origine sans en acquérir une autre est un malheur. Vivre au sein de sa culture sans avoir à en rougir est légitime, tout comme de quitter sa culture initiale et d'en adopter une nouvelle : les deux situations permettent de se sentir exister et de garder sa dignité.²¹⁵

Cette affirmation de Todorov trouve un écho dans la notion de *transvaluation*, développée par Northrop Frye, qui définit toute perception de soi comme étant informée par le contact avec l'autre²¹⁶. La transvaluation décrit en somme le processus de formation d'une vision universelle qui débute d'abord par une remise en cause des valeurs locales considérées à certains égards stériles. Selon Frye, l'évolution de cette vision aboutit inévitablement à un système de référence de type universel après un passage critique par l'endogène et une assimilation constructive de l'exogène. Cette structure semble bien celle à l'œuvre dans le processus d'individuation chez les protagonistes des romans de Maalouf. Leur remise en question du local constitue un passage obligé dans leur élan vers des altérités

²¹⁵ Tzvetan Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 101.

²¹⁶ Northrop Frye, *The double vision*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

plurielles et diverses. La question qui demeure encore non résolue jusqu'à présent et qui mérite un examen est celle de savoir quelle forme cette « transvaluation » prend dans les fictions de Maalouf. Autrement dit, si la solidarité clanique reçoit un rejet somme toute catégorique de la part des protagonistes de ses romans, n'y aurait-il pas d'autres formes de solidarité à laquelle ils s'attacheraient, sachant préalablement que l'issue de la crise trouve une résolution dans l'option exilaire. Enfin, il y a lieu également d'examiner de près les formes complexes d'identité que certains protagonistes exposent dans leur discours en guise de bilan de leurs longs parcours transculturels.

Afin de mieux articuler ces remarques, ce chapitre s'attache à analyser le phénomène cosmopolite dans les récits de Maalouf, comme équivalent heuristique, à mes yeux, de la notion de transvaluation déjà évoquée. Pour ce faire, il sera question dans un premier temps de la thématique connexe du personnage-pont relativement aux rôles joués par les protagonistes des récits maaloufiens au cours de leur défection et subséquemment de leur expérience ouverte sur les diverses cultures qu'ils rencontrent en cours de route. Ainsi, j'examinerai leur maîtrise des langues étrangères, une condition semble-t-il, préalable à leur rôle de truchement dans l'exception générique du terme, à savoir leur rôle de traducteur et d'intermédiaire linguistique pour certains personnages.

3.1 Les chemins qui mènent vers les autres ou le personnage-pont

La quête de soi des personnages romanesques de Maalouf, analogue pour une large part à celle de la conscience arabe dans toute sa diversité, s'opère de manière double, à la croisée de deux systèmes de référence. Dans la conscience de chaque protagoniste se heurtent des visions antithétiques, traduction de la dichotomie de la modernité et de la tradition, du monde occidental et de la société arabe voire des pays de l'hémisphère nord et des pays dits du tiers monde. Comme les héros maaloufiens

sont voués à un rôle d'intermédiaire, effectuant des jonctions entre les pôles de la dichotomie, leur révolte traduit plus spécifiquement ce désir de réconciliation, ce qui fait d'eux des figures atypiques dans la littérature arabe.

En effet, si dans la plupart des romans arabes postcoloniaux, la lutte du héros est menée tant contre un système injuste et inique que contre un Occident considéré comme le soutien d'un tel système, une lutte somme toute travaillée par une écriture « de la violence », selon Marc Gontard²¹⁷, chez Maalouf, le rapport avec l'Occident constitue une occasion d'échange fécond y compris dans des conditions de violences extrêmes. Ceci apparaît clairement dans son premier essai *Les croisades vues par les Arabes*, où l'écrivain libanais aborde le thème des Croisades et de leur violence sous l'angle d'un échange culturel et civilisationnel dans lequel l'Arabe joue un rôle de précepteur, étant donné qu'au cours de cette période sanglante, la civilisation, nous montre Maalouf, était l'apanage des sociétés arabo-musulmanes. Commentant les observations d'un chroniqueur arabe de l'époque des croisades dans lesquelles il compare la sauvagerie des croisés à celle des « bêtes qui ont la supériorité du courage et de l'ardeur du combat, mais aucune autre²¹⁸ », Maalouf en vient à en expliquer la signification qui corrobore cette idée d'interpénétration culturelle s'effectuant en toutes circonstances, même en situation de guerre.

Un jugement sans complaisance qui résume bien l'impression produite par les Franj à leur arrivée en Syrie : un mélange de crainte et de mépris, bien compréhensible de la part d'une nation arabe très supérieure par la culture, mais qui a perdu toute combativité.²¹⁹

Corrélatrice de la fonction de médiation interculturelle, la maîtrise des langues contribue de surcroît à renforcer des rôles paradigmatiques comme celui de traducteur, d'ambassadeur, de diplomate ou d'intellectuel qui sont autant de tâches

²¹⁷ Marc Gontard, *La violence du texte*, Paris, L'Harmattan, 1981.

²¹⁸ Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, *op. cit.* p.55.

²¹⁹ Amin Maalouf, *op. cit.* p.56.

accomplies par les protagonistes des romans de Maalouf. Le polyglottisme constitue en effet dans le récit de l'écrivain libanais un acquis positif compte tenu de la position de truchement²²⁰ conférée aux personnages, au sens étymologique du mot (sens de traducteur, en premier lieu).

Le caractère contrapunctique de la vision de Maalouf dans le champ de la littérature arabe francophone apparaît par exemple quand on compare la place d'une langue étrangère dans ses romans avec d'autres romans issus de la littérature arabe francophone. Par exemple chez Abdelhak Serhane, un des écrivains les plus en vue de la littérature francophone contemporaine, la présence dans le système d'enseignement national marocain du français en tant que langue héritée de la colonisation provoque dans la conscience de son protagoniste une espèce de violence interne qu'il décrit de la manière suivante :

Comme les jeunes de ma génération, j'étais nourri aux mamelles du savoir et de l'intelligence, slalomant sur la pente raide d'une diglossie conflictuelle entre une langue de puriste et un idiome populaire. Le bilinguisme imposé fut pour nombre d'entre nous, un drame linguistique. Je devais me décoloniser de ma peur d'ancien colonisé, de mes complexes d'indigène, de mes frustrations d'être de carence avant de m'approprier la langue française et la soumettre aux fantasmes de mon imaginaire. Ma mère me savait perdu entre les deux langues.²²¹

Les préoccupations linguistiques de Serhane traduisent en réalité un paradigme dominant dans la culture arabe, articulé autour de la question du choix de la langue comme impératif au demeurant idéologique. Elles sont en effet surdéterminées par la question identitaire, d'autant plus que le cadre de l'État national leur donne un caractère impératif. Le choix de la langue d'expression littéraire revêt ainsi une portée somme toute nationale dans la mesure où l'on s'attache à lui conférer un rôle déterminant dans les nouvelles formes de luttes qui se veulent des continuations de celles ayant donné lieu à l'indépendance. Le projet national des États

²²⁰ Le mot truchement a pour origine le mot arabe de "tarjaman" signifiant traducteur.

²²¹ Abdelhak Sarhane, « Le devoir d'insolence » *Le Magazine Littéraire du Maroc*, Été 2010, p.117.

arabes s'inscrit de ce fait très tôt comme un verdict sans appel en faveur de l'arabisme : les institutions étatiques de la période postcoloniale immédiate n'ont pas lésiné sur les moyens pour le rendre universel tout en cherchant à évincer les langues européennes ou à tout le moins à réduire leur fonction à un rôle pour ainsi dire technocratiques sans grandes incidences sur la question identitaire. Le caractère atavique, pour emprunter un concept à Édouard Glissant²²², de la langue arabe, allié à la dimension sacrée de la Révélation prophétique qu'elle supporte et qui joue un rôle déterminant dans la question identitaire, expliquent la problématique linguistique née de la colonisation et de l'opposition du nationalisme arabe quant à l'usage de la langue de l'occupant dans un domaine aussi déterminant que celui de l'expression artistique. Ce qui, pour autant, n'a pas empêché un certain nombre d'écrivains de recourir au français ou à une autre langue étrangère dans leur activité scripturaire.

Toujours est-il que malgré toutes les déclarations concernant la valeur des langues européennes, défendue par les écrivains arabes (ou berbères ou autres), le sentiment d'une fêlure, d'une brisure, voire d'une culpabilité bifide (comme chez Kilito²²³), revient assez souvent dans les écrits littéraires de ces auteurs. C'est dire qu'en dépit des tentatives de décentrement, exprimées et mises en scènes avec plus ou moins de succès dans certaines œuvres romanesques notamment, la frontière entre le même et le différent, le monde arabe et l'Occident, demeure souvent de mise. De fait, même si certaines expériences littéraires postcoloniales ont songé à évacuer les vicissitudes de l'histoire et de l'impérialisme pour une esthétique apolitique comme dans le roman de Khatibi, *Un été à Stockholm*²²⁴, les conditions du rapport entre les deux entités géopolitiques contraignent plusieurs écrivains contemporains à

²²² Édouard Glissant, « L'imaginaire des langues », entretien, *Études françaises*, numéro 2-3, automne-hiver, 1992, p. 11-22.

²²³ Abdelfattah Kilito, *La querelle des images*, Casablanca, Éditions EDDIF, 1995.

²²⁴ Abdelkébir Khatibi, *Un été à Stockholm*, Paris, Flammarion, 1992.

abandonner cette voie de la réconciliation pour celle de l'affrontement idéologique comme le montre l'exemple de Rachid Boudjedra.

Rachid Boudjedra, en dépit de son choix d'écrire en français, n'a de cesse de fustiger cette langue comme instrument à ses yeux colonial. Dans l'avant-propos de son premier roman écrit en arabe, il dit vouloir se libérer du joug du français, langue à laquelle il a eu recours jusque-là²²⁵.

L'on pourrait se demander si, pour dépasser cette brisure, il ne faudrait pas rejoindre ce cri de ralliement proféré par Franz Fanon, sonnante le glas de l'Occident impérialiste : « Allons, camarades, le jeu européen est définitivement terminé, il faut trouver autre chose. »²²⁶ Un appel qui souligne surtout la nécessité d'un projet d'avenir commun à tous les peuples. Sur les pas de Fanon, Khatibi postule une position culturelle qu'il appelle « pensée-autre »²²⁷ se voulant syncrétique.

Quoi qu'il en soit, cet intime de notre être, frappé et tourmenté par la volonté de puissance dite occidentale, cet intime qui est halluciné par l'humiliation, la domination brutale et abrutissante, ne peut être résorbée par une naïve déclaration d'un droit à la différence.²²⁸

Un paragraphe plus loin, il délimite le champ où s'exerce cette revendication de la différence puis nomme contre qui elle se dresse avant de procéder à un examen de la notion d'Occident :

Si donc l'Occident habite notre être intime, non point comme une extériorité absolue et dévastatrice, ni comme une maîtrise éternelle, mais bel et bien comme une différence, un conglomerat de différences à poser en tant que tel dans toute pensée de différence et d'où qu'elle vienne.²²⁹

²²⁵ Rachid Boudjedra, *Attafakouk (Le démantèlement)*, Beyrouth, Éditions Ibn Rochd, 1981.

²²⁶ Cité par Abdelkébir Khatibi, *Chemins de traverse, op. cit.*, p.91.

²²⁷ Abdelkébir Khatibi, *ibid.*

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p.92.

Khatibi, semblable en cela à Laroui, est conscient du fait que l'Occident, au travers de ses influences sur la culture des sociétés colonisées, dont le monde arabe, est désormais partie intégrante de leur identité. La notion de mondialisation décrivant le processus d'intégration des zones géographiques périphériques de l'Europe, c'est-à-dire tout le reste de la planète, s'avère un fait accompli d'après Khatibi qui dénonce comme aporétique et incohérente toute pensée qui tente de dresser un écran face à cette réalité.

Quoi qu'il en soit, les thèmes relatifs tant à la question linguistique dans le monde arabe qu'à celle de son rapport avec l'Occident sont très souvent abordés selon une perspective où l'écrivain arabe entame sa réflexion avec comme prémisse la polarité des deux entités. Tout se passe comme si elles avaient toujours existé sur deux plaques tectoniques séparées par une frontière étanche où rien n'a pu s'échanger entre elles.

Cette vision corrobore l'idée d'une essence caractérisant spécifiquement chaque espace à l'exclusion de l'autre. Il est vrai qu'une telle configuration du monde fut largement soutenue par un système d'attitudes et de visions de part et d'autre de la polarité²³⁰.

Sans complexe d'infériorité ni sentiment de culpabilité à l'égard d'une langue mère délaissée, l'acquisition d'une langue étrangère chez Maalouf, allant parfois de pair avec la traversée des frontières par les protagonistes, constitue un élément tout aussi indispensable qu'un viatique de voyage. Mieux encore, l'apprentissage d'une langue étrangère confère un statut privilégié. Ainsi par exemple de Tanios qui est parvenu à s'affranchir d'un état de servage au sein d'une structure féodale archaïque en maîtrisant la langue anglaise. Devenu traducteur au service de l'empire

²³⁰ Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire : la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

britannique, son statut de sujet de la Sublime-Porte devient alors obsolète. La langue anglaise dont il se sert pour transmettre les décisions des nouveaux maîtres dans la langue de ses congénères lui assure ainsi protection contre l'arbitraire qui règle le quotidien d'une population soumise au bon vouloir des puissants féodaux. Dans ce roman, Maalouf porte un regard tout à fait inusité sur la réalité historique du Moyen-Orient au cours de cette période de transition que fut la colonisation. Les faits qu'il décrit contribuent à changer radicalement notre vision des choses, une vision très souvent teintée de couleurs manichéennes. Si l'empire britannique parvient à évincer ses adversaires orientaux, semble dire en filigrane l'énoncé narratif, c'est parce que ceux-ci ne bénéficient d'aucune légitimité, vu l'oppression à laquelle ils vouent la population levantine.

La maîtrise d'une ou de plusieurs langues se trouve inscrite de manière décisive dans le destin de Léon l'Africain. Si Tanios joue le rôle d'un truchement, d'une jonction entre l'Occident colonial et le monde arabe, au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, Léon assume de multiples fonctions auprès du Vatican pendant son séjour dans la capitale pontificale. Son rôle d'ambassadeur auquel le destine le Vatican, il l'a déjà rempli auprès du Sultan marocain lorsqu'il remplace son oncle malade à Tombouctou. Sa vocation polyglotte est déclinée avec fierté au seuil même du récit : « Dans ma bouche, tu entendras l'arabe, le turc, le castillan, le berbère, l'hébreu, le latin et l'italien vulgaire, car toutes les langues, toutes les prières m'appartiennent... » (LA 9).

L'un des projets auquel il s'attelle avec énergie concerne un dictionnaire multilingue, caractéristique de l'intérêt que Maalouf porte à la question de la maîtrise des langues comme moyen de diffusion et d'insémination interculturelle. Le passage suivant permet d'étayer une telle assertion :

Désormais, je partageais mon temps entre l'étude et l'enseignement. Un évêque allait m'apprendre le latin, un autre le catéchisme, un troisième l'évangile ainsi

que la langue hébraïque; un prêtre arménien me donnerait chaque matin un cours de turc. De mon côté, je devrais enseigner l'arabe à sept élèves (LA 386).

Ce projet de dictionnaire est signalé dans le livre même de Léon. Il est mentionné dans la fiction de Maalouf comme pour corroborer la conception mondiale du personnage qui sous-tend le récit.

Le thème du multilinguisme se trouve également à l'œuvre dans le roman *Le Périple de Baldassare*. En effet, Baldassare peut aisément passer d'une langue à l'autre selon l'interlocuteur en face de lui. Ainsi, il use du grec pour discuter avec un moscovite car, explique-t-il, c'est « notre unique langue commune » (PB 13). Il veut dire par là qu'ils ont en commun le christianisme orthodoxe.

Les performances polyglottes de Baldassare se découvrent au cours de son périple. Mais le lecteur peut aisément comprendre que chez ce personnage le multilinguisme va de pair avec l'érudition :

Je n'ai pas beaucoup de livres qui parlent spécifiquement de l'apocalypse, ni surtout du passage qui mentionne le nombre de la Bête. [...] Et je passais en revue quelques ouvrages, dix ou douze, dans diverses langues, détaillant leur contenu, énumérant parfois les têtes de chapitre (PB 16).

Tout comme Tanios et Léon l'Africain, Baldassare assure momentanément une fonction de traducteur pour un groupe d'érudits anglais qui détiennent le livre du Centième nom, même si la traduction n'a pas réellement eu lieu en raison de la mystérieuse ombre qui vient obscurcir les pages chaque fois que le héros tente de lire quelques passages.

Enfin, la maîtrise des langues par le narrateur éponyme se révèle être un instrument efficace de compréhension des aspects civilisationnels y compris les plus insolites dans diverses cultures ou auprès de communautés culturelles qu'il a visitées et de percer le secret de certains codes.

Dans le roman *Les jardins de lumière*, Mani parle plusieurs langues. Mais le trait singulier qui le caractérise dans le récit est l'ajout du dessin et de la peinture miniaturiste pour communiquer son message. Une telle technique, nous dit le récit, contribue à assurer une large diffusion du manichéisme, étant donné qu'au cours de cette période du III^{ème} siècle, la majorité de la population babylonienne est analphabète. Le dessin apparaît ainsi comme un langage accessible à la masse et un moyen de diffusion médiatique avant la lettre de la théosophie humaniste de Mani. Le danger du message manichéen, aux yeux de ses détracteurs, tient justement à ce côté pour ainsi dire populaire qui subvertit radicalement la nature élitiste et cléricale des orthodoxies religieuses. Son ouverture aux autres à travers le langage universel de la représentation iconographique constitue un pendant à la vocation plurilinguistique de Mani. D'où le danger que les autorités impériales perçoivent dans un tel mouvement et la sanction préconisée d'éliminer Mani.

Le récit foisonne d'occurrences soulignant la richesse linguistique du protagoniste. Ainsi, en présence de Mani, le père de son amie Chloé use d'un « dialecte araméen du pays, mais dûment émaillé de mots grecs, surtout pour les termes militaires » (JL 50). Il est à signaler au passage que c'est chez cette famille que le talent de dessinateur de Mani se dévoilera.

Dans *Samarcande*, le narrateur, du fait d'être orientaliste, maîtrise plusieurs langues dont l'arabe et le persan. De même pour le héros du roman *Les Échelles du Levant*. En effet, dans le portrait du narrateur à son sujet, Ossyane présente le prototype du lettré qui maîtrise à la perfection la langue avec laquelle il s'exprime, à savoir le français. Si bien que lorsqu'il fait le récit de sa vie et s'épanche en présence du narrateur sur ses secrets les plus intimes, ce dernier déclare n'avoir nullement besoin de chercher ses mots pour transcrire « un texte déjà rédigé » (EL 68), dans l'énoncé oral bien entendu.

Cet aspect relatif au multilinguisme chez les protagonistes des romans de Maalouf les voue à une fonction de passeurs entre les cultures, notamment entre l'Occident et l'Orient. Dans son dernier essai, l'écrivain libanais souligne la nécessité de ces figures de l'entre-deux ou de la charnière comme élément de couture et de ravaudage entre le monde arabe et l'Occident. À ses yeux, un tel rôle incombe à la communauté arabe vivant dans les pays occidentaux :

On a trop souvent tendance à oublier qu'un immigré est d'abord un émigré. Il ne s'agit pas d'une banale nuance de vocabulaire, la personne est réellement double, et elle se vit comme telle. Elle appartient à deux sociétés différentes et elle n'a pas le même statut dans l'une que dans l'autre [...] ce que je cherche à dire, c'est que l'on passe à côté de l'essentiel chaque fois qu'on omet de voir l'« émigré » derrière l'« immigré ». Et que l'on commet une faute stratégique majeure lorsqu'on évalue le statut des immigrés en fonction de la place qu'ils occupent dans les sociétés occidentales, [...], plutôt qu'en fonction du rôle qu'ils jouent – et qu'ils pourraient jouer cent fois plus – auprès de leurs sociétés d'origine, celui de vecteurs de modernisation, de progrès social, de libération intellectuelle, de développement et de réconciliation²³¹.

Ce rôle dévolu à l'immigré dans la conception d'Amin Maalouf ressemble par certains traits décrits dans le passage ci-dessus au sien propre dans la mesure où la notion de vecteur d'intermédiation échue à l'immigré, suppose un ensemble de pré-requis dont le moindre tient à une bonne maîtrise des enjeux qui sous-tendent des questions aussi complexes que celles ressortissant au rapport entre le monde arabe et l'Occident. En somme, la figure de l'immigré qui se dégage à partir de la mission à laquelle le prédestine Maalouf ressemble fidèlement aux protagonistes centraux de ses romans, soient des entités somme toute idéologiques dans un sens très proche de la notion de l'intellectuel organique chère à Gramsci.²³² Un intellectuel organique renvoie dans la conception gramscienne à un concepteur d'idées au service d'une cause collective, le plus souvent dans une acception révolutionnaire. Chez Maalouf, il

²³¹ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, op. cit. p.260.

²³² Antonio Gramsci, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1980.

y a lieu d'évoquer plutôt un type d'engagement intellectuel analogue à la notion de réforme en dépit de certains aspects subversifs qui sous-tendent un tel programme.

Sous ce rapport, Saadia Bekri aborde la question du personnage-pont comme un fait structurant du récit. Aussi constate-t-elle le fait suivant:

Dans l'œuvre d'Amin Maalouf, l'Orient et l'Occident sont présents non seulement à travers l'espace multiple mais aussi à travers les personnages aux différentes appartenances. L'enchevêtrement si complexe entre les deux mondes oriental et occidental a incité Maalouf à installer son écriture dans l'entre-deux, pour jeter le pont entre les deux pôles²³³.

Pour ma part, la question migratoire chez Maalouf me paraît davantage fonction du domaine culturel. L'aspect sociologique de la notion d'immigration est loin d'être dominant dans son œuvre. Il est même marginal. On pourrait signaler qu'il est obscurci dans le texte romanesque par l'«emprise» de la culture à travers la position hégémonique de celle-ci dans le discours romanesque maaloufien. Ceci apparaît nettement à la lumière d'une simple comparaison avec des récits ayant pour thème la question migratoire présentée sous le signe sociologique. C'est le cas notamment du roman *Partir* de Tahar Ben Jelloun,²³⁴ où le besoin d'émigrer des personnages s'impose comme une réponse à leurs conditions de vie misérables. Les fictions de Maalouf se caractérisent par l'évacuation de cette dimension sociologique

²³³ Saadia Bekri, *Interaction et évolution des civilisations orientales et occidentales dans l'œuvre d'Amin Maalouf*, op. cit., p. 45.

²³⁴ Tahar Ben Jelloun, *Partir*, Paris, Gallimard, 2006. Voici le dialogue échangé entre les deux personnages (p. 17), qui montre bien la différence entre les deux visions, celle de Malika, une ouvrière dans une usine à Tanger, qui demande à son voisin Azel de lui montrer ses diplômes :

- Et toi, lui dit-il, que veux-tu faire plus tard?
- Partir
- Partir ce n'est pas un métier.
- Une fois partie, j'aurais un métier.
- Partir où?
- N'importe où, là-bas par exemple.
- L'Espagne?
- Oui, l'Espagne, França, j'y habite déjà en rêve.

voire de classe. Un aspect qui évoque en fin de compte la notion d'idéologie à laquelle j'ai consacré une partie dans le chapitre précédent : j'y ai souligné que l'idée constitutive de la représentation des personnages puise sa matière de la culture au point d'annihiler le côté concret chez une grande partie des protagonistes. Mieux encore, tous les protagonistes de Maalouf vivent du produit de leur intelligence et certains d'entre eux s'adonnent à des activités assez proches de la production culturelle comme domaine de l'universel (Baldassare qui tient un commerce lucratif des manuscrits, Léon dont la vie se passe dans l'écriture, Mani qui édifie une théosophie mondiale, etc.). Le multilinguisme caractéristique de ses personnages découle de cette vision des choses. C'est ce qui explique pour une large part l'accent souvent mis dans le discours narratif sur le thème du cursus intellectuel des protagonistes tout autant que sur les influences formatrices de leur intellect comme fondement important dans leur destin. Ce point mérite qu'on s'y attarde un peu car il sera évoqué lorsqu'il sera question du cosmopolitisme des protagonistes des romans d'Amin Maalouf.

3.2 La formation de l'intelligence

La culture occupe une place centrale dans le récit maaloufien. À travers elle on voit se dessiner les tensions entre tendances culturelles antagoniques. On notera d'emblée que la circulation culturelle dans l'économie du texte narratif prend ici un aspect fluide irriguant les organes de corps culturels et civilisationnels divers par le truchement du héros. Nul n'est pour ainsi dire épargné par la culture qui fonctionne dans la diégèse à la manière d'une entité déterminante des destins de chacun des protagonistes en présence. Cependant, l'investissement de la culture revêt au bout du compte des aspects multiples dont celui, du reste récurrent chez Maalouf, qui consiste à imprimer une tension qui part du local vers l'universel.

La centralité de la culture chez Maalouf apparaît dans ses récits à travers de nombreuses occurrences qui mettent en scène le processus de formation intellectuelle du personnage central comme une étape décisive tant dans sa vie individuelle qu'à l'échelle de la planète.

Au demeurant, la propédeutique à laquelle sont assignés les personnages dans certains romans constitue un passage obligé dans le développement de leur personnalité avant l'instant décisif où ils se placent au diapason des questions mondiales. La culture chez Maalouf s'inscrit de ce fait comme instrument par excellence de libération du carcan étriqué de la communauté et une promesse à un rôle universel.

Dans *Les Désorientés*, le groupe d'amis composant le « cercle des Byzantins » se trouve uni malgré les différences culturelles et communautaires de ses membres par la vertu de la culture à laquelle ils sont tous liés. Il s'agit dans le récit de la culture universelle ayant pour base la réflexion cognitive et une dimension idéologique lui permettant de leur faire acquérir une posture de dépassement des clivages entre leurs communautés d'origine. À l'examen, cette culture qui semble échoir au groupe, se caractérise par son aspect profane fondé sur la raison indépendamment de sa teneur idéologique et philosophique. En outre, cette culture recouvre une "bibliothèque" variée et somme toute universelle en raison de l'origine plurielle des auteurs et des livres qui la composent tout aussi bien que des problématiques politiques et intellectuelles qu'elle suscite.

D'un autre côté et à contre-pied de cette culture universaliste, plane dans le récit la menace sourde de la culture du repli incarnée dans l'islam politique mais aussi par toutes les tendances communautaristes. L'avènement de la « guerre civile » qui met fin à la vie harmonieuse du groupe, les chassant de leur pays, résulte du triomphe de ce type de culture destructeur et apocalyptique.

Le départ à l'étranger des héros n'est rien moins qu'un acte de décès de la vision progressiste et cosmopolite. Le concept de crépuscule, répété plusieurs fois dans le discours romanesque, signale l'état de nécrose de ce monde naguère frétilant de vie. Il n'est peut-être pas superflu à cet égard de rappeler quelques événements tragiques ayant émaillé la période du reflux de la modernité, un contexte de terreur au cours duquel l'histoire retient l'assassinat d'éminents esprits libres de la pensée arabe ou, dans les meilleurs des cas, le bannissement judiciaire d'autres ou l'exil pour une autre partie d'entre eux.

Parmi ces intellectuels, Faraj Foda fut la victime expiatoire de la violence qui a accompagné le triomphe de l'islam politique. Dénonçant la vision politique d'obédience islamiste qui prend pour slogan à son action « L'Islam est la solution », cet intellectuel égyptien s'emploie à démystifier quelques notions prégnantes et taboues dans le dogme comme celle du caractère intangible du califat et de la charia, soit la jurisprudence d'inspiration coranique. Son livre publié en 1984 intitulé *La vérité absente*²³⁵ suscita une agitation dans les milieux religieux qui se conclut par une *fatwa*, un édit d'inspiration théologique, où il est considéré comme apostat. Le 8 juin 1992, il est retrouvé mort égorgé dans son domicile. À propos de cet événement, Georges Corm souligne que :

L'assassinat de Faraj Foda au Caire le 8 juin 1992 marque un tournant majeur dans la politique d'intimidation menée par les mouvances islamiques dans cette capitale clé du monde intellectuel arabe depuis l'assassinat du président Sadate en 1981. L'histoire de cet assassinat témoigne bien d'un climat d'intolérance religieuse qui constitue une diversion majeure aux problèmes réels qui se posent dans les sociétés arabes – inégalités sociales croissantes, chômage et exclusion, indispensable entrée dans la modernité industrielle.²³⁶

²³⁵ Faraj Foda, *Al Hakika addiaa (La vérité absente)*, Le Caire, Éditions Dar Al-Fikr wa Annashr wa Attawzi, 1984.

²³⁶ Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe*, op. cit. p. 307.

La mention de ces évènements permet d'expliquer certains phénomènes décrits dans les récits de Maalouf, comme celui de la guerre civile par exemple, ou celui, plus global encore, relatif à l'échec du modernisme et l'état d'esprit pessimiste que cela engendre chez les protagonistes principaux. Le plus souvent, les situations de crise de ce genre convoquées dans les récits de Maalouf se présentent de manière abrupte sans que le lecteur sache exactement les circonstances logiques ayant contribué à leur émergence. C'est le cas de la « guerre civile » dans *Les Désorientés* qui survient dans le récit comme un élément de rupture paradigmatique pourtant insuffisamment soutenu du point de vue des données historiques.

Certaines réalités factuelles se trouvent représentées de manière condensée dans une courte phrase par exemple. Comme dans l'énoncé de Ramzi qui renvoie à la richesse à ses yeux stérile des monarchies arabes pétrolières dans *Les Désorientés*: «Le pétrole [déclare-t-il], a été une malédiction. » (LD 275). La notion de malédiction revient souvent dans la bouche des intellectuels arabes progressistes pour mettre en accusation l'islamisme en tant qu'idéologie meurtrière. J'ai déjà fait mention de deux noms d'intellectuels (Rachid Mimouni et Meddeb) ayant usé de ce terme pour décrire le caractère destructeur et irrationnel de cette forme idéologique. Le mot malédiction énoncé par le personnage de Maalouf désigne le lieu d'origine de cette idéologie, à savoir les monarchies arabes du Golfe persique dont l'Arabie saoudite, où le personnage émigre comme ingénieur.

L'intérêt de cette digression historique est de montrer les mécanismes à l'œuvre dans le tournant idéologique ayant mené à l'hégémonie du courant religieux au détriment du modernisme. Elle contribue à faire la lumière sur les circonstances entourant l'involution idéologique que le monde arabo-musulman a connue depuis 1980 et dont le récit de Maalouf fait un thème central. Mais c'est surtout au travers du prisme des héros de ce récit que de tels évènements gagnent à être examinés. Et d'emblée, la vision de ces personnages, coïncidant pour une large part avec celle de

l'écrivain lui-même, présente moult indices cosmopolitiques sur la base d'une conception de l'histoire qui s'apparente à la conception hégélienne dans ce domaine.

Si l'influence du courant théologique survient dans le récit *Les Désorientés* après la guerre civile, avant cet évènement, la jeunesse et à travers elle une grande partie de la société, se trouve influencée par ce que l'on peut appeler la culture de l'universel. Leur système de référence repose alors sur des noms comme « Orwell, Hemingway, Malraux, les écrivains combattants de la guerre d'Espagne.» (D 40)

On pourrait considérer la période d'avant la guerre civile comme le lieu lumineux d'une promesse de modernité avortée. De la même façon, la période d'après guerre-civile constitue une régression idéologique aux yeux de tous les protagonistes du « cercle des byzantins ». Le triomphe du conservatisme fanatique imprègne le récit d'une tonalité à la fois amère et crépusculaire. Le passage suivant décrit cette déception :

Souvent je m'enfermais dans ma chambre pendant des heures avec un livre, puis je le lâchais, je m'allongeais sur mon lit, les yeux grands ouverts, et j'essayais d'imaginer ce qui allait advenir de notre pays et de sa région après les années de guerre, me projetant mentalement vers cette ligne d'arrivée où Bilal aurait voulu se placer pour connaître « le fin mot de l'histoire ».

Ce « fin mot » ne m'enchantait pas. J'avais beau tourner et retourner la chose dans ma tête, je ne voyais autour de moi que violence et régression. Dans cet univers levantin qui ne cessait de s'obscurcir, je n'avais plus ma place, et je ne tenais plus à m'en tailler une (D 58).

Par ailleurs, si les protagonistes choisissent l'exil en Occident, c'est parce qu'il apparaît comme un milieu naturel compte tenu de leur conscience nourrie des principes recueillis auprès d'intellectuels issus de ce milieu. Ce choix apparaît comme une solution à leur douleur existentielle. Tout indique que leur amertume serait la conséquence d'un sentiment d'échec pour n'avoir pu jouer le rôle qu'assumerait un passeur des cultures, un rôle que Maalouf, déjà dans son dernier essai, *Le dérèglement du monde*, attribue à ces êtres frontaliers en termes culturels à tout le

moins. C'est qu'à maintes reprises Maalouf fait montre d'un grand intérêt pour la question des rapports complexes entre le monde arabe et l'Occident. Il pointe dans ses essais la fracture existante dans le discours politique entre les deux blocs culturels.

L'arme de la culture tient justement dans son rôle réconciliateur. La maîtrise des langues par les protagonistes, équivalent de celle des cultures et de l'absorption d'influences civilisationnelles diverses, va de pair avec leur place d'intermédiaire et de relais. Pour Maalouf, cette tâche devrait mobiliser les États du monde à s'y investir de sorte à reconquérir une catégorie d'immigrés, à les aider « à retrouver leur confiance, à les rallier aux valeurs qu'il proclame, faisant d'eux des intermédiaires éloquents dans ses rapports avec le reste du monde ».²³⁷ On notera que c'est dans le champ fertile de la culture et de la réflexion intellectuelle que cette œuvre de séduction doit avoir lieu d'après Maalouf. Le risque de conflits futurs entre le monde arabo-musulman et le bloc occidental demeure envisageable et cette perspective dangereuse n'a pas échappé à l'écrivain libanais. Bien au contraire, elle figure comme thème central dans son dernier essai déjà signalé *Le dérèglement du monde*. La culture apparaît de ce fait chez Maalouf à la fois comme remède et poison. Poison dans la mesure où certaines tendances culturelles sont de nature à générer des tensions guerrières, à imposer même une vision du monde fondée sur la notion de conflit comme le montre la théorie dite du clash des civilisations en vogue aujourd'hui en Occident, mais aussi et d'une certaine manière dans le monde arabe.

Il convient à présent d'examiner cet aspect de la culture dans les récits de Maalouf comme *pharmakon*, c'est-à-dire à la fois remède et poison. Pour ce faire, je m'attacherai à examiner ces aspects dans ses essais où il développe de manière

²³⁷ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, *op. cit.* p.245.

explicite et directe sa conception de la notion de culture. Mais auparavant, il m'apparaît essentiel de parler de la source où je puise cette notion de *Pharmakon*.

3.3 La culture, domaine d'une « pharmacologie »

J'emprunte cette conception du *Pharmakon* à Jacques Derrida. Dans son essai *La Dissémination*²³⁸, il établit une espèce d'ontologie culturelle indifférenciée à l'image du vocable *Pharmakon* véhiculant deux significations opposées, à la fois remède et poison. Dans un chapitre consacré à la notion de *Pharmakon*, Derrida tente de disséquer dans la culture occidentale le phénomène différentiel prédominant dans le discours moderne par le truchement des notions d'identité et d'altérité en tant qu'éléments clés de la démarche cognitive opérant dans la culture occidentale de manière particulière. Sur la base de cette notion de *Pharmakon*, Derrida élabore une conception de l'indifférence, voire de l'androgynie qu'il fait correspondre à une ontologie de réunion des contraires préexistant selon lui à l'avènement de la dissémination, de l'éparpillement des contraires en blocs rivaux. Je ne souhaite pas trop m'attarder sur les propositions du philosophe français, mon objectif relativement à la convocation de cette notion antinomique dans sa structure, demeurant d'ordre purement heuristique. Elle m'apparaît d'autant plus opératoire que le double sens du vocable, remède et poison, correspond bien, me semble-t-il, à la fonction du fait culturel dans les fictions de Maalouf.

Par ailleurs, il est peut-être utile de faire remarquer en passant la relation que Derrida établit entre l'irruption de la différenciation dans la conception du monde dans le cadre de la culture occidentale et l'avènement de l'écriture comme moment décisif dans la transition de l'oralité (signe de l'androgynie) vers la prééminence de l'écrit comme domaine de l'anamnèse selon Derrida mais également du tri. Si

²³⁸ Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

j'évoque ce détail, c'est parce que l'écriture se trouve intrinsèquement liée au destin du protagoniste comme je l'ai examiné précédemment, au point de paraître comme un passage obligé dans son expérience péripatétique. J'oserais même ajouter que tout compte fait, le voyage dans les récits de Maalouf apparaît comme un prétexte à l'écriture dans la stricte mesure où l'on conçoit toute l'entreprise fictionnelle comme une plate-forme poétique et esthétique au service d'une vision et d'une conception idéologique. Je reviendrai à la fin de ce développement consacré à la thématique de la culture dans la fiction de Maalouf sur la question de l'écriture que j'aborderai cette fois-ci sous l'angle de la culture.

L'une des thèses les plus prégnantes actuellement en Occident, qui suscite une vaste controverse et qui semble hanter directement et indirectement l'écriture de Maalouf, est celle dite du choc des civilisations : le premier à l'avoir conçu est l'orientaliste de renom, Bernard Lewis, qui lui a donné une teneur académique avant qu'elle ne soit popularisée par Huntington, auteur d'un ouvrage intitulé *Le choc des civilisations*. On notera en passant que Lewis parle d'un choc plutôt duel, entre l'Islam ou civilisation musulmane et l'Occident,²³⁹ tandis que son disciple Huntington évoque un conflit de type planétaire opposant l'Occident à des entités géopolitiques regroupées sous le label de civilisations²⁴⁰. Huntington évoque de la sorte ce qu'il nomme la civilisation orthodoxe dont il qualifie la somme des pays dont la population se trouve majoritairement orthodoxe. À la tête de ladite civilisation, il place la Russie comme puissance rivale de l'Occident. Parallèlement à la menace dite orthodoxe, Huntington place la Chine en tête d'un bloc non moins dangereux à ses yeux pour l'hégémonie occidentale. La Chine représente une autre menace structurée de ce que Huntington identifie comme civilisation confucéenne. Mais l'influence de Lewis sur

²³⁹ Mohammad Saadi, *L'avenir des relations internationales. Du conflit des civilisations à l'humanisation de la civilisation et de la culture de paix*, Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 2006, p.87.

²⁴⁰ Samuel Huntington, *The clash of civilization and the remaking of word order*, New-York, Simon and Schuster, 1996.

Huntington apparaît surtout dans le volet consacré à la civilisation dite islamique où celui-ci récupère la quasi-totalité des concepts de son mentor dans un objectif clair pour tout lecteur connaisseur des thèses de l'orientaliste anglais, à savoir construire une altérité hostile dans son essence à l'Occident incarnée par l'Islam, le tout à partir d'éléments conceptuels tirés de l'histoire des doctrines politico-religieuses issues de l'islam des empires califaux.

On notera que Lewis est le premier à avoir donné une interprétation politique moderne de la secte des « Assassins », faisant un parallèle entre elle et les mouvements politiques modernes d'obédience religieuse. Son interprétation historique et idéologique de ce point, faisant par ailleurs montre d'une grande érudition en matière d'histoire culturelle en Islam, se veut une enquête des symptômes à l'œuvre dans le fanatisme islamique et dans son hostilité considérée comme viscérale à l'encontre de l'Europe et de sa civilisation en particulier²⁴¹. Il est intéressant d'indiquer que la dite secte des « Assassins » figure dans le récit *Samarcande* comme élément important de sa stratégie discursive d'ensemble, laquelle repose sur un rapport de force entre les deux aspects culturels contenus dans l'image antinomique de remède et poison dont il est question ici. Maalouf, comme s'il effectuait une riposte à la cantonade contre la vision essentialiste sous-jacente à l'herméneutique orientaliste de Lewis, s'emploie à établir d'abord les éléments du décor en s'appuyant sur des faits historiques relatifs à la naissance de la secte des Assassins, ce qui a permis à l'exposé romanesque de gagner en profondeur du fait du jeu de la perspective que la dimension historique contribue à asseoir de manière consistante et intelligible.

Les visions essentialistes de l'Orientaliste britannique (Bernard Lewis) et de son disciple américain (Samuel Huntington) reçoivent dans le discours de Maalouf

²⁴¹ Bernard Lewis, *The Assassins. A radical sect in islam*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1967.

une réfutation indirecte dans la mesure où l'écrivain libanais retranscrit la problématique liée au fanatisme religieux en islam dans le champ plus vaste de la culture arabe de manière particulière et de la culture plus généralement en tant que lieu d'affrontement historique entre tendances rivales. Il convient de ce fait de considérer la vision dont font preuve Lewis et Huntington comme partie prenante de la culture qui donne sur l'affrontement et qui, par ce caractère qui est le sien, reste sous-tendu par une vision du monde analogue à celle que le discours qu'ils adoptent semble vouloir combattre. Nous sommes en réalité face à une forme moderne et sophistiquée d'un *pharmakon* qui fonctionne à la manière d'un poison.

Chez Maalouf, cet aspect de la culture faisant l'objet de procès parfois avec une tonalité virulente, constitue une voix plus ou moins forte faisant partie d'une structure dialogique où se trouvent engagées diverses tendances culturelles et intellectuelles qui ne laissent aucun doute quant à l'aspect pluriel de la culture arabe. Le récit de Maalouf projette cette pluralité culturelle tout en cherchant à marquer la tension qui préside aux relations entre tendances opposées. Dans *Samarcande*, les trois personnages centraux du récit enchâssé narrant l'histoire de Khayyam possèdent en commun une vaste culture et une propension à l'érudition. L'examen de leurs "bibliothèques" personnelles respectives montre que chacun d'eux présente le modèle du lettré qui n'exerce dans ce domaine sur sa propre personne aucune espèce de restriction quand il s'agit de lecture : leurs échanges qui émaillent le récit montrent sans ambages que les trois protagonistes unissent la connaissance issue du sacré théologique et celle relevant du profane. Cette dernière participe toujours chez Maalouf de ce que l'on pourrait définir comme culture de l'universel étant donné que les sources qui l'alimentent proviennent d'horizons géographiques divers. En effet, si dans *Samarcande*, la culture profane provient des influences grecques en matière philosophique et de la tradition préislamique en ce qui concerne l'écriture de la poésie à laquelle s'adonne à ses heures perdues le héros central Omar Khayyam, dans ce cas

précis, chacun des autres romans de Maalouf campe pour ainsi dire une bibliothèque spécifiquement variée et riche en affluences étrangères.

Ce qui distingue cependant l'ensemble des personnages ayant l'érudition pour caractéristique centrale et les place dans des positions radicalement antithétiques malgré la ressemblance de leur connaissance érudite, ce sont les systèmes de référence privilégiés par chacun d'eux : Hassan Sabbah fonde son action sur les livres écrits par les « sectateurs d'Ali » (S 71), c'est-à-dire les adeptes du cousin du prophète de l'islam pour lesquels, à la mort de ce dernier, son cousin Ali demeure le remplaçant légitime aux commandes de l'autorité religieuse et politique²⁴². Dans la conception chiite, le califat revient de droit aux membres du clan auquel appartient Mahomet. Par ce fait même, ses adeptes considèrent illégitime toute dynastie régnante issue d'un clan ou d'une lignée différente. C'est la raison pour laquelle les adeptes d'Ali sont demeurés d'éternels opposants politiques et par conséquent des cibles invétérées de la répression qui a accompagné tout le long de l'histoire les multiples pouvoirs politiques du monde arabo-musulman depuis le premier calife de l'islam jusqu'à présent. C'est ce qui explique la primauté accordée par Hassan Sabbah au référent théologique d'obédience chiite qui, dans les faits, demeure un dogme profondément politisé, la dimension théologique qui l'imprègne lui assurant une légitimité et une durabilité dans le temps tout autant qu'une voie au prosélytisme.

Pour sa part, Nizam al-Molk, le second personnage du récit, présente l'ambiguïté du représentant politique sunnite à la tête d'un empire, l'empire seldjoukide, notoirement connu pour avoir marqué au fer rouge les adeptes du shiisme. En dépit de son attachement à la doctrine sunnite dont il est l'un des représentants historiques les plus influents, le portrait brossé par le récit à son sujet laisse entrevoir la figure d'un homme pragmatique, adepte d'une vision modérée et

²⁴² Tayeb Tizini, *Min ajli royat jadida llfikir al arabi (Pour une nouvelle vision de la pensée arabe classique)*, Damas, Maison d'Édition Damas, 1981.

rationnelle de l'islam. Pour les lecteurs familiers des doctrines théologiques en islam et de l'histoire politique relativement à la question du califat, la réunion de ces deux personnages historiques, Nizam-al-Molk et Hassan Sabbah, ne pourrait que donner lieu au jeu mortel des rivalités doctrinaires et politiques, étant donné que chacun des deux appartient à une doctrine mortellement hostile à celle de l'autre : la doctrine issue du sunnisme à laquelle se rattache Nizam al-Molk voue une aversion au chiisme se traduisant par le recours aux armes dans de nombreuses circonstances tout le long de l'histoire musulmane.

On ajoutera que la culture ressortissant au sacré ou qui puise de celui-ci sa raison d'être se caractérise par ses dimensions locale, ancestrale voire patrimoniale en dépit de ses tensions à l'universel. Il apparaît même que globalement la foi musulmane présente un cas typique de ce genre de tendances aporétiques. La difficulté à laquelle cette religion tendant à l'universalité était confrontée au premier temps de ses conquêtes militaires tenait à la question d'assimiler la diversité culturelle et culturelle à la foi nouvelle dont l'unique apport tient à une conception eschatologique très limitée du point de vue spirituel. La Révélation étant à l'origine le récit d'une expérience par excellence issue du monde de la bédouinité dont la conception des choses semble au premier abord antinomique de l'ontologie dite civilisationnelle, son contact avec d'autres cultures très développées lui a imposé un *aggiornamento*. Certaines données des premiers temps de la Révélation ont sensiblement subi des amendements afin de les adapter à la nouvelle réalité impériale et pour ainsi dire citadine imposée par les effets des conquêtes territoriales. L'intrusion d'une culture profane raffinée issue de régions comme la Syrie, le Liban et la Palestine venant tout juste de sortir du giron romain, a largement contribué à ces améliorations dogmatiques des débuts du projet islamique. La Mésopotamie pour sa part possédait encore l'héritage manichéen et mazdéen quand les premiers contingents militaires des troupes musulmanes arrivèrent sur son sol. La greffe oserait-on dire de cette part culturelle émanant de la philosophie et du logos

notamment, ne semblait pas entièrement tenir du fait d'un certain nombre de facteurs que l'on ne peut pas présenter ici tellement le sujet est vaste et risque de surcroît d'entraîner l'analyse dans des digressions inutiles. Retenons tout de même la question de la place ambiguë et ambivalente de la philosophie en Islam, un phénomène qui entre de plain-pied dans les débats au sein des fictions de Maalouf. Les représentants de cette tendance philosophique dans les romans de Maalouf de manière générale possèdent cette caractéristique déjà soulignée d'ouverture aux autres. Dans *Samarcande*, c'est le troisième personnage, Omar Khayyam, qui incarne ce volet culturel. Il est l'image du lettré qui transcende les tendances clivantes et son rôle dans la diégèse tient justement à réconcilier les contraires. Il se situe de ce fait à égale distance des deux adversaires, Hassan Sabbah et Nizam al-Molk. On pourrait même le situer en dehors des préoccupations qui les posent en ennemis endurcis voire de celles qui engagent ses contemporains. Khayyam représente une vision solitaire qui a pour fondement le profane dans des dimensions libertaires.

Sa voix, inaudible dans le temps où elle semblait vouloir sortir ses coreligionnaires de leur fanatisme meurtrier, reçoit l'attention d'un public occidental dix siècles après sa mort. Un intérêt posthume qui traduit au fond le caractère universel et transculturel de son œuvre. À ce titre, la nature prophylactique de son œuvre joue comme antidote du fanatisme. Maalouf trouve dans ce personnage historique une ressource exemplaire du modèle culturel d'inspiration profane. Il devient ainsi un porte étendard de la culture de l'universel à l'instar d'une panoplie de protagonistes typiques de cette tendance dans l'ensemble de l'œuvre de fiction d'Amin Maalouf.

Léon l'Africain par exemple adopte dans le récit la même attitude qui consiste à transcender les polarités idéologiques à l'œuvre dans chacune des aires géoculturelles qu'il traverse. Dans le monde musulman dont il est issu, il éprouve une grande difficulté d'adaptation face aux ambitions étriquées qui poussent ses

coreligionnaires à commettre des actes contraires à la morale : le sultan de Fès qui cherche à sauvegarder son trône secoué par les chefs religieux qui lui demandent de participer au jihad contre les armées espagnoles; les ambitions de pouvoir de son amante Nour : celle-ci, veuve d'un prince ottoman prétendant au trône mais déchu dans la tourmente de luttes fratricides avant de succomber à la peste, garde vivace le désir de voir un jour son fils encore jeune accéder à la royauté. Mais c'est surtout à l'égard des idées en vogue que Léon prend de la hauteur, échappant ainsi à l'emprise d'idéologies mortifères. On le voit ainsi garder une position neutre dans le conflit délétère au sein de l'Église, cherchant à faire la synthèse des idées qui s'affrontent comme s'il était en quête d'un terrain d'entente entre les belligérants. Par cette position il se place en fin de compte à la charnière des deux pôles en présence, une situation au reste privilégiée du fait qu'elle résulte du pharmakon culturel antidotique : sourd aux appels de tranchée si l'on peut dire, mais somme toute attentif à leurs enjeux dangereux, Léon se nourrit plutôt d'une culture plurielle et riche par les affluents qui l'irriguent : une culture de synthèse où connaissances philosophiques côtoient celle issue de l'exégèse ainsi que l'étude des langues pour se frayer un accès à la culture dans le sens du divers et de l'hétérogène. Léon évoque dans son discours la période passée à Rome comme celle de son accomplissement intellectuel :

Mon année de captivité fut donc sans peine pour le corps et fort profitable pour l'esprit. D'un jour à l'autre, je sentais mes connaissances s'élargir, non seulement dans les matières étudiées, mais également par les contacts avec mes professeurs, ainsi qu'avec mes élèves, deux prêtres aragonais, deux Français, deux Vénitiens, un Allemand de Saxe. C'est celui-ci qui, le premier, évoqua devant moi la querelle, de plus en plus virulente, qui opposait Léon X au moine Luther, un évènement qui menaçait déjà de mettre l'Europe entière à feu et à sang et qui allait attirer sur Rome la plus odieuse des calamités (LA 387).

Au terme de ses quarante années de voyage, la richesse intellectuelle et culturelle de Léon entre dans la catégorie de l'universel. Son expérience somme toute insolite se couronne par des projets scripturaires dont une relation de voyage à propos de laquelle j'ai noté qu'elle figure explicitement dans le récit comme une de ses

sources documentaires. Le récit de Maalouf lui-même se présente comme un simulacre du texte rédigé de la main de Léon le personnage. J'ai déjà évoqué également la thématique de l'écriture comme procédé important parallèle au déplacement des protagonistes. Il reste maintenant à examiner la nature du lien qui existe entre la notion de culture et le procédé d'écriture qui accompagne dans certains romans le voyage du personnage central.

3.4 Le scripturaire antidote du texte ou le logos face au thanatos

Dans certains romans d'Amin Maalouf comme *Léon l'Africain*, *Le Périple de Baldassare*, une partie de *Samarcande* et de *Les Désorientés* ainsi que *Le Premier Siècle après Béatrice*, l'écriture, ressortissant au désir du personnage-narrateur de vouloir, semble-t-il au premier abord, témoigner de son expérience nomade, constitue une sorte de sanction dénotant sa position vis-à-vis d'évènements qui se structurent idéologiquement autour de questions ayant trait à la culture comme critère de définition de soi face au monde. Le récit de voyage de Baldassare se présente sous l'aspect générique du journal intime relatant les évolutions de la position du personnage à l'égard de l'angoisse planétaire de fin du monde prophétisée par les trois monothéismes. Le périple de Baldassar présente accessoirement et d'une manière sommaire une géographie étendue à l'Europe et au Moyen-Orient, espace des trois religions, juive, chrétienne et musulmane. Mais le fait important à souligner au travers de cette géographie tient, me semble-t-il, à un type de voyage de nature culturel celui-là, au cours duquel le narrateur passe en revue les diverses tendances irrationnelles à l'origine de cette peur fanatique universelle auxquelles ces religions donnent lieu. L'écriture comme besoin vital au même titre que le voyage d'ailleurs auquel elle est intrinsèquement attachée, tient son utilité à ce pouvoir de distanciation qu'elle permet et qui dans les romans de Maalouf en général et dans le cas précis du périple de Baldassare, contribue à une délibération générale autour de l'objet en crise qu'est la raison. En dépit de sa vaste culture puisée dans le logos, la raison du

personnage connaît des moments de doute avant de retrouver sa sérénité à la fin du parcours. Vu dans son ensemble, le récit du voyage de Baldassar incarne à certains égards le cogito cartésien dans la mesure où la prémisse qui inaugure son raisonnement débute par douter de la validité du pouvoir d'appréhension de la raison comme source unique de compréhension des choses du monde, un monde peuplé de peur et de questions sans réponses :

Quatre long mois nous séparent de l'année de la Bête, et déjà elle est là [ouvre-t-il sa chronique]. Son ombre voile nos poitrines et les fenêtres de nos maisons [...]. Comment a débuté cette folie ? Dans quel esprit a-t-elle d'abord germé? Je ne pourrais le dire avec exactitude, et pourtant je le sais. De là où je me trouve, j'ai vu la peur, la peur monstrueuse, naître et grossir et se répandre, je l'ai vue s'insinuer dans les esprits, jusque dans celui de mes proches, jusque dans le mien, je l'ai vue bousculer la raison, la piétiner, l'humilier, puis la dévorer (PB 11).

Cette forme de cogito se complète à la fin du récit par la confirmation de cette validité qui donne toutes ses lettres de noblesse à la raison. On est en droit de s'interroger si le récit, en fin de compte, ne représente pas métaphoriquement l'histoire intellectuelle de la renaissance du logos philosophique en Occident, suggérant l'avènement du cartésianisme sur les ruines de la superstition comme le début de la philosophie après des siècles de léthargie. Ces interrogations trouvent un appui dans le choix de ce siècle, le XVIIème, comme cadre du récit, appelé d'ailleurs siècle de la raison philosophique à partir duquel le logos recouvre une place prééminente perdue depuis l'antiquité. L'essor ultérieur de la philosophie en Occident doit beaucoup au XVIIème siècle à en croire certains historiens des idées comme Abdallah Laroui qui a consacré une étude à ce tournant épistémologique et philosophique, le considérant comme prélude à la naissance de la modernité occidentale.²⁴³ La conclusion du récit s'effectue d'ailleurs sur un mode philosophique dont les termes annoncent triomphalement la victoire de la raison :

²⁴³ Abdallah Laroui, *Mafhoum al-Aql* (La conception de la raison), *op. cit.*, p. 123.

Le centième Nom est à mes côtés, qui apporte encore de temps à autre le trouble dans mes pensées. [...]. Demain, j'irais l'abandonner discrètement dans le fouillis de quelque bibliothèque, pour qu'un jour, dans de nombreuses années, d'autres mains viennent s'en emparer, d'autres yeux viennent s'y plonger, qui ne seraient plus voilés (PB 489-490).

On notera au demeurant que la pensée philosophique de manière spécifique imprègne le discours de tous les personnages du récit. Les tournures aphoristiques émaillent leur parole comme signe d'une acuité intellectuelle. La pensée à la manière du logos et plus généralement l'aspect rationnel du raisonnement chez les personnages centraux constitue un antidote au poison mortifère incarné dans la pensée irrationnelle. Le plus souvent, celle-ci repose sur ce que j'ai déjà identifié comme le fixe. Celui-ci prend plusieurs aspects dans l'œuvre de Maalouf : il est représenté par un livre comme celui du *Centième nom*, ou le Coran même si celui-ci n'est jamais explicitement indiqué mais suggéré à travers un ensemble d'indices. Dans le roman *Les Désorientés* par exemple, Adam évoque le pouvoir du « texte » comme pouvoir délétère tout en indiquant que le texte en question guide de manière erronée les adversaires des formes politiques laïques à tel point que le lecteur ne peut douter qu'il s'agit bien du Coran.

Le danger du texte réside dans le pouvoir qu'il exerce sur les esprits en bridant leur élan intellectuel et en entravant leur évolution. Au textuel correspond la tradition et son pouvoir tout aussi mortifère, dans des récits comme *Le Premier Siècle après Béatrice*. L'emprise de la tradition dans la société arabe en particulier équivaut dans le récit maaloufien à une régression intellectuelle qui donne de surcroît sur le pire. Dans l'imaginaire de Maalouf, le pire trouve son expression dans la métaphore du cataclysme comme signe extrême du péril mortel. Ses romans racontent cet échec subi par la modernisation face à ce que l'on pourrait qualifier de « thanatos » de la tradition. *Les Désorientés* décrivent les multiples facettes de cet échec comme autant de phénomènes nécrotiques. D'ailleurs la tonalité crépusculaire du récit tient précisément au triomphe de cette tendance et à l'extinction de la culture profane et

avec elle la classe intellectuelle qui la représente. Le Thanatos plane aussi dans *Le Premier siècle après Béatrice*. Dans ce récit cependant, c'est la victoire provisoire de la raison sur la superstition qui a sauvé le monde du cataclysme menaçant l'existence de l'humain. En définitive, le texte rédigé par le voyageur comme viatique se donne à lire comme l'antidote par excellence aux tendances mortifères incarnées dans le textuel traditionnel ou tout simplement par la prégnance d'une tradition locale qui présente des traits caractéristiques de l'autarcie.

Le livre-antidote comporte de surcroît une vision contrapunctique par rapport au local, au culte patrimonial voire au national ou au régional même. On le voit avec le protagoniste dans *Le Premier Siècle après Béatrice*, qui défend le principe d'une gestion mondiale des problèmes humains contre celui de l'ethnocentrisme de l'Occident auquel il dit appartenir. Cette conception des tensions dans les romans de Maalouf dénote chez lui une tendance à la globalisation et à la mondialisation que l'on pourrait aisément relever dans ses prises de paroles, que ce soit à travers la fiction, l'essai, l'article journalistique ou l'entrevue de presse. Ce n'est de ce fait pas un hasard si l'espace qu'il choisit pour ses fictions demeure pour la plupart d'entre elles celui de l'empire. Lieu par excellence de la multiplicité ethnique et culturelle, l'espace impérial permet de mettre à l'épreuve et de manière expérimentale des problématiques d'ordre global. Le personnage central, par son expérience nomade, joue un rôle émissaire lui permettant d'entrer en contact avec la diversité d'opinions qui peuple des endroits bien précis avant que la sanction ne tombe à la fin du parcours. Il convient maintenant d'examiner cet aspect dans la fiction de Maalouf afin de voir comment la notion d'empire y est envisagée sans oublier de questionner sa portée esthétique et idéologique dans le récit.

3.5 Espace impérial ou vision panoptique

Il n'est peut-être pas erroné de postuler chez Maalouf une nostalgie que l'on pourrait qualifier de nostalgie d'empire. Dans la plupart de ses romans sinon tous, l'espace impérial constitue le cadre récurrent de la tension majeure du récit. Cette nostalgie s'exprime de manière suggestive dans le passage suivant extrait de son essai *Les identités meurtrières* :

Autour de la Méditerranée se côtoient et se confrontent, depuis des siècles, deux espaces de civilisation, l'un au nord, l'autre au sud et à l'est. Je ne m'étendrai pas trop sur la genèse de ce clivage, mais il n'est jamais inutile de rappeler, parlant d'Histoire, que tout a un commencement, un déroulement et à terme, une fin. À l'époque romaine, toutes ces contrées, devenues depuis chrétiennes, musulmanes ou juives, appartenaient au même empire; la Syrie n'était pas moins romaine que la Gaule, et l'Afrique du Nord était assurément, du point de vue culturel, bien plus gréco-romaine que l'Europe du Nord.²⁴⁴

Certains romans de Maalouf ayant pour espace la Méditerranée donnent l'impression d'une utopie de réunion des deux rives du bassin méditerranéen. La convocation par Maalouf de figures de liaison entre ces deux aires culturelles désormais séparées par une panoplie de paradigmes antinomiques semble découler de ce principe. Aussi bien Léon, Baldassare, Ossyane, et d'autres personnages encore ayant fait le saut d'une rive à l'autre, toujours du Sud vers le Nord, constituent comme des points de sutures si l'on ose dire pour une blessure qui semble encore vivace dans la conscience de Maalouf. Si rien ne laisse entrevoir un réel rapprochement, cela semble tenir à l'ampleur des efforts émanant des forces antagoniques qui contribuent à creuser profondément le fossé entre les deux mondes. Les protagonistes centraux des romans de Maalouf incarnent au fond et de manière saisissante une alternative possible et légitime à une telle impasse. La référence à l'histoire constitue la pierre angulaire d'un tel projet. L'histoire permet à la fois de réactualiser une réalité de dialogue sciemment occultée par ces forces et de dessiner

²⁴⁴ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit., p.63.

une perspective d'avenir propice à un vivre ensemble et à une civilisation universellement humaniste. Si certains critiques placent Maalouf dans la catégorie des romanciers historicistes, ils ne manquent pas de placer un tel jugement à l'avenant de sa vision humaniste. C'est exactement dans ce sens qu'abonde Zahida Darwiche qui souligne :

Les années quatre-vingt marquent un tournant dans l'histoire du roman libanais francophone qui prend son essor en pleine période de guerre civile grâce à des auteurs qui ont vite accédé à la renommée tels Amin Maalouf, Venus Khoury-Ghata et Ethel Adnan. La crise qui avait ébranlé les fondements même de la société avait porté les intellectuels à s'insurger contre la réalité et à remettre en question l'identité libanaise. Certains interrogent l'histoire dans l'intention de démêler les causes profondes du drame et de tirer les leçons du passé. Le roman historique s'impose et l'un de ses maîtres incontestés est Amin Maalouf.²⁴⁵

L'historicité en question revêt une caractéristique philosophique et idéologique centrée sur des problématiques contemporaines ainsi que le souligne Amin Maalouf :

L'histoire, pour moi, 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, aux affirmations exacerbées d'appartenance, aux conflits proches, qu'il s'agisse du Liban, de la Palestine et d'Israël, du Proche-Orient en général. 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 monde²⁴⁶.

Ce caractère historique des fictions de Maalouf a fait l'objet d'une attention particulière de la part de Laurent Broche qui dans une analyse déjà mentionnée auparavant procède à un examen comparatif du point de vue historique entre le récit dans *Léon l'Africain* et la chronique réelle de Hassan al-Wazzan. Si cet aspect générique ressortissant à l'histoire donne lieu à de multiples analyses, attestant de ce

²⁴⁵ Zahida Darwiche, *Littérature francophone du Moyen-Orient*, Paris, Edisud, 2009, p.129.

²⁴⁶ Maurice Tournier, « Identités et appartenances », Entretien avec Amin Maalouf, *Revue Mots*, mars, 1997, p.121.

fait de l'intérêt de la critique littéraire des textes de Maalouf pour cette question précise, force cependant est de considérer que l'histoire chez Maalouf tend plutôt à asseoir le décor d'une conception idéologique du monde qui exalte un humanisme d'essence mondiale. Autrement dit, Maalouf use de l'histoire pour offrir des perspectives à des problématiques contemporaines qui lui tiennent au cœur.

Par ailleurs, dans un article consacré à la thématique de l'espace méditerranéen dans trois romans de Maalouf à savoir, *Léon l'Africain*, *Les Échelles du Levant* et *Le Périple de Baldassare*, Latifa Safri fait état de cet aspect historique de l'œuvre de Maalouf tout en soulignant ce désir de l'auteur de réinventer « des passerelles d'échanges et de dialogue à l'orée de ce troisième millénaire.²⁴⁷ ». Or la question que l'on pourrait se poser demeure celle de savoir si l'écrivain libanais conçoit ce rapprochement selon une forme bien précise ou s'il s'agit tout simplement d'un maintien du statut quo avec ce qui existe déjà comme réseaux de relations interétatiques entre les pays riverains de la Méditerranée. Autrement dit l'œuvre de Maalouf, dans son investissement de la question de l'espace méditerranéen à travers l'histoire mais surtout selon une perspective idéologique qui s'appuie sur les ressources et les apports de l'histoire, ne conçoit-elle pas une géographie et un ordre géopolitique différent de celui déjà existant? La notion même de dialogue entre les peuples de l'espace méditerranéen qui ressort aisément de ses textes, ne semble-t-elle pas véhiculer un sens autre que celui d'un désir de dialogue, lequel pourtant n'est pas complètement absent dans la réalité, mais existe à travers une panoplie d'instances et de supports éditorialistes érigés à cette fin de rapprochement? Il me semble que l'une des clés qui permettrait de donner accès à la conception d'une géopolitique spécifique à la vision de Maalouf, que j'estime alternative parce qu'elle force le questionnement quant aux modèles existant dans les faits, réside dans un examen du phénomène impérial dans l'œuvre romanesque de Maalouf.

²⁴⁷ Latifa Safri, « La Méditerranée aux multiples rivages, visages et paysages », *op. cit.*, p.177.

À considérer l'ensemble des romans de l'écrivain libanais, on est frappé par le nombre d'empires qui les peuplent : de l'empire ottoman aux empires dits coloniaux en passant par l'empire seldjoukide, sassanide, arabe ainsi que l'empire romain sans parler d'autres empires de moindre importance du point de vue de leur rôle dans la fiction comme l'empire parthe. Ces empires fonctionnent dans les récits de Maalouf comme arrière-fond à l'action romanesque mais leur présence justifie surtout des formes de tension ainsi que des thématiques qui leur sont spécifiques dont la caractéristique essentielle est de revêtir des dimensions globalisantes. Il faut garder présent l'aspect idéologique qui sous-tend la tension des romans de Maalouf et à ce titre l'espace impérial apparaît une forme idéale compte tenu du caractère mondial des questions posées dans les récits de Maalouf. Il importe de faire remarquer que ces idées organisatrices de l'ordre narratif tournent autour des notions de contagions idéelles comme l'illustre par exemple le thème des livres laissés en héritage à toute l'humanité à l'image des *Robaiyat* d'Omar Khayyam ou encore *Le Livre du Centième Nom*, tous les deux ayant mobilisé partout dans le monde les élites savantes dont une partie s'est mise en route à leur recherche. La contagion s'effectue également aux travers d'idées en circulation constitutives par exemple d'une vogue intellectuelle ou en provenance de cultures auxquelles l'autorité du savoir et la prééminence culturelle leur sont reconnus. C'est le cas notamment de la culture et des réalisations intellectuelles en provenance des pays occidentaux. Leur influence paraît non seulement légitime dans les fictions de Maalouf mais surtout porteuse de promesses libertaires face à l'emprise de la tradition, autre aspect de la culture mais étriqué et nécrotique dans le contexte de ces récits.

J'examinerai plus loin dans cette partie de la thèse un autre thème qui se rattache à la configuration impériale dans les récits et qui me paraît un thème majeur à plus d'un titre, celui du phénomène de la catastrophe, du péril apocalyptique et des cataclysmes. Thématique somme toute récurrente, aux proportions variées selon le contexte, l'image du péril apocalyptique s'insère dans le récit comme conception

idéologique : en attendant de l'examiner plus attentivement, il convient de souligner de prime abord que dans la mesure où l'apocalypse s'inscrit comme une menace qui plane sur l'ensemble de l'humanité comme le veut la diégèse, celle-ci se trouve engagée, à son corps défendant, d'une manière solidaire étant donné que le risque, tel qu'il affleure dans la fiction, transcende les logiques inhérentes à la constitution d'États nationaux ou de communauté locale. Dans cette perspective d'apocalypse, la notion d'empire dans les récits de Maalouf m'apparaît comme une construction à venir, un projet pour ainsi dire futuriste.

De ce fait, la notion d'empire épouse deux formes chez Maalouf : vaste espace vital peuplé d'une mosaïque de peuples et cultures variées susceptible d'expansion comme d'implosion selon les lois de la biologie; mais c'est la mort qui l'attend au bout du parcours. Cette forme revient à un modèle du passé. Maalouf suggère l'idée que la mort de ces empires tient spécifiquement à une incapacité d'adaptation historique qui, en ses termes, pourrait se résumer à leur incapacité à concevoir une politique qui donne droit au chapitre à toutes les communautés vivant sous leur égide. Si les empires antiques n'avaient pas les moyens conceptuels pourrait-on dire leur permettant de relever le défi de la diversité, ceux que l'on pourrait qualifier de modernes n'ont pas réussi non plus à être à la hauteur du défi. Si par le passé les effondrements impériaux apparaissent de ce fait chose naturelle, l'histoire moderne témoigne de cas de même nature où la vocation impériale de certaines structures étatiques a terminé un parcours de conquêtes fructueuses en termes de puissance et d'hégémonie par une chute spectaculaire.

Pour commencer, il conviendrait de se pencher sur la définition du mot empire : *Le Robert* en donne une explication avec trois entrées. Le mot signifie d'abord une « autorité souveraine d'un chef d'État qui porte le titre d'empereur. » Ensuite, ce vocable désigne un « état ou l'ensemble des états soumis à cette autorité. » Enfin, il y est question d'un « ensemble d'états, de territoires relevant d'un

gouvernement central.²⁴⁸ » On retiendra donc de ces définitions l'idée d'une structure politique plus compréhensive et plus complexe que celle que présente la notion de Nation ou état national. Un empire peut regrouper plusieurs nations et un nombre d'états, et par ce fait même, plusieurs identités nationales. L'empire Ottoman fut un exemple typique d'empire multiethnique et multiconfessionnel. On notera que le dictionnaire Robert ne donne aucune précision définitoire en ce qui a trait à la question de l'espace, s'il existe une échelle de grandeur commensurable permettant de reconnaître une structure impériale et de la distinguer d'une autre qui ne le serait pas.

Le Maroc, par exemple, était désigné sous l'appellation d'« empire chérifien » dans des textes de voyageurs européens du XIX^{ème} siècle comme celui de Pierre Loti, *Au Maroc*, un nom qui tranche avec la géographie rétrécie du pays pendant cette période. L'étonnement augmente encore si l'on compare le royaume du Maroc dit impérial à l'empire Ottoman, son voisin limitrophe, dont le territoire couvre une surface étendue sur trois continents. Charles Rizk explique cela par le caractère multiethnique et multiconfessionnel du Maroc, une caractéristique qui n'a pas échappé aux observateurs européens depuis le XVII^{ème} siècle, date à laquelle la qualification d'empire désignant l'espace géopolitique du Maroc, apparaît pour la première fois.²⁴⁹ On pourrait donc d'ores et déjà considérer l'interdépendance entre la notion d'empire et celle de multiplicité ethnique sans que cela ne soit pour autant le seul critère universel admis de reconnaissance. L'histoire nous montre que pour exister en tant que tel, un empire a pour force motrice une vocation de conquête. Quand celle-ci pour diverses raisons se trouve en crise et de ce fait entravée dans ses élans expansionnistes, c'est le signe marquant de la fin d'empire. De nos jours on

²⁴⁸ Le Petit Robert, Édition 2000, p.839.

²⁴⁹ Charles Rizk, *Entre l'Islam et l'arabisme : les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 1983, p.123.

parle de la fin de l'Union soviétique comme celle d'un empire.²⁵⁰ De la même manière, on prophétise maintenant celle dite de l'empire américain en s'appuyant sur des données structurelles comme l'état des lieux de l'économie de ce pays, de son potentiel face à des puissances régionales montantes, de sa démographie, etc. L'un des ouvrages à avoir suscité un débat dans ce sens et qui par ailleurs ne prend guère de précaution quant à l'usage du qualificatif d'empire pour désigner le pouvoir politique aux États-Unis s'intitule *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*.²⁵¹

Pour sa part, Albert Hourani date la disparition du phénomène impérial à partir de l'année 1939. Or cette année marque le début de la Seconde Guerre mondiale, un évènement qui bouleversera radicalement le monde. Deux blocs naîtront à la fin des hostilités : un bloc dit communiste regroupant un ensemble de pays européens et la fédération de Russie, foyer de la révolution bolchévique dans un espace dédié à l'idéologie révolutionnaire issue du socialisme. Le second bloc, dénommé bloc atlantiste ou Occident, se pose comme défenseur de principes et de valeurs faisant partie de l'idéologie libérale. Certains analystes considèrent ces deux blocs comme formant deux entités impériales.

De profondes dissemblances opposent toutefois ces nouveaux empires à ceux qui les ont précédés. Alors que ces derniers ont représenté un modèle de décentralisation dans la mesure où certaines provinces en leur sein ont joui d'une autonomie politique en considération de leurs différences ethniques et culturelles, les premiers se signalent au contraire par la puissance de leurs structures totalisantes organisées autour d'un système d'intégration de type idéologique. Autrement dit,

²⁵⁰ Dans le quotidien français *Le Monde*, Isabelle Mandraud publie un article intitulé « La chute de l'empire soviétique, 25 ans après » dans lequel elle effectue un retour sur l'histoire de la chute du bloc communiste en 1991. *Le Monde*, 08 septembre, 2016.

²⁵¹ Emmanuel Todd, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Paris, Gallimard, 2002.

l'image de marque que projettent ces nouveaux empires revêt des caractéristiques de type idéologique. La notion même de guerre froide en usage dans la description de l'antagonisme structurant les conflits géostratégiques qui les opposent, s'appuie sur des considérations idéologiques. D'ailleurs, dans son essai *Les Identités meurtrières*, mais aussi dans *Le dérèglement du monde*, Amin Maalouf explique la résurgence des conflits ethniques et identitaires au cours des années quatre-vingt-dix dans certains pays comme conséquence de la disparition des idéologies avec la fin de la guerre froide et la dissolution de l'Union Soviétique.

Toujours est-il que nous nous retrouvons, depuis la chute du mur de Berlin, dans un monde où les appartenances sont exacerbées, notamment celles qui relèvent de la religion; où la coexistence entre les différentes communautés humaines est, de ce fait, chaque jour un peu plus difficile; et où la démocratie est constamment à la merci des surenchères identitaires.²⁵²

Dans le cadre d'une conférence prononcée au Collège de France en date du 11 mars 1882, Ernest Renan présentait en filigrane de sa défense du nationalisme et de l'État national, une description sommaire mais néanmoins instructive du phénomène impérial classique. Le trait caractéristique de ce modèle est, à en croire le conférencier, son caractère désorganisé et éclaté en comparaison de la dynamique organique du modèle national auquel sacrifie l'intervention mais surtout la position de Renan.

Loin de fondre les éléments divers de son domaine [dit-il à propos de l'empire prussien], la maison de Habsbourg les a tenus distincts et souvent opposés les uns aux autres. En Bohême, l'élément tchèque et l'élément allemand sont superposés comme l'huile et l'eau dans un verre. La politique turque de la séparation des nationalités d'après la religion a eu de bien plus graves conséquences : elle a causé la ruine de l'Orient. Prenez une ville comme Salonique ou Smyrne, vous y trouverez cinq ou six communautés dont chacune a ses souvenirs et qui n'ont entre elles presque rien en commun.²⁵³

²⁵² Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, op. cit. p.24.

²⁵³ Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une nation ?* Paris, Flammarion, 2011, p.10.

Cette critique à l'encontre des formes multiethniques ressortissant aux empires Prusse et Ottoman, formulée par Renan, s'explique par ses convictions nationalistes à cheval sur le principe d'assimilation et de fusion de toutes les ethnies au sein d'une structure nationale. Le nationalisme chez Renan tend à substituer aux allégeances existantes une allégeance nationale exclusive des autres.

Même si on peut estimer qu'il n'est pas en accord avec les modèles impériaux du passé, Amin Maalouf s'emploie cependant à investir leur matière multiethnique tout aussi bien que le caractère global qui détermine les crises auxquelles ils font face. D'ailleurs, il ne cache pas un « goût » prononcé en faveur du système impérial à propos duquel il confie:

Je suis un peu nostalgique des vieux empires, non pas pour leur côté impérial, forcément hégémonique et dominateur [...] mais par le fait que ces empires rassemblaient justement des gens qui venaient des cultures différentes, qui avaient des religions différentes, des langues différentes.²⁵⁴

Au-delà de ces considérations sociologiques relatives au vivre-ensemble favorisé par un régime impérial, celui-ci, contrairement à l'espace national, offre une possibilité d'existence et de transcription dans le récit d'une vision panoptique et générale. Si l'on examine de près la manière dont il investit ce système politique, on pourrait en extraire l'idée d'une conception centrée sur l'aspect civilisationnel voire culturel dans le sens très large de cette notion. On ajoutera qu'une telle conception se focalise sur des aspects divers et multiples de la culture en les plaçant dans une perspective de conflits dont les enjeux s'articulent précisément autour de la polarité divisant tendances favorables à la multiplicité et tenants d'une vision monolithique.

L'imaginaire impérial constitue donc un espace scripturaire favorisant une extériorité et une projection vers un ailleurs absent dans le présent mais susceptible de

²⁵⁴ David Raboin, « Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison », *Magazine littéraire*, janvier 2001, p.100.

prendre dans son giron pour les réexaminer les problématiques de ce présent. Il joue en quelque sorte une fonction spéculaire par un jeu d'articulation consistant à retranscrire pour mieux les projeter les problématiques actuelles sous les signes d'un passé plus ou moins lointain. Cette méthode fait penser à la notion d'exotopie développée par Mikhaïl Bakhtine. L'exotopie consiste à dire qu'une vie trouve un sens et devient par là un ingrédient possible de la construction esthétique seulement si elle est vue de l'extérieur, comme un tout; elle doit être englobée dans l'horizon de quelqu'un d'autre.²⁵⁵ Bakhtine conçoit la création esthétique comme un lieu où s'accomplit un phénomène de connaissance. La création artistique exige la « présence d'éléments transgrédients ²⁵⁶ » selon le critique russe, c'est-à-dire extérieurs à la conscience telle qu'elle se pense de l'intérieur mais nécessaires à sa constitution comme un tout.

En définitive, l'exotopie désigne un sentiment de non-appartenance à une culture donnée, et de ce fait non seulement elle n'est pas un obstacle à la connaissance approfondie de cette culture, mais elle en est la condition d'après Bakhtine. La transcription par Maalouf d'un influent « étranger » qui vient bousculer dans le récit les éléments organiques d'une réalité locale participe de ce principe exotopique. En effet, par ce biais, le protagoniste central, une fois que ces idées étrangères parviennent à son esprit, se dote d'instruments nouveaux lui permettant de percevoir son milieu sous un nouveau jour. Le résultat ressortissant à ce mécanisme tient plus fondamentalement à la vision panoptique et globale que le héros acquiert suite aux influences multiples dont il devient l'objet. La structure impériale favorise au demeurant cet aspect de la conscience des personnages comme le laisse comprendre le passage précédent des affirmations de Maalouf d'autant plus que ce procédé interactionnel constitue l'enjeu principal de la dynamique romanesque. La

²⁵⁵ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 2011.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.73.

forme impériale comme structure organique de l'espace romanesque de plusieurs récits, en même temps qu'elle crée les conditions d'un « ex-centrement », pour emprunter une expression à Khatibi,²⁵⁷ pour le protagoniste principal en le projetant dans les espaces de l'altérité, contribue à aiguïser chez lui une aptitude panoptique qui embrasse un très large champ. Pour le lecteur, elle provoque dans sa conscience un sentiment d'étrangeté qui le mène à visionner le monde de manière sinon complète du moins pluridimensionnelle. Amin Maalouf souligne par ailleurs ce fait dans une entrevue dont voici un passage qui résonne assez bien avec le sens envisagé par la notion d'exotopie bakhtinienne :

Mon premier livre s'appelait *Les Croisades vues par les Arabes*, parce que cet évènement était emblématique dans l'histoire des relations entre ces deux univers. Il faut que chacun essaie de sortir de son propre centrisme. Les choses sont visibles d'une autre manière quand on se place ailleurs.²⁵⁸

L'exotopie semble donc être l'instrument par lequel une conscience donnée parvient à appréhender les choses du monde, qu'il s'agisse de questions locales ou internationales, à partir d'une position pour ainsi dire neutre, c'est-à-dire qui prend en compte toutes les possibilités offertes par la logique des perspectives, moyen par lequel cette conscience s'affranchit de la pesanteur de l'ethnocentrisme et du subjectivisme qui lui est rattaché.

En tout état de cause, la convocation de ces cadres n'étant pas une fin en soi dans ces romans, il convient à présent d'examiner les divers aspects sous lesquels ils se présentent dans les fictions de l'écrivain libanais. À une remarque voulant que ce retour récurrent au passé soit mis sur le compte d'un sentiment de nostalgie, Maalouf nuance le propos en soulignant que:

²⁵⁷ Abdelkébir Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoël, 1987, p.22.

²⁵⁸ Amin, Maalouf, *Le Figaro Magazine*, 9 juillet 2007.

Elle [la nostalgie] est omniprésente dans ma vie. Enfant j'ai constamment entendu parler de la maison de mes grands-parents qui se trouvait en Égypte et que nous n'avions plus; de celle de mes arrière-grands-parents à Constantinople que nous n'avions plus non plus. Ensuite, la guerre au Liban m'a éloigné des lieux qui m'étaient chers. J'ai le sentiment aujourd'hui d'avoir derrière moi tout un chapelet de maisons abandonnées et de pays perdus. Et puis je suis issu d'une civilisation qui eut son heure de gloire et qui ne l'a plus. Toutes ces références qui ont un sens se situent dans le passé. Cela ne veut pas dire que je suis un homme attaché aux civilisations anciennes et coupé des réalités d'aujourd'hui.²⁵⁹

Maalouf confère à l'espace une dimension pour ainsi dire biologique. Comme tout être vivant, les lieux convoqués dans ses récits connaissent des moments de vie et de mort. Attachée à celle des empires, cette existence des lieux dépend des conditions et des contextes historiques qui leur insufflent tantôt un souffle de vie tantôt un nadir annonciateur de la mort. Le narrateur dans *Léon l'Africain* ne souligne-t-il pas ce fait dans ce commentaire qui achève le séjour du héros éponyme dans la capitale égyptienne : « Périssables, toutes les cités; carnassiers, tous les empires, insondable, la Providence. » (LA 366) On notera que le départ de Léon de la capitale égyptienne a lieu subséquemment à sa mise à sac par l'armée ottomane.

Cette mort de la ville égyptienne, si l'on peut caractériser le changement qu'elle subit sous le nouveau régime, correspond en réalité à la disparition des conditions ayant favorisé la cohabitation interreligieuse et la pluralité ethnique sous l'ancien régime mamlouk. De la même façon, la chute de la ville-cité de Grenade aux mains des armées catholiques a pour conséquence dans le récit de détruire sa substance vitale incarnée dans la cohabitation entre une multiplicité culturelle et culturelle et d'entraîner sa mort symbolique. Après avoir été un modèle de la diversité sous l'empire musulman, la cité andalouse devient le théâtre d'une campagne politico-religieuse visant à intégrer toutes les communautés sous la bannière de la foi catholique par le biais de reconversions forcées. Ce besoin chez Maalouf de figurer

²⁵⁹ Jean-Bernard Vuilleme, « Les Sortilèges de l'exil et de la nostalgie selon Amin Maalouf », *Le Figaro Magazine*, 9 juillet 2007, p. 14-15.

des espaces de ce genre que l'on peut qualifier de lieux d'altérités, s'explique selon lui par une espèce de manque à combler de manière objective par le truchement de la littérature :

Il me semble que la littérature peut transmettre une connaissance de l'Autre que les autres approches ne peuvent pas saisir avec les mêmes nuances. Moi j'ai vécu dans une société où il y avait des gens qui appartenaient à des traditions religieuses différentes, qui avaient des histoires communautaires différentes, et cette expérience de vie, ce côtoiement quotidien de l'Autre, j'essaie toujours de le transmettre parce qu'il me semble qu'il manque beaucoup dans le monde d'aujourd'hui.²⁶⁰

La matière vitale d'un espace impérial qui lui assure une présence dans le récit se conçoit en termes axiologiques, philosophiques et politiques ressortissant à la question de la diversité. La lutte pour la survie de ces lieux se résume en une lutte contre les assauts d'adversaires animés de l'arme létale des « identités meurtrières ». Plus souvent, la guerre est perdue mais la bataille est loin de s'achever. Son issue se présente en pointillés dans le récit à l'image d'un témoin dans une longue course, attendant d'être saisi au vol pour un autre élan. C'est dans ce hiatus séparant un monde animé de vitalité par l'harmonie qu'il favorise entre ses divers constituants culturels et cultuels et un autre qui vient changer radicalement la donne en faveur d'une ontologie monolithique, que vient se loger sans aucun doute cette nostalgie évoquée par Maalouf.

Si, dans *Léon l'Africain*, le ton qui évoque Grenade semble comme porté par des accents élégiaques, cela est dû peut-être à cette nostalgie que l'on rencontre chez Maalouf mais qui, paradoxalement, se veut celle d'un possible qui n'a pas eu l'opportunité de résister à l'adversité, de se conserver et de poursuivre son élan dans le futur. Un type de nostalgie du futur comme on l'a constaté dans le chapitre précédent à propos de la crise des protagonistes du roman *Les Désorientés*.

²⁶⁰ Amin, Maalouf, « vivre dans une autre langue, une autre réalité », entretien avec Ottomar Ette dans *Lendemain Magazine*, 15 septembre 2007, p. 18-20.

Le même phénomène « biologique » des lieux se trouve à l'œuvre dans la trame narrative du roman *Les Jardins de lumière*. L'avènement de l'empire sassanide, ainsi que nous l'avons vu au cours du premier chapitre, annonce dans le récit la fin d'une tradition régie par des principes œcuméniques. Le début du récit décrit en détail la multiplicité foisonnante des dieux, des croyances et des rituels auxquels sont voués les habitants de la cité de Ctésiphon, capitale du royaume sparte. J'ai déjà reproduit dans le premier chapitre de cette thèse un long passage de ce riche tableau culturel comme illustration de la diversité religieuse de ce lieu mythique, mais surtout comme signe de sa richesse et de sa fécondité culturelle et civilisationnelle traduisant du même tenant la vision idéologique d'Amin Maalouf. Au risque de me répéter, j'estime nécessaire de reproduire ce passage emblématique du caractère divers et multiple de l'espace impérial comme lieu propice à la diversité:

L'histoire de Mani commence à l'aube de l'ère chrétienne, moins de deux siècles après la mort de Jésus.

Sur les bords du Tigre s'attarde encore une foule de dieux. Certains ont émergé du déluge et des premières écritures, les autres sont venus avec les conquérants ou avec les marchands. À Ctésiphon, peu de fidèles réservent leurs prières à une idole unique, ils voguent de temple en temple au gré des célébrations. On accourt au sacrifice de Mithra pour mériter sa part de festin; on cherche à l'heure de la sieste un coin d'ombre dans les jardins d'Ishtar; et, en fin de journée, on vient rôder autour du sanctuaire de Nanaï pour guetter l'arrivée des caravanes; c'est auprès de la Grande Déesse que les voyageurs trouvent étape pour la nuit. Les prêtres les accueillent, leur offrent l'eau parfumée, puis les invitent à s'incliner devant la statue de leur bienfaitrice. Ceux qui viennent de loin peuvent donner à Nanaï le nom d'une divinité familière, les Grecs l'appellent parfois Aphrodite, les Perses Anahita, les Égyptiens Isis, les Romains Vénus, les Arabes Allat, pour chacun elle est mère nourricière, et son sein généreux sent la chaude terre rouge qu'irrigue le fleuve éternel (JL 8).

Nous nous trouvons ici face à un chronotope typique du modèle socio-culturel cher à Maalouf. Il convient de préciser que le terme chronotope employé ici, désigne un espace-temps, en l'occurrence l'espace impérial, à des fins esthétiques non dénuées de soubassements divers dont celui de l'idéologie que j'ai déjà identifié chez l'écrivain libanais. J'emprunte le mot chronotope à Bakhtine qui en donne la description suivante:

La fusion des indices spatiaux et temporels en un tout intelligible et concret. Ici, le temps se condense, devient compact, visible pour l'art, tandis que l'espace s'intensifie, s'engouffre dans le mouvement du temps, du sujet, de l'histoire²⁶¹

Je m'attache à employer cette conception bakhtinienne pour examiner la notion d'espace impérial durant cette partie de la thèse en retenant les éléments décrits par Bakhtine. Ce dernier considère toujours que toute esthétique poétique recèle une intervention du romancier qui transforme les faits de la réalité en signes conceptuels donnant corps à sa conception du monde. Le chronotope en tant qu'élément architectonique et organique important dans l'œuvre n'échappe pas à ce principe de base. L'espace-temps, autrement dit, demeure tributaire de la vision du monde du romancier. À ce titre, il devient sujet à des modulations et à des transformations multiples selon les caractéristiques recherchées par le romancier. Il n'est pas inutile d'ajouter que de telles opérations se révèlent même être l'apanage de civilisations qui bâtissent leurs récits fondateurs en se référant à des lieux et à des temps symboliques empreints de sacralité.

À considérer le passage introduisant le récit dans *Les jardins de lumière*, on est frappé par le nombre des divinités qui meublent l'espace mésopotamien au cours de cette période charnière précédant l'avènement de l'empire Perse. Le passage met l'accent surtout sur un phénomène effacé de la mémoire collective des populations de la région. Il interpelle en quelque sorte cette mémoire sur une richesse enfouie dans les profondeurs amnésiques de la culture officielle. L'œuvre de sape entreprise par l'empire perse se révèle au fond comme une étape d'un processus qui perdure encore de nos jours. Georges Corm, sacrifiant au langage de la spéculation historique, évoque cet enfouissement sciemment entretenu du riche héritage culturel de la région en attirant l'attention sur ses retombées négatives en termes d'appauvrissement intellectuel et culturel.

²⁶¹ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit. p. 237.

Les cultures et les religions, telles de profondes couches de sédiments géologiques, se sont superposées dans le patrimoine historique des peuples de la région et restent enfouies dans l'inconscient collectif. Telles de grandes vagues séculaires, les structures politiques, religieuses et linguistiques, se sont succédé les unes derrière les autres, en différentes synthèses de culture et de civilisation, les envahisseurs finissant toujours par se fondre plus ou moins dans la population locale.

Cette géologie complexe des cultures et du fonctionnement des différents socles historiques et géographiques qui encadrent le Proche-Orient est rarement évoquée dans les ouvrages sur la région²⁶².

Parmi les espaces archéologiques disparus du récit identitaire et culturel arabe actuellement, l'intellectuel libanais Georges Corm cite les civilisations romaine, byzantine, mésopotamienne, sumérienne, babylonienne ou assyrienne.

Le processus d'extinction civilisationnel que connaît l'espace arabe ne semble pourtant pas achevé de nos jours avec l'émergence de phénomènes identitaires radicaux issus de la nébuleuse islamiste. Maalouf, dans son dernier essai, soulève le problème des persécutions à l'encontre de ces minorités religieuses. Un thème qui revient avec force dans son roman *Les Désorientés*.

Si le chronotope impérial constitue un moyen détourné de mise en jeu de problématiques actuelles, il concourt de surcroît à leur attribuer une dimension universelle, voire globale. Même si la forme apparente de ce chronotope est saisie dans le passé, les actions qu'il recèle possèdent le potentiel d'un devenir qui tend vers le présent et même dans le futur. Le message avorté de Mani au sein du récit porte en réalité les germes d'un accomplissement dans le futur. Son contenu trouve un écho dans l'ensemble de la culture humaniste et de ce fait demeure comme une réalité en puissance. Il en est de même de celui de Léon. Le caractère polymorphe de l'identité qu'il affiche est de même nature que celui qui est en gestation actuellement, sous les

²⁶² Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté*, tome 1, *op. cit.* p.104.

auspices de la globalisation. À vrai dire ce chronotope s'assimile facilement dans le contexte actuel de la globalisation.

Il est vrai que cette dernière comporte un risque de standardisation des mœurs. Il n'en demeure pas moins vrai que les flux transculturels favorisés par des moyens de communication plus performants et des espaces plus ouverts à l'altérité constituent l'image de marque de ce phénomène. Une situation toutefois qui est loin d'être exempte de problèmes. Le caractère de ces derniers sous les augures de la globalisation est de nature planétaire. Non pas qu'ils prennent des formes disproportionnées du point de vue de leur complexité, mais parce que le progrès prodigieux des nouvelles technologies de communication les rend rapidement accessibles à tous, impliquant autour d'eux de larges pans de la population mondiale. Une description semblable de ce phénomène est soulevée non sans quelques appréhensions par Maalouf dans son essai déjà mentionné, *Les Identités meurtrières*. Faisant le constat de la rapide diffusion de l'information caractéristique de l'époque dans laquelle nous vivons, il indique que :

Tout récemment, une troisième période a commencé, la nôtre, au cours de laquelle les connaissances progressent, certes, de plus en plus vite, mais la propagation des connaissances va bien plus vite encore, si bien que les sociétés humaines vont se retrouver de moins en moins différenciées.²⁶³

Si de nombreuses recherches demeurent sceptiques envers la mondialisation, subodorant des retombées négatives comme l'uniformisation des esprits, Maalouf pour sa part, examine les possibilités émancipatrices qu'elle pourrait favoriser. Pour lui, un changement de paradigme est nécessaire pour parer justement à ce genre de risques. Les éléments inclus dans cette vision alternative, formulée comme un vœu, reprennent certains éléments des discours énoncés par les protagonistes de ses

²⁶³ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit. p. 104.

romans. Ils méritent de ce fait d'être présentés ici, afin de servir de point d'appui au développement qui va suivre :

Je ne rêve pas d'un monde où la religion n'aurait plus de place, mais d'un monde où le besoin de spiritualité serait dissocié du besoin d'appartenance. D'un monde où l'homme, tout en demeurant attaché à des croyances, à un culte, à des valeurs morales éventuellement inspirées d'un Livre saint, ne ressentirait plus le besoin de s'enrôler dans la cohorte de ses coreligionnaires. D'un monde où la religion ne servirait plus de ciment à des ethnies en guerres. Séparer l'Église de l'État ne suffit plus; tout aussi important serait de séparer le religieux de l'identitaire. Et, justement, si l'on veut éviter que cet amalgame ne continue à alimenter fanatisme, terreur et guerres ethniques, il faudrait pouvoir satisfaire d'une autre manière le besoin d'identité.²⁶⁴

Cette invitation de Maalouf en faveur d'un nouveau cadre de rapport social de type horizontal reliant l'individu à une communauté humaine plus large trouve son expression la plus concrète dans le récit. Aussi bien à travers le chronotope impérial que celui d'un cadre plus restreint, le déroulement de ce processus menant à l'Autre selon une conception linéaire et horizontale est mis en scène par la trame romanesque. Désamarrer l'individu de ses alliances, de ses racines tribales pour le placer au diapason du monde extérieur, voilà bien en quoi consistent ce mouvement et cette évolution progressive au sein de la diégèse. Le risque que comporte une telle aventure se résume en deux étapes : la première consiste à abandonner sa culture d'origine, la seconde est d'en trouver des substituts. Autrement dit, si l'individu perd la première sans possibilité d'acquisition d'autres cultures, il risque une amnésie. Comme l'observe Todorov, l'être humain « naît toujours au sein d'une culture, mais cela ne signifie pas qu'il est destiné à en rester prisonnier »²⁶⁵. Or, toujours selon

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 110.

²⁶⁵ Tzvetan Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008, p.98.

Todorov, « vivre hors de toute culture est impossible, perdre sa culture d'origine sans en acquérir une autre est un malheur ». ²⁶⁶

Chez Maalouf, la culture d'origine tombe en ruine quand elle ne répond pas aux exigences posées par des problématiques qui dépassent par leur difficulté le cadre réduit d'une communauté. Dans tous ses romans, cette logique est présente d'une manière que je n'hésiterais guère à qualifier d'axiomatique. Sous ce rapport, le monde est conçu dans le récit maaloufien à la manière d'un corps global malade dépourvu d'un système immunitaire efficace: le mal en question tient à des notions comme la déraison, et le fanatisme, ou découlant de formes identitaires meurtrières ou de tendances hégémoniques dangereuses.. Quant aux antidotes, ils sont nombreux du point de vue des formes qu'ils prennent dans l'œuvre de fiction de Maalouf, mais on pourrait les regrouper tous sous le label de Raison, d'esprit rationnel et de culture. Comme les formes de solidarité internationale exigée par ces périls autrement insolubles font encore défaut de nos jours sur le plan des faits, leur inscription dans la fiction par Maalouf traduit une forme de projet prospectif. De là naît cette caractéristique identitaire en devenir qui entame son mouvement dans la diégèse par un détachement de l'individu de sa communauté d'origine pour répondre à l'appel du monde. Un mouvement qui est somme toute loin d'être une inscription purement solipsiste de l'identité mais qui favorise une logique du don.

En effet, les aiguillons mobilisateurs de ce détachement de la communauté, de l'abandon de ses valeurs peuvent être de l'ordre d'un rejet d'une forme d'égoïsme qui pourrait s'inférer à partir de la notion de repli identitaire rejeté par le protagoniste. Être non tribal, le protagoniste maaloufien se révèle cependant à lui-même et aux autres comme la figure d'un nomade pour ainsi dire cosmopolite : au lieu de prendre

²⁶⁶ *Ibid.* p.101.

fait et cause pour une communauté restreinte, il se lance dans la défense de la communauté humaine, de ce que Amin Maalouf appelle la tribu planétaire.

3.6 Le nomade planétaire

La notion de nomade ou nomadisme que j'emploie ici est envisagée du point de vue du principe de solidarité caractéristique selon Ibn Khaldoun de la structure tribale. Elle ne renvoie donc ni à la dimension anthropologique que recouvre le sens global du mot ni non plus à l'expérience solipsiste attachée à l'abandon solitaire de la communauté par le protagoniste dans les récits de Maalouf. Si les romans de l'écrivain libanais donnent à lire le conflit permanent entre le personnage principal en tant qu'individu solitaire et inadapté au sein de sa communauté, force est de constater que le conflit en question ne s'arrête pas à ce niveau-là. Il apparaît dans le récit comme une étape liminaire voire un passage obligé préparant à une autre forme de solidarité, extracommunautaire celle-là. Nous sommes en effet devant une autre conception de solidarité suscitée par une forme d'engagement du personnage central face à des problèmes cruciaux dont les ressorts apparaissent de portée typiquement mondiale. C'est la raison qui me pousse à qualifier ce genre d'implication conférée au personnage de nomadisme planétaire et celui concerné par ce genre d'engagement et de solidarité, de nomade planétaire. Examinons donc de plus près cet aspect dans les récits d'Amin Maalouf.

Le nomadisme, conçu dans sa dimension solidaire, c'est-à-dire au travers de l'engagement individuel pour toutes les causes exclusives de sa communauté, nous est apparu étranger à la condition du protagoniste central. Un aphorisme bédouin existe dans la culture arabe concernant cette question de solidarité inconditionnelle réclamée comme règle de conduite au sein de la communauté; il recommande les principes suivants : « Sois solidaire de ton frère (face aux autres) qu'il commette un acte juste ou injuste, qu'il fasse preuve de droiture ou de désinvolture », principes que

la littérature dite *jahilite* (préislamique) éclaire à travers des poèmes illustrant de manière éloquente la règle de solidarité communautaire comme un des codes primordiaux de l'ordre bédouin. Cette dimension donc est non seulement battue en brèche dans les récits de Maalouf, mais elle est combattue avec force par le protagoniste. Il m'apparaît utile de clarifier à présent un point qui risque de prêter à confusion : Maalouf demeure un écrivain de l'espace citadin, toutes les actions majeures de ses romans se déroulant dans des cités emblématiques mêmes de ce que j'appellerais cosmopolitisme. Je traiterai cette question du cosmopolitisme ultérieurement.

Cependant, à la périphérie de ces espaces se trouvent des lieux organisés en communautés plus ou moins grandes (Kfaryabda, Gibelet, villages dans l'Atlas marocain, etc.) où le principe de solidarité du groupe est mis en jeu tout aussi bien que, dans certaines situations, il fait l'objet de délibérations par le protagoniste lui-même : Ossyane dans *Les Échelles du Levant* évoque son combat intérieur entre une allégeance au père et son sentiment personnel qui le pousse à l'autonomie. Même Baldassare qui n'a de cesse de revendiquer ses origines italiennes par un simple atavisme ancestral, ne manque pas de se questionner sur le sort de sa communauté à Gibelet que sa quête du livre du *Centième Nom* oblige à quitter de manière définitive. De manière générale, avant de partir en exil, le protagoniste des romans de Maalouf se confronte d'abord à des questions relatives à l'appartenance, à la vie communautaire. L'exil apparaît dans ces conditions comme l'instrument par lequel la solidarité communautaire qui m'apparaît ici comme équivalent symbolique de la solidarité bédouine puisqu'elles présentent toutes deux certains aspects communs, est troquée, si je peux dire, pour une solidarité avec le monde en raison de la nature des problèmes convoqués dans le récit, lesquels sont de nature à déborder les capacités d'une communauté, suscitant ainsi une collaboration internationale. L'exemple typique de ce genre de situations se trouve dans le récit *Le Premier Siècle après Béatrice*. Ce récit met en jeu la question du local et du global à travers l'allégorie du

processus extinctif de l'espèce humaine. Face à la propagation de la catastrophe dans tout l'espace recouvrant les pays dits du Sud et à la perspective de voir le cataclysme envahir la totalité du globe, la division géopolitique dominante consistant à maintenir une hiérarchie entre les parties du monde favorable aux pays riches, perd subitement tous ses fondements, dévoilant la caducité des principes qui la soutiennent. Le péril ainsi perçu dans sa dimension planétaire finit par rendre les consciences plus attentives au caractère universel des problèmes humains dans un monde globalisé.

L'inscription dans le récit maaloufien de tensions organiques suscitées par des questions et des problématiques à caractère global contribue à changer la perspective identitaire en conférant à la notion d'identité un sens qui subvertit les définitions traditionnellement construites dans les cadres restreints de la communauté, du groupe ethnique voire de l'État national. Dans les romans de l'écrivain libanais, ces formes identitaires tombent en ruine dès lors qu'elles font face à des mouvements ou phénomènes porteurs de germes d'une mondialisation. La tension romanesque surgit à l'instant même où ces mouvements opèrent les premières brèches, de quelque manière que ce soit, au sein d'une organisation sociale donnée. On voit ainsi apparaître le conflit entre le héros en tant qu'individu et la collectivité organique comme une suite d'actions menées par celui-ci dans le but de faire éclater la solidarité endogène au profit d'une autre à vocation internationale.

Il est sans doute important de tirer quelques exemples typiques de cet état de fait narratif, à titre illustratif, pour corroborer mon propos. Le premier roman qui vient à l'esprit est *Le Rocher de Tanios*. Ce roman m'apparaît comme le modèle extrême d'une solidarité exogène qui s'accomplit par le héros au détriment du groupe auquel il appartient dans le contexte du début de la colonisation occidentale au Moyen-Orient vers le milieu du XIX^{ème} siècle. Tanios, le héros du récit, figurerait le prototype de ce que l'on pourrait qualifier de « traître » si on le comparait à des héros issus de la littérature dite anticoloniale. Pourtant, dans le récit, il est doté de qualités

morales supérieures aux siens malgré le fait qu'il se positionne à l'antipode des siens, prenant fait et cause pour le pasteur Stolton, un personnage énigmatique, membre des services secrets britanniques, œuvrant sous couvert de précepteur en éducation dans son école établie dans la Montagne libanaise. Afin de mieux saisir le caractère antinomique de Tanios, du point de vue du thème de la solidarité clanique et communautaire, il serait peut-être utile de comparer ce roman à celui d'*Incendie* de Mohammed Dib²⁶⁷. Le choix de ce roman n'est pas fortuit : les décors ainsi que le contexte historique convoqués par Dib, possèdent un grand nombre de similitudes avec le roman de Maalouf à l'exception de la perspective et la vision idéologique adoptées par l'écrivain algérien. Celui-ci a choisi comme cadre pour son récit un village perché dans la montagne. L'histoire est focalisée sur la situation difficile des villageois que le discours romanesque attribue à la colonisation française. Le jeune héros, Omar, fait son apprentissage de la vie au cours duquel il finit par réaliser que les siens ne sont jamais heureux. Il comprend alors que la solution à ce mal tient à une seule chose : débouter le colonisateur. Les moyens pour ce faire tout autant que la manière de s'y engager ne font l'objet d'aucun doute pas plus d'ailleurs que la solidarité dans le malheur avec la communauté. La lutte politique engagée par Omar en est une d'indépendance et l'objectif qu'elle vise tient spécifiquement à sauvegarder l'identité menacée de la communauté villageoise, un groupe restreint certes mais qui fonctionnerait à la façon d'une synecdoque : ce petit village incarnerait le problème de l'Algérie entière sous occupation étrangère.

Ce paradigme de solidarité nationale face au danger étranger, né dans le sillage des colonisations et imprégnant les littératures dites nationales des pays colonisés, donne lieu à des figures romanesques symbolisant cette infailibilité du principe de solidarité collective comme valeur sûre du point de vue ontologique. C'est dans l'ordre des choses que cette solidarité soit de mise étant donné que la

²⁶⁷ Mohamed Dib, *L'incendie*, Paris, Seuil, 2002.

logique de tout récit exaltant le combat national contre l'impérialisme colonial participe de cette condition. Mais Amin Maalouf ne semble pas s'inscrire dans cette veine nationaliste ou à tout le moins, il ne semble pas porté sur le type de récit qui plaide les causes faisant de la question identitaire dans sa dimension locale l'objet prééminent du combat. Le récit qu'il transcrit de la période coloniale dans *Le Rocher de Tanios* revêt une signification empreinte de mondialisation dans la mesure où la notion de colonialisme prend dans ce roman un sens historiciste, si bien que la crise centrale du récit découle d'un processus de déstructuration touchant le système féodal en vigueur, engendré par la pénétration des forces corrosives du système colonial. Le narrateur, adoptant l'attitude exotopique déjà signalée auparavant, décrit ce processus transitoire du point de vue sociologique mais aussi systémique, en se focalisant sur les changements psychologiques vécus par le personnage éponyme. L'apothéose de ce mouvement est atteinte lorsque celui-ci mène ouvertement le combat contre les siens, procédant du même tenant à un rejet des valeurs en vigueur au sein de son petit village de Kfaryabda, métaphore emblématique de tout l'Orient arabe.

Le récit prend soin de montrer sur un ton tragicomique le caractère obsolète de ces valeurs, de leur inanité face à la nécessité historique de l'avènement de l'impérialisme occidental comme phénomène de domination certes, que le récit scrute cependant à travers le volet culturel, c'est-à-dire à travers le point nodal dans la vision du monde de Maalouf, celui d'une promesse, dirait-on, d'une ontologie universaliste. Tanios entre au service de son mentor, Stolton, après avoir passé plusieurs années dans son école. Il incarne dans le récit le visage du modernisme, thème central dans la plupart sinon tous les romans de Maalouf, et à ce titre il se trouve en conflit avec sa communauté. Parmi les romans de Maalouf où ce processus de modernisation de la société arabe entamé historiquement dans *Le Rocher de Tanios*, se trouve solidaire avec l'idée d'universalisme au détriment de celle d'engagement communautaire, on pourrait mentionner *Les Désorientés* comme le récit par excellence de l'échec cette fois-ci du processus d'intégration mondialiste auquel semble sacrifier la conscience

de l'ensemble du groupe d'amis organisé sous la bannière du « Cercle des byzantins ».

Le ton élégiaque adopté dans le récit va de pair avec la vision crépusculaire qui prédomine de manière si intense qu'il serait légitime de considérer ce roman de Maalouf comme un roman catastrophiste. Encore une fois, la solidarité caractéristique du nomadisme se trouve en crise dans ce roman où les personnages demeurent foncièrement attachés aux universaux : la solidarité avec les causes libertaires ou révolutionnaires ayant émaillé l'histoire contemporaine avant de se transformer en une espèce d'emblèmes mondiaux à l'image du guévarisme, de la guerre du Vietnam transformée de manière antithétique en symbole pour la paix mondiale à la faveur d'une série de manifestations organisées lors de l'intervention de l'armée états-unienne dans ce pays entre les années 1960 et 1975 ou encore de l'influence idéologique répercutée chez les progressistes du monde entier par la Guerre dite d'Espagne (1936-1939) au cours de laquelle l'affrontement semblait précisément opposer les défenseurs d'un nationalisme fortement prononcé, organisés sous la férule du général Franco, aux tenants d'une République dite internationaliste. Rappelons que cette guerre d'Espagne a cristallisé l'image d'une internationale révolutionnaire, prélude avant la lettre à la mondialisation, une notion qui devient un leitmotiv en vogue au cours des années 1990, date à laquelle le monde connaissait des bouleversements inattendus dont le plus considérable d'entre tous fut celui du démantèlement du bloc communiste en 1989.

Tous ces thèmes évoqués par Adam représentent autant d'objets de discussion au sein du petit groupe d'amis tout aussi bien, semble-t-il, qu'ils témoignent de l'espoir d'une constitution mondialiste chez les générations des années 1970 dont celle du protagoniste-narrateur. Il n'est d'ailleurs pas inutile de faire remarquer à cet égard l'intérêt formel de Maalouf pour cette question de solidarité universelle comme corollaire de la mondialisation qu'il appelle de ses vœux à différentes situations et

dont on rencontre les grandes lignes dans son essai *Les identités meurtrières*. Il y évoque le rêve précoce des Européens de voir s'unir leurs pays un siècle avant la réalisation de ce que, aujourd'hui, on nomme l'Union européenne, évènement qui prend son essor de manière accomplie juste après la dissolution du communisme en Europe de l'est. Laquelle union est encore perçue comme une étape et modèle à la fois ayant inspiré de nombreuses initiatives du même genre à travers le monde.

Au demeurant, cette tendance géopolitique à l'intégration de ces États en blocs constitués reçoit une opinion favorable de la part d'Amin Maalouf pour qui l'Union européenne, déjà, comporte la promesse d'une voie vers la mondialisation, un rêve selon lui qui a toujours bercé l'humanité au cours de la période contemporaine :

Il y a encore quelques années, bien des gens auraient été prêts à accepter l'idée d'une appartenance planétaire considérée, en quelque sorte, comme l'aboutissement naturel de l'Histoire humaine; ainsi, un habitant de Turin, après avoir été piémontais puis citoyen italien, allait devenir successivement citoyen européen puis citoyen du monde. [...]. Par regroupements régionaux successifs, l'humanité allait atteindre un jour le rassemblement suprême.²⁶⁸

La notion d'union interétatique, entre communautés éloignées, présuppose des réajustements au niveau des conceptions fondatrices d'identités. Certaines sont appelées à disparaître tandis que d'autres ayant prééminence dans le contexte restreint d'une structure étatique ou communautaire demandent à changer de position dans l'échelle des valeurs encore en vigueur. Autrement dit, ce qui ressort de la tension à l'expansion mondiale, telle qu'elle apparaît dans l'économie générale de l'œuvre de Maalouf, ce sont des principes généraux qui méritent qu'on s'y attarde un peu afin de mieux saisir leur sens, un sens à la fois aisé à concevoir mais complexe dans son appréhension : on peut résumer cela en disant que lorsque le cours de l'histoire humaine tend à l'expansion, les fondements des ontologies étroites, générateurs de

²⁶⁸ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit. p.112.

communautés segmentées et exclusives, tombent en ruines. Quant aux phénomènes des exacerbations identitaires et de repli, qui s'accompagnent souvent d'une remise au goût du jour d'un système de valeurs qui prétend à l'authenticité, ils traduiraient selon toute logique historique, un sentiment de vulnérabilité et d'impuissance face au mouvement de l'histoire.

Dans *Les Désorientés* la description de ce phénomène se conclut par la défaite des tendances universalistes face à ce que l'on peut nommer le revivalisme, un terme qui renvoie aux réformistes arabes modernes mais aussi et surtout aux tenants d'un islam politique : les premiers, les réformistes, revendiquent le besoin d'une conciliation entre religion musulmane et progrès technologique dont ils admettent la paternité à l'Occident, alors que les seconds expriment un rejet catégorique de l'Occident considérant l'Islam, la fois religion et culture, autosuffisant. J'ai déjà signalé Nidal comme le représentant dans ce roman de ce deuxième courant au sein du revivalisme traditionnaliste. J'ajouterai cependant que la tonalité pessimiste de ce récit traduit en réalité un sentiment d'amertume générale qui trahit en filigrane celui de l'écrivain libanais, dû essentiellement à un échec non seulement au plan d'une modernisation locale de la société arabe mais aussi à la conséquence de cet échec sur la marche mondialisatrice. L'une des conséquences de la mondialisation saisie par l'écrivain libanais tient à une synergie entre les peuples de la planète. Le développement technologique survenu au cours de la période subséquente à la fin de la Guerre froide constituerait un cadre favorable à l'émergence d'une telle synergie à en croire l'énoncé suivant d'Amin Maalouf

Si les nouveaux moyens de communication, qui nous rapprochent trop vite les uns des autres, nous amènent à affirmer, par réaction, nos différences, ils nous font également prendre conscience de notre destin commun. Ce qui me donne à penser que l'évolution actuelle pourrait favoriser, à terme, l'émergence d'une nouvelle approche de la notion d'identité. Une identité qui serait perçue comme la somme de toutes nos appartenances, et au sein de laquelle l'appartenance à la

communauté humaine prendrait de plus en plus d'importance, jusqu'à devenir un jour l'appartenance principale.²⁶⁹

L'élan humaniste dessiné dans *Les Désorientés* se retrouve bloqué par un bouleversement historique, la guerre civile, qui change radicalement les règles du jeu. Sans fournir d'explications locales nécessaires à la compréhension de ce tour de force idéologique qui donne l'avantage aux tendances conservatrices au Levant, le roman postule en guise de diagnostic, à travers le discours d'un des personnages importants dans le récit, Albert, qu'il s'agit d'une vague internationale dominée par l'idéologie conservatrice envahissant la planète et qui met un terme à l'évolution progressiste qui a dominé tout le cours de la période dite de la guerre froide. Une fois que leur communauté du « pays natal » ne répond plus à leurs attentes, l'ensemble des membres, à l'exception de Mourad et de Sémiramis, part en exil. L'exil apparaît encore une fois avec ce roman, comme instrument de rejet des valeurs locales et d'engagement à des causes humanistes de factures internationales : Ossyane, dans le roman *Les Échelles du Levant*, qui prend part à la Seconde guerre mondiale en s'enrôlant dans la Résistance française contre l'occupation nazie. bercé par les idées universelles issues de la culture humaniste européenne et la culture classique arabe dans son volet profane, cet engagement contre le nazisme comme incarnation du repli raciste et exclusiviste, entre dans l'ordre des choses.

Ce mouvement dans le récit qui décrit le détachement du protagoniste de sa communauté opère un changement parallèle dans la conscience du protagoniste que la fiction s'emploie à rendre saillant. Un changement qui donne à voir l'attachement du héros à des causes communes qu'il partage avec ses contemporains. Une situation

²⁶⁹ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit. p.115.

somme toute fidèle à la description suivante de Marc Bloch postulant que « Les hommes sont plus les fils de leurs temps que de leurs pères ». ²⁷⁰

Tous ces éléments réunis donnent à penser que le personnage romanesque maaloufien se caractérise par son lien à un type de nomadisme à cheval sur des questions globales. Par ce fait même sa solidarité change d'objet : au lieu de la dédier aux siens, à sa communauté locale, il effectue le choix d'être plutôt au diapason des questions mondiales. Sous ce rapport, il est permis de le considérer d'emblée comme une figure cosmopolite.

3.7 Visage du monde et destin cosmopolite

Avant de procéder à l'examen de cet aspect relatif à la question du cosmopolitisme dans les romans d'Amin Maalouf, il est sans doute pertinent d'explorer préalablement quelques éléments de définition comme étape opératoire dans ce sens.

La définition classique du mot est formulée par les Stoïciens grecs selon lesquels le mot *cosmopolitês* signifie à la fois une volonté de s'élever au-delà de la vie politique ordinaire pour pouvoir juger les affaires humaines²⁷¹. Le dictionnaire Le Robert définit quant à lui le cosmopolitisme comme une « disposition à vivre en cosmopolite », ce dernier étant, d'après le même dictionnaire, celui « qui vit indifféremment dans tous les pays, s'accommode de tous. » D'autre part, la suite de la définition nous montre que le sens de cosmopolitisme se rattache à un espace et à un

²⁷⁰ *Ibid.* p.118.

²⁷¹ Joseph Thériault, « Sociologie du cosmopolitisme », *Sociologie et Sociétés*. Vol. XLIV, printemps 2012, p.5-14.

lieu qui « comprend des personnes de tous les pays, qui subit les influences de nombreux pays. »²⁷²

La pensée philosophique est l'une des disciplines à s'être très tôt penchée sur la question. On doit souligner cependant l'absence d'une détermination claire et précise du mot. Souvent on recourt à la comparaison avec l'antinomie du vocable afin d'en dégager une signification. C'est la méthode suivie par le philosophe Heinrich Laube qui, au milieu du XIX^{ème} siècle, opposait déjà le cosmopolitisme au nationalisme:

Le patriotisme [remarque Laube] est limité, petit, mais il est pratique, utile, il rend heureux et il apaise; le cosmopolitisme est superbe, grand, mais presque trop grand pour un homme, l'idée est belle mais ce qu'elle entraîne, dans la vie d'un homme, c'est le déchirement intérieur.²⁷³

Dans *Qu'est ce que le cosmopolitisme*, Ulrich Beck propose, pour sa part, une définition moderne qui repose sur la notion de mélange. À vrai dire Ulrich Beck propose une série de définitions qui semblent plutôt justifier le bien-fondé d'une ontologie cosmopolite. Aussi procède-t-il à une description des phénomènes à l'œuvre actuellement dans le monde qui rendent légitime le choix d'une posture empreinte de cosmopolitisme. Il évoque la question de « l'expérience de crise de la société mondiale²⁷⁴ ». Selon lui, cette description renvoie au phénomène d'interdépendance que créent de nos jours des risques globaux comme ceux liés aux questions climatiques, écologiques ou autres. Dans ce cadre le chercheur convoque la notion de « communauté de destin civilisationnel. »²⁷⁵

²⁷² Le Dictionnaire, Le Robert, Paris, Édition 2000.

²⁷³ Cité par Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire : de la cité prophétique à la société globale*, Paris, La découverte, 1999, p.88.

²⁷⁴ Ulrich Beck, *Qu'est ce que le cosmopolitisme*, Paris, Flammarion, 2004, p.20.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

Un autre principe évoque ce que Beck considère comme « reconnaissance des différences au sein de la société mondiale et du caractère conflictuel de la société mondiale. »²⁷⁶ Ce principe concerne les divisions au sein de l'ordre mondial actuel entre les pays constitutifs de cet ordre concernant certains conflits et certaines crises. Lesquelles divisions entraînent des oppositions dans les moyens préconisés par chaque pays à la mise en place des solutions envisagées pour les résoudre.

Un troisième phénomène ou principe se décline sous le signe de ce que le sociologue nomme l'« empathie et le changement de perspective. »²⁷⁷ Ce principe s'applique à des situations de crise qui occasionnent un élan de solidarité spontané. Il donne pour exemple les tremblements de terre.

En somme, le chercheur estime qu'étant donné la nature des crises actuelles et le type de solutions qu'elles exigent, le cadre étatique à lui seul n'est plus en mesure de les affronter de manière efficiente. C'est là un constat partagé aujourd'hui par un ensemble d'analystes dont on trouve un écho chez Maalouf.

L'histoire politique contemporaine présente en effet des éléments de changement à cet égard. Les formes d'organisations politiques actuelles érigées pour la plupart d'entre elles sur les ruines d'empires démantelés, à la suite de la Première guerre mondiale, ne semblent plus en mesure de relever certains défis mondiaux selon Beck. De surcroît, ce dernier préconise une manière nouvelle d'envisager les problématiques mondiales actuelles sous l'angle du cosmopolitisme. Par ce fait même, il rejette l'option nationale à ses yeux inapte à saisir convenablement de telles questions. Une vision que partage d'ailleurs Maalouf en usant du terme d'universalisme au lieu de celui de cosmopolitisme. Maalouf envisage le nationalisme comme phénomène historique et sous ce rapport, il l'examine avec les outils de

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid*,p.23.

l'historien comme objet tributaire de l'action de la dialectique du temps : il vit à la manière des organismes vivants avec des périodes d'apothéose avant de disparaître à son tour comme ont disparu les empires sur les ruines desquels il a vu le jour. Aussi, d'après lui, nous « ne sommes pas à l'aube de l'ère des nationalités, mais à son crépuscule²⁷⁸ ».

On pourrait s'interroger avec Maalouf sur les formes d'organisations politiques que l'histoire humaine pourrait connaître si la disparition des nationalismes était chose inéluctable. Dans l'essai *Le dérèglement du monde*, l'écrivain libanais conçoit la perspective d'une union mondiale rendue à ses yeux plausible par l'exemple de l'Union européenne. On notera qu'un tel projet futuriste survient dans l'analyse de Maalouf comme alternative de sortie de ce qu'il identifie comme un dérèglement planétaire. Mieux encore, ce type d'organisation cosmopolitique apparaît comme ultime réponse à une situation urgente décrite par Maalouf à l'image des grandes catastrophes cataclysmiques transcrites dans ses récits de fiction. Ce trait catastrophiste est évoqué par Beck comme condition à l'impératif cosmopolitique.

La catastrophe ou le défi qu'elle pose constitue un motif récurrent dans les récits de Maalouf. Tant et si bien qu'il est légitime de la considérer comme une des clés majeures suscitant à la fois l'exil plus ou moins indirectement du protagoniste et donc de son désengagement vis-à-vis des valeurs communautaires et l'impératif d'une solidarité internationale, signe par excellence d'une image de marque cosmopolitique relativement à la problématique sous-jacente à la diégèse. Il convient à présent d'examiner cette thématique de la catastrophe dans les romans de Maalouf.

²⁷⁸ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit. p.106.

3.8 Le cosmopolitisme ou l'inscription du cataclysme

Le cataclysme comme menace est annoncé dans le roman *Les Désorientés*. La phrase qui débute le récit met en lumière et de manière tangible la perspective d'une catastrophe :

Je porte dans mon prénom l'humanité naissante [dit Adam], mais j'appartiens à une humanité qui s'éteint [...] Je ne serai pas le premier d'une lignée, je serai le dernier, le tout dernier des miens, le dépositaire de leur tristesses accumulées, de leurs désillusions ainsi que de leurs hontes. À moi incombe la détestable tâche de reconnaître les traits de ceux que j'ai aimés, puis de hocher la tête pour qu'on rabatte les couvertures.

Je suis le préposé aux extinctions. Et quand viendra mon tour, je tomberai comme un tronc, sans avoir plié, et en répétant à qui voudra l'entendre : « C'est moi qui ai raison, et c'est l'histoire qui a tort! » (D 11-12)

Ce roman est jalonné de références à l'idée de fin, de mort et de crépuscule, un champ isotopique renvoyant à la notion d'extinction. En effet quelques pages plus loin on rencontre une image révélatrice de ce thème de finitude:

De ce lieu suspendu entre le littoral et la haute montagne, nous allons assister à la fin du monde [...] De notre monde, en tout cas, de notre pays tel que nous l'avions connu. Et j'ose dire : de notre civilisation levantine. Une expression qui fait sourire les ignorants et grincer les dents aux tenants des barbaries triomphantes, aux adeptes des tribus arrogantes qui affrontent au nom de Dieu unique, et qui ne connaissent de pires adversaire que nos identités subtiles (D 36).

Le narrateur déplore le changement de paradigme dans son « pays natal ». Un changement occasionné par « la guerre civile », évènement majeur dans le récit, à l'origine d'une série de catastrophes. Cette guerre met fin au rêve moderniste des protagonistes tout aussi bien qu'à sa suite l'Orient arabe entre dans une période d'agonie ouverte sur des scénarios cataclysmiques.

La notion de désastre appliquée à ce roman permet de dégager un ensemble d'évènements emblématiques de ce phénomène, comme celui du départ des communautés issues des minorités culturelles et religieuses, source de la richesse

civilisationnelle dans la région. Il faut signaler que cet aspect de la question dans le roman trouve une espèce de pendant dans l'essai de Maalouf dans lequel celui-ci adopte un accent empreint de gravité, signe d'un désarroi suscité par l'état catastrophique de la société arabe.

Quiconque décèlera dans mes propos la colère d'un minoritaire d'Orient ne se tromperait qu'à moitié. J'appartiens en effet à cette espèce en voie d'anéantissement, et je refuserai jusqu'à mon dernier souffle de considérer comme normal l'émergence d'un monde où des communautés millénaires, gardiennes des plus antiques civilisations humaines, seraient contraintes de plier bagage et d'abandonner leur territoire ancestral pour aller prendre refuge sous un toit lointain.²⁷⁹

Ce passage ressemble à une ébauche destinée à poser les jalons du récit *Les Désorientés*. L'objet qu'il présente comporte des éléments nodaux de la catastrophe convoquée dans ce récit : l'agonie du « pays natal » tient pour une large part à ses minorités qui l'abandonnent, le vouant ainsi à une « saignée » mortifère. Ces minorités constituent le terreau fertile de sa culture et leur disparition occasionnée par l'avènement de l'idéologie meurtrière issue de l'islam politique équivaut dans le récit à une mise à mort de l'Orient arabe. On est de ce fait tenté de se questionner dans ces conditions sur le sens du titre de ce roman, question de savoir si le désorienté est celui qui se maintient dans la position islamiste ou les exilés qui abandonnent leur pays. Quoi qu'il en soit, ce roman inscrit le thème de la catastrophe au niveau culturel à travers la description d'une crise qui atteint l'élément vital de la société arabe voire de toute société vivante : son élite intellectuelle, ses minorités culturelles et culturelles.

Les catastrophes sont légion pourrait-on dire dans le roman *Léon l'Africain*. Elles participent de la même logique à l'œuvre dans *Les Désorientés* à savoir la disparition de l'agent de la diversité, occasionnée par l'action des forces antinomiques dans la défense de valeurs monolithiques : on pourrait à cet égard considérer la chute de Grenade comme un événement cataclysmique dans la mesure

²⁷⁹ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, op. cit. p.68.

où la Reconquête qui remplace le règne musulman dans le récit entraîne l'exil des minorités juives et musulmanes andalouses. Le fanatisme dont font preuve les conquérants espagnols agit de manière similaire au fanatisme islamiste du fait qu'invariablement tous les deux donnent lieu à un même résultat, celui de rejeter dehors, sur les chemins de l'exil, les minorités. D'autres occurrences comme les guerres religieuses opposant Protestants aux Catholiques font pendant aux phénomènes délétères relativement à la notion de catastrophe. Parallèlement à cette thématique d'exclusion qui décrit un phénomène centrifuge consistant à rejeter à l'extérieur les éléments "étrangers", se profile dans le récit une tendance à l'inclusion. Elle est représentée par la figure du pape Léon X dont le projet consiste à prévoir une réconciliation avec l'empire turc.

Le roman *Le premier Siècle après Béatrice* s'organise autour d'une catastrophe liée au risque d'extinction de l'espèce humaine : les tendances misogynes dans les pays sous-développés se sont appuyées sur les progrès de la médecine pour satisfaire une demande massive d'enfants mâles. Un déséquilibre démographique est alors apparu dans ces pays du sud avec une nouvelle génération constituée dans sa quasi-totalité d'hommes. La rareté du genre féminin engendre ainsi un chaos qui finit par atteindre l'Occident, dernier rempart contre la discrimination sexuelle. Cette allégorie romanesque inscrit donc une catastrophe de nature globale. Son évolution décrit une trajectoire qui débute localement dans certaines régions confinées du monde avant d'atteindre des proportions gigantesques. C'est là le propre de ce genre de catastrophe ainsi que le montre celle par exemple de l'extinction des espèces animales : le braconnage qui se pratique clandestinement à l'abri contre toute vigilance, finit graduellement dans certains cas d'atteindre le cœur du processus procréatif, condamnant ainsi certaines espèces à la disparition. La thématique du cataclysme global dans *Le Premier Siècle après Béatrice* donne lieu à des formes d'actions à l'avenant montrant ainsi l'inanité de la logique nationale face à la complexité d'une situation engendrée mondialement. Par contre, le discours met de

l'avant une sorte d'approche qui, semble-t-il, défend la logique cosmopolitique telle que développée par Beck. Rappelons que celui-ci met en relation la question des défis globaux relativement à des menaces multipolaires comme le terrorisme ou le trafic clandestin de toutes sortes de produits illicites (drogues, devises, etc.), voire le commerce d'organes humains, et ce qu'il considère comme impératif cosmopolitique impliquant la participation d'organes multilatéraux voire la constitution d'un gouvernement universel comme condition à la lutte contre de tels dangers.

Le « réseau des sages » formé dans le récit de Maalouf comme moyen de s'attaquer frontalement à la catastrophe afin de sauver l'espèce humaine, ressemble dans sa composition au genre d'organe imaginé par Beck et, d'une certaine manière, à des instances internationales déjà existantes dans la réalité pratique comme les Nations-Unies avec ses divers organismes de soutien. À la différence que cette instance internationale suprême (les Nations-Unies) présente certaines faiblesses en raison notamment de sa structure encore tributaire de l'ordre international en vigueur actuellement constitué par des États-nations.²⁸⁰ Le réseau en question illustre bien l'impératif cosmopolite. Dans ce roman, la crise démographique, tout en divisant la planète entre le Nord et le Sud, impose en même temps une collaboration internationale comme condition de parer le cataclysme qui a partie liée avec l'extinction de l'espèce.

Cette structure internationale représentée par « Le réseau des sages » s'apparente sur certains points avec « Le cercle des Byzantins ». La variété qu'ils connotent tous les deux est emblématique de cette conception globale des choses. Même si le récit dans *Le premier siècle après Béatrice* peut se lire comme une allégorie futuriste, les problèmes que ce texte évoque ont un rapport étroit avec la situation mondiale de nos jours. Si l'on conçoit cette fiction comme une allégorie,

²⁸⁰ Alain de Benoist, *Ce que penser veut dire*, Monaco, Éditions Rocher, 2017.

comme l'a fait Leïla Dounia Mimouni dans son article « *Le premier Siècle après Béatrice* : roman de fiction »²⁸¹, « la morale » que l'on peut en extraire trouve un écho dans le contexte mondial. Lequel se découvre de jour en jour émaillé de graves crises de ce genre comme celles relatives à la raréfaction des ressources naturelles ou les dérèglements climatiques ou encore les crises économiques et financiers sources de conflits meurtriers.

Cependant, la crise convoquée dans cette fiction de Maalouf montre le fait factuel de la polarité mondiale et l'incommunicabilité entre les deux blocs impliqués : le Sud, renvoyant au pays dits du Tiers-Monde, et le Nord, représentant les pays développés. Le mot employé pour indiquer un tel clivage, « la faille horizontale », atteste de cette réalité indépassable dans la structure réelle de l'ordre mondial. Tout se passe au travers de cette « fable » comme si le récit tentait de construire une problématique imaginaire afin d'attirer l'attention sur le caractère global des problèmes mondiaux dans le monde réel. Une tentative, via la fiction, d'inviter à prendre conscience de l'importance d'une collégialité internationale dans l'appréhension des crises qui émergent de nos jours.

L'implication et l'engagement du protagoniste en faveur d'une vision globale se détachant des considérations d'appartenance à une communauté donnée (il est occidental mais un Occidental conscient des origines plurielles des cultures, de la mixité du monde) en font l'incarnation du nomade cosmopolite.

À la croisée des genres, entre réalisme et symbolisme, forme allégorique et dystopie, ce roman de Maalouf scrute le rapport international entre pays riches et pays pauvres en remettant en cause le paradigme des hiérarchies à l'œuvre dans l'ordre international actuel.

²⁸¹ Leïla Dounia Mimouni, « *Le Premier Siècle après Béatrice* : roman de fiction », *La Revue Algérienne d'Anthropologie et de Sciences Sociales*, Numéro 38, 2007, p. 36-47.

Les guerres et les troubles qui agitent le Sud dans la diégèse font penser par association d'idées aux multiples événements dramatiques sévissant dans ces pays. Le récit tente de former une ontologie imaginaire, proche cependant de la réalité, évoquant le cadre d'une biosphère, où les crises qui se déclenchent dans une zone du monde finissent par atteindre, de proche en proche, une extrémité insoupçonnée de l'autre côté. La progression de la crise dans ce roman est commandée par cette logique. À la fin elle parvient à émerger en Occident, ébranlant ainsi sa foi en son infaillibilité.

Sous ce rapport, le nomade cosmopolite, incarné dans cette fiction par le narrateur intradiégétique, sa femme et d'autres figures du monde intellectuel en Occident notamment, figure cette vision panoptique globalisante qui fonde la charnière entre des milieux divers. Sa proposition de créer une organisation mondiale entre dans ce cadre :

Il me semble, [soutient le narrateur-personnage] que le moment est propice à la formation d'un groupe que j'appellerais, à titre provisoire, le « Réseau des sages », qui s'étendrait sur un grand nombre de pays et aurait pour rôle d'alerter l'opinion et les diverses autorités sur les dangers qu'entraîne la manipulation irresponsable de l'espèce humaine. Je suis révolté par la banalisation du phénomène, et par l'indifférence de mes compatriotes, indifférence d'autant plus incompréhensible que le péril ne se limite pas aux contrées du Sud; il serait aussi illusoire que criminel de prôner ou de tolérer une solution magique et finale de nos problèmes par le biais exécrable d'un génocide rampant (PSB 84).

La notion de cosmopolitisme appliquée à ce récit rejoint celle des droits humains, elle-même conçue selon une dimension globale dans les chartes internationales. Et c'est précisément cette question qui semble résonner par ricochet dans ce texte de fiction. Intransigeant sur l'universalité de ces principes, Maalouf considère qu'ils ne doivent souffrir d'aucune dérogation sous n'importe quel prétexte :

Aucun gouvernement occidental, par exemple, ne pose sur les droits de l'homme en Afrique et dans le monde arabe un regard aussi exigeant que celui qu'il réserve

à la Pologne ou à Cuba. Une attitude qui se prétend respectueuse, mais qui est, à mes yeux, profondément méprisante. Respecter quelqu'un, respecter son histoire, c'est considérer qu'il appartient à la même humanité, et non à une humanité différente, à une humanité au rabais.

Je ne voudrais pas m'étendre sur cette question, qui mériterait à elle seule un long développement appuyé sur des preuves. Mais je tenais à l'évoquer ici parce qu'elle est essentielle à la notion d'universalité. Celle-ci serait vide de sens si elle ne présupposait pas qu'il y a des valeurs qui concernent tous les humains, sans distinction aucune. Ces valeurs priment tout. Les traditions ne méritent d'être respectées que dans la mesure où elles respectent les droits fondamentaux des hommes et des femmes. Respecter les « traditions » ou des lois discriminatoires, c'est mépriser leurs victimes. Tous les peuples et toutes les doctrines ont produit, à certains moments de leur histoire, des comportements qui se sont avérés, avec l'évolution des mentalités, incompatibles avec la dignité humaine; nulle part on ne les abolira d'un trait de plume, mais cela ne dispense pas de les dénoncer et d'œuvrer à leur disparition.²⁸²

La conception globale des problèmes du monde, tel que le montre le narrateur dans *Le Premier Siècle après Béatrice*, conduit donc à s'interroger sur les règles à mettre en place. L'une de ces règles tient fondamentalement à la vision panoptique et globale des problèmes mondiaux. Maalouf pose cette condition comme base à tout projet universel. Ce dernier s'impose de surcroît comme alternative à ce que l'écrivain libanais considère comme une anomalie du monde dont les traits caractéristiques se profilent dans le passage suivant :

Une défaillance qui ne peut être imputée à une cause unique, mais qui s'explique certainement en partie par cette caractéristique de notre époque que l'on peut observer dans divers autres domaines, à savoir que les problèmes ne peuvent être résolus que si l'on réfléchit globalement, comme si on était une vaste nation plurielle, tandis que nos structures politiques, juridiques et mentales nous contraignent à réfléchir et à agir en fonction de nos intérêts spécifiques – ceux de nos États, de nos électeurs, de nos entreprises, de nos finances nationales.²⁸³

Le thème de la catastrophe s'invite également dans *Le Périple de Baldassare*. La menace de fin du monde s'inscrit dans ce roman sous le signe d'une prophétie universelle. Les trois religions monothéistes s'accordent sur la perspective d'une

²⁸² Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit. p. 124.

²⁸³ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, op. cit. p. 82.

apocalypse. Mais ce roman de Maalouf s'emploie à se focaliser sur la dimension superstitieuse et somme toute fanatique qui se déploie à partir de cette donnée biblique et coranique. L'année de 1666 qui approche cristallise les angoisses d'une attente vautrée dans la certitude de l'avènement de la Bête. Un livre suscite l'intérêt général dans la planète en raison de la légende qui l'entoure : il est considéré comme le remède contre le mal qui s'annonce. Écrit par un gnostique musulman, *Le Livre du Centième Nom* recèle le secret de Dieu révélé à son illuminé d'adorateur nommé Mazandarani. Cette anecdote catastrophiste se trouve à l'origine du périple de Baldassare. Curieux comme tous les lettrés qui peuplent les récits de Maalouf, Baldassare abandonne une vie confortablement aisée dans son petit village Gibelet pour se lancer à la recherche du livre du secret. En cours de route, il observe l'agitation d'un monde enfiévré par l'angoisse. La catastrophe imminente n'épargne aucune culture, aucune société ni aucune religion. Juifs, Musulmans et Chrétiens sont convaincus unanimement de l'inévitable avènement de la Bête. Le chaos est alors général et générale est la folie des Hommes.

Dans ce roman, à défaut d'une instance internationale à l'instar de celle ayant œuvré à l'endigement de la catastrophe démographique dans *Le Premier Siècle après Béatrice*, c'est, me semble-t-il, la Raison qui tente de restaurer l'ordre dans le monde. De facture globale dans ce récit, elle existe dans chacune des cultures formées autour des trois monothéismes parallèlement aux tendances irrationnelles qui, elles aussi, trouvent le terrain propice pour s'y épanouir.

Au travers de cette thématique de la catastrophe issue des écrits religieux, se développent dans le récit d'autres thématiques connexes empreintes de cosmopolitisme. La rencontre des cultures en est un signe qui trouve son expression métaphorique dans le mariage qui conclut le récit entre Baldassare, l'homme aux origines métissées mais fils de l'Orient, et une riche fille issue de l'aristocratie génoise. Une union qui jette un pont entre les deux rives de l'espace méditerranéen.

Dans *Les Échelles du Levant*, la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale articulée autour du conflit entre nationalisme extrémiste et cosmopolitisme constitue un motif d'union entre Ossyane, un rejeton d'une famille levantine hybride du fait de ses origines fusionnant le Turc, l'Arménien et l'Arabe, et une Juive d'Europe. Un mariage qui se conclut à l'issue de la défaite nazie à laquelle tous les deux ont participé en s'engageant dans la Résistance française. Encore une fois, dans ce roman, le cataclysme incarné par la guerre joue un rôle moteur à la fois dans le changement de la conscience du protagoniste en l'orientant vers une solidarité universelle et cosmopolite, aussi bien qu'en ce qui a trait au rapprochement entre les parties du monde. La catastrophe dans ce roman et dans d'autres de Maalouf agit comme facteur de décroisement géographique : elle contraint certaines entités autarciques (le village de Kfaryabda par exemple) à l'ouverture sur le monde. La circulation continue des idées et leur diffusion de part et d'autre en constitue une étape importante parmi d'autres. Mais c'est le voyage à travers les pays et les sociétés étrangères qui conforte l'image du cosmopolitisme. Cela est justifié dans le roman de telle manière que le départ de chez soi apparaît comme une option naturelle. Il reçoit constamment une opinion favorable de la part du protagoniste.

L'un des arguments qui revient dans le discours des personnages voyageurs des romans de Maalouf et qui les fait correspondre à la définition du Robert quant au cosmopolitisme, tient au fait qu'ils sont conscients de leur appartenance à l'humanité entière au lieu d'être membre d'une communauté à leurs yeux étroite. Rappelons ici la définition en question du dictionnaire s'agissant du cosmopolite : le cosmopolite est celui « qui vit indifféremment dans tous les pays, s'accommode de tous ». C'est ce point précis qui sera examiné à présent dans les récits d'Amin Maalouf.

3.9 Le voyageur cosmopolite, citoyen du monde

Le personnage central du roman *Les Désorientés* exprime une vision qui pourrait aisément être mise sur le compte du cosmopolitisme. Il se considère fils de la terre entière:

Quitter son pays est dans l'ordre des choses; quelquefois, les événements l'imposent [...] Je suis né sur une planète, pas dans un pays. Si, bien sûr, je suis né aussi dans un pays, dans une ville, dans une communauté, dans une famille, dans une maternité, dans un lit... mais la seule chose importante, pour moi comme pour tous les humains, c'est d'être venu au monde. Au monde! Naître, c'est venir au monde, pas dans un tel ou tel pays, pas dans telle ou telle maison (D 59).

Ces mots illustrent la définition du dictionnaire. Le cosmopolite serait alors celui qui se sent chez lui dans n'importe quelle contrée. De la sorte, nomadisme et cosmopolitisme vont de pair dans la configuration de l'individu « citoyen du monde ». *In medias res* le récit nous place face à ce phénomène permanent dans la vision de Maalouf lié au besoin de ses personnages romanesques d'être des voyageurs écumant le monde dans tous les sens. C'est quasiment ce même désir de faire corps avec l'espace planétaire qui s'exprime dans le roman *Léon l'Africain*. La règle de base dans la vie du personnage éponyme tient à ces principes:

Lorsque l'esprit des hommes te paraîtra étroit, dis-toi que la terre de Dieu est vaste, et vaste Ses mains et Son cœur. N'hésite jamais à t'éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances (LA 473).

Le sentiment d'être chez soi partout dans le monde est un enjeu important dans ce roman. Il se trouve en corrélation avec l'identité spécifique de Léon relativement à sa situation d'être apatride dès l'origine : ses parents ont quitté Grenade, sa ville natale, alors qu'il était encore très jeune, n'ayant aucun souvenir d'un tel événement. On notera en guise de rappel que la viabilité d'un lieu chez Maalouf est conditionnée par son ouverture sur l'altérité, d'être en quelque sorte un

lieu cosmopolite comme cela est défini dans le dictionnaire, à savoir d'être un lieu « qui comprend des personnes de tous les pays, qui subit les influences de nombreux pays. »²⁸⁴ Une fois que cette règle est annulée dans un lieu donné dans le récit, il perd tout son attrait. C'est au travers de cette dialectique que se profile d'ailleurs le mouvement péripatétique du personnage de ce roman, Léon. Autrement dit plus un lieu est cosmopolite dans le sens littéral et ontologique du terme, plus il acquiert dans la conscience du protagoniste la signification d'être un chez-soi et inversement, moins il est accueillant de l'altérité, moins attractif il devient. C'est justement sous ces auspices que se déploie le jeu de l'espace dans ce récit de Léon.

Dans une séquence du récit *Léon l'Africain*, le personnage exprime sa joie de se retrouver à Rome. Pourtant, cette destination n'a jamais frôlé son esprit. Il y est conduit à la suite de son enlèvement par des pirates qui l'ont livré au Pape Léon X. Cependant, cette ville devient sienne pendant une période au cours de laquelle elle se trouve à son apogée du point de vue de la richesse culturelle et artistique. En somme c'est la Rome cosmopolite qui fait l'objet de cette mention du narrateur éponyme :

Cette ville est aujourd'hui la mienne, et d'y avoir connu la prison, je ne me sens que plus attaché à son sort et à celui des hommes qui la dirigent. Ils me considèrent comme un ami, je ne puis les traiter comme s'ils n'étaient que des Roum (LA 433).

Ces paroles de Léon émanent d'un esprit œcuménique : il est chrétien par reconversion mais aussi musulman et plus tard dans le récit il sera lié au judaïsme par le lien du mariage avec une femme andalouse comme lui d'origine juive.

Le même sentiment d'être chez soi est exprimé par le personnage à son arrivée au Caire. Mais contrairement à Rome où ce sentiment a mis du temps à se manifester, le Caire lui apparaît comme une ville accueillante dès l'instant où il foule son sol :

²⁸⁴ Le Dictionnaire Le Robert, Paris, Édition 2000.

Dans nulle autre cité on n'oublie aussi vite qu'on est étranger. À peine arrivé, le voyageur est happé par le tourbillon des rumeurs, des anecdotes, des moues bavardes. Cent inconnus l'abordent, lui chuchotent à l'oreille, le prennent à témoin, le poussent par l'épaule pour mieux le provoquer aux jurons ou aux rires qu'ils attendent. Désormais, il est dans la confiance, il tient le bout d'une fabuleuse histoire, il lui faut connaître la suite, dût-il rester jusqu' à la caravane suivante, jusqu'à la prochaine fête, jusqu'à la saison des crues. Mais, déjà, une autre histoire est commencée (LA 304).

Les quarante années de pérégrinations dans le pourtour méditerranéen de Léon ont eu raison des notions habituellement admises concernant la question de l'appartenance. Être chez soi dans ce récit et dans d'autres de Maalouf signifie être parmi les humains indifféremment de leur religion, leur langue ou de n'importe lequel des identifiants souvent mis de l'avant comme signe distinctif.

Si l'on considère le roman *Le périple de Baldassare*, on constate que la vie organisée et prospère du personnage éponyme présentée au début du récit n'a pas été un obstacle aux velléités nomades qui ont surgi subrepticement dans sa conscience sous l'impulsion du désir de récupérer le fameux livre dit *du Centième nom*. La quête du livre apparaît comme un prétexte à ce jeu nécessaire de déracinement conçu de manière récurrente dans les fictions d'Amin Maalouf. Les sinuosités du chemin permettent au parcours d'être une expérience variée et, autant que faire se peut, riche en contact des diverses altérités.

La ville italienne de Gênes, ultime étape d'un long parcours, présente tous les attraits pour se sentir chez soi. Son ouverture exemplaire au commerce international fait d'elle un réceptacle de la diversité et par ce fait même l'inscrit sous des traits cosmopolites. Ce sont toutes ces raisons ajoutées à celle d'un attrait affectif pour une Génoise qui font de cette ville le lieu que choisit le protagoniste pour y passer le restant de sa vie après avoir vécu en Orient :

L'année dite « de la Bête » s'est achevée, mais le soleil se lève sur ma ville de Gênes. De son sein je suis né il y a mille ans, il y a quarante ans, et à nouveau ce jour.

Depuis l'aube je suis dans l'allégresse, et j'ai envie de regarder le soleil et de lui parler comme François d'Assise (PB 489).

Dans le *Rocher de Tanios*, il est un lieu emblématique de cette topographie sentimentale ressortissant à la dynamique cosmopolite : il s'agit de l'île de Famagouste qui présente des caractéristiques cosmopolites en tant que ville portuaire ouverte à la navigation internationale (comme la ville de Gênes). Famagouste s'oppose par ces traits caractéristiques de l'ouverture au village de Kfaryabda, lieu de la dystopie par excellence. La magie du lieu du point de vue du protagoniste principal se renforce par une histoire d'amour qui le lie à une jeune fille étrangère comme lui dans cette ville. Étrangers l'un à l'autre, unis dans un amour quasi aphasique, sans langage pour les engager dans la conversation sinon celui des signes par le biais desquels ils parviennent néanmoins à s'échanger leurs sentiments, à se reconnaître enfin et à se rencontrer à l'orée de toutes les choses hétéroclites qui composent cet univers.

L'arrivée de Tanios et de son père dans Famagouste s'accompagne de quelques changements indiquant un processus d'adaptation à l'œuvre dans pareilles situations exilaires :

À l'unique café de son village, sur la Blata, Gérios ne s'était jamais rendu, sauf peut-être dans son adolescence – en tout cas bien avant d'avoir obtenu sa charge au château. Et la *tawlé* ne l'avait jamais intéressé, pas plus que d'autres jeux de hasard. Mais ce jour-là, Tanios et lui s'étaient mis à suivre la partie qui se disputait sur la table voisine avec des yeux si attentifs que le cafetier était venu leur apporter un jeu identique dans sa boîte rectangulaire au bois brun fissuré. Et ils avaient commencé à lancer les dés, à déplacer bruyamment les pièces, tric trac, à proférer jurons et sarcasmes. À leur étonnement, ils riaient. Ils n'auraient pu se souvenir de la dernière fois où ils avaient ri (RT 187).

Dans *Les Échelles du Levant*, Paris cristallise ce sentiment affectif qu'un lieu peut inspirer à un étranger. Plusieurs autres dans le récit apparaissent comme ses pendants, à telle enseigne qu'à considérer la série des lieux fréquentés par les

protagonistes, la capitale française semble occuper une place de choix. Elle représente pour le fils, Ossyane, ce qu'il convient peut-être de considérer comme une occasion de mise en pratique de toute la théorie révolutionnaire cosmopolitique qui s'est élaborée à l'initiative du père. Les circonstances de l'Occupation nazie concourent à faire de la capitale française un lieu d'autant plus adulé par le protagoniste qu'à l'instar de Famagouste pour Tanios, il y a découvert le langage de l'amour avec une juive européenne.

Les personnages du roman *Samarcande* apparaissent comme des apatrides malgré les indications, minutieusement présentées par le récit, sur leurs origines nationales, familiales et la précision avec laquelle sont signalés les lieux où ils sont nés et ont vécu. C'est que, dans ce roman, l'allégeance que le sens commun veut qu'elle soit pour le lieu des origines, passe au second plan sans pour autant être ouvertement remise en question.

Le héros principal du récit enchâssé dans la diégèse, le poète persan Omar Khayyam, obéit en quelque sorte à un principe qui modèle et organise sa vie, à savoir considérer comme sien le pays ou le lieu où son rêve de construire un observatoire astronomique trouve moyen à se réaliser. En quête d'un mécène probable à cet effet, il quitte son pays, la Perse, et sa ville natale, Nichapour. Son voyage le mène dans divers endroits de l'Asie centrale et orientale dont la ville éponyme Samarcande où enfin il réussit à obtenir la promesse de voir se réaliser son projet scientifique auprès du fameux vizir mamelouk Nizam al-Molk.

Si Samarcande le déçoit en raison d'un basculement de son élite dans le fanatisme religieux, la capitale de l'empire Seldjoukide, Ray (actuelle Téhéran), en revanche, le séduit à plus d'un titre, devenant d'un même tenant sa ville d'adoption si l'on ose considérer ainsi l'ascendant affectif qu'elle lui inspire. La conjonction d'éléments satisfaisants y est pour beaucoup dans ce type de lien qui semble être le

moteur à l'épanouissement intellectuel et scientifique du personnage. On se demande pourquoi Maalouf n'avait pas choisi Ray pour titre à son roman au lieu de Samarcande qui n'a apporté strictement rien à la vie intellectuelle de Khayyam. Est-ce sa notoriété proverbiale voire légendaire qui a pesé pour choisir Samarcande comme titre du roman ? Ou s'agit-il tout simplement de rendre justice à cette ville parce que c'est le lieu dans le récit où est née l'histoire amoureuse de Khayyam ?

Plusieurs personnages se signalent par des aspects cosmopolites relativement à l'affectivité topographique. C'est le cas de Lesage, héros et narrateur de tout le récit, qui éprouve ce sentiment d'être chez lui dans les divers endroits visités de l'Iran actuel. Son amour pour Shirine, une princesse iranienne, membre de la famille régnante, lui inspire semble-t-il cette sympathie à l'égard de la Perse, même si une telle sympathie trouve sa source bien avant cette relation, dans le récit légendaire du poète Khayyam.

Un autre personnage, Baskerville, fait partie de ce paradigme romanesque relativement à la question du sentiment d'être chez soi dans un lieu étranger. Le récit de son engagement militant en faveur d'une démocratisation et d'une modernisation de l'Iran, une demande qui a suscité une mobilisation armée de la part des forces modernistes en raison de l'opposition de la Russie et de la Grande-Bretagne, se double de la mise en saillie de ce sentiment. Il permet également de constater une parenté entre Baskerville et Ossyane, deux défenseurs de principes universaux qui s'enrôlent pour une cause universelle (antinazisme - défense des principes démocratiques). Un acte qui suscite l'admiration de leurs proches et qui imprègne le récit d'une tonalité éminemment cosmopolite.

De tous ceux qui sont morts en ces mois de souffrances, pourquoi ai-je choisi d'évoquer Baskerville ? Parce qu'il était mon ami et mon compatriote ? Sans doute. Aussi par ce qu'il n'avait d'autre ambition que de voir naître à la liberté et à la démocratie cet Orient qui lui était pourtant étranger. S'est-il sacrifié pour rien ? Dans dix, dans vingt, dans cent ans, l'Occident se souviendra-t-il de son exemple, la Perse se souviendra-t-elle de son acte ? J'évite d'y songer, de peur de retomber

dans l'inévitable mélancolie de ceux qui vivent entre deux mondes également prometteurs, également décevants (S 269).

Jamal-Eddine, quant à lui, incarne également dans ce récit l'image du cosmopolite qui ne rechigne pas à vivre partout où les circonstances de l'errance et de l'exil le permettent. Homme politique ayant réellement existé, connu comme l'une des figures les plus marquantes de la *Nahda*, le réveil arabe avorté sur la modernité pendant la période transitoire entre la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle, il prend des traits cosmopolites dans le récit. Son cosmopolitisme devient d'ailleurs une arme contre lui, brandie souvent par ses détracteurs qui y découvrent une collusion avec l'étranger. L'historien Youssef Hindi brosse à son sujet le bref portrait qui suit :

al-Afghani est un Iranien issu de la noblesse, un cosmopolite qui accède avec aisance aux hautes sphères de la société. Il se fit passer pour un Afghan pour mieux s'intégrer en Turquie. Il y émigre en vue de réformer l'islam sunnite.²⁸⁵

C'est que le personnage intrigue par son identité mystérieuse. On ignore tout à propos de ses origines. Certains biographes disent qu'il vient d'Afghanistan, d'autres sont convaincus qu'il est d'origine indienne. Toujours est-il que son nom de famille, Al Afghani, renvoie à l'Afghanistan, ce nom voulant dire celui qui vient d'Afghanistan. Rien cependant ne permet d'affirmer qu'il est originaire de ce pays. Quoiqu'il en soit, ce personnage historique est considéré comme l'un des maîtres à penser de la *Nahda*, le mouvement intellectuel dit du réveil du monde arabe à la modernité. Ses positions progressistes s'inspirent largement de la culture européenne dont il fut imprégné. Sa convocation dans le récit participe de l'inscription de la problématique moderniste à l'œuvre dans l'économie générale de l'œuvre fictionnelle de Maalouf, une problématique qui touche aux tendances globalisantes dont j'ai constaté l'omniprésence dans le récit maaloufien. J'ai également mis en exergue certains thèmes attachés à cette notion de cosmopolitisme dans l'œuvre romanesque

²⁸⁵ Youssef Hindi, *Occident et Islam*, Paris, Éditions SIGEST, 2015, p.111.

d'Amin Maalouf comme celui d'une solidarité mondiale que cet auteur conçoit pour ses protagonistes. Le motif de l'espace impérial, un cadre spatial fortement prisé par Maalouf, tout aussi bien que la question du plurilinguisme des héros romanesques, entrent dans ce cadre.

En définitive, le protagoniste maaloufien peut se prévaloir du cosmopolitisme dès lors qu'il semble remplir certaines fonctionnalités nécessairement requises comme condition à ce statut. Parmi ces conditions, Guy Scarpetta en cite une qui selon moi constitue l'élément de base à l'inscription du cosmopolitisme comme vision du monde et règle de conduite à laquelle semblent se conformer tous les héros de Maalouf :

Ne possédez rien! N'ayez rien! [...] En revanche, ayez ce qu'il est toujours loisible de transporter avec soi : la connaissance des langues, des pays, des hommes. Que votre mémoire soit votre unique sac de voyage!²⁸⁶

Ces mots sonnent comme un écho à certaines affirmations du héros éponyme dans *Léon l'Africain*. En voici une qui entre en résonance avec les propositions de Scarpetta.

Dans ma bouche, tu entendras l'arabe, le turc, le castillan, le berbère, l'hébreu, le latin et l'italien vulgaire, car toutes les langues, toutes les prières m'appartiennent. Mais je n'appartiens à aucune. Je ne suis qu'à Dieu et à terre, et c'est à eux qu'un jour prochain je reviendrai (LA 9).

Dans cet espace méditerranéen divisé entre deux pôles que tous considèrent irréconciliables, Maalouf tente de planter les grains permettant de renverser ce dogme géopolitique. Pour ce faire, il fait appel à l'histoire en y jetant un regard prospectif. Les personnages qu'il choisit pour ses récits, dont certains ont réellement existé, se présentent sous deux aspects différents qui se rejoignent cependant à une

²⁸⁶ Guy Scarpetta, *Éloge du cosmopolitisme*, Paris, Grasset, 1981, p. 186.

intersection : ce sont des projets de fusion entre les deux cultures, arabe et européenne, voire occidentale, ayant échoué à se réaliser pour des raisons historiques. Cependant, le rêve demeure encore nous semblent dire les livres de Maalouf. À ce titre, si l'on songe un peu plus aux romans de l'écrivain libanais en s'armant des jeux des perspectives, on constaterait chez lui une façon particulièrement déroutante de placer les problèmes: il y a lieu d'indiquer que nous sommes en présence d'un genre de futur, une espèce de prospective dirait-on, proche de ce qu'il est possible d'identifier comme un futur antérieur.

Cette notion, développée par Abdallah Laroui, rend compte d'un double retard qui caractérise l'histoire arabe : un retard vis-à-vis du présent occidental et un autre retard par rapport à son passé moderne. Laroui constate ainsi que dans ce rapport historique complexe à l'altérité occidentale, toutes les occasions offertes aux Arabes pour réaliser le saut qualitatif escompté vers la modernité, ont été ratées. Ce qui donne à la notion de futur dans le contexte arabe une sorte d'accent passéiste d'irréalité. D'où ce sentiment de nostalgie proche de l'amertume qui accompagne souvent la représentation de faits historiques dans le discours arabe.²⁸⁷ Cette tendance surgit même lorsqu'il s'agit d'évoquer certaines périodes de l'histoire arabe assez lointaines, comme par exemple le califat abbasside comme lieu d'un prestige civilisationnel ou l'Andalousie : dans ces cas comme dans d'autres de la même veine, il y a toujours un arrière-fond nostalgique qui communique à l'esprit un autre récit de type achronique où l'effort intellectuel se dépense à songer aux possibilités heureuses que le cours factuel des choses a fait tourner au tragique.

Le futur antérieur dans cette perspective c'est quelque part l'échec d'un projet à se réaliser et à l'égard duquel l'historien manifeste une espèce de nostalgie qui ne laisse d'étonner l'observateur : je l'ai appelé la nostalgie du futur chez Maalouf. On

²⁸⁷ Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit. p.80.

exprime une douleur et une amertume à l'égard d'un tel échec en imaginant le cas contraire, si les conditions historiques étaient plutôt favorables et que sa réalisation avait eu lieu. Toutes les histoires des héros de Maalouf comportent une part de ce futur antérieur, car, quelque part, elles inscrivent l'échec comme destin inexorable de tout projet universaliste auquel ces héros ont sacrifié. La nostalgie exprimée de manière récurrente dans l'ensemble de l'œuvre de fiction de Maalouf dont on trouve trace dans ses essais, expliquerait peut-être la tonalité crépusculaire du discours. Elle explique aussi le caractère prospectif qui sous-tend l'idéologie générale de l'œuvre maaloufienne.

Autrement dit, tous les protagonistes de Maalouf (Mani, Léon, Ossyane, Khayyam, Baldassare et d'autres encore) sont des figures d'une histoire qui n'a pas encore dit son dernier mot : celle d'une union planétaire entre les cultures et les sociétés humaines sous la bannière d'une gouvernance mondiale. Un rêve qui ne date pas de la modernité mais qui trouve ses origines dans l'histoire humaine lointaine. Ses défenseurs sont issus de civilisations anciennes comme en témoignent ces mots du poète grec Méléagre de Gadara (140-60 av. J.-C.) : « L'unique patrie, étranger, c'est le monde que nous habitons : un seul chaos a produit tous les mortels ».

CONCLUSION

J'ai tenté à travers cette thèse de problématiser la question du rapport entre l'Orient, plus particulièrement le Proche-Orient ou le monde arabo-musulman, et l'Occident dans l'œuvre romanesque de l'écrivain libanais Amin Maalouf. Un sujet qui débouche inévitablement sur la question de l'identité et les problématiques qu'elle suscite. À partir de cette prémisse, j'ai relevé le caractère atypique de la vision d'Amin Maalouf qui tranche avec les aspects dominants du discours portant sur ces thématiques, émis à partir des lieux de la culture, de l'idéologie voire des centres de décision dans les pays concernés. Le caractère pour ainsi dire anticonformiste de la matière discursive à propos des questions évoquées ci-dessus chez Maalouf tient pour une large part à la position adoptée par ce dernier et qui se caractérise par son aspect décentré. Ainsi, l'auteur des huit romans analysés dans cette thèse semble tourner le dos au nationalisme et aux idéologies identitaires y afférant pour embrasser une conception du monde qui présente une alternative d'ouverture sur le divers, le multiple en tant que fait intrinsèquement humain. Contrairement à cela, la construction nationaliste tend à se forger de manière négative, procédant de la sorte par projection sur l'autre des images repoussoirs visant à la fois à agréger une communauté dite nationale autour d'éléments distinctifs et à en exclure d'autres.

À l'égard du nationalisme, Maalouf ne cache pas ses appréhensions dans la mesure où cette idéologie se transforme sous sa plume en source de problèmes, une thèse centrale chez lui, à laquelle fait écho une prolifération d'arguments connexes

comme celui qui suit, tiré de son essai, *Les Identités meurtrières* : « N'est-ce pas la vertu première du nationalisme [dit-il] que de trouver pour chaque problème un coupable plutôt qu'une solution? »²⁸⁸

C'est de surcroît dans la perspective de ce rejet des constructions nationalistes que j'ai tenté d'appréhender la vision de Maalouf notamment en ce qui a trait à la problématique générale constitutive de cette thèse, à savoir le rapport entre l'Occident et le Proche-Orient. Si, comme il m'a semblé comprendre, le repli identitaire en Occident peut se traduire en termes d'opposition entre sa puissance protéiforme dont il est non seulement conscient mais également si féru au point de la présenter comme intrinsèquement liée au moi de l'Occident et l'image d'un autre conçu comme objet de manipulation dans le sens premier du terme, renvoyant à l'image d'une action exercée inexorablement sur un objet dans un but d'altération et d'affectation totale ou partielle de ses propriétés, celui à l'œuvre dans le monde arabo-musulman, tel que j'ai essayé de le découvrir à travers le discours idéologique dominant, s'appuie sur le patrimoine religieux islamique comme procédé mimétique visant à asseoir une puissance même virtuelle avec des objectifs similaires de rejet de l'autre. Au travers de cette double polarité, la jonction paraît d'autant plus improbable entre ces deux entités antagoniques que les facteurs qui contribuent à exacerber les clivages entre l'Occident et le Proche-Orient pèsent de manière inquiétante sur le destin du monde.

Le cri d'alarme vient de Maalouf lui-même qui, dans son essai *Le dérèglement du monde*, dépeint le panorama apocalyptique qu'offre la chronique géopolitique : depuis les attentats du 11 septembre 2001 contre les États-Unis, attribués à la mouvance de l'islam politique implantée en Afghanistan à la suite des guerres ayant chassé l'armée de l'Union Soviétique venue apporter son soutien au gouvernement communiste local de Najibullah en 1979, le Moyen-Orient et l'Occident européen et

²⁸⁸ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op. cit., p.45.

atlantique sont entrés dans un cycle de guerres dites hybrides, une notion qui renvoie au caractère compréhensif du jeu de puissance occidental qui s'emploie à remodeler la région selon des schémas conçus par des instituts de recherches sans prise en compte de la réalité du monde arabo-musulman et selon une conception de la politique qui a foi dans les capacités de changement de certains régimes en place pour leur substituer d'autres régimes que l'on suppose moins réticents et plus favorables à l'implantation des valeurs démocratiques et progressistes. Ces actions considérées illégitimes par Maalouf car ne s'appuyant que sur la force militaire, ont engendré par contrecoup des réactions tout aussi illégitimes dans l'ensemble des pays du Levant dans la mesure où la résistance à l'invasion militaire occidentale a été assumée par la mouvance islamiste qui a pris de la vigueur en s'imposant comme l'unique acteur politique anti-impérialiste. Sauf qu'au lieu de se fonder sur des revendications politiques plus réfléchies pouvant sans difficulté montrer les apories de l'impérialisme voire sa violence illégitime, cette mouvance, à son tour, a fait de la violence une méthode d'action avec des scènes d'horreur et de destruction qui ont contribué à rendre légitime le choix militaire des puissances occidentales et convaincre une frange importante de l'opinion publique en Occident. Quoi qu'il en soit, le récit le plus marquant des événements politiques et géostratégiques du monde trouve sa source et son lieu de prédilection dans cette zone géographique comprenant le Proche-Orient et l'Europe avec les États-Unis comme puissance supérieure et régente, un statut qui l'apparente à un empire.

Si tous ces facteurs plaident en faveur d'une bipolarité antagonique difficilement réconciliable et soutiennent une antinomie identitaire à laquelle adhèrent les formes idéologiques les plus en vue, toute idée du fait contraire semble dans ce contexte une pure gageure. Sauf qu'en s'appuyant sur l'histoire et en s'attachant à déconstruire les discours dominants chez les uns et les autres, la réalité d'une convergence, d'un processus globalisant au travers duquel transparait l'image de réseaux souterrains qui n'ont jamais cessé d'exister entre ces deux mondes, se dégage

de l'ensemble de la production littéraire et spéculative d'Amin Maalouf. Elle demeure toutefois difficile à cerner à défaut d'appareil conceptuel. Je me suis appuyé sur des recherches que j'ai estimées opératoires dans ce sens en raison de l'attention qu'elles accordent à l'interdépendance culturelle entre l'Europe et le monde arabe comme un fait incontestable. À vrai dire, la forte tendance idéologique au sein de la pensée arabe ayant conçu la relation entre le monde arabe et l'Occident sous le signe de l'antagonisme cache mal l'existence d'une interpénétration culturelle entre les deux cultures, rendue possible sous l'effet inévitable de la colonisation et de l'expansion des valeurs culturelles et philosophiques, voire scientifiques ayant accompagné ce processus hégémonique de l'Occident. Face à cette réalité, le traditionalisme s'emploie à opposer le slogan de l'« authenticité », une expression utilisée pour faire valoir l'héritage culturel issu du classicisme comme bouclier contre les effets irréversiblement dissolvants de la modernité européenne. Certains romans de Maalouf, notamment ceux qui ont pour cadre historique le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècles, dépeignent cette lutte entre poussée moderniste provenant de l'Occident et réactions traditionnalistes refusant d'admettre le fait historique, hypothéquant du même tenant le présent en livrant ses problèmes au jugement et à l'évaluation exclusive des données du canon dogmatique. J'ai tenté de mettre en lumière certains aspects de ce dilemme en les rattachant à la fiction de Maalouf comme éléments constitutifs des enjeux idéologiques au sein de la trame narrative.

J'ai de ce fait dégagé, dans un premier temps, les soubassements sociologiques, idéologiques et épistémologiques de la crise identitaire dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf en la rattachant dans ses rapports avec le contexte général, culturel et historique, du monde arabe. À ce propos, j'ai noté qu'elle trouve sa source dans la façon dont sont envisagées les relations du moi aux autres. Il convient de préciser cependant qu'un tel rapport (celui de l'identité à l'altérité) épouse dans les fictions d'Amin Maalouf des formes variées, dépendamment de leur contexte historique, de la nature et de la forme des thèmes évoqués. Il faut noter tout

de suite qu'en dépit du caractère visiblement hétéroclite de ces éléments narratifs et idéologiques, un fil rouge demeure de rigueur même si parfois il faut percer la surface de la trame pour l'atteindre, à savoir la question lancinante de la relation entre les deux espaces culturels riverains de la Méditerranée ayant donné lieu à cette polarité entre le monde arabe à l'Occident, au terme d'un si long processus historique. C'est sans aucun doute la raison pour laquelle les romans de Maalouf présentent le plus souvent sinon toujours les aspects d'une structure en double trame de façon à rendre lisible cette relation à travers les distinctions qui caractérisent chacun de ses éléments et les lieux de convergence rendus possibles grâce à la présence de figures récurrentes de la charnière que j'ai identifiées comme jouant la fonction de passerelles entre les deux espaces géoculturels. Cette double structure se trouve à l'œuvre dans des romans convoquant aussi bien un contexte historique antique comme dans *Les jardins de lumière* que contemporain à l'image de celui campé dans *Les Désorientés*, voire futuriste à l'instar du roman *Le Premier Siècle après Béatrice*.

Plus importante encore à cet égard est la question examinée dans la première partie de cette thèse, relative au conflit des héros avec leur milieu d'origine qui trouve justement sa source dans leur propension à vouloir établir des liens avec les diverses altérités peuplant l'univers romanesque, non sans rencontrer des entraves de taille dues notamment à l'emprise au sein de ces milieux locaux de principes exigeant une solidarité pour ainsi dire clanique de type exclusif. Il est à noter que ces liens revendiqués par les héros des récits maaloufiens tiennent à des principes philosophiques, moraux et idéologiques visant principalement à faciliter l'intégration de leur société restreinte à la vaste société du monde. Certains récits formulent ce désir de manière implicite en suggérant une forme de contact par le truchement d'un motif emblématique comme celui du livre que certains récits convoquent à travers le prétexte d'une quête dont l'objet tient précisément au thème du livre comme dans le roman *Samarcande*.

Dans ce roman, le caractère scientifique et philosophique de toutes les actions de Khayyam, le héros du récit enchâssé, peut aisément s'interpréter comme l'inscription d'un prototype incarnant un idéal idéologique. Dans ce cas précis, le récit de la vie de Khayyam vaut pour ce que ce personnage incarne réellement dans le récit, soit comme le signalement de l'idée de progrès et de subversion en tant que phénomènes clés rattachés à la modernité dans son acception théorique et pratique. L'on sait qu'historiquement la modernité s'est imposée comme « rupture totale avec la religion et la philosophie traditionnelle (l'homme n'est pas un animal sociologique) ». ²⁸⁹ L'accent mis par le discours romanesque sur le caractère hédoniste (voire bohémien) du personnage dans la double acception philosophique et existentielle du mot, adossé à une posture irrévérencieuse voire blasphématoire, du point de vue du dogme, à l'égard des représentations canoniques qui fondent l'orthodoxie musulmane, contribue à façonner un profil moderne avant la lettre d'Omar Khayyam. Au demeurant, c'est ce côté philosophiquement iconoclaste du personnage, porté par le livre de poèmes qu'il transmet en héritage à la postérité humaine toutes confessions confondues, qui revêt toute son importance dans le récit et par là même donne toute sa valeur au livre en question. Si bien que sa recherche frénétique par un orientaliste franco-américain se dessine comme un indice décisif dans la conception du jeu identitaire à l'œuvre dans la diégèse. La quête du personnage-narrateur, ainsi que je l'ai montré, va de pair avec le caractère universellement ouvert de l'identité telle qu'elle apparaît dans l'expérience singulière chez Khayyam mais également chez d'autres personnages dans ce récit, tout aussi bien que dans l'ensemble des récits de Maalouf, qui lui font écho. La pérennité des poèmes de Khayyam tient, semble-t-il, à cette caractéristique particulière qui se détache culturellement de la masse constituée par l'empire du dogme. De surcroît, le récit d'Omar Khayyam retranscrit les vicissitudes d'une pensée lumineuse à l'endroit

²⁸⁹Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.107.

de son étrangeté et de son inaccessibilité à un milieu, le sien propre, qui lui oppose le décret de son irrecevabilité. La même forme de crise organise d'une manière ou d'une autre les fictions de Maalouf. Ses romans mettent aux prises des individualités dotés de moyens intellectuels et philosophiques tout ce qu'il y a de plus rénovateur et des sociétés incarnant pour la plupart d'entre elles le modèle de la société arabe ou plus généralement levantine, dont le courant dominant se maintient dans une position de rejet des idées nouvelles s'attachant à une sacralisation indéfinie de l'héritage religieux. Pis encore, par ces positions intransigeantes, les élites dominantes au sein de ces sociétés du Levant contribuent tragiquement à l'extinction de la société dont ils croient être les protecteurs attitrés ainsi que le montrent un ensemble de récits de Maalouf dont le dernier roman, *Les Désorientés*, présente une illustration parfaite et contemporaine de ce déclin. On trouve par ailleurs un écho de cette vision des choses chez Maalouf dans ses essais. Une telle articulation entre fictions et essais de l'écrivain libanais a fait l'objet d'une mise en exergue à plusieurs endroits de cette thèse.

La référence aux essais de Maalouf s'est effectuée le long de cette thèse quand le besoin d'une mise en perspective de certaines questions soulevées à partir des romans comme celle de la crise identitaire dans ses fictions, s'est fait sentir. Cela m'a permis de mettre en relief les deux aspects fondamentaux sous-jacents aux récits dont la formulation théorique relativement à la notion d'identité se trouve précisément dans les écrits théoriques. Maalouf distingue ainsi deux formes d'identité à l'œuvre dans les conceptions théoriques et pratiques de cette dernière, à savoir une forme horizontale dont les ressorts tiennent à une position d'ouverture et de tolérance envers les altérités, et une deuxième forme de type verticale centrée exclusivement sur la valorisation de soi et de tout ce qui s'y rattache avec une valorisation patrimoniale excessivement aiguë. Ces deux formes se trouvent à l'œuvre dans les fictions de Maalouf, structurant leur trame autour de ce conflit identitaire dont je viens de

présenter, ci-dessus, les grandes lignes. L'issue de ce conflit débouche sur un divorce entre le héros et le groupe auquel il appartient.

Cela se traduit dans le récit par l'émergence d'un phénomène récurrent de mobilité géographique que de nombreuses recherches qualifient de nomade, désignation d'une existence particulièrement inconfortable par son instabilité, à laquelle sont acculés les protagonistes. Le nomadisme figure ainsi comme élément d'analyse dans le second chapitre de cette thèse.

Le caractère nomade qualifiant les héros maaloufiens renvoie à un aspect de leur personnalité qui s'apparente plus ou moins à une pratique déambulatoire qui demeure singulièrement difficile à cerner dans sa réalité romanesque si l'on ne fait pas appel à certaines descriptions théoriques. C'est ainsi qu'à l'aide d'un ensemble d'éléments empruntés notamment à Ibn Khaldoun, le seul parmi un aréopage foisonnant d'historiens arabo-musulmans de l'âge arabe classique à avoir mené de manière systématique une recherche si poussée autour de la question du nomadisme que les conclusions qu'il en tire placent ce mode de vie intrinsèque à certaines sociétés orientales, à la dignité de moteur de l'histoire, caractéristique de cette vaste région. C'est ainsi que la notion de solidarité clanique développée par Ibn Khaldoun m'a aidé à dégager une double perspective de la position des protagonistes centraux des romans maaloufiens et à mettre au jour la particularité de leur nomadisme, en même temps qu'elle a contribué de manière décisive à retracer les contours des enjeux identitaires à l'œuvre dans les fictions de l'écrivain libanais.

J'ai de ce fait pu établir qu'en dépit du caractère sédentaire des groupes représentés dans les romans de Maalouf, les enjeux de la solidarité clanique occupent une place centrale et décisive dans le conflit opposant l'instance individuelle du protagoniste à la collectivité. Cependant, en rejetant l'impératif solidaire de sa communauté d'origine, le protagoniste vise en réalité à lui substituer une autre

alliance, d'une échelle plus vaste celle-là, couvrant dans certains romans la dimension de la planète entière comme dans *Le Premier Siècle après Béatrice*. C'est ainsi que le nomadisme des protagonistes de Maalouf a partie liée dans les formes anthropologiques authentiques. À cela s'ajoute l'image d'un viatique symbolique participant de ce nomadisme romanesque, qui avec une forme de solidarité affranchie aussi bien du clan que des règles en vigueur au sein des communautés proprement nomades. Nous sommes en présence d'un type de nomadisme qui tient de la forme anthropologique, tout en la subvertissant radicalement, la notion de solidarité impliquant dans le cas précis des récits maaloufiens non plus la cause restreinte d'une communauté donnée mais une signification plutôt compréhensive intégrant des causes aux dimensions très vastes. Quant à la mobilité spatiale ressortissant à ce nomadisme romanesque maaloufien, elle possède cette particularité d'être le fait d'individus isolés plutôt que celui d'un groupe tribal ou clanique. Ce nomadisme revêt en outre des formes culturelles et philosophiques portées par des protagonistes incarnant des figures d'intellectuels, de penseurs, de lettrés et même dans certains cas, de fondateurs de doctrines spirituelles comme le personnage de Mani.

Par ailleurs, dans le cadre de l'examen de la notion de nomadisme, j'ai jugé utile de m'appuyer sur certains textes romanesques où le nomadisme proprement dit est évoqué à titre d'objet à la fois organique, thématique et esthétique. Les romanciers Abderrahman Mounif et Ibrahim Al-Koni demeurent les représentants modernes d'une écriture romanesque qui tente de fixer les problématiques d'un mode de vie séculaire menacé dans son existence sous les effets dévastateurs des mutations sociales vers la sédentarité. Cette littérature contribue largement à délimiter le cadre de la thématique du nomadisme et à éclairer les enjeux impliquant sa présence dans la fiction même si ce point demeure non exhaustif. Cependant, chez les deux romanciers arabes, la question de la sauvegarde des valeurs nomades constitue un élément important dans leurs récits. De même, l'exaltation de ces valeurs, notamment chez Mounif, permet de donner la mesure de la distance séparant le discours romanesque

de Maalouf véhiculant, dans son ensemble, une tendance majeure favorable au modernisme, de celui de Mounif à travers lequel on peut aisément percevoir une rhétorique au service de la conservation du mode de vie nomade, même si une telle défense ne peut pas être facilement mise sur le compte d'une vision traditionnaliste qui placerait Mounif dans le courant du même nom. En outre, la littérature arabe dite classique foisonne de productions poétiques relatant la vie nomade dans ses expressions les plus pures surtout avec la poésie *djahilite*, datant de la période précédant l'avènement de la Révélation musulmane. Ce que j'ai essayé de mettre en relief à travers l'examen de ces textes arabes classiques, c'est essentiellement la question de la solidarité clanique à laquelle aucun des poètes préislamiques ne pouvait échapper étant donné que la vocation échue au statut du poète au sein du groupe auquel il appartient est appelée à se plier aux normes du code tribal consistant plus fondamentalement en la défense sans conditions de la communauté. Le genre poétique de la jactance, appelé *fakhr*, en arabe, découle de ces règles strictes du code tribal.

J'ai de ce fait pu préciser le cas des poètes dits maudits issus de cette période lointaine de l'histoire littéraire arabe (*saalik*), qui se sont distingués à la fois par leur statut d'excommuniés en raison notamment de leurs infractions aux codes régissant la communauté bédouine de l'époque mais surtout par une forme poétique non respectueuse des règles en vigueur tout autant que par une vision existentielle très proche de l'épicurisme philosophique dont certains échos se trouvent dans les *Quatrains* d'Omar Khayyam, poète persan notoirement admis dans ce courant philosophique par certains critiques²⁹⁰, par ailleurs personnage central dans *Samarcande* de Maalouf. Cependant, le constat que j'ai soulevé concernant leur fidélité au principe de solidarité malgré leur condition de vie errante et manifestement

²⁹⁰ On profitera bien de cette conjonction entre épicurisme et poésie en lisant l'excellent ouvrage de Hazir Teimourian, *Omar Khayam : poet, rebel, astronomer*, Stroud, History Press, 2008.

sans ancrage communautaire, atteste à certains égards, en même temps que de la validité de la thèse khaldounienne sur le principe de *l'assabya*, la solidarité clanique comme élément indépassable, de celle d'une subversion de ce paradigme par les écrits de fiction d'Amin Maalouf. Comme je l'explique dans cette seconde partie de la thèse, la solidarité exprimée par les protagonistes maaloufiens épouse une forme dépassant le cadre restreint de la petite communauté pour un engagement de type global à l'avenant des problèmes et des questions soulevés dans les fictions d'Amin Maalouf.

À considérer le paradigme maaloufien concernant la question du nomadisme, il y a lieu de noter que les romans de Maalouf sont régis par l'idéologie, une notion développée du point de vue romanesque et poétique par Mikhaïl Bakhtine. Ainsi que je l'ai noté, il s'agit d'un procédé scripturaire qui accorde une prééminence fondamentale aux idées; lesquelles sont portées par une galerie de personnages romanesques représentatifs des différentes tendances culturelles politiques et philosophiques en vogue, s'affrontant sur le terrain social. Chez Maalouf, les instances dominantes qui polarisent l'ensemble des actions au sein de la trame narrative sont imprégnées de bout en bout de cette dimension idéologique à tel point que le lecteur ne peut s'empêcher de constater qu'*in fine* la matérialité des corps représentés dans les récits cède le pas à l'empire des idées qui ne cessent de foisonner avec une ampleur considérable. Comme j'ai pu l'examiner, rares sont les références à des détails corporels des protagonistes. Si bien que l'on ne constate en définitive que leur cerveau en ébullition si j'ose m'exprimer de la sorte. Il s'en suit que sur la base de ces données et à considérer la terminologie de Bakhtine, les romans d'Amin Maalouf peuvent être considérés comme des romans idéologiques. Une affirmation corroborée par la présence récurrente de certains pôles idéologiques en conflit au sein du récit qui trouvent une résonance décisive dans le champ idéologique arabe. À l'aide des analyses de certains intellectuels issus en majorité de la recherche académique autour des problématiques culturelles et idéologiques dans le monde

arabe, j'ai pu dégager certains éléments heuristiques à travers des notions comme celle du conflit entre le fixe et le mouvant par le truchement de laquelle le poète et penseur syrien Adonis a élaboré une thèse articulée autour d'une polarité paralysante de la société arabe, l'empêchant d'avancer vers l'avenir tout en l'amarrant tragiquement à un point statique remontant au temps mythique de la Révélation. Adonis révèle une dynamique récurrente dans le champ de la culture arabe, structurée sur un mode binaire et découvrant un conflit permanent entre un mouvement tendant vers l'avenir, impulsé par un élan émancipateur et un autre qui, chaque fois, intervient pour le neutraliser et le ramener à la case de départ, là où le récit fondateur de la Révélation prend racine. Adonis nomme ce pouvoir le « pouvoir du texte », une expression qui renvoie au Coran et à tous les autres textes ayant gravité autour de la logique dogmatique à laquelle ce texte sacré a été destiné par l'action conjointe des institutions officielles, religieuse, politique et culturelle, durant toute l'histoire islamique jusqu'à aujourd'hui.

En examinant de près les controverses engageant les protagonistes centraux vis-à-vis des différentes tendances auxquelles ils sont confrontés selon une logique de tension à l'œuvre dans les romans de Maalouf, tout indique que les deux tendances majeures décrites par Adonis tout comme par un grand nombre d'intellectuels arabes que je convoque tout le long de mon argumentaire, se trouvent à la base des enjeux impliqués dans les multiples récits composant l'œuvre d'Amin Maalouf. Les formes divergent, tout aussi bien que la typologie des discours qui les portent, voire les termes avec lesquelles elles sont exprimées, mais le fait incontestable est qu'en filigrane d'un tel foisonnement de querelles idéologiques, philosophiques et religieuses, se loge la dichotomie du fixe et du mouvant, de la pensée dogmatique et des idées libertaires et progressistes, comme une tension permanente et mortifère planant sur le destin de l'univers romanesque levantin. Au terme de ce développement et à ce stade de l'analyse, j'ai induit le caractère global de la vision du monde des protagonistes à laquelle, inévitablement, conduit leur vocation nomade à

une échelle géographiquement très vaste assortie d'un engagement pour la chose intellectuelle dans une perspective large. Cet aspect relatif au global, caractéristique de l'ensemble des expériences des protagonistes tout aussi bien que d'un ensemble d'éléments connexes constitutifs de l'ensemble de la trame diégétique, constitue la question centrale examinée dans la troisième et dernière partie de cette thèse.

L'analyse des mouvements spatiaux des protagonistes des romans de Maalouf m'a permis de tracer leurs contours qui dessinent une géographie globaliste couvrant de larges espaces géopolitiques. L'examen de ces éléments laisse ressortir une prédominance échue au bassin méditerranéen comme nœud gordien de la géopolitique maaloufienne. Par ailleurs, le caractère historique des événements romanesques explique le choix par Maalouf d'une structure géopolitique tenant de l'espace impérial comme dans la plupart de ses romans ou d'une autre configuration géopolitique apparentée comme dans des romans campant le processus d'intégration territoriale issu du colonialisme fondateur des grands empires européens notamment au XIX^{ème} siècle. Toujours est-il qu'à l'examen, ces formes spatiales sont structurellement coalescentes à des questions complexes à l'avenant. La conjonction de ces deux facteurs narratifs, à savoir l'espace impérial avec ses problèmes complexes, se trouve articulée au phénomène du personnage nomade qui fonctionne comme la pièce d'une charnière susceptible de favoriser la jonction entre les diverses parties constitutives d'un tel univers. La notion de personnage-pont que j'ai choisi pour définir cette vocation récurrente des personnages centraux des romans de Maalouf, m'a permis d'analyser cet aspect important de sa fiction.

Il faut noter à cet égard que les problèmes en question circulant au sein des empires dans ces divers récits et suscitant un intérêt chez les protagonistes préoccupés à y trouver des réponses adéquates de par leur vocation mondiale et globale, se trouvent à l'origine du phénomène panoptique typique de ces personnages centraux des romans d'Amin Maalouf. Il suffit en effet de jeter un regard sur leurs discours

pour constater la complexité avec laquelle ils traitent ces problèmes. Chez Léon par exemple, le lecteur constatera qu'à chaque fois qu'il s'agit pour lui d'exposer une séquence de sa vie, le moindre détail la concernant se trouve amarré à des problèmes d'une ampleur gigantesque : sa relation amoureuse avec Nour se voit incrustée dans les vicissitudes du pouvoir impérial ottoman. Cette règle s'applique pratiquement à un très grand nombre de situations vécues par tous les personnages des romans maaloufiens. Le caractère même de ces problèmes majeurs introduits par le récit dépasse largement le cadre restreint des communautés locales ou de l'espace national. C'est pour cette raison que le choix du concept de cosmopolitisme s'impose comme instrument pertinent justifié par les situations à la fois complexes, transnationales et urgentes dans le contexte des récits.

Afin de mieux cerner la notion de cosmopolitisme, les thèses d'Ulrich Beck m'ont semblé d'un grand apport en raison de la simplicité avec laquelle ce chercheur explicite ce phénomène par ailleurs concomitant à la modernité occidentale, et de la richesse de la matière théorique et interprétative du concept en question. À cela s'ajoutent les définitions proposées dans le dictionnaire qui m'ont permis d'articuler certaines d'entre elles à des éléments bien déterminés dans les récits de Maalouf.

Ainsi, j'ai mis en saillie certains aspects des protagonistes tout aussi bien que de certains lieux à l'instar de villes emblématiques, revêtant des caractéristiques cosmopolites tel que la définition de ce concept permet de le déduire. Dans le dictionnaire, le terme renvoie au sens d'une prédisposition à se sentir chez soi partout dans le monde, une description qui correspond bien à la condition des protagonistes centraux des romans de Maalouf. De surcroît, s'agissant des lieux, la diversité à laquelle sont voués certains d'entre eux les place dans cette catégorie. Dans les récits de Maalouf, ainsi que j'ai pu relever, une hiérarchie de valeurs est de rigueur, qui établit une géographie spécifique divisée entre espaces quasi-utopiques incarnés par des lieux paradigmatiques, sièges de la multiplicité culturelle et culturelle et d'autres

lieux dystopiques, offrant un paysage désolant du rejet identitaire. Le premier renvoie au cosmopolitisme tandis que le second illustre le cadre du chauvinisme voire du nationalisme.

Une des conditions évoquées par Ulrich Beck comme élément déterminant dans l'avènement du cosmopolitisme comme horizon de l'humanisme futur, tient fondamentalement au surgissement dans le monde actuel de phénomènes sociaux, politiques et écologiques qui mettent à rude épreuve les pays du monde, comme le terrorisme, le fascisme ou encore les dangers écologiques. Le point commun entre ces périls réside selon Beck dans le fait qu'ils exigent une participation collective et simultanée de tous les pays du monde. Ce qu'il appelle cosmopolitisme tient à cette dialectique entre périls globaux et gouvernance mondiale. Une telle description trouve son pendant dans les récits de Maalouf où la thématique cataclysmique occupe une place de choix. J'ai ainsi effectué un état des lieux relativement à cette question dans l'ensemble de l'œuvre romanesque de l'écrivain libanais. Il appert que chacun des récits maaloufiens loge un problème de la dimension d'un cataclysme. Une réalité qui conditionne le cosmopolitisme des héros de ses romans dans la mesure où dès l'abord, au seuil de leur rupture avec leur milieu d'origine, ils se trouvent plongés dans les méandres des grandes difficultés mondiales. Dans d'autres romans, c'est l'urgence d'un état cataclysmique mondial qui impose l'abandon des siens comme dans le roman *Le Périple de Baldassare*.

La fin du monde annoncée pour le début de l'année 1666 engage le héros de ce roman à un long périple en quête du fameux livre intitulé *Le Centième Nom*, réputé dans les milieux millénaristes pour son pouvoir conjuratoire à l'encontre du mal. Le cataclysme prend la forme de l'extinction de l'humanité corrélativement à la disparition programmée du sexe féminin résultant de l'emprise des tendances masculinistes dans les sociétés patriarcales des pays dits du Sud, dans le roman *Le Premier Siècle après Béatrice*. Le même phénomène apocalyptique se trouve dans le

roman *Les Désorientés* à travers la description d'une forme de nécrose atteignant la société du Levant. Dans chacune de ces occurrences comme dans d'autres dans les autres romans, le lien entre le cosmopolitisme des personnages et l'ampleur des dangers trouve une explication dans l'incapacité des formes politiques et sociales restreintes, issues du modèle des États nationaux, à répondre aux défis cataclysmiques des problèmes contemporains et à plus forte raison ceux du futur.

Ainsi, si j'avais à présenter un panorama sommaire de cette thèse, je dirais que l'analyse de l'œuvre d'Amin Maalouf à laquelle je me suis attaché épouse une trajectoire effectuant un périple nomade à l'avenant de ses romans : j'ai ainsi suivi à la trace ces personnages, assistant à leurs querelles au sein de leurs milieux respectifs, puis je les ai accompagnés dans leurs périples à travers une géographie et une histoire tout ce qu'il y a de prodigieusement foisonnant et déroutant avant de les retrouver au terme de leurs parcours assignés à un rôle qui les apparente à des citoyens du monde en vertu d'une inclination particulièrement cosmopolite. D'ailleurs, l'un des personnages de Maalouf, Adam, ne reconnaît-il pas que le lieu de sa naissance est la planète Terre, voulant rejeter par là le déterminisme des lieux auquel les institutions des états civils veulent acculer chaque être humain²⁹¹? Un tel discours mis dans la bouche d'un personnage portant un tel nom est loin d'être fortuit : Adam est un mot à l'origine hébreu et araméen voulant dire à la fois être humain et terre argileuse²⁹². En arabe il est désigné par fils de la terre, une expression qui renvoie à la matière argileuse à la base de sa genèse selon le récit coranique. Avec Maalouf cette identité se trouve subvertie pour donner à cette expression de « fils de la terre » un sens littéralement géographique sur le mode d'une conception globalisante.

²⁹¹ Edmond-Marc Liliensky, « Dynamique des identités dans la cité : la démocratie à l'épreuve de la société multiculturelle », dans Jean-Pierre Saez (dir.), *Identité, culture et territoire, op. cit.*, p.37.

²⁹² Bruno Bonnet-Eymard, *Le Coran : traduction et commentaire systématique, tome 1*, Paris, Imprimerie Maison Saint-Joseph, 1988, p.67.

Maalouf mériterait quant à lui le titre de l'écrivain cosmopolite à l'image de ses personnages. Son parcours d'homme de culture se confond étonnamment avec eux tout autant que son statut permanent de minoritaire que ce soit dans son pays d'origine, le Liban, ou dans celui de son exil, la France, qui ne manque de rappeler à certains égards le leur. Ses écrits occupent une place importante au sein de la production littéraire actuelle. Il suffit de consulter les titres honorifiques dont il est l'objet mais également les prix accordés à son œuvre pour se rendre compte de cette place. Il y a lieu de souligner qu'une telle renommée tient fondamentalement à ses écrits, dont ses romans. Il y a une magie réelle dans son écriture, et les désignations choisies par les commentateurs de ses livres le tiennent pour un conteur oriental. Il y a dans cette qualification étonnante matière à réflexion pour tout chercheur en littérature.

Dans la tradition arabe, depuis Ibn Al Muqaffa (né en 720 après J.C.), l'auteur des contes les dédie à une ou plusieurs causes. C'est ainsi de l'auteur de *Kalila et Dimna*²⁹³ qui prend bien soin de le souligner à l'avant-propos de son livre où il détermine sa vocation didactique par le biais de petites histoires dont les personnages sont des animaux. Il en est de même pour les contes des *Mille et Une Nuits*, même si aucune indication de ce genre n'y figure, en raison, semble-t-il, de l'inexistence du nom de son auteur si par fortune il s'en trouve. Les raisons à cet anonymat demeurent nébuleuses, mais l'hypothèse d'une crainte de représailles de la part de censeurs intransigeants demeure de mise si l'on connaît le sort de l'auteur de *Kalila et Dimna*, passé au fil de l'épée sur ordre du calife abbaside Al-Mansour (né en 714 après J.C.), par ailleurs destinataire tutélaire du livre. Tout cela pour dire que le conte demeure très souvent attaché à la *parrésia*, une notion empruntée à Michel Foucault, que j'ai employée précédemment dans cette thèse pour décrire justement le risque tapi sous

²⁹³ Ibn Al Muqaffa, *Kalila wa Dimna*, (*Kalila et Dimna*), Le Caire, Al Maktaba al Amyria, 1937.

chaque type de discours pour ainsi dire allégorique véhiculant une sagesse aux propriétés corrosives comme celles à l'œuvre par définition dans chaque conte.

La parrêsia renvoie précisément à cet instant précédant le déploiement de la parole qui comporte un risque pour le locuteur. Le personnage central dans *Les Mille et Une Nuits*, Shahrazade, incarne le type parfait du locuteur « parrêsiaque » dans la mesure où durant tout le compte des nuits au cours duquel elle n'a de cesse de provoquer des contes, sa vie ne tenait en réalité qu'au fil des récits. Tout ceci pour conclure par la proposition suivante qui tient lieu d'un projet de recherche dans lequel j'envisagerais de retracer les contours d'une écriture du conte dans les romans de Maalouf avec les risques impliquant la *parrêsia*. Une recherche qui tenterait de débusquer les traces du conte arabe classique dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf avec une perspective s'ouvrant sur le champ périlleux de la *parrêsia*.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus

MAALOUF, Amin, *Les Désorientés*, Paris, Grasset, 2012.

—, *Le Périple de Baldassare*, Paris, Grasset, 2000.

—, *Les Échelles du Levant*, Paris, Grasset, 1996.

—, *Le Rocher de Tanios*, Paris, Grasset, 1993.

—, *Le Premier Siècle Après Béatrice*, Paris, Grasset, 1992.

—, *Les Jardins de lumière*, Paris, Jean-Claude Latès, 1991.

—, *Léon l'Africain*, Paris, Jean-Claude Latès, 1986.

—, *Samarcande*, Paris, Jean-Claude Latès, 1988.

Autres ouvrages d'Amin Maalouf

MAALOUF, Amin, *Le dérèglement du monde*, Paris, Grasset, 2009.

—, *Origines*, Paris, Grasset, 2004.

—, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998.

—, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1983.

Ouvrages de fiction

AL IDRISSI, Charif, *Livre de divertissements pour qui désire parcourir le monde*, Le Caire, Éditions Cultures Islamiques, 1973.

AL KONI, Ibrahim, *Poussière d'or*, Paris, Gallimard, 1998.

AL-UJJAYLI, Abdessalam, *Kanadil Ashbilya [Les Lanternes de Séville]*, Le Caire, Union des Presses Universitaires, 1984.

ANONYME, *Alf layla wa layla* [*Mille et Une Nuits*] tome 3, Le Caire, Éditions Saïda, 1987.

ANONYME, *Les Mille et Une Nuits*, traduction de Jamed-Eddine Bencheikh et André Miquel, Paris, Gallimard, 1991.

BEN JELLOUN, Tahar, *Partir*, Paris, Gallimard, 2006.

BOUJEDRA, Rachid, *Attafakouk* [*Le démantèlement*], Beyrouth, Ibn Rochd, 1981.

CHARAÏBI, Driss, *Le Passé simple*, Paris, Denoël, 2010.

DIB, Mohamed. *L'incendie*, Paris, Seuil, 2002.

IBN AL-MUQAFFA, *Kalila wa Dimna* [*Kalila et Dimna*], Le Caire, Al Maktaba al-Amyria, 1937.

IBN BATTOUTA, *Touhfatou nodar fi gharaibi al amsar* [*Splendide périple dans les plus étranges contrées du monde*], Beyrouth, Dar Al-Qutub al-ilmia, 1990.

KHATIBI, Abdelkébir, *Un été à Stokholm*, Paris, Flammarion, 1992.

MIMOUNI, Rachid, *La Malédiction*, Paris, Pocket, 1995.

MOUNIF, Abdarrahmane, *Moudoun al milh. Bidayat adouloumat* [*Cités de sel. Le début des ténèbres*], Beyrouth, L'institut Arabe des Études et de l'Édition, 2005.

—, *Moudoun Al-Milh. Attih* [*Cités de sel. l'Errance*], Beyrouth, L'Institut Arabe des Études et de l'Édition, 2005.

Dictionnaires

Dictionnaire Le Petit Robert, Édition 2000.

IBN MANDOUR, *Lissan al-arab* [*langue des Arabes*], Beyrouth, Dar Al-Fikr, 1997.

Textes fondateurs

OVIDE, *Les Métamorphoses*, Paris, Gallimard, 1992.

HÉSIODE, *La théogonie*, Paris, Garnier, 1987.

Le Coran, Médine, Centre du Roi Fahd de l'Édition, 2000.

La Bible, Toronto, Société Biblique Canadienne, 1997.

Ouvrages critiques et articles de recherches sur Maalouf

ARGAUD, Evelyne, «Les appartenances multiples chez Amin Maalouf», *Le Français dans le monde*, Janvier-Février 2006, numéro 343, p.32-34.

ATAMÉNA, Abdelmalek, *Écriture autobiographique et quête identitaire dans Léon l'Africain d'Amin Maalouf*, Thèse de doctorat, Alger, Université d'Alger, 2007.

BAKRI, Saadia, *Rencontre de l'Orient et de l'Occident dans l'oeuvre d'Amin Maalouf: ente mythe et réalité*, Thèse de doctorat, Tlemcen (Algérie), Université de Tlemcen, 2008.

BLOCHE, Laurent, «Léon l'Africain: un roman chez les historiens», Dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani (dir.), *Amin Maalouf, une oeuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p.91-125.

BOUCHOUCHA, Myriem, *Initiation littéraire, écriture et réception du voyage: le cas du Périple de Baldassre d'Amin Maalouf*, Thèse de doctorat, Constantine, Université Mentouri, 2008.

BOUVET, Rachel, «Du parcours nomade à l'errance: une figure de l'entre-deux», dans Rachel Bouvet, André Carpentier et Daniel Chartier (dir.), *Nomades, voyageurs, explorateurs, déambulateurs. Les modalités du parcours dans la littérature*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 35-50.

BOUVET, Rachel et EL KETTANI, Soundouss, «Entrevue avec Amin Maalouf.», dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani (dir.), *Amin Maalouf. Une oeuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p.262-267.

BOUVET, Rachel, «Navigation méditerranéennes dans Léon l'Africain et le Périple de Baldassare d'amin Maalouf», dans Rachel Bouvet et Soudouss El Kettani (dir.), *Amin Maalouf. Une oeuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 39-64.

BOUVET, Rachel et Soundouss EL KETTANI (dir.), *Amin Maalouf. Une oeuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014.

CHAWAD, Farida, *L'errance chez Amin Maalouf à travers Léon l'Africain, Samarcande, Les Jardins de Lumière et le Rocher de Tanios*, Thèse de doctorat, Limoges, Université de Limoges, 2003.

DARWICHE JABBOUR, Zahida, *Littérature francophone du Moyen-Orient*, Paris, Grasset, 2007.

DIAS, Catneiro Maria José, *Amin Maalouf: le chemin vers l'autre se fait en voyageant*, Thèse de doctorat, Porto, Faculté des Lettres à l'Université de Porto, 2009.

EL BOUSOUNI, Abdelmounym, « Questions politiques et visions crépusculaire de l'Orient dans *Les Désorientés* », dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani (dir.), *Amin Maalouf. Une œuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 233-257.

EL KETTANI, Soundouss, « Voyage sur les remous du paratexte maaloufien », dans Soundouss El Kettani et Rachel Bouvet (dir.), *Amin Maalouf. Une oeuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p.11-38.

EL OUARDIGHI, Sanae, « Êtres hybrides dans Léon l'Africain et les Jardins de lumière d'Amin Maalouf. » dans Soundouss El Kettani et Rachel Bouvet (dir.) *Amin Maalouf. Une oeuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 179-208.

ETTE, Ottomar, « Vivre dans une autre langue, une autre réalité. entretien avec Maalouf », *Lendemain Magazine*, 15 Septembre 2007, p. 18-20.

KATTAN, Naim, « Mémoires: la quête des origines d'Amin Maalouf », *Le Devoir*, 10 avril 2004, p.10.

MANGEREL, Caroline, « Les prophéties d'Amin Maalouf » dans Rachel Bouvet et Soundouss El Kettani (dir.), *Amin Maalouf. Une oeuvre à revisiter*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 149-176.

MIMOUNI, Leila Dounia, « Le Premier Siècle après Béatrice: roman de fiction », *La Revue Algérienne d'Anthropologie et de Sciences Sociales*, numéro 38, 2007, p.36-47.

NAJIB, Rédouane, « Mémoire et identité renaissante dans Origines d'Amin Maalouf » *Neohelicon Vol. 33, numéro1*, 2006, p.29-39.

NEGGAZ, Soumayya, *Le voyage initiatique dans Léon l'Africain, Samarcande et Le Rocher de Tanios*. Paris, L'Harmattan, 2005.

PANAGIOTA, Gatsi, *La vision occidentale et orientale dans les essais d'Amin Maalouf*, thèse de Doctorat en Études littéraires, Thessalonique, Université Aristote de Thessalonique, 2009.

RABOIN, David, «Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison», *Magazine littéraire*, Janvier 2001, p.100-103.

SARI, Latifa, «Amin Maalouf: la Méditerranée aux multiples visages, rivages et paysages», *Littératures plurielles*, numéro 30, 2014, p. 177-197.

SOLON, Pascale, «Écrire l'interculturalité: l'exemple de l'écrivain Francophone Amin Maalouf», dans Hans-Jurgen Lüserbink et Khatarina Stätler (dir.), *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité. État des lieux et perspectives de la recherche*, Athéna, Oberhausen, 2004, p.163-177.

TOURNIER, Maurice, «Identités et appartenances», *Mots*, Mars 1997, p.121-125.

URIBE, Antonio Callardo Mario, «Le nouvel humanisme chez Amin Maalouf. La dystopie du XXIème siècle», *Synergie*, 2013, p.181-191.

VIGNEAU, Alexandre, «Amin Maalouf, un pont entre deux rives», *Voir*, 11 Octobre 2000, p.14.

VUILLEME, Jean-Bernard, «Les sortilèges de l'exil et de la nostalgie selon Amin Maalouf», *Le Figaro Magazine*, 09 Juillet 2007, p.14-15.

Autres articles de presse, de recherches et d'analyses

BOUVET, Rachel, «Lorsqu'un conte "oriental" désoriente: Les Lanternes de Séville d'Al-Ujayli en traduction française», *Revue de Littérature Comparée*, Octobre-Décembre 2000, p.515-532.

DE BENOÎT, Alain, «Sur la Globalisation», *La Nouvelle École*, n° 6, 2009, p.10-18.

GLISSANT, Edward, «L'imaginaire des langues», *Études françaises*, numéro 2-3, automne-hiver 1992, p.11-22.

LILIANSKY, Edmond-Marc, «Dynamique des identités dans la cité: la démocratie à l'épreuve de la société multiculturelle», dans Jean-Pierre Saez (dir.), *Identités, cultures et territoires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 35-46.

Mandraud, Isabelle, «La chute de l'empire soviétique, 25 ans après», *Le Monde*, 08 Septembre 2016.

SAEZ, Jean-Pierre, «Identités, cultures et territoires», dans Jean-Pierre Saez (dir.), *Identités, cultures et territoires*, Paris, Desclé de Brouwer, 1995, p. 10-32.

THÉRIAULT, Joseph, «sociologie du cosmopolitisme», *Sociologie et Société. Vol XLIV*, Printemps 2012, p.5-14.

Ouvrages généraux

ABDERRAZEK, Ali, *Al-islam wa ossol al-hokm [L'islam et les principes de gouvernance]*, Le Caire, Dar Al Kitab Al-Misri, 2012.

ABOUZAÏD, Nasr Hamid, *Al khitab wa attawil [Le discours et l'interprétation]*, Beyrouth, Al Marqaz Attaqafi al Arabi, 2008.

—, *Mafhoum annass. Dirasa fi ouloum al quran [La notion de texte. Étude des sciences coraniques]*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2008.

ADONIS, *Attabit wa al-motahawil. Baht fi al ibdaa wa alittibaa inda al arab [Le fixe et le mouvant. Recherche sur la créativité et le conformisme chez les arabes]*, Beyrouth, Dar Assaki, 1994.

—, *La prière et l'épée. Essai sur la culture arabe*. Paris, PUF, 1993.

AL JABERI, Mohamed Abid, *Mashroua Annahda al arabya, mourajaa naqdya [Projet de renaissance arabe, révision critique]*, Beyrouth, Centre des Études de l'Unité Arabe, 1996.

—, *Takwin al-aakl al arabi [Formation de la Raison arabe]*, Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 2007.

—, *Al masaala attakafia [La question culturelle]*, Beyrouth, Marqaz Dirassat al Wahda al Arabya, 1994.

—, *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris, La Découverte, 1994.

—, *Nahanou wa al-tourat [Nous et le patrimoine]*, Beyrouth, Centre Culturel Arabe, 1994.

—, *Binyat al aql al-arabi* [*Structure de la Raison arabe*], Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 2009.

—, *Al islam wa al Gharb* [*L'Islam et l'Occident, le moi et l'autre*]. Beyrouth, Réseau Arabe de la Recherche et de la Publication, 2009.

AL-YOUSSI, *Rassayl abi Ali Al-Youssi* [*Lettres d'Abi Ali Al-Youssi*], Casablanca, Édition Khalil Quabli, 1981.

AMEL, Mehdi, *Annazat al madya fi l fikr al arabi* [*Les tendances matérialistes de la pensée arabe classique*], Beyrouth, Dar Al Farabi, 2002.

AMIN, Ahmed, *Fajr al-islam* [*L'aube de l'Islam*], Le Caire, Éditions Hindawi, 2011.

ARRAFI, Mustapha Sadeq, *Tarikh al adab al arabi: al asr al-jahili* [*Histoire de la littérature arabe. la période préislamique*], Al Mansoura (Égypte), Édition Librairie Al Imane, 2000.

AYUBI, Nazih, *Over-standing the arab state. Politics and society in the Middle East*, London, L.B. Tauris, 1995.

BACHELARD, Gaston, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1972.

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 2011.

—, *La poétique de Dostïevski*, Paris, Seuil, 1970.

BASSET, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Éditions Jules Carbonel, 1920.

BECK, Ulrich, *Qu'est ce que le cosmopolitisme*, Paris, Flammarion, 2004.

Bertrand, BADIE *Les deux états*, Paris, Fayard, 1986.

BEYRIE, Jacques, *Qu'est ce qu'une littérature nationale? Écriture, identité, pouvoir en Espagne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

BLAISE, Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, Paris, Berg International, 2013.

BONNET-EYMARD, Bruno, *Le Coran: traduction et commentaire systématique. Tome1*, Paris, Imprimerie Maison Saint-Joseph, 1988.

BOUVET, Rachel, *Pages de Sable. Essai sur l'imaginaire du désert*, Montréal, XYZ Éditeur, 2006.

BOUZAR, Wadi, *Saisons nomades*, Paris, L'Harmattan, 2001.

CHARABI, Hicham, *Nationalism and revolution in the arab world*, London, Van Nostrand, 1967.

CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982.

CORM, Georges, *La question religieuse au XXIème siècle*, Paris, La Découverte, 2007.

—, *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXème-XXIème siècle*, Paris, La Découverte, 2015.

—, *Le nouveau gouvernement du monde*, Paris, La Découverte, 2010.

DE BENOÎT, Alain, *Ce que penser veut dire*, Monaco, Éditions Rocher, 2017.

DE ROUGEMONT, Denis, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1939.

DERRIDA, Jaques, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

DUMOND, Louis, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

—, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, 2008.

FOUDA, Faraj, *Al Hakika addiaa [La vérité absente]*, Le Caire, Dar Al-Fikr wa Annachr wa Attawzi, 1984.

FRYE, Northrop, *The Double vision*, Toronto, University Of Toronto Press, 1995.

FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

GALLEZ, Édouard-Marie, *Le messie et son prophète*, Paris, Éditions de Paris, 2010.

- GLASSNER, Jacques, *Écrire à Summer, l'invention du cunéiforme*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- GONTARD, Marc, *La violence du texte*, Paris, L'Harmattan, 1981.
- GRAMSCI, Antonio, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1980.
- Hamit, BOUZARSLAN, *Histoire de la Turquie. De l'empire à nos jours*, Paris, Éditions Tallandier, 2013.
- HEDAYAT, Sadegh, *Les chants d'Omar Khayam*, Paris, José Corti Éditions, 1999.
- HENTSCH, Thierry, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.
- , *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- HINDI, Youssef, *Occident et Islam*, Paris, SIGEST, 2015.
- HORKHEIMER, Max, , *Éclipse de la Raison*, Paris, Payot, 1974.
- HOURLANI, Albert, *Al Fikr al-arabi [La pensée arabe]*, Beyrouth, Dar Annahar, 2001.
- , *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993.
- HUNTINGTON, Samuel, *The clash of civilization and the remaking of order*, New-York, Simon and Achuster, 1996.
- HUSSEIN, Taha, *fi acchiir al jahili [La poésie préislamique]*, Le Caire, Dar Annadwa, 1982.
- , *Tarikh Al-Adab Al Arabi. Al Asr al-jahili wa al-asr aslami [De l'histoire de la littérature arabe de l'époque préislamique et l'époque islamique]*, Beyrouth, Dar Al Ilm Lilmalayin, 1991.
- IBN ISHAK, *Kitab al maghazi [Le livres des exploits] t.1*, Le Caire, Al Maarif, 1980.
- IBN KHALDOUN, *Al-Muqadima [Prolégomène]*. Beyrouth, Dar Al-Fikr, 2001.
- IBN NADIM, *Kitab al-fhrisr [Le livre de l'indexe]*, Le Caire, Dar Al Arabi, 2009.

IRVING, Washington, *The life and voyages of Christopher Columbus*, London, John Murray, Albermal Street, 1979.

KHATIBI, Abdelkébir, *Chemins de traverses*, Rabat, Édition Okad, 2002.

—, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoël, 1987.

KILITO, Abdelfattah, *Essais sur les Mille et Une Nuits*, Paris, La Découverte, 1992.

—, *La querelle des images*, Casablanca, EDDIF, 1995.

—, *L'auteur et ses doubles*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

—, *Les Arabes et l'art du récit*, Paris, Sindbad, 2009.

—, *Tu ne parleras pas ma langue*, Paris, Actes Sud, 2008.

—, *La littérature et l'étrangeté, Études des textes littéraires arabes classiques*. Casablanca, Toubkal, 2006.

LABIKA, Georges, *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun*, Alger, Centre Pédagogique Maghrébin, 1996.

LACOSTE, Yves, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, Paris, La Découverte, 1998.

LAROUI, Abdallah, *Islam et Histoire*, Paris, Albin Michel, 1999.

—, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2001.

—, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967.

—, *Mafhoum al-aql [Définition de la raison]*, Beyrouth, Centre Culturel Arabe, 2001.

—, *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974.

LATOUCHE, Serge, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'information planétaire*, Paris, La Découverte, 1989.

LAURENS, André, *Le grand jeu. Orient arabe et rivalités internationales depuis 1945*, Paris, Armand Collin, 1991.

LEWIS, Bernard, *The Assassins. A radical sect in islam*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1967.

—, *Islam in history*, London, Alcove Press, 1973.

LUKACS, Georges, *Le roman historique*, Paris, Payothèque, 1965.

MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions Maison Sciences de l'Homme, 2006.

MASSIGNON, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.

MATTELART, Armand, *Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 1999.

MEDDEB, Abdelwahab, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie*, Paris, Seuil, 2008.

MENOCAL, Maria-Rosa, *L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance, VIII-XVème siècle*, Paris, Éditions Autrement, 2003.

MICHÉA, Jean-Claude, *Le complexe d'Orphée*, Paris, Flammarion, 2011.

MIQUEL, André, *La littérature arabe*, Paris, PUF, 1993.

NAAMAN, Abdallah, *Les Levantins: une race. Essai d'analyse sociale*, Jounieh (Liban), Éditions Maison Naaman pour la Culture, 1984.

PANDOLFO, Stéphanie, *Impasse of the angels. Scenes from a morrocan space of memory*, Chicago, The University Of Chicago Press, 1997.

RENAN, Ernest, *Qu'est ce qu'une nation*, Paris, Flammarion, 2011.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

RIZK, Charles, *Entre l'islam et l'arabisme: les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 1983.

RODINSON, Maxime, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1994.

SAADI, Mohammad, *Mostaqbal al alakat addawlya. Min sirra al hadarat il ansanat al hadara et taqafat assalam* [L'avenir des relations internationales. Du conflit des civilisations à l'humanisation de la civilisation et de la culture de paix], Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 2006.

SAÏD, Wadi, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000.

—, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

—, *Reflections on exile and other literary and cultural essays*, London, Granta Book, 2000.

SCARPETTA, Guy, *Éloge du Cosmopolitisme*, Paris, Grasset, 1981.

SMITH, Stephen, *La ruée vers l'Europe*, Paris, Grasset, 2018.

SPENGLER, Oswald, *L'Homme et la technique*, Paris, Gallimard, 1958.

TEIMOURIAN, Hazir, *Omar Khayam: poet, rebel, astronomer*, Stroud, History Press, 2008.

TIZINI, Tayeb, *Min ajli royat jadida lilfikir al arabi* [pour une nouvelle vision de la pensée arabe classique], Damas, Maison d'Édition Damas, 1981.

TODD, Emmanuel, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Paris, Gallimard, 2002.

TODOROV, Tzvetan, *La peur des barabres. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.

—, *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991.