

L'Autre côté: la mémoire collective dans trois romans
d'Amin Maalouf

Catherine Ann Bagot

Thesis submitted for the degree of
Master of Arts
School of Humanities
University of Adelaide
May 2009

Table des Matières

Introduction	1
L'autre côté	2
Le champ littéraire	7
La mémoire collective	10
Les techniques d'analyse	18
a. Le rôle du personnage principal	18
b. Le rôle de l'intrigue	20
Études critiques et entretiens	22
Chapitre 1 <i>Léon l'Africain</i>	25
1. La construction du récit de Hassan	25
2. Le livre de Grenade: l'innocence	27
a. L'analogie entre le Sultan et le père	28
b. L'exil du jardin d'Eden	30
(i) la période d'innocence	30
(ii) la trahison et le châtement	31
(iii) l'exil	32
3. La transmission du récit de la chute	34
a. Le rôle du fils de Hassan	34
b. Le récit de la chute de Grenade	34
c. La mémoire affective	37
4. La mémoire collective	38
5. Le livre de Fès: l'angoisse	41
6. Le livre du Caire: la passion	47
7. Le livre de Rome: la sagesse	51
8. Conclusion	57
Chapitre 2 <i>Les Jardins de lumière</i>	63
1. La révision de la mémoire collective	63

2.	Les idées de Mani	67
3.	L'itinéraire de Mani: sa vie et sa mission	70
	a. L'éducation de Mani et sa rencontre avec le Jumeau	71
	b. La découverte de sa mission	74
	c. Le rapport avec le roi Shabuhr: Mani, homme d'État	79
	d. Le déclin et la mort	83
	e. Le portrait de Mani	89
4.	Le rôle du narrateur	90
	a. Le Prologue	91
	b. Les parenthèses	92
5.	Conclusion	96
 Chapitre 3 <i>Le Rocher de Tanios</i>		99
1.	Le contexte historique	101
2.	La faiblesse du cheikh	103
3.	La position du héros: les étapes de sa vie	105
	a. La naissance du fils bâtard	105
	b. L'événement qui change la vie de Tanios	108
	c. L'isolement de Tanios	109
	d. La crise entre père et fils	112
	e. Crise politique et crise personnelle	112
4.	La quête du narrateur	114
	a. Le muletier Nader	116
	b. Le révérend Stolton	117
	c. Le moine Elias de Kfaryabda	119
	d. Gébrayel	122
5.	Conclusion	124
 Conclusion		129
 Bibliographie		136

The other side: collective memory in three novels by Amin Maalouf

Collective memory is an expression which is used to describe the way in which societies reflect on their past and ensure their unity in the present. This thesis aims to show how narrative in general, and in particular in the novels of French Lebanese writer, Amin Maalouf, plays a crucial role in the transmission of collective memory.

The thesis demonstrates that narrative fulfills this function in three ways. Firstly, narrative gives meaning to past events. Secondly, narrative changes and evolves over time. Lastly, narrative ensures a continual exchange between individual and collective memory. Thus, in its capacity to sustain aspects of individual and collective memory, narrative expresses the values that unite society.

Central to our analysis of narrative in the work of Amin Maalouf is the concept of "l'autre côté" or "the other side". This is the expression used by Maalouf when referring to his passion for forgotten or uncomfortable aspects of Western and Arab cultural heritage. By informing the contemporary reader of the shared past, Maalouf strives to build bridges of understanding between the two groups.

Maalouf's novels explore themes of origins, of exile and of memory. In the three novels we examine, the narrative is centered on the life of the hero who, endowed with exceptional qualities, is tested by the political and religious challenges of his time. The personal qualities of the hero, revealed in his dealings with the crises which form the particularity of his time, determine the orientation of collective memory.

The first novel, *Léon l'Africain*, published in 1986, is based on the life of Hassan al-Wazzan who lived in Spain, Africa and Rome in the early

sixteenth century. Hassan tells the story of his family, and of the political circumstances which led to the expulsion of the Arabs from Spain. The second novel, *Les Jardins de lumière*, published in 1991, examines the life of the poet, doctor and philosopher named Mani who lived in the third century A.D. In the Epilogue of the novel, the narrator states his intention of challenging the misconceptions and distortions concerning the life of Mani. In the third novel, *Le Rocher de Tanios*, published in 1993, the narrator sets out to find the truth concerning the events surrounding the birth, life and disappearance of the young man named Tanios, who lived in the narrator's village in Lebanon at the beginning of the nineteenth century.

This work contains no material which has been accepted for the award of any other degree or diploma in any university or other tertiary institution to Catherine Ann Bagot and, to the best of my knowledge and belief, contains no material previously published or written by another person, except where due reference has been made in the text.

I give consent to this copy of my thesis, when deposited in the University Library, being made available for loan and photocopying, subject to the provisions of the Copyright Act 1968.

I also give permission for the digital version of my thesis to be made available on the web, via the University's digital research repository, the Library catalogue, the Australasian Digital Theses Program (ADTP) and also through web search engines, unless permission has been granted by the University to restrict access for a period of time.

SIGNED: _____ DATE: _____

Je tiens à exprimer ma gratitude à Peter Poiana pour l'attention qu'il a portée à mon travail. Je remercie également John West-Sooby qui a bien voulu relire mon manuscrit.

Introduction

Le but de cette étude est de montrer la façon dont le récit porte la mémoire d'une société, la mémoire collective. D'abord, nous voulons montrer comment le récit assure l'unité d'une société en donnant un sens aux événements de son passé et en lui apprenant d'où il vient et à quoi il est destiné. Ensuite, nous voulons insister sur la capacité du récit à se modifier dans le temps. Si la société construit des histoires dans lesquelles elle se reconnaît, il est évident que la mémoire collective ne reste pas exactement la même d'une génération à l'autre. Enfin, nous voulons démontrer que la mémoire du passé s'adapte aux besoins et aux intérêts du présent et qu'elle se construit par un échange continu entre la mémoire de l'individu et la mémoire du groupe.

La mémoire collective témoigne donc des valeurs, des sentiments et des événements qui unifient le groupe à travers le temps. L'étude présente discutera les fonctions du récit en tant que véhicule de la mémoire collective dans les romans d'Amin Maalouf. Afin de comprendre comment les récits de Maalouf remplissent cette mission, il nous faut examiner sa notion de *l'autre côté*. *L'autre côté* est l'expression de la passion de l'écrivain pour l'histoire des peuples méditerranéens et de sa volonté d'en étendre la mémoire à tous ces peuples, car ce sont les oublis de l'histoire nés du ressentiment qui ont créé l'ambiance néfaste de "frères ennemis" dont on voit aujourd'hui les conséquences meurtrières.

Les romans de Maalouf traitent du thème des origines, de l'exil et de la mémoire. Chacun met en scène un héros dont les capacités exceptionnelles émeuvent la société. Ce sont les actions des héros devant les épreuves qui se présentent qui déterminent l'orientation de la

mémoire collective. Le premier roman, *Léon l'Africain*,¹ publié en 1986, raconte la vie d'Hassan al-Wazzan qui vécut en Espagne, en Afrique et à Rome au seizième siècle; il s'agit de la reconstitution de l'histoire de la famille de Hassan expulsée de l'Espagne au début de la *Reconquista*. Le deuxième roman, *Les Jardins de lumière*,² publié en 1991, trace la vie du poète, médecin et philosophe du troisième siècle, Mani. Ici, le narrateur veut changer le regard que nous portons sur cet homme remarquable qui établit une religion tolérante et dont la mémoire a presque disparu. Finalement, dans le troisième roman, *Le Rocher de Tanios*,³ publié en 1993, le narrateur, habitant d'un village montagnard au Liban, entame une enquête sur le jeune homme Tanios qui vécut dans son village au dix-neuvième siècle.

L'autre côté

Jusqu'à une époque récente, les Européens ont manifesté leur intérêt pour les cultures et les sociétés du Proche-Orient sous deux formes littéraires: d'une part, la traduction des manuscrits arabes, perses et indiens⁴ et, d'autre part, la multiplication, à partir du dix-septième siècle, des comptes rendus de deux genres de voyages en Orient: en premier lieu, le voyage imaginaire en Orient entrepris par des poètes et des rebelles,⁵ et en deuxième lieu, le voyage de "découverte et de conquête"⁶ qui témoigne des particularités culturelles et ethnologiques du Proche-

1. Amin Maalouf, *Léon l'Africain*, Paris: Lattès, 1986.

2. Amin Maalouf, *Les Jardins de lumière*, Paris: Lattès, 1991.

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

4. H.A.R. Gibb, *Arabic Literature*, Oxford: Clarendon press, 1963, p. 2.

5. Syrine Chafic Hout, *Viewing Europe from the Outside: Cultural Encounters and Critiques in the Eighteenth-Century Pseudo-Oriental Travelogue and the Nineteenth-Century 'Voyage en Orient'*, New York: Peter Lang, 1997, p. 8.

6. Denise Brahimi, *Langue et littératures francophones*, Paris: Ellipses, 2001, p. 8.

Orient⁷. Celui-ci interprète l'histoire, la culture et la religion d'un point de vue expressément européen, alors que celui-là joue sur l'exotisme et le romantisme.

Dès les premiers affrontements bien documentés entre l'Europe chrétienne et le monde arabe et musulman, le monde européen a cherché à les représenter comme une "croisade" contre "l'infidèle". Ces mots traduisent le côté européen du conflit. Il n'y a que récemment qu'on a vu émerger une littérature qui exprime le point de vue arabe de ce conflit inoublié dans une langue européenne.

En 1976, le penseur américain d'origine palestinienne, Edward Saïd,⁸ a révélé au monde occidental combien l'Orient est méconnu, déformé et diffamé par l'Occident. Selon Saïd, depuis des siècles, la représentation de l'Orient est caractérisée par des préjugés et des sentiments anti-arabes:

L'Orientalisme suppose l'idée d'extériorité, c'est-à-dire, le fait que l'Orientaliste, qu'il soit poète ou érudit, fait parler l'Orient, décrit l'Orient, éclaire ses mystères à l'intention de l'Occident...l'extériorité de la représentation est toujours régie par le dicton selon lequel l'Orient pourrait construire sa propre image s'il le pouvait; puisqu'il ne peut pas le faire, cette image fautive de l'Orient remplira cette fonction pour l'Occident et faute de mieux, pour l'Orient.⁹

7. Patrick Corcoran, *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 2-6.

8. Edward Saïd, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin, 1995.

9. *Ibid.*, pp. 20-21. Voici le texte en anglais: "Orientalism is premised upon exteriority, that is, on the fact that the Orientalist, poet or scholar, makes the Orient speak, describes the Orient, renders its mysteries plain for and to the West...The exteriority of the representation is always governed by some version of the truism that if the Orient could represent itself, it would; since it cannot, the representation does the job, for the West, and *faute de mieux*, for the poor Orient". C'est moi qui traduis.

Saïd explique que l'Orient n'est pas capable de se représenter, et que l'Occident regarde l'Orient à partir de sa position de supériorité et de pitié tout en déformant l'image qu'il s'en fait. L'attitude du monde occidental nie à l'Orient la capacité et le droit de s'exprimer. Plus loin, Saïd pose la question de "l'autre"; il se demande: "qu'est-ce qu'une *autre* culture?" et "comment peut-on *représenter* cette autre culture?"¹⁰

C'est en 1976, l'année où *L'Orientalisme* a paru pour la première fois, que l'écrivain libanais, Amin Maalouf, s'installe en France. Né au Liban en 1949, Maalouf a fréquenté l'école des Jésuites à Beyrouth. Avant son arrivée en France, il écrivait en arabe pour un journal libanais. Depuis 1976, Maalouf vit en France, et aujourd'hui il est bien intégré dans le monde littéraire français.

Dès le début de sa carrière en France, la vision de Maalouf se distingue sensiblement de celle de ses contemporains. Dans son premier livre, *Les Croisades vues par les Arabes*,¹¹ Maalouf cherche à faire comprendre ce qu'il nomme "l'Histoire vue de *l'autre côté*, c'est-à-dire, du côté où l'on n'a pas l'habitude de l'entendre".¹² Dans l'avant-propos de ce récit où il raconte l'histoire du conflit entre les chrétiens et les musulmans, Maalouf écrit que son but est de "raconter l'histoire des croisades telles qu'elles ont été vues, vécues et relatées dans *l'autre camp*, c'est-à-dire du côté arabe".¹³ Sa version de l'invasion des "Franj" en Terre sainte, entre 1096 et 1291, est fondée sur sa lecture des comptes-rendus des historiens arabes de l'époque.

10. *Ibid.*, p. 325. "What is *another* culture?" "How does one *represent* other cultures?"

11. Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris: Lattès, 1983.

12. David Rabouin, "Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison", *Le Magazine littéraire*, janvier 2001, 394, pp. 98-103.

13. Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, p. 5.

Selon Maalouf, il existe entre le monde européen et le monde arabe un profond sentiment d'amertume en raison de l'invasion européenne. En effet, depuis ce temps-là, l'Orient considère l'Occident comme "un ennemi naturel".¹⁴ Dans sa version des croisades écrite expressément pour le monde européen, Maalouf vise à réveiller la conscience du monde européen pour qu'il apprécie pleinement le fossé qui s'est creusé entre les deux mondes. Dorénavant, le point de départ de tous ses romans est sa volonté de présenter *l'autre côté* de l'histoire.

Quelle est la signification de *l'autre camp* ou de *l'autre côté* dans *Les Croisades vues par les Arabes* et dans les récits qui suivront ce texte? Maalouf revient sur les circonstances de sa naissance au Liban afin de mesurer l'impact qu'elles ont eu sur sa carrière d'écrivain. Dans l'entretien sur le site Internet,¹⁵ Maalouf s'explique sur l'approche qu'il adopte dans ses récits. D'abord, la famille de Maalouf appartenait à la communauté des chrétiens melkites, un groupe minoritaire parmi d'autres groupes minoritaires au Liban. Adulte, Maalouf reconnaît que, dès son enfance, le sentiment "d'être irrémédiablement minoritaire, irrémédiablement étranger, où qu' [il] soit",¹⁶ a fait naître une certaine rage en lui. Maalouf décrit sa rage en termes de "blessure intime":¹⁷

Tout ce qui ressemblait à une discrimination liée à la couleur, à la religion, au rang social, au sexe, ou à toute autre raison m'a toujours été insupportable, et je sais en mon for intérieur que les racines de ce sentiment se trouvent dans ma révolte d'adolescent contre mon statut de minoritaire.¹⁸

14 *Les Croisades vues par les Arabes*, p. 304.

15. Amin Maalouf, "Amin Maalouf: Autobiographie à deux voix." Entretien avec Egi Volterrani. Consulté le 3 janvier 2005.

<<http://www.webperso.easyconnect.fr/barriere/maalouf/biographie.html>>

16. *Ibid.*, p. 4.

17. *Ibid.*, p. 4.

18. *Ibid.*, p. 4.

Pour Maalouf, qui a grandi dans une société composée de nombreuses communautés minoritaires, il est surtout évident que la survie des groupes ne peut se faire que sur la base de la tolérance religieuse et culturelle. C'est à partir de ces expériences dans une société complexe et à multiples facettes qu'il a forgé ses convictions profondes et conçu un projet d'écriture dans laquelle il était question d'adopter "la perspective des autres".¹⁹ Par ailleurs, Maalouf rejette l'idée qu'il appartient à une communauté particulière:

Je n'ai jamais senti que j'appartenais exclusivement à un "nous", quel qu'il soit; et les "autres", pour moi, ne sont jamais totalement "autres".²⁰

Comme Maalouf se voit toujours comme homme du dehors, il est forcément attentif aux sensibilités des uns et des autres. Il reste fidèle à ses origines tout en se mettant à la portée des groupes différents:

Si j'ignore la perspective des autres, je me fracasse; si je néglige ma propre perspective, je me dissous. Je nage depuis l'enfance entre des continents obtus en m'efforçant de parler à chacun d'eux dans sa langue.²¹

Maalouf a écrit *Les Croisades vues par les Arabes* pour élaborer sa propre lecture de cet événement historique. En effet, le principe de "se mettre quelquefois à la place de l'autre",²² conjugué à la volonté "de raconter l'Histoire vue de *l'autre côté*", est le point de départ de toute sa production littéraire. Ce point de vue sur les croisades qui, on le sait, est nettement en désaccord avec le point de vue dominant du monde occidental, révèle la conviction de Maalouf qu'il est indispensable d'adopter des perspectives variées afin de comprendre la réalité. En

19. *Ibid.*, p. 13.

20. *Ibid.*, p. 6.

21. *Ibid.*, p. 13.

22. *Ibid.*, p. 13.

commentant le choix de titre *Les Croisades vues par les Arabes*, Maalouf note que les mots les plus importants ne sont pas "croisades" et "Arabes," mais tout simplement "'vues par".²³

Si *Les Croisades vues par les Arabes* met en question les idées reçues du monde occidental, il est vrai aussi que sa version, qui reprend la mémoire de *l'autre côté*, du côté arabe, permet de comprendre les rapports difficiles qui existent entre les deux mondes. Maalouf explique que

le monde arabe ne peut se résoudre à considérer les croisades comme un simple épisode d'un passé révolu. On est souvent surpris de découvrir à quel point l'attitude des Arabes, et des musulmans en général, à l'égard de l'Occident, reste influencée, aujourd'hui encore, par des événements qui sont censés avoir trouvé leur terme il y a sept siècles.²⁴

Maalouf veut alerter ses lecteurs du danger de la simplification. Il fait remarquer que, si les Arabes, après deux siècles d'invasion et de guerres, ont réussi à expulser les Chrétiens de la Terre sainte, il n'en reste pas moins que depuis la fin du treizième siècle l'Orient se voit désormais "perpétuellement agressé"²⁵ par le monde occidental. Pour l'Orient, constate Maalouf, la mémoire troublante des guerres contre les Chrétiens continue à avoir un impact sur ses rapports avec l'Occident.

Le champ littéraire

Dans les années 60, l'indépendance des anciennes colonies françaises a entraîné des conséquences importantes dans le domaine littéraire. On a assisté alors à la naissance d'un nouvel univers littéraire, la littérature francophone. La littérature francophone est divisée en deux types: la

23. Volterrani, "Entretien à deux voix," p. 13.

24. *Les Croisades vues par les Arabes*, p. 303.

25. *Les Croisades vues par les Arabes*, p. 304.

littérature écrite par les habitants des anciennes colonies, et la littérature écrite en France par les première et deuxième générations d'immigrés. En Afrique, en Amérique du Nord, au Moyen-Orient et dans le Pacifique, on a vu le début d'une littérature régionale et indépendante écrite en français. Ce développement, qui recouvre "l'usage du français hors de France et comme expression de cultures non françaises",²⁶ exprimait la recherche de l'autonomie politique et culturelle des habitants qui racontaient leurs propres histoires, surtout au sujet de la guerre, du colonialisme et de l'esclavage.²⁷ Après 1960, des vagues d'immigrés des anciennes colonies sont arrivées en France.²⁸ Dans les années 80 et 90, les nouveaux venus ont contribué au développement d'une littérature multiculturelle où ils élaboraient, à l'aide de nouvelles formes d'expression littéraire, la thématique d'une intégration redoutée et nécessaire.²⁹

Dès son arrivée en France, en 1976, Maalouf a repris son métier de journaliste, écrivant en arabe pour le journal *Jeune Afrique*.

Contrairement à la situation des autres immigrés, Maalouf a pu s'intégrer vite dans la société française, en partie grâce aux rapports culturels,

26. Denise Brahimy, *Langue et littératures francophones*, Paris: Ellipses, 2001, p. 3.

27. Brahimy, "Thématique des littératures francophones", *Langue et littératures francophones*, pp. 61-98.

28. Alain Rey, *Mille Ans de langue française: Histoire d'une passion*, Paris: Perrin, 2007, p. 1105.

29. Brahimy, p. 4: "Les littératures francophones se sont considérablement développées depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Elles sont riches d'auteurs dont certains sont célèbres, et l'on s'accorde maintenant à reconnaître qu'elles ont apporté à la littérature française un important renouvellement thématique". Voir aussi Dayna Oscherwitz, "Decolonizing the Past: Re-visions of History and Memory and the Evolution of a (Post)Colonial Heritage". Dans Alec Hargreaves (ed.), *Memory, Empire, and Postcolonialism: Legacies of French Colonialism*, p. 196. L'auteur note que cette nouvelle littérature traite des questions d'intégration et d'identité, questions qui sont liées avec l'idée de la mémoire nationale. Brahimy passe brièvement en revue les thèmes des récits des auteurs francophones: enfance; double culture; couple mixte; misère et exclusion; luttes et résistance; désenchantement; féminisme.

religieux et pédagogiques qui existaient entre la France et le Liban. Ainsi, la perspective de Maalouf se distingue de celle de ses contemporains. Privé de tout esprit revendicateur, Maalouf porte son attention sur la fissure énorme qui existe entre les pays des "deux rives de la Méditerranée".³⁰ On devine aisément sa passion pour l'Histoire et "l'expérience historique des peuples"³¹ des deux côtés de l'ancien empire romain, l'Occident et le Proche-Orient.

Étant donné que Maalouf est "quelqu'un qui, forcément, a des attaches culturelles avec l'Occident et avec le monde arabe",³² et qu'il "ne peut pas s'identifier totalement à l'un de ces deux univers",³³ sa perspective s'explique par sa position en plein milieu, sur la "ligne de confrontation"³⁴ entre les deux mondes "qui sont constamment en conflit".³⁵ D'où le besoin, affirme-t-il, "d'établir des passerelles entre cultures différentes".³⁶ C'est parce qu'elle est créatrice du discours universel sur les droits de l'homme que la langue française peut jouer le rôle de rapprochement entre des cultures différentes:

Je suis sensible au fait que la langue française rassemble des pays du Nord et du Sud, d'Orient et d'Occident qui ressentent un lien particulier entre eux et trouvent un espace de dialogue.³⁷

30. Egi Volterrani, "Amin Maalouf: Autobiographie à deux voix." Consulté le 3 janvier 2005.

<<http://webperso.easyconnect.fr/barriere/maalouf/biographie.html>>

31. *Ibid.*

32. Entretien avec Zena Zalzal. *RJLiban.com: Le Journal des amis du Liban dans le monde*. "Amin Maalouf: L'Histoire est un formidable réservoir d'histoires". Publié dans *L'Orient-le Jour* le 4 juillet 2003. Consulté le 12 janvier 2009.

<<http://www.rjliban.com/biblio4.htm>>

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Zeina El-Tibi, "Amin Maalouf: À la lisière de plusieurs traditions culturelles". Consulté le 25 août 2005.

<<http://www.rdl.com.lb2004/q2/3954/3sujcouv.html>>

Maalouf fait des observations sur la liberté que la langue française lui fournit pour exprimer des choses qui sont difficiles à dire aux lecteurs dans le monde arabe:

Si j'avais voulu écrire les mêmes choses en arabe j'aurais probablement eu certaines difficultés liées aux rapports très complexes et, à mon avis, mal réglées qu'entretient le monde arabe avec son histoire. J'aurais eu probablement un peu la main retenue pour parler de certaines choses. Et c'est sans doute pour écrire plus librement sur la culture arabe que j'ai choisi la langue française.³⁸

Maalouf adopte une position intermédiaire entre les peuples des deux côtés de la Méditerranée tout en se battant contre les préjugés et les oublis des deux mondes.

La mémoire collective

Le thème de la mémoire, champ de recherche qui fait son apparition au lendemain de la deuxième guerre mondiale, s'impose dans les années 1980 dans bien des disciplines: la sociologie, l'anthropologie, les sciences politiques ainsi que le patrimoine, familial et national.³⁹ Que veut-on dire par la "mémoire collective"?

Dans le *Dictionnaire culturel en langue française*, sous l'entrée "mémoires collectives", on trouve cette définition:

38. Zena Zalzal, "Amin Maalouf: L'Histoire est un formidable réservoir d'histoires."

39. Dayna Oscherwitz, "Decolonizing the Past: Re-visions of History and Memory and the Evolution of a (Post)Colonial Heritage", dans Hargreaves (ed.), *Memory, Empire, and Postcolonialism: Legacies of French Colonialism*. Oscherwitz allègue que la préoccupation avec la mémoire et l'identité s'explique par la préoccupation parallèle avec les grands changements dans la population française à cause de l'immigration, p. 191.

La mémoire est un phénomène social parce que c'est dans la société que l'être humain acquiert ses souvenirs. Les souvenirs sont ceux d'expérience, de sociabilité, à ce titre partagés par plusieurs, prenant sens au sein de groupes, de communautés. Ils se complètent les uns les autres, s'épaulent, s'échangent, voire se confondent. On ne se souvient certes pas à la place d'un autre, mais d'autres se souviennent à nos côtés et se souviennent de lui. Ainsi, parce que l'individu se construit par ses relations aux autres, sa mémoire n'est pas une tour d'ivoire imprenable, mais s'insère dans ces réseaux et ces tissus. C'est en ce sens très précis que l'on peut parler de "mémoire collective".⁴⁰

C'est dans l'ouvrage de Maurice Halbwachs⁴¹ qu'ont apparus, pour la première fois, les mots "mémoire collective". Halbwachs reconnaît qu'il existe deux formes de mémoire, "des mémoires individuelles" et "des mémoires collectives".⁴² Ce qui fait l'originalité de la pensée de Halbwachs est l'importance qu'il attribue à la participation de l'individu à la vie de son groupe. Selon Halbwachs, l'individu construit sa mémoire en fonction de son contact avec des groupes, car c'est dans le contact avec le groupe que l'individu fixe ses souvenirs:

Il ne suffit pas de reconstituer pièce à pièce l'image d'un événement passé pour obtenir un souvenir. Il faut que cette reconstruction s'opère à partir de données ou de notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à ceux-là et réciproquement, ce qui n'est possible que s'ils ont fait partie et continuent à faire partie d'une même société. Ainsi seulement, on peut comprendre qu'un souvenir puisse être à la fois reconnu et reconstruit.⁴³

Le processus qui fixe le souvenir dans la mémoire nécessite l'interaction avec les valeurs du groupe. Halbwachs s'interroge sur le rôle du passé

40. *Dictionnaire culturel en langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Tome 3. Paris: Dictionnaires Le Robert, c.2005, p. 522.

41. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris: Presses universitaires de France, 1950.

42. *Ibid.*, p. 35.

43. *Ibid.*, p. 13.

dans la continuation de la mémoire du groupe. Il définit l'histoire comme "un tableau des changements"⁴⁴ et la mémoire collective comme "un tableau des ressemblances".⁴⁵

Comment une société quelle qu'elle soit pourrait-elle exister, subsister, prendre conscience d'elle-même si elle n'embrassait point d'un regard un ensemble d'événements présents et passés, si elle n'avait pas la faculté de remonter le cours du temps, et de repasser sans cesse sur les traces qu'elle a laissées d'elles-mêmes?⁴⁶

Pour la formation et la perpétuation de la mémoire du groupe, Halbwachs attribue un rôle particulier aux "traces" du passé. L'influence des grands-parents est décisive, parce qu'ils représentent "les manières d'être et de penser d'autrefois".⁴⁷ De plus, Halbwachs insiste sur l'importance du lieu dans la mémoire collective du groupe: "le lieu a reçu l'empreinte du groupe, et réciproquement".⁴⁸ Finalement, Halbwachs discute le rôle de la crise dans la formation de la mémoire collective du groupe. Il constate qu'un

événement vraiment grave entraîne toujours un changement des rapports du groupe avec le lieu, soit qu'il modifie le groupe dans son étendue, par exemple une mort, ou un mariage, soit qu'il modifie le lieu.⁴⁹

Dans notre étude des romans de Maalouf, nous ferons ressortir, suivant Halbwachs, le rôle des proches, le rôle du lieu et le rôle de la crise dans la formation de la mémoire collective.

44. *Ibid.*, p. 77.

45. *Ibid.*, p. 78.

46. *Ibid.*, p. 129.

47. *Ibid.*, p. 51.

48. *Ibid.*, p. 133

49. *Ibid.*, p. 133.

Dans *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paul Ricœur constate que, en plus de la mémoire individuelle et de la mémoire du groupe, il faut reconnaître le rôle d'intermédiaire joué par la mémoire de nos proches:

Entre les deux pôles de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, n'existe-t-il pas un plan intermédiaire de référence où s'opèrent concrètement les échanges entre la mémoire vive des personnes individuelles et la mémoire publique des communautés auxquelles nous appartenons? Ce plan est celui de la relation aux proches, à qui nous sommes en droit d'attribuer une mémoire d'un genre distinct...Les proches sont des autres prochains, des autres privilégiés.⁵⁰

Ainsi, Ricoeur relève une "triple attribution de la mémoire: à soi, aux proches, aux autres".⁵¹ Dans notre examen de *Léon l'Africain*, nous allons voir comment la mémoire des proches, la mémoire de la famille du héros, Léon, lui permet de dresser un tableau complet des événements importants qui précèdent sa naissance.

L'étude monumentale de Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*,⁵² revient sur un aspect de la mémoire collective brièvement discuté par Halbwachs: le lieu. Pourtant, le lieu prend un nouveau sens pour Nora. Il constate d'abord que le monde contemporain a perdu la mémoire vivante et les rituels du passé (les "milieux" de la mémoire, représentés par l'église, l'école et la famille). C'est cette dé-ritualisation du monde qui fait apparaître des "lieux de mémoire" ou des "restes" du passé:

Le sentiment de la continuité devient résiduel à des lieux. Il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire...Fin des sociétés-mémoires, comme toutes celles qui assuraient la conservation et la transmission des valeurs, église ou école, famille ou État.⁵³

50. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Éditions du Seuil, 2000, pp. 161-162.

51. *Ibid.*, p. 162.

52. Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, 4 vols. Paris: Gallimard, c1984-c1986.

53. *Ibid.*, Vol. 1, pp. xvii-xviii.

La documentation portant sur des lieux commémoratifs est cruciale pour la continuation de la mémoire collective, car, selon Nora, la mémoire collective se fonde aujourd'hui expressément sur des objets et des lieux.⁵⁴ Pourtant, Nora, plus que Halbwachs, perçoit une opposition entre mémoire et histoire: "la mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants", tandis que l'histoire "est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus".⁵⁵

Dans *How Societies Remember*, Paul Connerton fait des remarques sur le rôle de l'historien dans la reconstruction du passé. Il cite l'exemple des Croisades afin de démontrer comment deux groupes peuvent avoir des souvenirs tout à fait différents à propos d'un seul événement. Pour les envahisseurs occidentaux, c'était une lutte à mort entre la chrétienté et l'Islam, mais selon les historiens arabes, les guerres en Terre sainte n'étaient qu'une nouvelle invasion par des "infidèles".⁵⁶ Ainsi, le monde chrétien et le monde arabe se servent des mots qui révèlent que l'expérience du conflit, et donc la mémoire des deux camps, ne s'accordent pas. Connerton reprend la question de "la mémoire collective" en notant que Halbwachs donne peu d'indices quant à la transmission de la mémoire collective d'une génération à l'autre.⁵⁷ Dans cette étude, Connerton fixe son regard sur la capacité de l'individu à

54. Peter Carrier, "Places, Politics and Archiving Memory", Susannah Radstone (ed.), *Memory and Methodology*, Oxford; New York: Berg, 2000, pp. 37-57. Dans son commentaire sur l'influence de Nora, Carrier écrit que le sujet des *Lieux de mémoire* n'est pas en réalité la mémoire collective. Carrier constate que Nora reconnaît la nature pluraliste et composite de la mémoire sociale mais qu'il ne rend pas compte du problème des groupes minoritaires qui s'opposent à l'intégration dans la société française et qui restent à l'extérieur de la culture française. En plus, dans *Memory, Empire, and Postcolonialism: Legacies of French Colonialism*, Hargreaves note qu'il n'y a qu'un seul chapitre consacré au passé colonial de la France dans l'œuvre de Nora. Voir p. 6, note 2.

55. *Les Lieux de mémoire*, Vol. 1, p. xix.

56. Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 15.

57. *Ibid.*, p. 38.

reproduire certains comportements inconscients, puisque la mémoire est inscrite dans le corps.⁵⁸

Pour revenir à la littérature, comment peut-on appliquer les idées de Halbwachs, de Ricoeur et de Nora à l'étude des récits d'un écrivain libanais qui écrit des récits en français au sujet des personnages du passé pour en faire une nouvelle version intelligible aux lecteurs contemporains?

Dans *Social Memory*,⁵⁹ l'anthropologue Fentress et l'historien Wickham affirment que la mémoire se construit en fonction des règles de composition du récit. D'abord, ils veulent distinguer "la mémoire sociale" aussi bien de la mémoire de l'individu que de celle du groupe. De ce fait, ils s'opposent à l'idée de Halbwachs selon laquelle la mémoire de l'individu ne se développe qu'en rapport avec des groupes. "La mémoire sociale" allie l'individu et le groupe. De plus, la mémoire devient "sociale" au moment où l'on lui donne la parole:

La mémoire ne peut être sociale que si l'on peut la transmettre, et afin de la transmettre, il faut premièrement l'articuler. Donc, la mémoire sociale est la mémoire articulée.⁶⁰

Fentress et Wickham expliquent leur théorie en se fixant sur deux types de récit qui véhiculent la mémoire collective. Ils montrent que le récit épique (en l'occurrence, *La Chanson de Roland*, au onzième siècle) et les

58. Connerton. Voici le texte en anglais: "Our bodies, which in commemorations stylistically re-enact an image of the past, keep the past also in an entirely effective form in their continuing ability to perform certain skilled actions", p. 72. C'est moi qui traduis.

59. James Fentress and Chris Wickham, *Social Memory*, Oxford, U.K: Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992.

60. *Ibid.*, p. 47. Voici le texte en anglais: "A memory can be social only if it is capable of being transmitted, and, to be transmitted, a memory must first be articulated. Social memory, then, is articulate memory." C'est moi qui traduis.

contes de fées de Grimm soulèvent des questions d'un intérêt capital pour l'étude de la mémoire sociale.

Dans le cas du récit épique, la mémoire sociale conserve des éléments du récit sous forme d'images qui s'enchaînent "comme des perles sur une corde".⁶¹ Ces images se suivent dans le temps chronologique sans exprimer des rapports de conséquence ou de logique. Par exemple, le récit de la *Chanson de Roland* se compose de certains événements qui sont transmis par des images et des phrases particulières, telles la trahison de Ganelon, la mort de Roland ou la vengeance de Charlemagne. Les images véhiculées par le récit transmettent à la fois des significations et des renseignements historiques, tout en évoquant une tradition longue de plusieurs siècles. C'est dans ce sens que *La Chanson de Roland* assure la transmission de la mémoire collective.

En revanche, dans le conte de fées (comme Propp le démontre dans *Morphologie du conte*), le récit s'organise autour des rapports de cause et de conséquence. Fentress et Wickham constatent que, dans le conte, le rôle du personnage principal se limite à certaines fonctions, et que le récit se construit autour de l'action et de ses conséquences. Le conte de fées représente donc, pour Fentress et Wickham, la mémoire dépouillée du contexte. En plus, l'intrigue dans le conte de fées est

une suite de thèmes liés; la mémoire d'une telle intrigue nécessite la mémoire non seulement des thèmes mais aussi des rapports entre eux. En ce sens, l'intrigue fonctionne comme une image complexe de la mémoire.⁶²

61. Fentress and Wickham, p. 55.

62. Fentress and Wickham, p. 72. Voici le texte en anglais: "A fairy tale plot is a sequence of linked themes; the memory of such a plot requires the memory of both the themes and the successive links. This memory is mutually reinforcing. In this sense, a plot functions as a complex memory image". C'est moi qui traduis.

Sur la question de la véracité historique du récit, Fentress et Wickham reviennent à *La Chanson de Roland*. Dans ce récit, on décrit Roland en train de se battre contre le Sarrasin, événement qui ne correspond pas aux faits historiques connus. En tant que rappel des événements survenus dans la réalité, la mémoire est faillible, affirment les auteurs. Mais lorsqu'on considère le récit comme récit, on trouve que la mémoire est "solide" et "cohérente". Souvent, d'autres versions du récit existent dans le monde, mais le récit préserve "une série d'idées qui continue à exister dans chaque interprétation".⁶³ Les auteurs constatent que "la mémoire sociale n'est pas stable par comparaison avec les faits; plutôt elle est stable au niveau des significations communes et des images inscrites dans la mémoire".⁶⁴

Les romans de Maalouf que nous allons examiner traitent des rapports entre le monde occidental et le Proche-Orient, à travers les affrontements entre les trois religions monothéistes du monde. Ainsi ils traversent les carrefours géographiques, culturels et religieux du Proche-Orient. Ces romans traitent tous des rapports entre l'histoire, le récit et la mémoire: ils font la lumière sur la transmission, orale et écrite, des souvenirs au sujet des événements du passé. Ce qui nous intéresse n'est pas expressément la vérité historique dans la présentation de la vie du héros, mais plutôt la façon dont le récit de Maalouf, en reprenant des histoires du passé, met à nu le fonctionnement de "la mémoire collective". Autrement dit, l'image du monde proposée par Maalouf à l'intention du monde contemporain nous laisse voir de près le fonctionnement de "la mémoire collective".

63. *Ibid.*, p. 59. "A set of collectively held ideas".

64. *Ibid.*, p. 59. "Social memory is not stable as information; it is stable, rather, at the level of shared meanings and remembered images".

Les techniques d'analyse

Chez Maalouf, "la mémoire collective" véhiculée par le récit s'organise autour de la personnalité du héros. Nous proposons, dans cette étude, de suivre deux démarches. Premièrement, il s'agit d'analyser le rôle du personnage principal et les traits de sa personnalité. Deuxièmement, l'étude discutera le rôle de l'intrigue, c'est-à-dire, la façon dont sont agencés les événements qui sont autant de défis auxquels le héros doit faire face.

a. Le rôle du personnage principal

Il y a plusieurs méthodes pour analyser le personnage principal du récit. Dans *Roman des origines et origines du roman*,⁶⁵ Marthe Robert établit un rapport entre les idées de la psychologie et la vérité à la base des mythes grecs. Depuis l'époque de la civilisation grecque, il y a toujours deux types de personnages qui sont invariablement représentés. L'un est l'enfant trouvé qui rêve d'un meilleur monde et qui "refait le monde à sa guise", et l'autre, le bâtard qui ne connaît pas au moins un de ses parents et qui "cherche à imposer sa volonté au monde".⁶⁶ Robert montre que le héros romanesque et le héros des contes de Grimm continuent la tradition de la vérité psychologique établie par les mythes antiques de l'enfant trouvé et du bâtard.

Or, les circonstances de la naissance du héros et le motif de l'enfant trouvé sont pertinents pour notre analyse. Robert constate que

65. Marthe Robert, *Roman des origines et origines du roman*, Paris: Grasset, 1972.

66. *Ibid.*, la quatrième de couverture.

les accidents de la naissance sont décisifs pour la mission héroïque telle que la conçoivent mythes et légendes. Il n'y a pas de héros mythique, de conquérant légendaire ou de prophète religieux qui n'ait une naissance en quelque façon anormale, obscure ou miraculeuse, fabuleuse ou divine; il n'y a pas de personnage prédestiné qui vive ses années d'enfance auprès de ses deux parents, dans la chaleur de leur amour commun: tous viennent au monde en quelque sorte de travers, et c'est en cela précisément que consiste leur vocation...le héros ne retrouve pas ses vrais parents...il faut qu'il reste sans famille, c'est-à-dire qu'il renie la sienne, pour que son autogenèse et la solitude qui en résulte confirment sa mission.⁶⁷

La naissance particulière et l'enfance du héros seront donc cruciales pour notre compréhension du rôle qu'il va jouer dans le récit.

Dans son étude sur le rôle du héros dans les contes traditionnels russes, Vladimir Propp démontre que, malgré la diversité des récits, le rôle du personnage principal n'évolue presque pas; en effet, le héros appartient à une série limitée de types. Il joue un rôle spécifique, et la personnalité ne se développe guère:

Ainsi que les caractères et les fonctions des dieux se déplacent des uns aux autres et passent même, finalement, aux saints chrétiens, les fonctions de certains personnages des contes passent à d'autres personnages. Nous pouvons dire en anticipant que les fonctions sont extrêmement peu nombreuses, alors que les personnages sont extrêmement nombreux. C'est ce qui explique le double aspect du conte merveilleux: d'une part, son extraordinaire diversité, son pittoresque haut en couleur, et d'autre part, son uniformité non moins extraordinaire, sa monotonie.⁶⁸

La contribution de Propp est de révéler comment on peut analyser le rôle du héros en utilisant une grille de fonctions stéréotypées.

67. Robert, p. 52, note 1.

68. Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 30.

L'analyse du héros dans les récits de Maalouf emploiera des aspects de la démarche psychologique de Robert, et des aspects de la démarche morphologique de Propp. Nous nous attendons à ce que la démarche psychologique convienne à l'analyse du héros du récit du passé récent, alors que la démarche de Propp sera plus propice à l'analyse du héros du passé lointain dont l'histoire et les faits précis se perdent au fil des ans.

b. Le rôle de l'intrigue

Par l'analyse de l'intrigue, nous tenterons de mettre en relief les rapports entre le personnage principal et le déroulement de l'action du récit. Si les récits de Maalouf dressent un tableau des coutumes du passé sur fond des grands événements historiques, ils soulignent surtout les défis auxquels le héros fait face pendant sa vie. En mettant en lumière les qualités spécifiques du héros, l'intrigue laisse deviner un système de valeurs qui recouvre la totalité du groupe.

Il nous faut revenir ici sur les théories pertinentes à notre étude. Les idées de Fentress et Wickham sur la transmission du récit à travers les générations se rapportent au processus de la mise en intrigue. Les auteurs notent que le récit fonctionne comme un grand *aide-mémoire*⁶⁹ où les images et les mots s'organisent d'une manière facile à rappeler. L'intrigue du récit épique et du conte de fées est agencée d'une façon typique pour chaque genre. Le récit épique se construit à l'aide des images de certains événements (ou crises) qui se suivent sans exprimer des rapports de conséquence ou de logique. En revanche, le conte de fées se construit dans un cadre rigide de cause et de conséquence, où le rôle du héros est limité et peu développé. Ces deux modèles servent de

69. Fentress and Wickham, p. 50.

point de départ de notre traitement des romans de Maalouf où nous trouverons des éléments des deux à un niveau de complexité supérieur.

Joëlle Gardes-Tamine emploie l'expression de Paul Ricœur, "mise en intrigue", pour expliquer la façon dont "les événements à raconter sont choisis, agencés et organisés temporellement et rationnellement".⁷⁰ Il faut que "l'enchaînement des événements" soit doté "d'un caractère nécessaire ou au moins vraisemblable"⁷¹ et que le lien entre les événements mette en lumière les qualités du héros. En outre, le déroulement de l'action du récit se présente comme une succession de crises, chaque crise étant suivie par des périodes de stabilité. Le point en commun entre les trois romans de Maalouf se trouve dans le rôle de la crise. En effet, celle-ci marque le moment où le monde s'effondre et où le héros et ses contemporains doivent s'unir pour surmonter l'épreuve.

Le troisième aspect pertinent pour notre démarche a trait à l'organisation temporelle du récit. Le récit représente le temps extérieur qui lie le passé, le présent et le futur; c'est, en effet, l'ordre des événements sur des bases chronologiques. Gardes-Tamine note que "le niveau du rapport entre le temps des événements narrés et celui de la narration" est capital. Ainsi il n'est pas sans intérêt que, en général, "la narration est souvent postérieure aux événements".⁷² C'est notamment le cas dans deux récits de notre étude (*Léon l'Africain* et *Le Rocher de Tanios*), où le narrateur mène une enquête sur les événements en tant que dernier représentant de sa famille et de son village. C'est par l'examen rétrospectif, conduit dans un récit vivant, qu'il aboutit à une nouvelle évaluation du passé.

70. Joëlle Gardes-Tamine, *La Stylistique*, Paris: Armand Colin, 1992, p. 56.

71. *Ibid.*

72. Gardes-Tamine, p. 60.

Études critiques et entretiens

À l'heure actuelle, il y a peu de monographies ou d'études critiques au sujet de l'œuvre d'Amin Maalouf. Maalouf a accordé de nombreux entretiens à la presse en France et en Angleterre.⁷³ Il y a deux entretiens avec Maalouf dans *Le Magazine littéraire*: en 1997, "Ma patrie, c'est l'écriture",⁷⁴ et en 2001, "Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison".⁷⁵ Dans la même revue, Rima Jureidini a publié, en 1996, un entretien avec Maalouf.⁷⁶ En janvier 2000, a paru l'entretien de Maalouf avec Marie Bteiche, "Le succès est très capricieux. Il va, il vient, ce n'est pas important!",⁷⁷ et en 2004, l'article "Amin Maalouf: À la lisière de plusieurs traditions culturelles",⁷⁸ écrit par Zeina El-Tibi.

En juin 2004, on a établi, avec le soutien et la participation de Maalouf, le site internet d'Amin Maalouf où les lecteurs peuvent découvrir l'essentiel de sa vie et de son œuvre.⁷⁹ La page "Éditeur" indique que les livres de Maalouf sont traduits en trente-sept langues. Dans l'entretien qui figure sur ce site, Maalouf explique sa position sur la question de son exil, les

73. En 1995, *Le Point* a publié un entretien où Maalouf discute "Le point de vue des Arabes". Dans un autre entretien intitulé "L'Homme a ses racines dans le ciel", Maalouf discute son œuvre. En plus des articles sur les romans de Maalouf, en novembre 2002, *The Guardian* a publié un "Profil" de l'écrivain et de son œuvre. En mars 2004, *L'Express* a publié un entretien avec Maalouf et Le Clézio au sujet de leurs rapports avec leur famille. En juin 2004, Maalouf répond à la question du *Figaro*, "Qu'est-ce qu'être français aujourd'hui?"

74. François Bénichou, "Amin Maalouf: 'Ma patrie, c'est l'écriture'", *Le Magazine littéraire*, vol. 359 (1997): pp. 114-15.

75. David Rabouin, "Amin Maalouf: 'Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison'", *Le Magazine littéraire*, vol. 394 (2001): pp. 98-103.

76. <<http://www.rdl.com.lb/1996/1903/maalouf/htm>> Consulté le 15 septembre 2005.

77. <<http://www.rdl.com.lb/2000/3751/maalouf.html>> Consulté le 15 septembre 2005.

78. <<http://www.rdl.com.lb/2004/q2/3954/3sujcouv.html>> Consulté le 25 août 2005.

79. <<http://www.aminmaalouf.org>> Consulté le 3 janvier 2005.

circonstances de son départ du Liban, l'évolution de ses romans, et ses projets récents.

Le livre, *The Raft of the Medusa*,⁸⁰ édité par Jocelyn Doray et Julian Samuel, présente une conversation entre cinq personnes, dont Maalouf, qui discutent (en anglais) les rapports entre l'Occident et l'Orient. Il y a aussi la thèse, "La Quête de Soi: le voyage initiatique chez Amin Maalouf dans *Léon l'Africain*, *Samarcande*, et *Le Rocher de Tanios*".⁸¹ L'auteur de la thèse adopte une approche thématique afin d'établir un parallèle entre le voyage dans le monde du personnage principal et son voyage intérieur.

Deux articles, publiés en 2006 dans le numéro de *Neohelicon* consacré à "Mémoire et identité", traitent du tout dernier livre de Maalouf, *Origines*, et de son essai, *Les Identités meurtrières*. Najib Redouane⁸² souligne l'importance, pour Maalouf, du mot "origines", car il "n'aime pas le mot *racines*, et l'image encore moins".⁸³ Christiane Chaulet Achour⁸⁴ analyse *Les Identités meurtrières*, où l'écrivain examine son identité complexe, "faite de multiples appartenances",⁸⁵ et où il relève plus particulièrement la tendance humaine à défendre la partie de son identité "la plus menacée", qu'elle soit la couleur de la peau, la religion ou la nationalité, et à assumer une position défensive face au monde.

80. Jocelyn Doray and Julian Samuel, *The Raft of the Medusa*, Montréal: Black Rose Books, 1993.

81. Soumaya Neggaz, *La Quête de soi: Le voyage initiatique chez Amin Maalouf dans Léon l'Africain, Samarcande et Le Rocher de Tanios*. Thèse de doctorat. Université Laval (Canada), 2002.

<http://www.lib.umi.com/dissertations/preview_all/NQ71058>

82. Najib Redouane, "Mémoire et identité renaissante dans *Origines* d'Amin Maalouf", *Neohelicon*, 33, no 1, 2006, pp. 29-39.

83. Amin Maalouf, *Origines*, Paris: Grasset, 2004, p. 9.

84. Christiane Chaulet Achour, "Identité, mémoire et appartenance: Un essai d'Amin Maalouf", *Neohelicon*, 33, no 1, 2006, pp. 41-49.

85. *Ibid.*, p. 44.

Il y a quelques autres articles publiés sur les premiers récits de Maalouf. Serge Dominique Ménager souligne la transmutation du récit oral en conte écrit. Il traite aussi des conséquences des doutes sur la paternité du héros dans "Un cas de paternité: *Le Rocher de Tanios* d'Amin Maalouf".⁸⁶ L'article de René Boulos Hage, "Nouveauté du roman d'Amin Maalouf",⁸⁷ étudie les moyens employés par Maalouf pour rendre le récit du passé plus vivant et pertinent. Stéphane Mourad traite du personnage du narrateur dans *Léon l'Africain*.⁸⁸

Nous espérons que l'étude présente, en complétant les études ponctuelles que nous venons de citer, mènera à une compréhension plus profonde de l'œuvre de Maalouf, et ouvrira la voie à de nouvelles études qui s'attaqueront aux problèmes complexes du monde francophone.

Nous avons noté la fascination de Maalouf pour "l'Histoire vue autrement",⁸⁹ formule qui inspire sa version des Croisades basée sur les comptes rendus des historiens arabes de l'époque. Dans son premier roman, *Léon l'Africain*, Maalouf reprend la perspective qu'il avait tracée dans son essai *Les Croisades vues par les Arabes*. Ici, il affirme vouloir tenter "de raconter la chute de Grenade vue de *l'autre côté*", c'est-à-dire, "vue par les vaincus".⁹⁰

86. Serge Dominique Ménager, "Un cas de paternité: *Le Rocher de Tanios* d'Amin Maalouf", *French Studies in Southern Africa*, vol. 29 (2000): pp. 54-65.

87. René Boulos Hage, "Nouveauté du roman d'Amin Maalouf". *Francographies: Bulletin de la Société des Professeurs Français et Francophones d'Amérique*, vol. 2 (1995): pp. 23-30.

88. Stéphane Mourad, "De l'identité meurtrier à l'altérité salvatrice: La figure du narrateur dans le roman d'Amin Maalouf: *Léon l'Africain*". *Dalhousie French Studies*, vol. 74-75, avril 2006, pp. 73-84.

89. "Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison", p. 101.

90. *Ibid.*, p. 101.

Chapitre 1 *Léon l'Africain*

1. La construction du récit de Hassan

Le personnage principal du roman, Hassan al-Wazzan, raconte ses souvenirs à son fils. Âgé de quarante ans et passager d'un bateau qui le ramène en Afrique, Hassan commence son récit en décrivant la situation à Grenade juste avant sa naissance. Hassan décrit l'exil de sa famille et de la communauté des Musulmans, puis évoque les grands événements bouleversants auxquels il a assisté pendant ses voyages en Afrique et en Europe.

Dans l'avant-propos, Hassan dit son intention d'évaluer, en termes de gain et de perte, les qualités humaines qu'il a acquises au cours de sa vie. En posant la question de sa maturation, il indique au lecteur que son récit non seulement présentera ses aventures à travers le monde, mais fera aussi le bilan de ses expériences dans le but de mesurer son gain d'humanité. Le récit annonce d'emblée qu'il poursuivra concurremment les deux axes: dresser un tableau des grands événements du passé, et démontrer la manière dont l'individu y fait face.

La mémoire de Hassan est construite autour des souvenirs de quatre villes. Chaque ville est le théâtre d'un certain nombre d'événements marquants du monde religieux et politique. De plus, chaque ville représente une étape dans le développement du caractère de Hassan. Pour la représentation des quatre villes, Grenade, Fès, le Caire et Rome, Hassan attache à chacune un sentiment particulier: respectivement, l'innocence, l'angoisse, la passion et la sagesse. De plus, Hassan identifie avec chaque ville (et donc, avec chaque étape de son développement personnel) un "malheur"¹ ou une catastrophe

1. Amin Maalouf, *Léon l'Africain*, Paris: Lattès, 1986, p. 349.

particulière, à savoir, la chute de Grenade, le feu de Tombouctou, l'invasion turque du Caire et le sac de Rome.

Avant de commencer l'analyse du récit de Hassan, il nous faut revenir sur la question du rapport entre "mémoire" et "lieu". Il y a plus de deux mille ans, le monde antique a posé la question de l'affinité entre les deux. Les Grecs ont créé une technique, appelée la "mnémotechnique", qui consistait à renforcer la mémoire en tissant des liens entre "lieux" et "images".² La technique emploie l'architecture contemporaine comme lieu de mémoire; des images, qui à leur tour soulèvent d'autres images, sont situées dans les salles d'un bâtiment dont l'individu apprend par cœur les détails. En employant cette technique, l'individu peut donc retenir une quantité énorme d'images et aussi susciter des pensées et des sentiments qu'il attache à ces images. La mémoire, le lieu et le sentiment sont inextricablement liés; rappeler le lieu, c'est donner lieu aux images, aux souvenirs et aux sentiments.

Dans son *Lieux de mémoire*,³ publié en 1984, Pierre Nora observe que les rapports entre mémoire et lieu ont changé radicalement. La mémoire de continuité, explique-t-il, qui se compose des rituels et des objets conservés par l'église, la famille et l'école, n'existe plus. La mémoire du passé et le sentiment de continuité entre le passé et le présent se trouvent maintenant dans les lieux, et plus particulièrement, dans les documents qui en font état. Selon Nora, on assiste à la fin des "sociétés-mémoires" qui transmettent les rituels, les mémoires et les traditions. Il croit utile aussi de distinguer entre la mémoire et l'histoire. La première représente un lien vécu et toujours actuel, tandis que la seconde indique le travail de reconstruction du passé. C'est la conviction de Nora que la société française a perdu ses liens vivants avec le passé et que ce sont les lieux de mémoire, "les restes", qui transmettent le sentiment de

2. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

3. Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, 4 vols, Paris: Gallimard, c1984-c1986.

continuité. Autrement dit, la mémoire cesse; à la place de la mémoire vivante notre société dispose des lieux qui nous rappellent le passé.

La construction du récit de Hassan est basée sur l'idée de Nora selon laquelle le lieu communique le sens du passé dans la mesure où il crée un lien entre le présent et les événements révolus. Dans son récit, Hassan fait le rapprochement entre sa vie dans quatre villes et les événements décisifs qui s'y sont déroulés pendant son séjour.⁴ Nous avons mentionné ci-dessus deux notions, l'une tirée de l'Antiquité et l'autre de notre époque, qui font valoir les liens étroits qui existent entre la mémoire, le lieu et le sentiment. Comme nous l'avons signalé, dans *Léon l'Africain*, les quatre villes, Grenade, Fès, le Caire et Rome représentent des lieux cruciaux pour la construction de la mémoire. C'est autour de ces quatre villes que Hassan fait surgir les souvenirs de sa vie; c'est dans ces quatre villes qu'il entreprend la reconstruction des grands mouvements de l'histoire et en évalue les conséquences pour sa communauté.

2. Le livre de Grenade: l'innocence

Le récit de Hassan se divise en quatre parties, ou "livres". La première partie raconte la naissance du héros avec, à l'arrière-plan, la chute de Grenade. Toute cette première partie est un prélude au récit de la vie de Hassan qui commence dans le deuxième livre, Le livre de Fès. Sur le plan formel, le premier livre accomplit deux tâches. En premier lieu, le narrateur évoque les événements qui touchent la famille royale, événements qu'il reprendra plus tard lorsqu'il s'agira de dessiner la personnalité du héros et de son père. Car son but est de mettre en parallèle la famille qui règne et la famille du héros. En deuxième lieu, ce prélude sert à mettre en place un narrateur fiable qui serait

4. Dans *La Mémoire collective*, Halbwachs note: "C'est donc après coup que nous pouvons rattacher aux événements nationaux les diverses phases de notre vie", p. 40.

chargé de transmettre aux générations futures le récit de l'effondrement et de l'exil des Arabes.

Parce qu'il prépare le rôle du héros dans le récit, le premier livre, Le Livre de Grenade, mérite un examen approfondi. La question qui se pose ici est de savoir pourquoi le narrateur consacre le premier livre, soit un quart du récit, aux événements précédant l'effondrement et l'exil du régime Nasride. Qu'est-ce que la démarche narrative particulière suivie dans ce premier livre nous apprend sur le fonctionnement de la mémoire collective?

2. a. L'analogie entre le sultan et le père

Lorsque nous prenons en considération les faits historiques avérés lors du régime Nasride au quinzième siècle, nous trouvons bien des signes des désaccords et des intrigues. Les actions du père du dernier Sultan, Abou-I-Hassan, créent des circonstances où la famille royale en vient à comploter contre elle-même, et cela au mépris du peuple et de leur sécurité. En effet, le régime Nasride prend le chemin de la chute quand Abou-I-Hassan se marie avec une chrétienne et emprisonne son fils Boabdil, dont la mère est la première femme du Sultan. Indifférent aux affaires de l'État et tout absorbé par sa vie dissolue, Abou-I-Hassan fixe son regard exclusivement sur sa nouvelle femme sans se rendre compte du danger auquel il expose son peuple. En même temps, les armées puissantes des rois chrétiens menacent son royaume.

Les Arabes s'exilent en Afrique, ce qui laisse le Sultan Boabdil impuissant et dépourvu d'autorité, sans terres et sans peuple. L'amour du Sultan pour une chrétienne et, par la suite, l'abandon de son peuple fournissent à Maalouf les éléments de base d'un récit à crises multiples. C'est d'ailleurs avec les mêmes éléments qu'il construit le personnage du père de Hassan. Mohamed le père

fait comme le Sultan: il tombe amoureux d'une chrétienne et se détourne de sa famille.

Cette analogie entre le chef du peuple et le père de la famille permet à Maalouf d'élaborer sa conception de l'homme autoritaire faible. Ainsi il dresse le portrait d'un peuple à la déroute, ayant le profil psychologique d'un jeune homme qui perd son père, et installe au centre du récit la figure du déshérité qui déterminera une grande partie de l'action des trois livres qui suivent. Le livre de Grenade est basé sur l'analogie entre le roi et le père, lesquels tombent tous les deux amoureux d'une chrétienne. Ce jumelage des hommes d'autorité faibles s'inspire ici des mythes du passé où il est souvent question de l'interdépendance du roi, du peuple et de la terre.

Les liens entre le roi et le peuple sont au cœur de notre analyse. Ce thème est le sujet de l'étude de J.G. Frazer, *The Golden Bough*,⁵ où l'auteur fait valoir les liens étroits qui existent entre la prospérité et la fertilité de la terre d'une part, et la santé et la fertilité du roi d' autre part. Comme l'observe Frazer, les mythes et les récits du passé nous enseignent que quand les pouvoirs du roi déclinent, la calamité descend sur le peuple et sa terre. L'hypothèse d'une relation de cause à effet entre la chute du roi et le déclin de la terre inspire l'enquête menée par Jessie L. Weston, dans son *From Ritual to Romance*.⁶ Dans cet ouvrage, elle relève, dans diverses versions du récit du Saint Graal, de nombreux exemples démontrant le rapport intime entre le roi et la terre. Elle conclut que le thème de la faiblesse du roi, lié à celui de la terre qui tombe en friche, joue un rôle structurant de premier plan dans le récit canonique du Moyen Age.

5. J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London: Macmillan, 1963, pp. 352-3, et p. 385.

6. Jessie L Weston, *From Ritual to Romance*, New York: Doubleday Anchor, 1957. Voir Chapitre 2, "The Task of the Hero", pp. 12-24. La maladie du roi entraîne du malheur sur la terre.

2. b. L'exil du jardin d'Eden

Lorsque nous examinons les deux récits parallèles du Livre de Grenade, c'est-à-dire, celui de la vie du sultan dans son royaume, et celui de la vie de Mohamed auprès de sa famille, nous apprécions la profondeur des liens entre le chef et ceux qu'il est censé protéger. Pour en rendre compte, notre analyse part du fait qu'il y a, dans Le Livre de Grenade, une structure narrative à trois étapes qui rappelle celle du récit de l'exil du jardin d'Eden.⁷ Il est important de noter que le récit de l'exil d'Adam et Eve est décrit dans le livre sacré des chrétiens aussi bien que dans celui des juifs et des musulmans. En d'autres termes, il forme une partie de la mythologie universelle des trois religions.

D'abord, il y a la période de l'innocence, suivie par le châtement, et finalement, l'exil. C'est par ces étapes que Maalouf construit le drame qui se déroule entre le roi et la terre, et le père et sa famille.

2. b. (i) La période d'innocence

La première étape du récit décrit brièvement la période d'innocence, celle où le sultan et les différentes composantes de son peuple (dans ce récit, les arabes, les juifs et les chrétiens) vivent en harmonie les uns avec les autres. Pendant ces huit siècles de stabilité politique et d'épanouissement de la culture arabe, le sultan protège son peuple qui l'adore comme un dieu. On retrouve dans la vie du héros la même période d'innocence et de stabilité pendant ses cinq premières années à Grenade: "à Grenade vit encore [son] innocence".⁸ À cette époque, la famille du héros vit ensemble, et celui-ci se sait protégé et soutenu par son père Mohamed.

7. Hassan souligne le fait que les trois grandes religions partagent les mêmes ancêtres. Par ailleurs, Hassan se décrit comme "fils d'Adam". *Léon l'Africain*, p. 36.

8. *Léon l'Africain*, p. 9.

2. b. (ii) La trahison et le châtime

La deuxième étape du récit de la chute du régime Nasride commence à la fin du quinzième siècle, à l'époque du mariage du sultan Abou I-Hassan avec une chrétienne. Ce mariage produit deux fils qui finissent par devenir les frères ennemis de Boabdil, fils aîné issu de la première femme. Il y a de grands complots entre les deux femmes du Sultan pour la succession. S'ensuivent sept années d'intrigues, où la lutte royale se répand partout dans la société grenadine. Le sultan Boabdil manque à son devoir de souverain en ne recherchant que les plaisirs de la vie; la guerre civile sévit pendant que les forces armées des rois catholiques forment des alliances pour mieux mener la campagne contre le peuple arabe en Espagne.

Enfin, déchiré par l'indécision et la faiblesse, le sultan, qui ne veut "ni canons ni martyre",⁹ organise avec les vainqueurs sa propre évasion et son exil. Khâli, l'oncle de Hassan, est témoin de la trahison du sultan. À Mohamed, et plus tard à Hassan en exil, Khâli raconte ses souvenirs de la trahison et de la faiblesse du sultan:

Aussi longtemps que je vivrai, j'aurai devant moi ce sourire, cet affreux sourire de la mesquinerie.¹⁰

Par sa capitulation face aux rois catholiques, Boabdil évite la guerre et le carnage, mais plus gravement, il abandonne son peuple à son sort devant les ravages des rois ennemis. Khâli, qui voit les événements de près, commente l'absence de force morale chez le chef du peuple et fait part de sa prémonition du châtime qui va arriver: le chemin de l'exil pour les musulmans.

L'attitude de Boabdil ne me surprenait pas...Je n'ignorais ni la légèreté du maître de l'Alhambra, ni sa faiblesse de caractère, ni même l'ambiguïté de ses

9. *Léon l'Africain*, p. 47.

10. *Ibid*, p. 35.

rappports avec les Castellans. Je savais que nos princes étaient corrompus, qu'ils ne songeaient nullement à défendre le royaume, et que l'exil allait bientôt être le lot de notre peuple. Mais il a fallu que je voie de mes propres yeux le cœur nu du dernier sultan d'Andalousie.¹¹

Il existe un scénario semblable dans la trahison de Mohamed à l'encontre de sa famille. La lutte des femmes de Mohamed entraîne également une fissure au sein de la famille. Après la naissance de la fille de Warda la chrétienne, les rapports déjà tendus entre Salma, la mère du héros, et Warda se détériorent sensiblement.

Trois ans après la chute de Grenade, au moment où la persécution des juifs et des musulmans en Espagne commence à se généraliser, Mohamed hésite entre sa passion pour Warda et sa fidélité aux mœurs musulmanes. D'une manière humiliante, devant le soldat frère de Warda, Mohamed refuse le baptême chrétien qui est la condition du mariage avec une chrétienne. "C'est à ce moment-là que Grenade est vraiment tombée aux mains de l'ennemi",¹² raconte Salma, la mère de Hassan. Mohamed refuse pourtant de quitter l'Espagne sans Warda, et son indécision face à l'occupation chrétienne met en péril la survie même de sa famille. Mohamed, comme le sultan Boabdil, ne peut pas résoudre les problèmes auxquels il doit faire face et, au dernier moment, il quitte précipitamment son pays.

2. b. (iii) L'exil

Le troisième moment du récit, celui qui correspond à la phase de l'exil du jardin d'Eden, raconte le sort de Boabdil, ancien sultan de Grenade, maintenant immigré à Fès, en Afrique, où il est dépouillé de son pouvoir et de son royaume. Il continue à vivre, mais sans bénéficier d'aucun statut.

11. *Ibid.*, p. 35.

12. *Léon l'Africain*, p. 74.

(Contrairement au mythe où, selon Frazer, le peuple tue le roi au moment où il se révèle faible, vieux ou malade.)¹³

Comme le sultan, Mohamed prend enfin la décision de quitter sa terre et, exilé en Afrique, souffre profondément pour le reste de sa vie. C'est en cachette que Mohamed organise le départ de sa famille, y compris Warda. Suite à la rebuffade qu'il a essuyée auprès de son beau-frère, à Fès, Mohamed rejette Salma et décide de vivre avec Warda. À partir de ce moment, Mohamed vit impuissant et honteux, et souffre atrocement du mal du pays. Hassan décrit le tourment de son père en exil:

Ces yeux absents, cette voix empruntée, cette attirance envers le pays des *Roum*, ces obsessions qui le faisaient agir contre toute sagesse laissaient supposer que Mohamed était sous l'effet d'un enchantement.¹⁴

Dix ans plus tard, son esprit encore brisé, Mohamed reste "songeur et perplexe"¹⁵ en se rappelant la crise qui accable sa famille et son peuple.

Nous avons discuté l'analogie, dans les récits les plus anciens, entre la santé et la vitalité du roi (ou sultan) et celles de son peuple. Quand les liens sacrés entre le sultan, la terre et son peuple sont rompus, le peuple est abandonné à son sort périlleux. Également, dans le récit de Hassan, quand le sultan perd son pouvoir, le peuple se trouve dans la même situation que son chef, abandonné et à la merci des autres. Nous apprenons l'ampleur du désastre qui touche le peuple quand le sultan, chef spirituel et l'homme le plus puissant, gardien de la terre et de ses habitants, rompt ces liens sacrés et quitte le pays que son peuple occupait paisiblement depuis huit siècles. Il en va de même pour la famille de Hassan: sa famille perd son chef et son pays, et il faut fuir pour survivre.

13. Frazer, Chapitre xxiv, "The Killing of the Divine King", pp. 348-373.

14. *Léon l'Africain*, p. 97

15. *Léon l'Africain*, p. 39.

L'homologie avec le récit de l'exil du jardin d'Eden ainsi que les allusions au récit des origines, musulmanes, juives et chrétiennes, soulignent la portée épique du bannissement de Hassan, de sa famille et des musulmans d'Espagne. Le sort de l'individu est étroitement imbriqué avec celui du groupe.

3. La transmission du récit de la chute

Il est temps d'examiner le deuxième volet du Livre de Grenade, à savoir la transmission des souvenirs pénibles de la chute de Grenade et de l'exil en Afrique. Pour réaliser sa mission de porteur de la mémoire collective, le narrateur raconte avec force la honte et la misère de la génération qui se trouve en exil.

3. a. Le rôle du fils de Hassan

Il nous faut considérer, tout d'abord, le fait que le récit de Hassan recouvre trois générations. Hassan rappelle des conversations qu'il a eues avec son père et avec sa mère pendant sa jeunesse et son adolescence en Afrique. Il rassemble les récits de ses parents et de son oncle Khâli dans la version qu'il écrit à l'intention de son jeune fils. Tout au long du récit, Hassan rappelle la présence de son fils, appelé Giuseppe, à qui il veut laisser ses souvenirs. Hassan s'adresse à son fils cinq fois dans le récit; avant chaque livre et à la fin du quatrième et dernier livre.

3. b. Le récit de la chute de Grenade

Or, le récit de Hassan s'étale sur deux niveaux. D'une part, le récit énumère les événements dont font état les textes historiques, tels la grande inondation de Grenade en 1478, la guerre civile, la défaite de Boabdil et la reconquête de

Grenade par Isabella et Ferdinand en 1492.¹⁶ D'autre part, le récit communique les différentes réactions provoquées par la trahison du sultan et par l'exil des musulmans d'Espagne.

Hassan hérite, à travers les récits de sa famille, d'une image éblouissante de la ville de Grenade. Le récit de son père Mohamed fait valoir la richesse culturelle et scientifique qui caractérise la ville aux alentours du onzième siècle. L'Alhambra était à cette époque une ville magnifique, "gloire des gloires et merveille des merveilles",¹⁷ animée par une activité intellectuelle et scientifique "florissante".¹⁸ Mais, suite aux invasions des "Franj"¹⁹ en Terre sainte pendant le douzième et le treizième siècles, la culture et la pensée de Grenade se mettent à affaiblir, si bien qu'à la fin du quinzième siècle la grandeur de la culture arabe qui s'épanouissait depuis les premiers siècles de l'Islam n'est qu'un souvenir.

Le récit de Mohamed souligne le contraste entre la société musulmane à son sommet intellectuel au onzième siècle et la situation de crise à la veille de sa chute, en 1492. Il fait état ensuite de la double menace qui pèse sur les habitants de Grenade en 1490: la guerre contre les "infidèles" (les chrétiens), et la guerre civile. La société grenadine, qui mourait de faim à cause des attaques des forces chrétiennes, se divisait en deux camps: d'un côté, les religieux, dont le cheikh Astaghfirullah qui prêchait la revanche du Très Haut à l'encontre des pécheurs qui désobéissaient aux principes de la Loi; et de l'autre

16. Jean Descola, *Les Grandes heures de l'Espagne*, Paris: Perrin, 1970, Chapitre iv, "L'Heure musulmane", pp. 67-84; Chapitre vi, "L'Heure triomphale", pp. 107-121.

W.H. Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic*, Vol. 1, *The Historical Works of W.H.Prescott*, London: Gibbings, 1896, pp. 359-360 et pp. 466-482.

17. *Léon l'Africain*, p. 55.

18. *Ibid.*, p. 45.

19. Maalouf emploie le mot "Franj" pour décrire les Occidentaux et plus particulièrement les Français dans *Les Croisades vues par les Arabes*, p. 5.

côté, les modérés dont le porte-parole, le médecin Abou-Amr, arguait contre le chemin strict de la répression, car selon lui, "le silence, la peur et la conformité ont assombri"²⁰ l'esprit des musulmans. Abou-Amr, qui s'attirait la fureur du cheikh Astaghfirullah, refusait de capituler devant les rois chrétiens. Au dernier moment, il a mis son espoir dans un canon saisi des forces chrétiennes avec lequel il espérait repousser les forces ennemies.

Hassan est marqué par le récit de cet incident et des querelles qui divisaient la société à la fin du quinzième siècle en deux camps opposés aux positions inconciliables. Il ne faut pas sous-estimer l'importance de ce débat irrésolu entre les adhérents de la connaissance et les adhérents de la religion. Pour Maalouf, ce débat est une constante du monde arabe. Dans l'Épilogue des *Croisades vues par les Arabes*, il écrit:

Assailli de toutes parts, le monde musulman se recroqueville sur lui-même. Il est devenu frileux, défensif, intolérant, stérile, autant d'attitudes qui s'aggravent à mesure que se poursuit l'évolution planétaire, par rapport à laquelle il se sent marginalisé. Le progrès, c'est désormais l'autre. Le modernisme, c'est l'autre. Fallait-il affirmer son identité culturelle et religieuse en rejetant ce modernisme que symbolisait l'Occident? Fallait-il, au contraire, s'engager résolument sur la voie de la modernisation en prenant le risque de perdre son identité?²¹

Dans Le livre de Grenade, Maalouf suggère que le débat entre la religion, le progrès et l'identité dans le monde arabe, débat qui se poursuit aujourd'hui, a ses racines dans les débats irrésolus qui faisaient rage au quinzième siècle.²²

20. *Léon l'Africain*, p. 45.

21. *Les Croisades vues par les Arabes*, p. 303.

22. Maalouf commente les divisions du monde arabe: "In the Arab world, in the Moslem world, we always have two poles that I will call, for the sake of simplicity, the Khomeini pole and the Shah pole. That is to say, the Shah of Iran wanted to catch up with Italy in a space of fifteen years, and Khomeini wanted to go back to the traditions of the seventh and eighth centuries. We have never succeeded in solving this problem, we are always divided. We have never succeeded in modernizing without losing our identity, and we have failed on both

3. c. La mémoire affective

Nous avons noté que le récit de l'exil des musulmans de Grenade s'apparente à celui de l'exil d'Adam et Eve du jardin d'Eden. Le récit de l'exil des musulmans porte les mêmes sentiments de honte et de douleur que les textes sacrés des trois religions du "Livre".

À travers le récit du sultan qui perd son royaume et abandonne son peuple, Maalouf raconte le destin qui traque les musulmans en Espagne et qui n'épargne personne. Il s'agit de la chute de l'homme le plus élevé mais aussi de la chute de l'individu, de l'homme du peuple avec lequel le lecteur peut s'identifier. Afin qu'elle soit la plus vivante possible, Maalouf recompose l'histoire de ces événements en mettant au premier plan la vie affective du héros.

Les souvenirs rassemblés par Hassan se focalisent sur la grande catastrophe dont chaque membre du groupe est victime. D'où le sentiment d'impuissance qui les accable tous. Hassan apprend d'abord l'atmosphère de peur et d'incertitude qui régnait au moment de sa naissance. Depuis la grande inondation, se lamente Salma sa mère, "nous n'avons plus connu une seule année de bonheur".²³ Comme d'autres Grenadins, elle considère que le mariage du sultan avec la chrétienne est l'incident le plus ignoble de "la vie dissolu du maître de l'Alhambra",²⁴ et pour lequel le Très Haut punit son peuple. Pour Salma, le sort du peuple de Grenade est inextricablement lié au destin du sultan, et elle accepte que le peuple souffre les conséquences désastreuses de la colère du Très Haut pour les péchés du sultan.

counts." Jocelyn Doray and Julian Samuel; *The Raft of the Medusa*, Montréal: Black Rose Books, 1993, p. 65.

23. *Léon l'Africain*, p. 19.

24. *Ibid.*, p. 24.

À mesure que la crise politique s'aggrave, les rapports entre les parents de Hassan se détériorent. Salma s'inquiète de la place de la deuxième femme dans la vie de son mari. En même temps, des débats font rage dans cette "ville minée par la guerre civile et menacée par les infidèles".²⁵ Pour les parents de Hassan, la souffrance et la misère se poursuivent longtemps après la capitulation de Boabdil devant les forces chrétiennes. Mohamed le peseur, "tendu et capable de folies",²⁶ perd son poste privilégié à la cour de Grenade. Trois ans plus tard, exilé en Afrique, il est honteux, "diminué et impuissant".²⁷ Pour Hassan, la crise de la société grenadine est la même que celle de sa famille, puisque chaque événement qui bouleverse cette société ne lui parvient qu'à travers la caisse de résonance de la parole de ses parents.

4. La mémoire collective

Le livre de Grenade présente les événements du passé arabe à travers les souvenirs que le personnage principal, Hassan, a hérités de ses parents. C'est comme si le récit de ses propres aventures ne pouvait germer que sur le sol des récits antérieurs. C'est d'ailleurs à travers ceux-ci que la lumière est faite sur la fuite de sa famille et l'absence de son père. Le récit des cinq premières années de sa vie est basé entièrement sur les récits de sa famille où sont accumulés les souvenirs de la culture et de la société perdues. Selon le sociologue Halbwachs, si c'est l'individu qui transmet les souvenirs de la famille, il ne le fait qu'en tant que membre du groupe.²⁸

Le récit de Hassan porte le souvenir de la douleur et de la honte ainsi que le sentiment de la perte d'identité dont souffre la société musulmane en exil. Ce

25. *Ibid.*, p. 13.

26. *Ibid.*, p. 81.

27. *Ibid.*, p. 74.

28. "On ne se souvient qu'à condition de se placer au point de vue d'un ou de plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective", *La Mémoire collective*, p. 15.

sont ces sentiments que les récits nombreux préservent et vivifient à travers les générations. Ce qui fait du récit de Hassan non seulement une reconstitution de l'histoire du peuple arabe, mais aussi une leçon morale, destinée à son fils, pour lui montrer comment faire face à ces origines douloureuses.²⁹

Par la construction de l'autobiographie fictive des cinq premières années de Hassan al-Wazzan, Maalouf a su concilier la mémoire de l'individu du quinzième siècle avec la perspective historique de l'écrivain du vingtième siècle. D'après Maalouf, la mémoire est construite sur la base des interprétations historiques déjà établies. C'est pourquoi il est important d'essayer de ranimer les grands débats de l'époque. En ce qui concerne la construction du récit de Hassan, on en trouve le principe dans *Les Croisades vues par les Arabes*, où Maalouf révèle son projet d'ouvrir la perspective de "l'histoire vue autrement". Maalouf y fait des observations sur le rôle central de l'histoire pour son œuvre. L'histoire, dit-il, informe son écriture dans la mesure où elle fournit une leçon morale pour le monde contemporain:

Quand on raconte, on contribue à enrichir la mémoire des autres. Raconter des histoires fait partie de notre activité quotidienne: chacun de nous raconte d'une manière ou d'une autre. C'est vrai que j'en ai fait un peu ma profession et raconter l'Histoire, telle que je la vois, c'est transmettre un certain nombre de connaissances, de valeurs, d'attitudes, de sensibilités.³⁰

Soumettre à un tel traitement moral un événement historique qui ne se voit d'habitude que d'un seul point de vue permet donc d'élargir l'idée que l'on se fait du passé. Il est normal, en effet, que chaque génération s'efforce

29. La remarque de Maalouf souligne cette idée: "*Léon l'Africain* est l'histoire d'un exilé qui cherche à dépasser son exil". Dans "Amin Maalouf: autobiographie à deux voix", Entretien avec Egi Volterrani, p. 18 (1-31). Consulté le 3 janvier 2005.

<<http://webperso.easyconnect.fr/barriere/maalouf/biographie.html>>

30. Rima Jureidini, "Entretien avec Amin Maalouf", *La Revue du Liban*, 3 août 1996. Consulté le 15 septembre 2005.

<<http://www.rdl.com.lb/1996/1903/maalouf.htm>>

d'interpréter de nouveau le passé en employant la perspective des idées dominantes du jour.³¹ Ainsi la mémoire collective se modifie continuellement. C'est à partir de ces principes que Maalouf précise le rôle de l'histoire dans la création (et la révision) de la mémoire du groupe:

Je vois, d'abord, l'histoire comme une réserve inépuisable de personnages, d'événements, de paraboles, d'époques à redécouvrir. Bien sûr, on choisit dans l'Histoire ce que l'on a envie de choisir: on pourrait démontrer n'importe quoi à partir d'elle. Je ne pense pas qu'elle offre un enseignement absolu, mais c'est un matériau important, parce que c'est la mémoire, la profondeur des sociétés. [...] Il n'y a pas d'Histoire "objective" au sens propre du terme. Je pense que chaque personne a une mémoire qui lui est propre; et donne à un événement une valeur qui n'est pas la même que celle des autres.³²

Par l'histoire de la chute de Grenade et de l'exil des musulmans, Maalouf propose une réinterprétation de l'histoire du passé arabe. Son interprétation vise à présenter au monde contemporain de nouvelles perspectives sur le passé qui sont tout aussi pertinentes pour le monde occidental que pour le monde arabe. Dans un monde où, comme Maalouf le remarque, le monde musulman se trouve "marginalisé"³³ par le monde occidental, ce récit des cinq premières années de Hassan présente, d'un côté, l'image positive de la coexistence entre les musulmans, les juifs et les chrétiens, et de l'autre côté, l'image de la civilisation raffinée qu'ils ont perdue.

Le fait que le récit de l'exil des musulmans porte le sens mythique de l'exil du jardin d'Eden le rapproche effectivement de l'ensemble des récits d'exil dans les livres sacrés des chrétiens et des juifs. D'autre part, à partir du récit du cataclysme qui a marqué la culture arabe, Maalouf construit, dans *Le livre de Grenade*, une image qui met en question les idées dominantes du monde

31. *Ibid.*, Maalouf exprime ce sentiment: "Quand j'écris, je fixe mes sensibilités du moment, mon état d'esprit, mes centres d'intérêt."

32. *Ibid.*

33. Voir *Les Croisades vues par les Arabes*, p. 303.

occidental au sujet de la présence arabe en Europe. Il justifie ainsi son interprétation de l'histoire de Grenade:

Un des rôles essentiels de l'écriture consiste à développer des mythes positifs. Je puise dans l'Histoire le matériau nécessaire pour bâtir des mythes de rencontre, de réconciliation. À mes yeux, l'Andalousie d'autrefois nous offre une image positive des rapports entre les trois religions monothéistes et une image alternative du monde arabe.³⁴

Ainsi, Maalouf vise à créer un mythe positif qui, en reprenant l'histoire du malheur qui est tombé sur les habitants de Grenade il y a cinq siècles, peut aboutir à un changement d'appréciation au sujet de cette période de l'Histoire.

5. Le livre de Fès: l'angoisse

Il convient d'examiner séparément les trois livres qui traitent la vie de Hassan après l'exil de Grenade. Chaque livre tisse des liens entre la ville, le parcours individuel de Hassan et les événements contemporains. L'analyse du récit de Hassan suivra deux axes: d'une part le destin individuel de Hassan et son développement personnel dans chaque ville (traduits par le sentiment que Hassan attache à chaque ville), et d'autre part l'enchaînement des événements touchant sa vie et celle de sa communauté, ce par quoi il est obligé, à chaque fois, de s'exiler.

Nous avons noté que le récit de la chute de Grenade est basé sur le récit de l'exil du jardin d'Eden. Le motif de l'exil est repris dans les trois livres qui suivent Le livre de Grenade. Dans chaque livre, le récit de Hassan est construit selon trois étapes. En premier lieu, Hassan rappelle le sentiment dominant qui accompagne les événements de cette partie de sa vie. Dans un

34. Amin Maalouf, "Amin Maalouf: Autobiographie à deux voix", Entretien avec Egi Volterrani. Consulté le 3 janvier 2005.

<<http://webperso.easyconnect.fr/barriere/maalouf/biographie.html>>

deuxième temps, il révèle le complot qui le met dans une situation précaire. La troisième partie du récit de chaque livre décrit la fuite et l'exil de Hassan. Nous allons donc examiner ces trois livres selon le modèle du récit ancien de l'exil, afin d'apprécier dans quelle mesure Hassan arrive à surmonter son destin d'exilé.

Dans notre étude du Livre de Grenade, nous avons tracé le développement du récit de Hassan. En rassemblant les souvenirs de ses parents et de son oncle, Hassan dresse un tableau de son enfance qu'il présente contre l'arrière-plan de la chute de Grenade. Jusqu'ici, sa vie ne se différencie pas de celle de sa famille; en effet, c'est par l'intermédiaire des récits de sa mère et de son père qu'il construit l'image de son enfance et de la ville de sa naissance. Ses souvenirs puisent donc dans la mémoire de la famille.

Au moment où la famille quitte Grenade, Hassan a cinq ans. Dès lors, Hassan construit le récit de sa vie à partir de ses propres expériences à Fès, au Caire et à Rome. La période de sa vie que Hassan décrit dans Le livre de Fès va de son enfance à l'âge adulte, c'est-à-dire de 1494 jusqu'à son départ, en 1513, à l'âge de vingt-cinq ans. Suite à notre discussion précédente sur les rapports d'interdépendance entre le lieu, la mémoire et le sentiment, nous allons étudier ce livre, et les deux livres qui suivent, selon le modèle du récit à trois étapes. Mais, au lieu de l'état de l'innocence qui caractérise la première étape du récit d'Adam et Eve, nous allons ici identifier le sentiment particulier que Hassan attribue à son souvenir de la ville. Premièrement, nous demandons pourquoi Hassan associe surtout le sentiment d'angoisse à ses souvenirs de la ville de Fès. Ensuite, nous discutons les événements qui mettent en péril la famille de Hassan et qui mènent à la décision du sultan d'exiler Hassan pendant deux ans. Finalement, nous suivrons le chemin de l'exil de Hassan, en relevant les leçons morales dont il profite pour devenir un homme mûr.

Le parallèle qui s'est fait jour entre le sort de la famille du héros et le sort de sa communauté se poursuit dans Le livre de Fès. La chute du sultan et l'exil des Grenadins en Afrique mettent en branle une série de désastres dont tous souffrent les conséquences. Boabdil vit à Fès sans exercer aucune influence; son peuple, effectivement abandonné, se bat pour survivre. C'est comme si "les malheurs de l'Andalousie"³⁵ voulaient infliger à la famille de Hassan et à sa communauté des catastrophes multiples. L'exil augmente l'incertitude et les privations dont la communauté souffre déjà.

Hassan revient sur cette époque en faisant valoir le sentiment d'angoisse qui imprégnait tous ses souvenirs. En Afrique, la famille de Hassan se met à se déchirer. Khâli, l'oncle maternel de Hassan, refuse de faire bon accueil à la famille de Mohamed qui arrive en Afrique avec deux femmes: l'une était la mère de Hassan et l'autre, la chrétienne que Mohamed refuse de renvoyer. Puis, les rapports entre Hassan et son père Mohamed se mettent à se désintégrer. Mohamed divorce avec la mère de Hassan, ce qui oblige le jeune Hassan à loger chez Khâli qui le considère "comme son propre fils"³⁶ et qui, en l'absence de Mohamed, joue le rôle de guide paternel. Pour sa part, Mohamed, agacé par l'influence de Khâli sur Hassan et déprimé par les difficultés qu'il rencontre à Fès, fréquente les tavernes, boit du vin et se mêle aux prostituées. La chute de Mohamed dans la décadence, en contradiction flagrante avec la Loi, achève de ruiner son rôle en tant que chef de la famille.

La séparation physique du père et de son fils déclenche des tensions et leurs rapports s'empoisonnent; d'un côté, le père divorcé perd ses droits dans la famille de son ancienne femme, et de l'autre côté, le fils "perd" son père pendant sa jeunesse et grandit honteux de lui. Lors de la visite de Mohamed chez Khâli pour les obsèques de la grand-mère maternelle, Hassan a véritablement honte de son père, car Mohamed vit en marge de la société

35. *Léon l'Africain*, p. 153.

36. *Ibid.*, p. 89.

grenadine à Fès, en dehors de la ville et sans bénéficier d'aucune reconnaissance de la part de la communauté d'exilés.

Les rapports entre Hassan et son père s'effondrent totalement au moment de leur désaccord au sujet du sort de Mariam, sa demi-sœur qui, à treize ans à peine, est promise au vieux et riche brigand nommé le Zerouali. Cet acte avide de Mohamed tourmente Hassan. Dans sa quatorzième année, il déclare, enragé, "la guerre à l'injustice"³⁷ que représente l'acte de son père. Hassan essaie de convaincre son père d'abandonner ce projet de mariage de sa sœur avec le bandit. Le fils met en question le droit de son père d'agir en tant que tête de la famille, en évoquant ses visites aux tavernes. Mohamed est profondément blessé par les remarques de son fils, si bien que cet incident met fin effectivement à leurs rapports. L'emprisonnement de l'innocente Mariam, victime expiatoire du Zerouali, dans une colonie de lèpres augmente la fureur de Hassan contre son père.

Les conséquences de cette dispute entre Hassan et son père apparaissent tout de suite. Bien que Hassan garde de la tendresse envers son père, à ses yeux son oncle Khâli doit remplacer dorénavant Mohamed en tant que chef de la famille. La remarque de Haroun, l'ami de Hassan, selon laquelle celui-ci sort de l'affrontement avec Mohamed avec "la tête de quelqu'un qui vient de tuer son père",³⁸ confirme l'idée de la mort symbolique du père. Substitut du père, Khâli prend Hassan sous son aile protectrice.

Il est important que ce soit Khâli (qui prévoit déjà l'exil des musulmans dans Le livre de Grenade) qui raconte à Hassan la vérité sur le sort des musulmans, et qui lui expose la folie de leur rêve de retourner, un jour, en Espagne. Hassan a alors douze ans. Il comprend la décision de son oncle de ne pas détruire le seul espoir qui reste chez les malheureux, celui du retour à la terre maternelle.

37. *Ibid.*, p. 137.

38. *Ibid.*, p. 141.

Il en résulte que, très jeune, Hassan commence à porter le fardeau angoissant du sort des musulmans. Il acquiert ainsi le rôle du témoin de sa génération. Pendant sa jeunesse, Hassan assiste à plusieurs crises dans sa famille. En plus, la communauté dont il est membre souffre des malheurs et des déconvenues répétés qui compromettent ses efforts pour se rétablir en paix en Afrique. On attaque les Grenadins de tous côtés. Les exilés reçoivent des nouvelles sur la situation en Espagne où l'Inquisition torture, brûle et massacre les musulmans et les juifs qui refusent de se convertir à la chrétienté. Le sort des musulmans en Espagne et les divisions qui les affaiblissent les mettent, ainsi que le précise le Mufti d'Oran, devant un choix: celui de la conversion à la chrétienté ou de la fidélité à la foi. Pour toute réponse, le Mufti exhorte la tolérance envers ceux qui doivent faire ce choix difficile.

Le récit de Hassan rend compte de l'ampleur de l'inquiétude et de l'angoisse qui affligent la communauté d'exilés. D'un côté, Hassan éprouve des difficultés dans sa vie familiale, et de l'autre côté, il est sensible à la souffrance de son peuple face aux attaques incessantes. Il apprend que les forces chrétiennes poursuivent les Grenadins en Afrique longtemps après la chute de Grenade et la fuite des musulmans. Les Castillans attaquent le Maghreb et finissent par prendre le contrôle de quelques villes, pendant que les Portugais menacent la côte. Ces attaques suscitent chez les Grenadins la plus vive inquiétude puisqu'ils sont convaincus que l'ennemi "les pourchasserait au cœur même des pays d'islam, et jusqu'au bout de la terre".³⁹ Ils ne peuvent vivre nulle part en sécurité.

L'angoisse qui caractérise sa vie d'adolescent à Fès provient de l'effondrement de ses rapports avec son père qui rompt les liens avec toute sa famille. À la suite de l'exil du sultan et du déplacement de la communauté grenadine d'Espagne, la famille de Hassan se désintègre en Afrique, si bien que Hassan,

39. *Ibid.*, p. 111.

qui "perd" son père, vit l'angoisse d'un enfant isolé au sein d'un peuple menacé.

Il convient maintenant d'examiner la deuxième des trois étapes; celle du châtement de Hassan. Après que le sultan de Fès a impliqué Hassan dans l'assassinat de son ennemi, Le Zerouali, il ordonne à Hassan de s'exiler de Fès pendant deux ans. Jeune homme craignant le cachot et la ruine, Hassan accepte la décision du sultan avec soulagement. Il est maintenant marchand riche et lettré, ayant surmonté les problèmes de sa jeunesse et de son adolescence: il atteint l'âge d'homme, et connaît le monde grâce à l'enseignement de son oncle.

La troisième étape du récit est l'exil. Lorsque le moment de l'exil arrive, son effet est adouci par la jeunesse et l'optimisme de Hassan. Résolu à ne pas augmenter l'angoisse de sa mère et de sa famille, Hassan, effronté et extraverti, quitte Fès sans honte et sans chagrin:

Ma sortie de Fès fut remarquée. Je tenais à partir en exil la tête haute, vêtu de brocart, non de nuit mais en plein milieu de la journée, à traverser les ruelles grouillantes suivi d'une imposante caravane.⁴⁰

Hassan est libre de suivre son propre chemin et de faire fortune dans le monde en laissant derrière lui l'angoisse et la tristesse de son enfance.

En fin de compte, cet exil de deux ans ne se compare pas à l'exil permanent de la communauté des musulmans d'Espagne. Pourtant, Hassan apprécie toute la charge de honte et de douleur portée par les récits de la famille; il a pris connaissance des souffrances profondes qui ne s'apaisent jamais. Le récit de l'exil d'Espagne lui apparaît comme un rappel mythique du caractère inexorable de l'exil de sa communauté: le chemin d'exil ne finira jamais. Quant à

40. *Ibid.*, p. 208.

l'événement qui termine ce "livre", à savoir le grand incendie qui détruit Tombouctou, ancien centre de commerce et d'enseignement musulman, il intervient pour clore définitivement cette partie de sa vie.

6. Le livre du Caire: la passion

La période de sa vie que Hassan décrit dans *Le livre du Caire* va de 1513 à 1519, soit la période où le jeune homme a entre vingt-cinq et trente et un ans. L'analyse du *Livre du Caire* sera également basée sur le modèle du récit à trois étapes: premièrement, le sentiment de la passion que Hassan lie à la ville du Caire; deuxièmement, l'intrigue du sultan à Constantinople et la prémonition du désastre, et finalement, l'exil de Hassan. Il nous faudra aussi comprendre pourquoi Hassan considère le "malheur" qui termine ce livre, c'est-à-dire, la chute de la ville du Caire comme capitale de l'empire mamelouk, comme un châtement.

À la fin du livre précédent, Hassan quitte Fès sur l'ordre du sultan pour une période de deux ans. Il est alors de bonne humeur, ne considérant pas son exil comme un châtement, mais plutôt comme une occasion de faire fortune au cœur de la culture arabe et musulmane.

C'est le sentiment de la passion qui marque son récit de cette partie de sa vie. Lorsqu'il arrive au Caire, "rêvant d'aventures et de joyeuses conquêtes",⁴¹ cette ville est "la prestigieuse capitale d'un empire, et le siège d'un califat".⁴² Impatient devant la vie, et plein d'espoir, Hassan se décrit alors "comme un amant las de dormir nuit après nuit à quelques brasses de l'objet de ses désirs".⁴³ Il est habité par le désir d'aimer et de vivre pleinement dans cette ville pleine de charmes:

41. *Ibid.*, p. 221.

42. *Ibid.*, p. 221.

43. *Ibid.*, p. 225.

Je sentais que cette ville était mienne et j'en éprouvais un immense bien-être. En quelques mois j'étais devenu un véritable cairote. J'avais mon ânier, mon fruitier, mon parfumeur, mon orfèvre, mon papetier, des affaires prospères, des relations au palais et une maison sur le Nil. Je croyais avoir atteint l'oasis des sources fraîches.⁴⁴

Hassan s'installe dans la ville de ses rêves et il se sent chez lui. Il a le coup de foudre pour Nour, la belle veuve Circassienne. Cependant le danger guette: le fils de Nour est le neveu et le rival de Sélim, le sultan turc qui gouverne le monde ottoman à Constantinople.

La passion de Hassan change le cours de sa vie. Comme son père Mohamed qui s'était passionné pour Warda la chrétienne, Hassan tombe amoureux d'une femme qui met en danger sa vie. En raison de sa passion pour Nour, Hassan doit aussi accepter son fils. Hassan fait la remarque suivant sur cette décision de se marier avec elle: "de tout cela, je n'avais rien choisi; la vie avait choisi pour moi, ainsi que mon tempérament".⁴⁵ Il se rend compte de la situation dangereuse où il se trouve, mais selon lui, c'est son destin de rencontrer un tel défi. À la fois amoureux de sa femme et soucieux des conséquences personnelles et politiques de son mariage avec elle, Hassan commence une nouvelle étape de sa vie où il s'engage à fonder une famille avec Nour.

La passion de Hassan pour Nour s'épanouit au milieu des prémonitions et des signes inquiétants qui laissent présager un malheur imminent: la peste décime la population; en même temps, le sultan souffre d'un œil infecté, signe selon les habitants que tout ne va bien dans le califat.

De même que, dans le récit du Livre de Grenade, la faiblesse et l'indécision du sultan ont des conséquences désastreuses pour son peuple, dans Le livre du Caire la faiblesse et la maladie du sultan du Caire sont des "signes évidents

44. *Ibid.*, p. 231.

45. *Ibid.*, p. 243.

pour tous les Cairotes de la colère du Ciel et de l'imminence d'un châtement".⁴⁶ On trouve ainsi le même récit à trois étapes que dans *Le livre de Grenade*: un état de bonheur qui est suivi par la prémonition du châtement, et enfin, l'exil.

C'est par ces trois étapes que Hassan construit le drame qui se joue entre le sultan et son peuple. On est loin de la période de l'innocence qui a caractérisé son souvenir du *Livre de Grenade* et de l'angoisse qui a caractérisé *Le livre de Fès*. Hassan arrive au Caire juste avant la chute, au moment où la maladie du sultan ne laisse aucun doute sur le malheur à venir. Le récit de la passion de Hassan pour sa nouvelle ville et sa nouvelle femme s'associe de près avec l'effondrement du Caire devant les forces ottomanes. La logique inexorable des événements l'amène donc à rompre ses relations avec sa femme.

Hassan s'est habitué aux récits où il était question de la trahison du chef. En fait, depuis le décès de son oncle Khâli, c'est lui qui prend en charge le rôle de témoin de la chute de Grenade. Vingt ans après la ruse de Boabdil contre son peuple, Hassan apprend de première main à Constantinople la ruse du sultan Sélim qui feint de faire une alliance avec le sultan du Caire, alors qu'en réalité il prépare la guerre contre ce sultan et l'empire mamelouk. Sélim organise en cachette l'invasion de l'Égypte. En même temps, Hassan se rend compte de la situation périlleuse de sa famille et de sa ville adoptive. Ce scénario est d'autant plus un cauchemar pour Hassan qu'il y retrouve les événements tragiques dont il a entendu parler dans sa jeunesse à travers les récits de sa famille.

Au Caire, Hassan assiste, horrifié, aux événements violents conduisant à la destruction du régime mamelouk. À l'horreur se mêlent des sentiments de honte à la suite de sa rupture avec Nour. Avant sa visite chez le sultan à Constantinople, il était content "de suivre, au mieux de [son] jugement, le cours

46. *Ibid.*, p. 222.

des événements".⁴⁷ Après sa visite à Constantinople il fait le point sur sa vie et décide de se séparer de Nour, car il se "lasse des obsessions" de sa femme et veut fixer "les limites de l'aventure où [il s'est] laissé entraîner".⁴⁸ Il se détourne de son mariage avec la princesse qui, elle, désormais, consacre sa vie à protéger et à faire avancer son jeune fils.

La troisième étape du récit du Caire raconte le départ de Hassan. Il décrit le malheur qui met fin à son séjour au Caire comme un "châtiment", mot qui en dit assez long sur la portée de l'événement. C'est la troisième fois qu'il est contraint à l'exil: pendant son enfance, sa famille fuit Grenade; vingt ans plus tard, il est contraint de quitter Fès et, enfin, il doit s'exiler du Caire. Hassan suggère, en insistant sur le mot "châtiment" qu'il comprend pour la première fois, qu'il ne peut jamais échapper à la condition de l'exilé.

Pour la première fois de sa vie, Hassan est confronté à la réalité brutale de l'exil, sujet triste qui a informé tous les récits de sa famille. Après la honte et la misère du départ de Grenade, et après son départ forcé de Fès, c'est au Caire que Hassan apprend la lutte pour la survie et la nécessité de la fuite. Il lui faut choisir entre la passion pour sa femme et la réalité du danger auquel il s'expose en vivant avec elle. On dirait qu'à ce moment-là il porte toute la misère de son peuple sur ses épaules: encore un déchirement où il perd sa famille et qui le replonge dans le cycle de l'exil.

Ainsi, Hassan retrace le chemin de l'exil de sa famille. Exactement comme sa famille il y a trente ans, il est expulsé du pays auquel il est très attaché. Il cherche alors un refuge et de la tranquillité en faisant le pèlerinage à la Mecque. Pourtant, pendant le voyage de retour, il est fait prisonnier par des pirates, agents du Pape Léon X. Après sa capture et son arrivée à Rome, les

47. *Ibid.*, p. 252.

48. *Ibid.*, pp. 258-259.

"inavouables nostalgies d'exilé"⁴⁹ recommencent. Prisonnier à Rome, il se met à réfléchir à sa vie et à celle de ses ancêtres exilés.

7. Le livre de Rome: la sagesse

La période de sa vie que Hassan décrit dans *Le livre de Rome* va de 1519 à 1527, soit la période où il a entre trente et un et presque quarante ans. Le récit à trois étapes réapparaît dans *Le livre de Rome*, mais avec quelques modifications. La première des trois étapes met en relief la sagesse, vertu qui informera tout son séjour à Rome. Puis, dans la deuxième étape du récit d'exil, il décrit les prémonitions du malheur à venir et aussi le complot qui se prépare entre le pape et le sultan de Constantinople. Finalement, Hassan décrit les circonstances de son départ de Rome. La question est donc de savoir si Hassan, ici encore, arrive à conjurer son destin d'éternel exilé.

Dans la première partie de notre analyse du *Livre de Rome*, nous voulons comprendre pourquoi Hassan lie la qualité de la sagesse avec son souvenir de Rome. D'abord, il sera utile de résumer brièvement la vie de Hassan. Né à Grenade en 1488, éduqué à la mosquée de Fès, voyageur, diplomate et homme d'affaires en Afrique, résident du Caire, pèlerin de la Mecque lorsqu'il est capturé, Hassan arrive à Rome en 1519, comme prisonnier du pape Léon X. Pour la première fois de sa vie, Hassan, arabe et musulman, se trouve dans un milieu chrétien et européen, face à ceux-là mêmes qui ont forcé son peuple à se convertir ou à s'exiler d'Europe. Lorsque Hassan quitte Rome huit ans plus tard, il met un terme à ses pérégrinations; il ne part ni comme exilé ni comme banni. Qu'est-ce qui s'est passé pendant ces huit ans?

À Rome, Hassan rencontre le chef de l'Église chrétienne, Léon X, lequel lui restitue son statut d'homme de connaissance, de religion et de culture. Sous

49. *Ibid.*, p. 276.

sa protection, Hassan retrouve la grâce et la faveur que son peuple avait perdues à la suite de la chute de Grenade. La honte provoquée par le bannissement et l'exil du pays d'origine est remplacée par l'accueil chaleureux chez un pape soucieux de rétablir les rapports avec le monde musulman. À Rome, la persécution qui suit Hassan depuis son enfance trouve son terme.

Dans son rôle de père de l'Église, Léon X, bienfaiteur et parrain de Hassan, personnifie la sagesse. Dès leur première rencontre, le pape accueille Hassan et établit avec lui des rapports basés sur le respect. Malgré le fait que Hassan est captif du pape, celui-ci affirme qu' "un homme d'art et de connaissance est toujours le bienvenu auprès de Nous, non comme serviteur, mais comme protégé":⁵⁰ De son côté, Hassan profite de son rôle comme étudiant et professeur, si bien qu'un an plus tard, il ne "gard[e] plus de [sa] captivité ni amertume ni ressentiment".⁵¹

Les rapports entre le pape et Hassan sont marqués par un respect mutuel. Comme Léon trouve chez Hassan un homme cultivé qui connaît bien les mœurs du monde, il lui confie ses craintes sur l'avenir de l'Église. L'événement que fut le baptême de Hassan achève de couronner les rapports chaleureux entre les deux hommes. Le pape lui donne le nom chrétien qui comprend ses deux propres prénoms, Jean et Léon, aussi bien que le nom de sa famille, les Médicis.

Il est significatif que le pape accueille Hassan, arabe et musulman, dans sa famille personnelle et dans l'Église dont il est le chef. En outre, le cadeau qu'il offre à Hassan, le livre de la prière des heures imprimé pour la première fois en arabe, révèle la profondeur des rapports entre le pape le bienfaiteur, et son

50. *Ibid.*, p. 285.

51. *Ibid.*, p. 291.

filleul Hassan. Hassan rappelle le moment bouleversant où il reçoit le livre chrétien imprimé en arabe:

Il me prit contre lui et me serra, comme un vrai père. Par Dieu, je l'ai aimé depuis cet instant-là, malgré la cérémonie qu'il venait de m'infliger. Qu'un homme si puissant, si vénéré par la chrétienté en Europe et ailleurs, pût s'émouvoir ainsi à la vue d'un minuscule ouvrage en arabe sorti des ateliers de quelque imprimeur juif, voilà qui me semblait digne des califes d'avant la décadence.⁵²

Pour Hassan, le cadeau du pape, le livre sacré traduit en arabe, représente un geste d'une sensibilité si raffinée et si civilisée qu'il lui rappelle les héros de sa propre culture, les califes sages du onzième siècle en Espagne. Ce geste de conciliation du pape révèle non seulement sa considération mais aussi son amour. Pour Hassan, le pape incarne les vertus qui manquaient à son père. Chez lui, Hassan trouve les qualités d' "un vrai père". Comme un père prévenant et sage, Léon organise le mariage de Hassan avec Maddalena, une Grenadine convertie comme Hassan à la chrétienté. Le pape rend à Hassan la femme qui représente la culture, la langue et le pays qu'il a perdus trente ans auparavant. Il décrit ainsi sa femme:

Ses cheveux étaient encore de ce noir profond que seule l'Andalousie sait distiller, par une alchimie d'ombre fraîche et de terre brûlée. En attendant de devenir ma femme, elle était déjà ma sœur, sa respiration m'était familière.⁵³

Par sa décision de marier Hassan avec une femme de même origine, Léon montre qu'il se soucie de l'avenir de son protégé dont il prédit déjà le départ. La gentillesse et la sagesse du saint père représentent le moment fort du deuxième pèlerinage de Hassan. Le premier pèlerinage de Hassan à la ville sacrée des musulmans, la Mecque, lui permet de retrouver la tranquillité. Ce

52. *Ibid.*, pp. 290-291.

53. *Ibid.*, p. 298.

deuxième pèlerinage, à la ville sainte du monde chrétien, abolit la honte de l'exil et restitue à Hassan son identité arabe.

Considérons la deuxième étape de ce récit, la prémonition du malheur à venir. Exilé déjà de Grenade, de Fès et du Caire, Hassan, qui a maintenant la trentaine, se trouve au centre du conflit religieux et politique du jour. En 1519, l'année où il arrive à Rome, la cité est menacée de tous côtés. À l'intérieur, intérieurement, l'Église est divisée par le mouvement fondé par Martin Luther qui refuse l'autorité de Rome dans ses affaires en Allemagne. À l'extérieur, l'église tente de jouer des divisions entre les pays pendant que les forces ottomanes font la guerre en Europe.

Le danger qui menace Rome est double. Il est articulé par deux hommes. L'un, un Allemand appelé Hans, incarne les qualités du mouvement de Luther qui conteste le rôle du pape et de l'Église de Rome. "Blond, anguleux, brillant et obstiné",⁵⁴ Hans critique le pape et la décadence de l'Église. Hans demande: "Quel dieu adore-t-on dans cette ville de Rome, toute à son luxe et à ses plaisirs?"⁵⁵ Hans ouvre les yeux de Hassan à la souffrance et à la misère des habitants qui se sacrifient pour sauvegarder les privilèges des prêtres. Il se plaint à Hassan:

Je voulais que tu aies constamment devant les yeux ce spectacle de misère, quand tu verras vivre les princes de l'Église, tous ces cardinaux qui possèdent trois palais chacun, où ils rivalisent de somptuosité et de débauche, où ils organisent festin sur festin, avec douze plats de poissons, huit salades, cinq sortes de douceurs.⁵⁶

L'autre image du danger qui guette la ville provient du pape Léon lui-même. Sa conception du danger explique le rôle qu'il confie à Hassan dans le conflit qui

54. *Ibid.*, p. 288.

55. *Ibid.*, p. 288.

56. *Ibid.*, p. 292.

oppose le monde chrétien au monde musulman. Léon reconnaît en Hassan un Maure lettré, "un homme d'art et de connaissance",⁵⁷ un individu qui puisse l'aider à réaliser son but: enseigner l'arabe à sept prêtres et, en échange, recevoir de l'instruction en latin, en turc, en hébreu, en plus de l'évangile et du catéchisme afin de se préparer au baptême. Sachant les menaces qui pèsent sur l'Église, Léon organise la capture et l'éducation de Hassan pour que, à l'avenir, ce dernier puisse, en tant qu'ambassadeur arabe et chrétien, comprendre la langue et les intentions de son ennemi, le sultan ottoman.

Au cours du premier entretien entre les deux hommes, le pontife fait état de la situation vulnérable à Rome:

Sachez seulement que vous arrivez dans cette cité bénite au moment le plus difficile de toute son histoire. Rome est menacée de destruction. Demain, quand vous parcourrez cette ville, vous la sentirez croître et embellir, comme si, sur la branche d'un vieil arbre majestueux mais asséché, renaissent quelques bourgeons, quelques feuilles vertes, quelques fleurs resplendissantes de lumière. Partout, les meilleurs peintres, les meilleurs sculpteurs, des écrivains, des musiciens, des artisans, produisent les plus beaux chefs-d'œuvre, sous Notre protection. Le printemps vient tout juste de commencer, mais déjà l'hiver approche. Déjà la mort guette. Elle nous guette de toutes parts. De quel côté nous atteindra-t-elle? De quelle épée nous frappera-t-elle? Dieu le sait, à moins qu'Il ne veuille bien éloigner de Nos lèvres une coupe si amère.⁵⁸

Les rapports entre le pape et Hassan créent des circonstances où le sort de celui-ci se lie étroitement avec le sort de Rome. En premier lieu, le décès de Léon prive Hassan de son bienfaiteur et de son parrain. Le deuxième événement qui rend difficile la vie de Hassan est l'arrivée de l'héritier du trône papal, Adrien, qui est hostile à sa présence. Au regard du nouveau pape, cet Arabe non rasé représente tout ce qui menace l'autorité de l'Église. Il emprisonne Hassan dans le but d'imposer son autorité sur les prêtres et, afin de résoudre les crises internes de l'Église, mobilise l'armée pour "une croisade

57. *Ibid.*, p. 285.

58. *Ibid.*, p. 286.

contre les Turcs".⁵⁹ Il intensifie les efforts de l'Inquisition pendant que le roi de France et l'empereur Charles Quint poursuivent leurs attaques en Italie contre le Pape.

Dans la deuxième étape du récit, l'intrigue qui se noue entre le pape et le sultan à Constantinople implique Hassan directement dans les événements. Celui-ci se voit confier le rôle d'ambassade de l'Église. Il se rend à Pavie où il rencontre son homologue turc. À sa surprise, il découvre que l'ambassadeur turc n'est autre que son ami d'enfance et le mari de sa demi-sœur, Haroun. Le moment décisif de la rencontre entre les envoyés arrive lorsque, seuls, ils se confient l'un à l'autre la raison cachée pour les manœuvres de chaque côté. Désabusé et réaliste, Haroun explique à Hassan que le désaccord entre les deux empires ne concerne ni la religion ni la paix. Il provient plutôt du fait que "ni l'un ni l'autre ne voudrait voir l'empire de Charles Quint s'étendre sur toute l'Europe, ni sur la Berbérie!"⁶⁰ C'est alors que Hassan comprend que, quoi qu'en disent leurs chefs, en réalité "c'est la Foi qui divise et l'intérêt, noble ou vil, qui rapproche".⁶¹

Comme elle dévoile les manœuvres politiciennes secrètes des chefs de deux religions, la rencontre de Hassan avec l'envoyé du sultan, son ami Haroun, change profondément sa conception du monde. Pour la première fois, devant la puissance du pape et du sultan, Hassan n'est plus victime de la trahison ou de la colère du chef. C'est un moment décisif pour Hassan: le voile du mystère qui protège le chef de l'État tombe, révélant la vraie nature du pouvoir. Dorénavant, le pouvoir n'est plus sacré. Hassan met fin à sa participation dans les affaires du pontife, et il se résout à suivre son propre chemin.

59. *Ibid.*, p. 303.

60. *Ibid.*, p. 325.

61. *Ibid.*, p. 325.

La troisième étape du récit décrit le départ de Hassan. Cette fois, Hassan part de son propre gré. Le moment du départ est fixé lorsque Hassan comprend la gravité de la situation aux alentours de la ville où l'armée de l'empereur Charles s'est alliée avec dix mille Allemands; en même temps, les Turcs attaquent la Hongrie alors que le pape se replie au château Saint-Ange contre les attaques de l'armée de Charles Quint. Face à la catastrophe certaine, les récits de la famille rappellent à Hassan le danger qu'il encourt s'il reste sur place:

À cette folle euphorie, j'étais incapable de m'associer, tant étaient gravés en ma mémoire les récits des derniers jours à Grenade, quand mon père, ma mère, Sarah et toute la foule des futurs exilés étaient persuadés que la délivrance était certaine, quand ils cultivaient un unanime mépris pour la Castille triomphante, quand ils couvraient de soupçons quiconque osait mettre en doute l'arrivée imminente des secours. Instruit par la mésaventure des miens, j'avais appris à me méfier des évidences.⁶²

Le récit des événements qui ont conduit à l'exil des Arabes il y a quarante ans s'impose de nouveau. Hassan se rappelle le récit de sa mère où l'inondation précède les désastres à venir. Le moment de son départ se présente quand son ami Hans, un des soldats chrétiens qui attaquent la ville sainte, lui assure la protection pendant sa sortie du pays. Le chemin de l'exil, gravé pour toujours dans les récits de la famille, reprend alors pour une nouvelle génération, celle de son jeune fils.

8. Conclusion

Lorsque nous tentons d'identifier l'événement décisif qui inspire à Hassan le projet d'écrire ses mémoires, deux situations déjà rencontrées dans les récits de la famille nous viennent à l'esprit. D'une part, Hassan retrouve à Rome les affrontements et les débats publics qui faisaient rage avant la chute de Grenade. D'autre part, il reconnaît la situation où l'État est affaibli et subit des

62. *Ibid.*, p. 337.

guerres civiles aussi bien que des attaques de l'extérieur. En plus, les épreuves qu'il a vécues dans trois villes l'incitent à revenir sur ces deux constantes qui caractérisent le destin de son peuple: la chute du régime et l'exil des Arabes. Avec le temps, Hassan arrive à l'idée d'écrire ses mémoires afin de tirer les enseignements des récits de la famille et de ses propres expériences. Fixer les récits de la génération précédente et mieux comprendre qu'ils lui révèlent à la lumière de sa propre vie, voilà la tâche qu'il se donne au moment où il approche de la quarantaine.

La première fois que Hassan exprime le désir d'écrire, il vient d'assister à la déroute des forces du sultan du Caire. En plein milieu de la terreur, Hassan se dit que le seul espoir pour l'avenir est de porter un témoignage sur ces événements affreux:

Je n'avais d'autre ambition que de survivre avec les miens, d'autre ambition que de m'éloigner, afin de raconter un jour sur du papier glacé la chute du Caire, de son empire, de son ultime héros.⁶³

Hassan forge ici le projet de noter les événements violents qui marquent la conquête du Caire. Néanmoins, ce n'est pas la première fois qu'il assiste à la destruction d'une ville importante. Quatre ans auparavant, Hassan est témoin de l'incendie qui détruit la ville de Tombouctou, centre du savoir musulman en Afrique noire. Il décrit, plus tard, "cette image d'enfer"⁶⁴ inoubliable d'une ville qui est en train de disparaître.

Mais c'est à Rome que Hassan prend la décision de faire le récit de sa vie. À ce moment-là, la ville sainte se défend contre les attaques des forces du Saint Empire romain germanique et aussi des Turcs. C'est pendant que Hassan et sa famille fuient le conflit à Rome qu'il se met à composer son récit. Il écrit: "je

63. *Ibid.*, p. 268.

64. *Ibid.*, p. 215.

décidai de m'atteler à la chronique de ma vie et des faits qu'il m'a été donné de côtoyer".⁶⁵

Pour la troisième fois de sa vie, Hassan est témoin de la déroute d'une ville importante. La première fois, à Tombouctou, il observe la destruction de la culture musulmane; au Caire, il observe la destruction d'une culture musulmane par une autre culture musulmane; et à Rome, il observe le déchirement de l'Église chrétienne par des forces à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur de la ville. Témoin de trois attaques contre le chef de l'État dans trois villes différentes, Hassan se rappelle alors les récits de sa famille. Il saisit alors l'importance de l'enseignement qu'il avait reçu pendant sa petite enfance.

Or, le récit que fait Hassan de la chute de Grenade s'inspire du récit du bannissement du paradis. Nous avons discuté les trois étapes du récit ancien dans notre analyse du Livre de Grenade, en relevant en particulier l'analogie entre le peuple grenadin vivant dans une paix rayonnante et le premier homme qui, avec sa femme, est heureux de vivre son innocence. L'histoire d'Adam et d'Eve est incontournable dans ce contexte puisqu'elle est commune aux trois grandes religions du Livre. En effet, deux idées universelles émergent de cette histoire d'origines: celle du départ irrévocable et celle du paradis perdu.

Dans le récit de ses souvenirs à Fès, au Caire et à Rome, Hassan reprend le modèle du récit d'exil. Il reprend la structure triadique déjà en évidence dans Le livre de Grenade, à deux différences près: il lie le sentiment prépondérant de cette partie de sa vie avec le lieu; et il remplace l'acte de désobéissance par le complot. Le maintien de cette organisation ternaire dans chaque livre nous indique son importance dans la formation et la transmission du récit de Hassan. Chaque exil met fin à une partie de sa vie, et en même temps, ouvre la voie à de nouvelles découvertes.

65. *Ibid.*, p. 336.

Il nous faut rappeler ce que la structure du récit nous renseigne sur la mémoire collective. Nous avons noté plus haut la thèse de Fentress et Wickham selon laquelle la mémoire sociale est régie par la structure du récit et son agencement d'images ou de thèmes. En ce qui concerne les trois livres du récit de Hassan, on constate que ce sont les récits de la famille rassemblés dans Le livre de Grenade qui en déterminent la structure. Cette homologie est fondée, à son tour, par l'analogie entre le chef de l'État et le père de la famille. Ainsi, les deux premiers livres racontent la naissance de Hassan à Grenade et son éducation à Fès contre l'arrière-plan de la perte de son père et de la chute du sultan, l'effondrement des rapports du père avec sa famille faisant écho à la chute du sultan et à son exil.

De même que dans les deux premiers livres le récit porte sur le sort de la famille et celui de la communauté, de même dans les troisième et quatrième livres on trouve deux enquêtes symétriques sur le monde politique; l'une qui décrit les divisions dans le monde musulman et les attaques contre le sultan au Caire; et l'autre qui décrit les divisions dans le monde chrétien et les attaques menées contre le chef de l'Église, à Rome. Si les deux premiers livres sont construits autour de la chute du sultan et du père, les deux derniers se déploient autour de deux crises de civilisation, celle qui vise au cœur du monde musulman et celle qui bouleverse le monde chrétien.

Dans son récit, Hassan emploie le motif de la balance. Son père est "Mohamed le peseur".⁶⁶ Il emploie ce motif en disant vouloir mesurer l'idée du gain et de la perte dans la vie.⁶⁷ L'idée de la perte informe les premiers souvenirs de Hassan. La séparation du pays d'origine, le déplacement des Arabes en Afrique et le divorce de ses parents font que ce sont les souvenirs de la perte qui marquent la période de son enfance et de son adolescence. Hassan s'éloigne de son père pendant sa jeunesse, si bien que c'est son oncle,

66. *Ibid.*, p. 9.

67. "Qu'ai-je gagné, qu'ai-je perdu, que dire au Créancier suprême?" *Ibid.*, p. 9.

diplomate et voyageur, qui renseigne le jeune homme sur l'histoire de son peuple. Malgré tout, dans le cercle de la famille, le caractère de Hassan s'épanouit: il se montre orgueilleux, fidèle, courageux, intelligent et passionné. Ironiquement, c'est à Rome qu'il trouve, chez le pape qui représente l'autre côté de sa culture d'origine, les qualités d'un vrai père.

S'agissant du gain, qu'est-ce que Hassan trouve à dire sur ce sujet? Sur le plan psychologique, Hassan indique clairement les étapes de son développement personnel dans les quatre périodes de sa vie. Il remplace le sentiment de l'innocence qui caractérise sa vie à Grenade par d'autres sentiments dont la succession indique l'évolution de son développement. De la même manière, il insiste sur ses rapports intimes avec les femmes qui incarnent le sentiment dominant de chaque partie de sa vie. Son mariage juvénile avec sa cousine Fatima représente la période d'innocence de sa jeunesse. Son amour d'adolescence, la négresse Hiba, représente l'angoisse qu'il a vécue à Fès. La Circassienne, Nour, est associée avec la passion du jeune homme qui fait et perd ensuite sa fortune au Caire. Finalement, la femme grenadine, Maddalena, mère du fils pour lequel Hassan écrit ses mémoires, représente la sagesse acquise par l'homme mûr qui a beaucoup voyagé et a survécu à d'innombrables crises. Telle est l'autoportrait que Hassan compose pour son fils. Ainsi, dans une grande mesure, le courage de la famille et de ses femmes face aux multiples crises permet à Hassan de devenir homme instruit et aimé.

Quel est le legs que Hassan laisse à son fils? Le récit de Hassan revient sur les événements qui ont entraîné l'exil des Arabes d'Espagne, puis raconte la chute de trois empires musulmans (Grenade, Tombouctou et le régime mamelouk, au Caire), et d'un empire chrétien. Il fait état ainsi des mêmes points de fuite du pouvoir dans le monde musulman et le monde chrétien, ce qui devrait favoriser la compréhension mutuelle des deux côtés.

En ce qui concerne l'exil des Arabes, le récit de Hassan fixe, pour une nouvelle génération, les souvenirs de ses ancêtres. Par l'intermédiaire de Hassan, témoin et porte-parole des générations successives, l'orientation spirituelle du sort des Arabes, déjà communiquée dans les images et les thèmes des récits de la famille, est préservée. Son récit est la mémoire sociale du groupe, dans la mesure où, d'après Halbwachs, la mémoire collective "présente au groupe un tableau de lui-même".⁶⁸

Le témoignage de Hassan vise à renouer les images et les thèmes des récits du passé tout en renouvelant la mémoire sociale du groupe.

68. Halbwachs, p. 78.

Chapitre 2 *Les Jardins de lumière*

1. La révision de la mémoire collective

Dans *Léon l'Africain*, le héros transmet à son fils le récit de l'exil qui a marqué l'histoire de son peuple. À cette fin, il rassemble les souvenirs de plusieurs générations de sa famille et les raconte en y ajoutant ses propres souvenirs. Le récit s'organise autour du principe de la répétition; l'exil de chaque génération provoque du chagrin et offre, également, des perspectives d'avenir. Notre analyse a voulu démontrer comment la mémoire collective se construit à travers les images dans lesquelles tous les membres du groupe, sur plusieurs générations, peuvent se reconnaître.

En revanche, le narrateur des *Jardins de lumière* vise à changer toute l'orientation de la mémoire collective en ce qui concerne un mouvement religieux particulier et son fondateur. Pour qu'une nouvelle version de l'histoire de Mani, médecin, peintre et philosophe du troisième siècle soit possible, le narrateur refait le récit de la vie de cet homme à peine connu. Dans l'Épilogue, le narrateur des *Jardins de lumière* dédie son récit à Mani. Il écrit: "Ce livre est dédié à Mani. Il a voulu raconter sa vie. Ou ce qu'on peut en deviner encore après tant de siècles de mensonge et d'oubli".¹

Le narrateur annonce la véritable motivation du récit dans l'Épilogue, où il révèle son inquiétude devant l'héritage injuste de Mani. Selon lui, l'influence de Mani, qui autrefois rayonnait partout dans le monde, est devenue l'objet d'insultes. Il note pourtant l'absence de renseignements sur Mani, conséquence de la destruction délibérée des documents qui se rapportent à sa vie. Deux grands empires puissants, déclare-t-il, ont

1. Amin Maalouf, *Les Jardins de lumière*, Paris: Lattès, 1991, p. 252.

essayé d'effacer totalement sa mémoire. Pire que cela, partout où la mémoire de Mani s'est perpétuée, elle a été déformée. Le narrateur commente:

De ses livres, objets d'art et de ferveur, de sa foi généreuse, de sa quête passionnée, de son message d'harmonie entre les hommes, la nature et la divinité, il ne reste plus rien. De sa religion de beauté, de sa subtile religion du clair-obscur, nous n'avons gardé que ces mots, <manichéen>, <manichéisme>, devenus dans nos bouches des insultes. Car tous les inquisiteurs de Rome et de la Perse se sont ligués pour défigurer Mani, pour l'éteindre. En quoi était-il si dangereux qu'il ait fallu le pourchasser ainsi jusque dans notre mémoire?²

Ainsi, le narrateur cherche à rétablir l'honneur de ce personnage en présentant *l'autre côté* de son caractère, en abordant le récit de sa vie d'un point de vue radicalement différent de celui que l'on connaît.

La question que le narrateur pose à son sujet: "En quoi était-il si dangereux qu'il ait fallu le pourchasser jusque dans notre mémoire?" indique la volonté du narrateur de travailler justement sur la mémoire collective. Comment est-il possible d'entamer la révision de la mémoire de l'homme dont "tant de siècles de mensonge et d'oubli"³ ont contribué à la suppression de la mémoire?

Le traitement de la vie de Mani dans *Les Jardins de lumière* soulève quelques questions traitées par Fentress et Wickham dans leur ouvrage, *Social Memory*. En ce qui concerne le récit comme moyen de transmission de la mémoire collective, ils affirment que la véracité du récit n'est pas primordiale. Plutôt, c'est la représentation particulière des qualités et des actions du héros qui est importante et qui garde vivante la

2. *Les Jardins de lumière*, pp. 251-252.

3. *Ibid.*, p. 252.

mémoire collective.⁴ D'ailleurs, si la mémoire collective résiste aux changements, c'est parce qu'elle tend à réprimer les souvenirs qui ne lui conviennent pas, voire à les remplacer par ceux qui sont plus conformes à son idée du monde.⁵

Les auteurs de *Social Memory* constatent que, lorsque les conteurs traditionnels racontent leurs histoires, ils font ressortir les idées porteuses autour desquelles le récit s'organise, tout en les embellissant à l'aide des images et des phrases familières.⁶ La nature de la transmission orale du récit exige que les conteurs traditionnels rappellent les idées principales et qu'ils clarifient les images; en même temps, ils veillent à ce que les images du récit ne perdent pas leur sens et leur force.⁷

Cela dit, le problème se pose ici dans les termes suivants: quand une version déformée du caractère du héros est bien entérinée, comme c'est le cas ici, comment peut-on en faire la révision? Quel est le point de départ pour la révision de la mémoire collective dans le cas de Mani, depuis longtemps victime d'une campagne visant à ternir son image?

4. Fentress and Wickham, Chapter 2, "The Ordering and Transmission of Social Memory", p. 41.

5. *Ibid.*, "Unless a society possesses means to freeze the memory of the past, the natural tendency of social memory is to suppress what is not meaningful or intuitively satisfying in the collective memories of the past, and interpolate or substitute what seems more appropriate or more in keeping with their particular conception of the world", pp. 58-59.

6. *Social Memory*. "What is transmitted, as the poem passes from one reciter to the next, is not so much text, but, rather, an idea of the story along with certain of the images and phrases that accompany it", pp. 46-47.

7. *Ibid.*, "Images can be transmitted socially only if they are conventionalized and simplified: conventionalized, because the image has to be meaningful for an entire group; simplified, because in order to be generally meaningful and capable of transmission, the complexity of the image must be reduced as far as possible." pp. 47-48. Pour notre analyse, le mot "simplify" veut dire "clarifier", ou "rendre plus clair, plus aisé à comprendre", *Le Nouveau Petit Robert*, p. 387.

Si les propos de Fentress et Wickham nous expliquent comment la mémoire collective se perpétue, ils nous permettent aussi d'entrevoir comment le narrateur des *Jardins de lumière* présente une image de Mani qui est en contradiction avec l'idée reçue de Mani. Il nous semble que le narrateur utilise les techniques des conteurs traditionnels, mais pour remanier "l'idée" de Mani. Pour ce faire, il remplace l'idée principale des récits de Mani, celle de son caractère malin et de son influence maligne, par une nouvelle idée: celle de son caractère modeste et généreux. Ainsi, dans la révision de la mémoire collective, le narrateur doit d'abord "clarifier" les images du héros et de ses actions afin qu'elles portent un nouveau sens et une nouvelle force pour un public contemporain.

Ainsi, le narrateur divise le récit en quatre chapitres dont chacun traite d'une étape de la vie de Mani, à savoir, l'éducation de Mani, la découverte de sa mission, son rapport avec le roi Shabuhr, et le bannissement et la mort de Mani.

Le travail de la révision de la mémoire comporte deux tâches. La première consiste à montrer le personnage de Mani de manière à ce que le lecteur comprenne les circonstances particulières de son enfance et les événements qui contribuent à la formation de sa doctrine. Ainsi, dans les deux premiers chapitres, le narrateur esquisse les conditions psychologiques du développement des idées de Mani afin de démontrer qu'il s'agit d'un individu sain d'esprit. Ainsi il espère contrer l'idée selon laquelle Mani était fou et malin. Plutôt, il veut montrer que les circonstances de la vie de Mani le préparent pour une mission spécifique.

La deuxième tâche se rapporte à la représentation du monde du troisième siècle. Il est important que la vie de Mani apparaisse dans le contexte de son temps. Ainsi, le narrateur donne un aperçu de la situation religieuse et politique à l'époque de la naissance de Mani, situation tendue en raison

de la concurrence des deux empires dont les frontières se rencontrent en Mésopotamie. C'est dans le contexte de la guerre menée par le roi sassanide contre l'empire romain que le narrateur met en scène, dans les chapitres trois et quatre, le conflit entre le roi et Mani. Cette crise révèle la force de caractère de Mani tout en précisant ce qui est en jeu lorsque son chemin diverge de celui du roi.

Cette étude examinera le récit de la vie de Mani afin de démontrer comment le narrateur opère une révision de la mémoire collective. L'attention se portera d'abord sur le caractère de Mani, ses actions et ses idées, ses rapports avec son Jumeau et la découverte de sa mission. Avant d'étudier la représentation du caractère de Mani dans le récit, nous voulons comprendre pourquoi ses idées ont été perçues comme un "danger".

2. Les idées de Mani

L'origine des idées de Mani se trouve dans l'éducation qu'il reçoit au sein de la secte judéo-chrétienne, les Vêtements-Blancs. C'est un groupe de soixante hommes qui rejettent tous les plaisirs de la peau, qui rompt toute association avec la famille et la société, et qui pratiquent des "rites outranciers"⁸ basés sur l'enseignement d'un prophète nommé Elchasaï. Le groupe pratique ses rites au bord du Tigre; il accepte le baptême dans l'eau mais rejette la religion du feu, la foi de Zoroastre, qui est la religion dominante de Mésopotamie. Le chef de la secte, Sittaï, interdit aux hommes de manger de la viande et de consommer de l'alcool, et il insiste sur des jeûnes et des flagellations. Les règlements de la secte exigent que les hommes ne mangent que ce qu'ils cultivent sur leurs terres, nommés les plantes "mâles". Il est défendu de manger les plantes

8. *Les Jardins de lumière*, p. 25.

"femelles" cultivées en dehors de leur terrain. Le côté féminin de la vie est associé avec tout ce qui est sale et corrompu. En effet, la secte rejette les femmes, le mariage et la famille.

Lorsque Mani a douze ans, il rencontre pour la première fois l'image de Mithra, la divinité de la lumière et l'ennemi de l'obscurité et des esprits malins. La permission donnée à Mani par son Jumeau de se rapprocher du dieu Mithra et de chercher la partie de la vie interdite par la secte, le côté féminin, trace le chemin que Mani doit suivre désormais.

Selon Mani, au début des temps, la Lumière et les Ténèbres existaient dans deux mondes séparés. La création du monde est le résultat d'un grand choc qui a mélangé toutes les particules de la Lumière et des Ténèbres, si bien que le monde créé contient désormais les deux. Ces derniers s'engagent alors dans une lutte de domination qui se répercute dans toutes les sphères de la vie.

La Lumière, c'est-à-dire Dieu, donne au premier homme, son allié contre les Ténèbres, l'ordre de dominer la création afin que le dieu de l'obscurité n'ait pas le dessus. Mani prêche que la beauté et la connaissance existent dans les Jardins de Lumière alors que le désir "puissant, impérieux, rugissant"⁹ se trouve dans les Ténèbres.

Tout d'abord, Mani se situe dans la tradition judéo-chrétienne; il croit "être venu accomplir le message du Christ, [et] le parachever en une foi universelle capable de rassembler toutes les croyances sincères des hommes".¹⁰ Mani accepte son rôle de "Messager", aux ordres de celui qui est "le Roi des jardins de lumière":¹¹

9. *Ibid.*, p. 84.

10. *Ibid.*, p. 112.

11. *Ibid.*, p. 135.

Moi, Mani, je suis venu apporter un message nouveau à tous les peuples. Je me suis adressé en premier aux Nazaréens parmi lesquels j'ai passé mon enfance et ma jeunesse. Je leur ai dit: écoutez la parole de Jésus, c'est un sage et un pur, mais écoutez aussi l'enseignement de Zoroastre, sachez trouver la Lumière qui a rayonné en lui avant tous les autres, lorsque le monde entier baignait dans l'ignorance et la superstition. Si mon espoir prévalait un jour, ce serait la fin des haines...Je me réclame de toutes les religions et d'aucune...Celui qui suivra ma voie pourra invoquer Ahura Mazda et Mithra et le Christ et le Bouddha...Je respecte toutes les croyances.¹²

Par-dessus tout, Mani rassemble les idées de plusieurs religions dans une doctrine singulièrement tolérante. Il vise à établir une communauté de croyants qui s'intéresse à "la prière et à l'enseignement, à l'art et à l'écriture, [et] à l'exercice de la justice".¹³

L'explication du mépris dirigé vers Mani et ses idées se trouve dans la nature du message qui souligne l'égalité des hommes et rejette l'idée de différence:

La même étincelle divine est en nous tous, elle n'est d'aucune race, d'aucune caste, elle n'est ni mâle ni femelle, chacun doit la nourrir de beauté et de connaissance, c'est ainsi qu'elle parvient à resplendir, c'est seulement par la Lumière qui est en lui qu'un homme est grand.¹⁴

Pendant que les classes moyennes acceptent les idées de Mani, les classes dirigeantes, les mages et les guerriers de l'empire sassanide regardent Mani et ses idées comme une menace à leurs droits et à leurs privilèges. Après 246 ap. J.-C., les disciples de Mani disséminent sa foi aux limites de l'empire sassanide dans la langue de chaque pays. Cette décision de faire comprendre son message dans des langues différentes

12. *Ibid.*, p. 148.

13. *Ibid.*, p. 149.

14. *Ibid.*, pp. 155-156.

ennuie les mages qui considèrent Mani comme un "trublion"¹⁵ qui mine leur pouvoir et fragilise l'empire. Mani lui-même sait pertinemment que sa religion représente une menace pour certaines sections de l'empire sassanide. Il s'attend à être l'objet du mépris:

Et moi, Mani, loin d'être l'ami de tous, je me retrouverai bientôt l'ennemi de tous. Mon crime est de vouloir les concilier. Je le paierai. Car ils s'uniront pour me damner.¹⁶

Mani prédit le malentendu auquel ses idées donneraient lieu. En fin de compte, les idées de Mani attaquent la stabilité et la cohésion de l'empire sassanide. À l'époque où le souverain se considère comme manifestation de Dieu, la religion et les idées de Mani contestent le rôle divin du roi. Autant dire qu'elles font preuve de lèse-majesté. Dans cette optique, la lutte à mort entre le roi et le sage est inévitable.

3. L'itinéraire de Mani: sa vie et sa mission

L'objectif du narrateur, qui est de montrer la vie de Mani sous un jour positif, dicte la façon dont il entame son récit. Le récit est divisé en quatre chapitres: deux chapitres se rapportent à son éducation, et deux à sa mission. Nous avons déjà mentionné les observations des auteurs de *Social Memory* qui constatent que la transmission de la mémoire demande que le narrateur rappelle l'idée principale (dans ce cas, l'idée de la contribution exceptionnelle de Mani), et qu'il emploie des images et des phrases qui éclairent les actions du héros et qui font ressortir les qualités de l'homme.

15. *Ibid.*, p. 156.

16. *Ibid.*, p. 149.

a. L'éducation de Mani et sa rencontre avec le Jumeau

La première étape du récit de la vie de Mani raconte son éducation. Le narrateur veut que le lecteur comprenne dans quelle mesure l'enfance et l'adolescence de Mani préparent l'homme au travail de création d'une nouvelle foi. Autant l'isolement et les privations de Mani pendant les premiers vingt-quatre ans de sa vie sont pénibles, autant ils contribuent au développement de son caractère exceptionnel. En plus, le profil psychologique du jeune homme qui perd sa famille¹⁷ et se trouve isolé dans la communauté des Vêtements-Blancs prépare le lecteur pour l'arrivée d'un autre être dans la vie de Mani, un compagnon auquel il confie les sentiments les plus intimes et qu'il nomme son Jumeau, ou son Double.

S'il ne savait rien sur les circonstances de la perte du père et de la mère, sur sa vie privée de compassion, d'amour et d'intimité, le lecteur ne pourrait pas accepter l'arrivée du Jumeau, voix amicale qui comble le manque affectif. Qu'on comprenne l'arrivée du Jumeau comme messager de Dieu (comme le suggère le Jumeau lui-même) ou comme "un glissement de l'imaginaire au virage de la puberté", au moment où "le désir déborde",¹⁸ n'a pas d'importance pour le narrateur. Ce qui est important dans ce portrait est qu'un garçon affamé de tout ce qui nourrit le corps et l'esprit réussit à ne jamais céder devant le "père" de la communauté. Voilà l'idée directrice du profil psychologique de l'adolescent Mani: les mêmes circonstances dures qui préparent Mani pour l'arrivée du Jumeau contribuent plus tard à la formation de l'homme indépendant et déterminé à réussir par ses propres moyens.

17. Voir Marthe Robert, le thème du bâtard.

18. *Ibid.*, p. 55.

Le développement du caractère de Mani est donc le résultat de plusieurs formes d'adversité: la privation de la famille et de l'amour; la souffrance mentale et physique; en dernier lieu, les dures épreuves qu'il a dû affronter sous l'autorité de Sittaï, chef de la secte. Dès sa naissance, Mani souffre de la perte du père, Pattig. Né en 216 ap. J.-C., au moment où son père, aristocrate de la classe guerrière parthe, reçoit le baptême dans la secte juive et chrétienne des Vêtements-Blancs, l'enfant à la jambe torse s'affirme dans sa particularité. Avant sa quatrième année, le père inconnu arrache Mani aux bras de sa mère, et l'offre à Sittaï, chef de la secte.

C'est dans la secte qui vit au bord du Tigre, où les hommes habillés en blanc rejettent tout sentiment et tous les plaisirs de la vie, que Mani grandit. Le groupe devient la famille de Mani. Ici, Mani grandit à côté du père qui renonce à ses responsabilités envers son fils et qui soumet complètement sa volonté à celle du chef du groupe. Sans aucun souvenir de ses origines, l'enfant Mani est pourtant en proie aux sentiments de rejet et d'abandon. Il vit

dans l'insurmontable amertume de l'enfant livré, lâché, abandonné, ou tout au moins mal protégé par l'être le plus cher. Depuis, seule était présente à lui cette adversité quotidienne, enveloppante, cette muraille opaque qui se dressait de la palmeraie au ciel et au-delà de laquelle plus rien n'osait exister.¹⁹

Devant le père du groupe, Sittaï, Mani se fait doux et innocent, mais à l'intérieur, il couve une "mélancolique gravité"²⁰ que rien ne peut éteindre. Même après les vingt années passées au sein du groupe, "quelque chose en lui [demeure] rebelle. Comme un brin d'âme réfractaire".²¹ Cette

19. *Les Jardins de lumière*, p. 38.

20. *Ibid.*, p. 50.

21. *Ibid.*, p. 37.

qualité d'intransigeance donne à Mani la force de subir les châtiments, les jeûnes, les flagellations et les pénitences infligées par Sittaï sur lui et le reste du groupe.

Lorsqu'il a douze ans, Mani rencontre son Double, ou son Jumeau. L'enfant voit un jour, dans une peinture murale qu'il restaure dans la maison d'une famille grecque, l'image du dieu Mithra, la face entourée des rayons du soleil. L'apparition perturbe l'enfant, car il s'agit du dieu de la lumière, ennemi de l'obscurité dans la foi de Zoroastre,²² la foi de sa race, les Parthes, foi qui est interdite dans le milieu à la fois chrétien et juif de la palmeraie des Vêtements-Blancs. C'est alors qu'il rencontre, pour la première fois, une image sur la surface de l'eau qui lui parle et qui le console. La voix lui dévoile l'identité de ses parents, et par la même occasion l'autorise à peindre ce qu'il veut. Cette rencontre de Mani avec le Jumeau lui donne l'idée de poursuivre les sujets interdits par sa communauté. En effet, l'image du dieu Mithra provient de la foi de Zoroastre que son père avait abandonnée en adhérant à la secte. Le chemin que Mani adopte dorénavant, et qui informera son message de tolérance envers toutes les religions et les idées de tous les prophètes, part précisément de la redécouverte de la foi rejetée par son père.

Voici l'essentiel de ce que le narrateur nous dévoile de cette partie de la vie de Mani: ce dernier est né pratiquement orphelin, et ne peut compter que sur lui-même. À douze ans, il apparaît comme un garçon sensible et doué en peinture, jeune adolescent qui rencontre son Jumeau, un "compagnon d'infortune" et "surtout un précieux allié contre les Vêtements-Blancs, leurs dogmes et leurs interdits".²³ Mani reste encore

22. "Mithra ou Mithras, un des génies de la religion mazdéenne, peut-être issu du Mitra védique, l'esprit de la lumière divine, dieu de la véracité et de la bonne foi". *Larousse Universel*, Tome second, Paris: Librairie Larousse, 1923, p. 267.

23. *Ibid.*, pp. 55-56.

douze ans dans la secte. Il endure les privations jusqu'à ce que son compagnon considère qu'il est prêt à quitter le groupe et à accepter la tâche qui orientera désormais sa vie: "tu as pour mission de subjuguier les rois, de bousculer les croyances, de bouleverser le monde".²⁴

Mani se résout à "vivre jour après jour au sein de cette communauté sans jamais se conformer à ses pratiques mais sans non plus paraître les contredire".²⁵ Finalement, en 240 ap. J.-C., après une longue préparation de vingt-quatre ans, Mani, habillé en vêtements colorés, quitte le groupe. À ce moment-là, le Jumeau sent l'hésitation de Mani, et prononce ces mots d'encouragement:

Oui, Mani, fils de Babel, tu es seul, démuné de tout, rejeté par les tiens, et tu pars à la conquête de l'univers. C'est à cela que se reconnaissent les vrais commencements.²⁶

Ainsi, dans ce premier portrait du personnage, le narrateur révèle les origines de Mani, sa naissance et son éducation. Malgré son isolement, il apparaît comme un jeune homme profondément sensible à la beauté du monde. En esquisant les traits psychologiques de l'enfant perdu et isolé, le récit prépare le lecteur pour l'arrivée du compagnon invisible, le Jumeau, qui annonce à Mani son destin particulier. Celui qui ne se soumet jamais à la volonté du chef entend la voix de l'autre, celle du Jumeau.

b. La découverte de sa mission

La deuxième étape du récit de Mani raconte sa vie en dehors de la palmeraie des Vêtements-Blancs. Quelle est l'image de Mani dans cette

24. *Ibid.*, p. 65.

25. *Ibid.*, p. 57.

26. *Ibid.*, p. 76.

partie du récit? Le narrateur décrit Mani du point de vue de Malchos, ami fidèle qui s'est fait expulser de la palmeraie bien avant le départ de Mani, et qui s'est établi comme marchand à Ctésiphon. La perspective de Malchos est celle de l'homme du monde qui ne comprend pas la démarche de Mani. L'arrivée chez lui de Mani, que le narrateur qualifie d' "homme étrange",²⁷ avec son père et disciple, Pattig, lui présente un dilemme: bien qu'il n'oublie pas sa dette de gratitude envers Mani pour sa gentillesse dans la palmeraie, Malchos craint pour le jeune homme et son père qui ne savent rien ni des coutumes du monde ni de la réalité politique du jour. Malchos comprend le danger que Mani encourra en se montrant devant le roi sassanide Ardéshir, qu'il sait particulièrement hostile à la culture parthe à laquelle appartient la famille de Mani.

Le narrateur insiste sur la disparité entre la naïveté de Mani et son désir de prêcher dans des circonstances dangereuses. Au début, à Ctésiphon, Mani apparaît "déroutant" et "insaisissable",²⁸ avec ses "yeux d'agnelle ensommeillée".²⁹ Malchos cherche à prévenir Mani du danger et à l'exhorter à quitter "ces rêves d'adolescent".³⁰ Lorsque l'officier du roi questionne la loyauté de Mani envers le roi Ardéshir, Malchos défend son ami en décrivant les circonstances dans lesquelles le jeune homme a grandi:

Le prince Pattig et son fils vivent depuis toujours retirés dans une palmeraie, ils se consacrent à la lecture des vieux saints, et ne comprennent pas grand-chose à ce qui se passe dans ce monde.³¹

27. *Ibid.*, p. 94.

28. *Ibid.*, p. 89.

29. *Ibid.*, p. 99.

30. *Ibid.*, p. 87.

31. *Ibid.*, p. 93.

Ainsi, au début de sa mission, Mani est représenté comme naïf et détaché du monde. Son caractère change totalement au cours de son voyage à Deb, en Inde, où il doit faire face à plusieurs épreuves. Les écueils dangereux, les baleines agressives, la trombe gigantesque comme "un monstre d'apocalypse"³² et le tourbillon ne parviennent pas à ébranler l'équilibre de Mani. Imperturbable devant le danger, il donne aux passagers effrayés des "paroles de réconfort",³³ si bien que, pour le reste du voyage, il se trouve "plus vénéré encore que dans les villes qu'il avait traversées".³⁴ Le mot "vénéré" marque le contraste entre l'homme assuré et le jeune homme naïf de la palmeraie.

À Deb, ancienne cité située dans le delta de l'Indus, Mani poursuit la mission à laquelle il est destiné. Le narrateur souligne la force morale qui se dégage de sa personne au moment de son arrivée: "Par sa manière de fendre la foule, par son boitement altier", et "dans le visage émacié",³⁵ Mani se présente "dans la droite succession de Jésus".³⁶ Ici encore, il s'agit de marquer le changement de rang de Mani: du jeune homme naïf il se mue en homme saint.

La mission de Mani en Inde se réalise lorsqu'il rencontre Hormizd, petit-fils du roi sassanide, Ardéshir. Au moment où l'armée de Hormudz se prépare à attaquer la cité de Deb, Mani s'adresse au prince de la part des citoyens de Deb qui fuient la ville dans la peur. Dès lors, Mani comprend les raisons de son voyage en Inde et la mission qui est la sienne: "Avant ce jour, dit-il enfin, j'ignorais encore pour quelle mission j'avais été conduit

32. *Ibid.*, p. 106.

33. *Ibid.*, p. 107.

34. *Ibid.*, p. 108.

35. *Ibid.*, p. 111.

36. *Ibid.*, p. 111.

jusqu'en Inde. À présent, je le sais".³⁷ Sa mission est de rencontrer, d'influencer et de convertir les princes de l'empire sassanide.

On assiste à la transition du garçon en "peintre",³⁸ en "fils de Babel"³⁹ et plus tard, en "médecin de Babel".⁴⁰ Cette dernière appellation s'applique à Mani lorsqu'il guérit la fille malade de Hormuzd. À la suite de l'intervention curative de Mani, le prince laisse libre la cité de Deb. Dans une scène rappelant Jésus-Christ monté à cheval, Mani entre victorieux dans la ville:

Mani pénétra dans la cité, la tête droite, serein comme s'il avait toute sa vie chevauché en triomphe et aligné des conquêtes. Était-ce le réveil tardif du sang princier que son père et lui-même avaient constamment dénigré? Les zéloteurs ont souvent cherché aux prophètes des origines royales, comme si, sur Terre, la seule onction du Ciel ne conférait pas une légitimité suffisante. N'a-t-on pas rattaché Jésus à la lignée du roi David, le Bouddha à celle des princes Cakya? Dieu incarné et, mieux encore, vague rejeton d'un satrape, il faut supposer que certains adeptes ont besoin de ces maigres surcroûts! Sur le même modèle, et s'il faut prêter foi aux dires naïfs des chroniqueurs, Mani portait en lui, depuis l'enfance, et même dans l'humilité de la palmeraie des Vêtements-Blancs, cet attribut éminemment royal qu'est l'aplomb, héritage manifeste des souverains parthes dont l'empire s'était autrefois étendu jusqu'à Deb.⁴¹

Voici maintenant l'homme saint du lignage royal qui rejoint la tradition des hommes saints d'autrefois. La longue préparation de Mani, isolé pendant vingt-quatre ans, et en voyage depuis deux ans, se termine par cette entrée triomphante. Devant la foule reconnaissante et attentive, et se saisissant de son rôle de Messager, il fait part de son espoir de fusionner le message de "celui qui s'est levé en Occident "[le Christ] avec "celui qui

37. *Ibid.*, p. 117.

38. *Ibid.*, p. 84.

39. *Ibid.*, p. 84.

40. *Ibid.*, p. 128.

41. *Ibid.*, p. 132.

s'est levé en Orient"⁴² [le Bouddha], dans une seule religion. Dorénavant, c'est la mission de Mani d'opérer la fusion de plusieurs religions dans une seule foi et de propager un message de tolérance.

D'un côté, il s'agit d'un individu qui est marqué, bien avant sa naissance, d'un destin particulier. De l'autre côté, il se charge de réaliser lui-même son propre destin. La double nature de l'homme historique, aux prises avec des influences opposées, trouve son expression dans la Voix du Jumeau, nommé ici la Voix. L'épisode où la Voix commande à Mani de demander à Hormuzd une fille de douze ans pour l'accompagner déclenche le processus de décrochage qui va désormais caractériser le parcours de Mani:

Comprendre? Mani, lui, n'avait pas cherché à comprendre. Cette Voix, *intérieure ou céleste*, qui parlait quelquefois par sa bouche lui avait fait demander cette fille.⁴³

Le portrait de Mani dans ce deuxième chapitre marque la fin de son apprentissage. Mani effectue des voyages qui l'emmènent à l'avant-poste de l'empire sassanide où il est transformé en homme saint et chef d'une nouvelle foi. À ce moment de sa vie, la Voix "intérieure ou céleste" apparaît comme une entité distincte; indépendante, la Voix donne des conseils tout en figurant une émanation de l'esprit de Mani. C'est une présence vers laquelle Mani se tourne aux moments de détresse et d'angoisse et qui incarne le principe de son destin particulier.

42. *Ibid.*, pp. 134-135.

43. *Ibid.*, p. 130. Nos italiques.

c. Le rapport avec le roi Shabuhr: Mani, homme d'État

La troisième étape du récit est marquée par ses rapports avec le roi Shabuhr. Pendant douze ans, entre 242 et 254 ap. J.-C., Mani est le protégé et le confident du roi, ce qui lui permet de connaître de près les événements politiques de l'époque. Le récit révèle les dilemmes et les choix auxquels Mani est confronté, alors qu'il essaie de se positionner entre les exigences du roi et les conseils de son Jumeau. Sa proximité avec la famille royale sème des motifs du mécontentement qui l'entraînera vers sa mort aux mains du fils de Shabuhr.

Dans la splendeur du palais à Ctésiphon, Mani, chef de la nouvelle religion, se présente comme un "vagabond mendiant".⁴⁴ Les habitants de la ville ne savent pas à qui ils ont affaire: "Les gens se retournaient sur son passage, montraient du doigt aux gamins ce diable d'étranger, ce criquet disgracieux atterri des nuages".⁴⁵

En revanche, les qualités personnelles de cet homme paisible à "la démarche inspirée et [à] la cape reflet-du-ciel"⁴⁶ inspirent son ami Malchos et les disciples à le suivre:

Côtoyer un fondateur de croyance sans qu'il cherche à imposer ses convictions, une telle chose n'était pensable que parce que Mani était ce qu'il était, l'apôtre d'une foi généreuse. Et que son dieu n'était pas en quête d'adorateurs.

Le Tyrien [Malchos] n'avait que faire des idées religieuses, il avait simplement rencontré un sage, un sage épris de beauté, un être dont chaque humain aurait aimé devenir l'ami.⁴⁷

44. *Ibid.*, p. 173.

45. *Ibid.*, p. 150.

46. *Ibid.*, p. 150.

47. *Ibid.*, p. 152.

Le point de vue de Malchos, le Monsieur tout-le-monde du récit, révèle les qualités exceptionnelles mêmes de Mani: l'esprit tolérant, généreux et amoureux de la beauté du monde.

La mission de Mani, esquissée déjà dans son adolescence par le Jumeau,⁴⁸ s'affirme à Ctésiphon où il rencontre le roi Shabuhr. L'esprit tolérant de Mani fascine le roi qui s'intéresse alors au jeune homme et à sa foi. Shabuhr, qui envisage d'unir les habitants de tous ses pays sous une seule religion, permet à Mani de diffuser son message partout dans l'empire sassanide, où il bénéficiera de sa protection. Le message de Mani, cette "foi universelle capable de rassembler toutes les croyances sincères des hommes",⁴⁹ est désormais instrumentalisé par la politique impérialiste du roi.

Pendant douze ans, Mani est le confident, le conseiller personnel et le médecin du roi qui le regarde comme un fils bien-aimé. Shabuhr reconnaît qu'il a "plus d'affection pour [Mani] que pour [ses] propres fils".⁵⁰ Toutefois, cette intimité avec le roi met à l'épreuve les convictions de Mani. D'emblée, il est en situation d'influencer les événements politiques et, "grâce à son habile politique de trêve",⁵¹ il convainc le roi de ne pas faire la guerre contre l'empire romain. À son tour, Mani trouve le roi bien disposé envers son message de tolérance. C'est l'union du but du roi et de celui du sage. Pour lui, l'atout de sa religion est qu'elle "*est ainsi faite qu'elle doit se manifester dans toutes les contrées et dans toutes les langues à la fois*",⁵² mission qui sert aussi les objectifs politiques du roi.

48. Le "Double" de Mani: "Tu as pour mission de subjuguier les rois, de bousculer les croyances, de bouleverser le monde". p. 65.

49. *Ibid.*, p. 112.

50. *Ibid.*, p. 171.

51. *Ibid.*, p. 183.

52. *Ibid.*, p. 175. Cette phrase est en italiques dans le texte.

Mani se met au service du roi. En retour, le roi protège Mani contre ses adversaires et, en particulier, contre la classe dirigeante et les guerriers qui voient d'un mauvais œil son influence sur Shabuhr. Pourtant, Mani trouve la place qu'il occupe entre la politique et la religion de plus en plus difficile à défendre. Sa fidélité partagée entre le roi et le Jumeau conduit à des choix difficiles. Le dilemme s'annonce en ces termes: s'allier avec le roi et gagner plus d'influence, ou rester fidèle à son "message céleste"⁵³ et perdre l'occasion de propager sa religion. L'angoisse devant ce choix est clairement affichée dans la conversation qui a lieu entre lui et son Jumeau.

Dans ce troisième portrait de Mani, le Jumeau se transforme. Au début, il jouait le rôle d'un "véritable compagnon" et d'un "précieux allié".⁵⁴ Cependant, à mesure que Mani se rapproche du pouvoir, le Jumeau rassurant de l'adolescence se transforme en un "Autre" exigeant et sévère qui se fait l'avocat du diable. Lorsque le roi commande à Mani d'œuvrer pour la conversion des dirigeants du pays, le Jumeau tourmente Mani:

*Et toi, Mani, tu es venu lui annoncer qu'une ère nouvelle a commencé. Il voudrait tant que ce soit vrai! Que la Révélation ait pu coïncider avec le début de son règne, n'est-ce pas un signe que le Ciel lui aurait adressé à lui, Shabuhr, pour lui assurer que ses ambitions sont légitimes et conformes aux desseins de la Providence? Il veut croire en toi, il veut que tu sois le digne successeur des plus saints prophètes, que tu sois l'égal de Zoroastre, et même plus grand que Zoroastre.*⁵⁵

Le ton ironique de la voix du Jumeau sert d'avertissement: son affiliation avec le roi l'expose au danger. Ce qui incite Mani à se méfier de la déclaration du roi qui propose d'adopter sa religion. Il se demande, au sujet de la conversion du roi: "*Ne serait-ce pas une vaste et cruelle*

53. *Ibid.*, p. 189.

54. *Ibid.*, pp. 55-56.

55. *Ibid.*, p. 174. Ces phrases sont en italiques dans le texte.

*tromperie?*⁵⁶ Ironique, le Jumeau réprimande alors Mani pour son attitude dédaigneuse envers le roi. Dans son tourment, Mani se retire au jardin du palais d'où il sort, trois jours plus tard, tranquilisé et disposé à reprendre son rôle à la cour.

Le changement des rapports entre Mani et le roi se reflète dans le changement des rapports de Mani avec son Jumeau. À mesure que Shabuhr essaie de lier son règne au message de Mani, le Jumeau s'éloigne de lui. La proposition du roi, qui veut faire la guerre au nom de la religion de Mani, provoque une deuxième crise. Alors, le Jumeau révèle à Mani le choix difficile qu'il doit faire. Il insiste pour que Mani fasse son choix, seul:

Il est ainsi des moments, Mani, où l'on se découvre une épée à la main. On a honte de s'en servir, pourtant elle est là, froide, tranchante, prometteuse. Et la voie est tracée. D'autres Messagers avant toi se sont trouvés dans des situations semblables...seul tu es. Plus que jamais. Seul contre l'opinion de Shabuhr et de ses courtisans. Seul contre le boulier de la Providence. Sans autre lanterne que la parcelle de Lumière qui est en toi, tu devras discerner et choisir.⁵⁷

Troublé par les propos de son "*alter ego*", son Jumeau "⁵⁸ froid et détaché, Mani refuse de sanctionner la guerre du roi contre Rome, ce qui met fin à ses rapports de confiance avec le roi. En même temps, le Jumeau s'éloigne de Mani pour le mettre devant ses responsabilités.

56. *Ibid.*, p. 174. Cette phrase est en italiques dans le texte.

57. *Ibid.*, p. 191.

58. *Ibid.*, p. 153. Les mots *alter ego* indiquent la transformation du Jumeau, d'un être gentil qui soutient Mani pendant son enfance en un être qui conteste la raison de Mani. En plus, les mots *alter ego* situent l'idée du Jumeau dans la tradition des recherches psychologiques du vingtième siècle. Ces mots donnent un sens contemporain à l'image du Jumeau.

Le troisième portrait de Mani met au premier plan les rapports entre Shabuhr et Mani. Aimé par Shabuhr comme un fils, Mani doit sa protection à sa relation avec le roi. En même temps, il est redevable à "*Celui*"⁵⁹ qui lui a envoyé le Jumeau pour accomplir une mission spécifique. On constate alors que, à mesure que les rapports entre Mani et le roi se fragilisent, les rapports entre Mani et son Jumeau se refroidissent. Le retour à la solitude, condition essentielle de Mani, s'impose de nouveau.

d. Le déclin et la mort

La dernière étape de la vie de Mani recouvre les années où il n'est plus en faveur avec le roi, de 256 ap. J.-C. jusqu'à sa mort en 274 ap. J.-C. Sa vie est bouleversée par deux événements en particulier: la mort de son père et sa rupture avec Shabuhr. La perte de ces deux personnes qui avaient créé autour de Mani un environnement favorable pour la transmission de son message aggrave sa fatigue et empoisonne ses rapports avec le Jumeau. Le portrait des dernières années de Mani fait ressortir le pessimisme du Jumeau en ce qui concerne la survie même de Mani et de son message.

Ces deux malheurs mettent à l'épreuve la résolution et la force de Mani. Le père qui avait abandonné son fils avant sa naissance, lui donne, depuis son départ de la secte, un soutien moral sans conditions. La mort du père l'affaiblit; il semble "dépouillé de sa naturelle contenance", et n'a plus "rien du meneur ou du guide".⁶⁰ Le narrateur ajoute ce commentaire sur les rapports entre le père et son fils:

59. *Ibid.*, p. 56. .Ce mot est en italiques.

60. *Ibid.*, p. 200.

Occurrence déroutante, à vrai dire, pour un messager, un prophète, un fondateur de croyance que de garder son père aussi longtemps. Dans la vie de Moïse, du Bouddha, de Jésus ou de Zoroastre le géniteur est absent, fantomatique, ou têt éclipse, comme si les temps des orphelins étaient plus aptes à recevoir l'onction du Ciel. Pas dans le cas de Mani. Son père fut constamment proche, le talonnant jusque dans l'âge adulte; aventurier de la foi raide, puis disciple et apôtre, son parcours fonde, explicite et illustre celui de son fils et maître.⁶¹

Que Mani construise sa religion sur les épaules de la foi de son père, et que celui-ci soutienne son fils dans sa mission, voilà qui témoigne, en effet, de la nature symbiotique de leurs rapports.

La deuxième rupture qui entrave la mission de Mani a lieu lorsque Shabuhr, après quatre ans de guerre contre l'armée romaine, commande à Mani de communiquer avec son Jumeau pour augurer bien d'une attaque contre l'ennemi à Édesse. Pour la première fois, le Jumeau cache son visage et sa voix à Mani. Pour Mani, ce retrait est un signe du malheur à venir. Il gémit: "Ce silence! Rien ne m'inquiète plus que ce silence. Un silence d'obscurité et d'infinie colère".⁶²

En revanche, pour le roi, le silence du Jumeau juste avant la bataille décisive signifie la trahison de Mani. À la suite du silence du Jumeau, qui entérine le refus de Mani de soutenir la bataille, l'amitié entre Mani et le roi est rompue, si bien que Shabuhr ne défend plus Mani devant ses ennemis.

Après la rupture avec le roi, Mani fait des voyages à la périphérie de l'empire sassanide où, à peine protégé par le roi, il transmet son message au peuple. Les deux hommes ne se retrouvent que onze ans plus tard. Juste avant sa mort, Shabuhr commande à Mani de faire son portrait,

61. *Ibid.*, p. 200.

62. *Ibid.*, p. 212.

situation qui entraîne la réunion des deux hommes autrefois liés intimement l'un à l'autre. C'est comme si, au dernier moment, il fallait que Shabuhr regarde pour la dernière fois le visage de celui qui reconnaît en lui sa mortalité. Shabuhr se souvient de sa première rencontre avec Mani où il a eu ce sentiment pour la première fois:

Quand on est assis sur ce trône, parmi les milliers de regards que l'on croise ou qui se dérobent, il en est toujours un dans lequel on se redécouvre mortel. Pour moi, ce regard est le tien.⁶³

Ainsi se termine une relation qui est "mouvementée, intense, parfois cruelle. Et constamment ambiguë, comme se doivent de l'être les rapports entre les porteurs d'idées et les porteurs de sceptres".⁶⁴

Quand Hormizd, le nouveau roi et fils de Shabuhr, depuis longtemps fidèle à la foi de Mani, fait annoncer que la religion de Mani est la religion de son règne, Mani se rend compte que la conversion du roi et de son peuple à sa foi, mission à laquelle Mani a consacré toute sa vie, est maintenant intenable.

Mani parle à Hormizd des difficultés qui ont apparues entre lui, porteur d'idées, et de Shabuhr, porteur de sceptres:

C'est ainsi que nous avons fait fausse route, ton père et moi. J'ai trop attendu de lui, il a trop attendu de moi. Telle n'est pas la voie raisonnable. Un jour, tu voudras me faire prendre des décisions de roi, je voudrai te faire adopter des scrupules de Messager. Et l'amertume s'installera, nous deviendrons étrangers l'un à l'autre, peut-être ennemis. Sans l'avoir jamais souhaité, tu te trouveras en train de tuer celui que tu aimes.⁶⁵

63. *Ibid.*, p. 204.

64. *Ibid.*, p. 136.

65. *Ibid.*, p. 231.

Mani fait allusion ici à l'épisode où, au moyen d'une ruse, Shabuhr obtient de Mani son accord pour l'accompagner sur le champ de bataille, situation honteuse qui conduit au refus du Jumeau de se montrer et qui mène, finalement, à la rupture entre Mani et le roi.

Ainsi, l'absence du père bienveillant et du roi protecteur dans sa vie laisse Mani sans protection et sans mentor, et plus que jamais dans un état de lassitude et d'amertume. Le Jumeau parle à Mani pour la dernière fois, pour lui dire de revenir au palais pour faire face à son destin. Ainsi Mani se présente devant le nouveau roi, Vahram, qui le juge coupable de trahison. Vahram se plaint du spectacle ridicule de Mani comme messenger de Dieu:

Pourquoi le Ciel t'aurait-il parlé? Pourquoi aurait-il choisi dans cet Empire un misérable sujet à la jambe torse au lieu de s'adresser directement au roi des rois?⁶⁶

Sans protecteur royal, Mani sent aussi l'éloignement de son Jumeau. Ainsi il se prépare, et prépare ses disciples, pour la souffrance et la mort.

À la fin du quatrième chapitre, le narrateur rompt la structure qui se reproduit dans les trois chapitres précédents en y ajoutant une nouvelle partie. La signification de cette dernière partie est claire: il s'agit de souligner le caractère exceptionnel des derniers vingt-six jours de la vie de Mani. Selon le narrateur, les disciples de Mani inscrivent sa mort dans la tradition de l'agneau pascal du Christ: ils "parleraient bientôt de supplice, de martyre, de crucifixion".⁶⁷ Le narrateur revient sur les ressemblances

66. *Ibid.*, p. 240.

67. *Ibid.*, p. 249.

avec la mort du Christ. Il parle de la "passion"⁶⁸ de Mani, qu'il divise en trois étapes distinctes: premièrement, l'acceptation de son sort; ensuite, le sens de l'échec de sa mission; et enfin, ses efforts pour assurer la poursuite de sa mission après son décès.

"L'ultime passion de Mani"⁶⁹ commence par l'expression de sa résignation face à la mort. Lorsque Vahran rend visite à Mani dans la cour où il se trouve mourant, ce dernier, "la voix harassée du porteur de croix",⁷⁰ évoque de nouveau sa mission devant le roi qui ridiculise l'idée de son rôle comme messenger de Dieu. On retient tout particulièrement le comportement serein de Mani devant le maître de son sort.

Au quatorzième jour, à mi-chemin de son supplice, Mani en vient à se lamenter du rejet de son message. Convaincu de l'échec de sa mission, il prononce ces mots: "Tu as écrit, et ils n'ont pas lu. Tu as dit une chose, et ils ont compris autre chose. Les hommes ont voulu autre chose".⁷¹ Mani reconnaît que la création d'une nouvelle religion basée sur la fusion des religions du monde est un rêve impossible à réaliser pendant sa vie.

La troisième étape de la "passion" de Mani recouvre les jours qui précèdent immédiatement sa mort. Le "visage illuminé"⁷² et la tête lucide, Mani reste maître de lui-même tandis qu'il prépare ses disciples pour le travail de dissémination de ses idées après son décès. Il prévoit lui-même l'environnement difficile dans lequel ses disciples continueraient sa mission, et il leur ordonne de se disperser pour échapper aux purges.

68. *Larousse universel*, Tome second, "La passion de Jésus-Christ" représente les "souffrances et humiliations qui précèdent et accompagnent la mort de Jésus", p. 10.

69. *Les Jardins de lumière*, p. 243.

70. *Ibid.*, p. 244.

71. *Ibid.*, p. 246.

72. *Ibid.*, p. 248.

Au vingt-sixième jour, juste avant la mort de Mani, se joue "le dernier acte de sa passion"⁷³ sous la forme de la chanson d'une femme au Soleil. Cet acte symbolique marque la respiration finale de Mani.

Le récit des humiliations et des souffrances qui précèdent la mort de Mani confirme son statut d'homme exceptionnel. Il s'en dégage deux idées pour la révision de la mémoire collective. D'abord, Mani fait savoir qu'il est aussi important que Jésus-Christ dans son rôle de messenger. Or, par contraste avec Jésus-Christ, la mémoire de Mani a été presque effacée du monde. Le mépris de sa personne et la déformation de son message font ressortir la réalité du clivage entre le monde politique et le monde religieux. Au début de sa mission, en Inde, Mani a exprimé l'espoir de créer une nouvelle religion qui unifie le message du Christ avec celui du Bouddha: rêve irréalisable, car la politique ne permettrait jamais que le roi soumette son pouvoir à l'autorité de l'église.

L'intervention de cette partie à la fin du quatrième chapitre nous incite à porter une attention toute particulière aux préparations de Mani pour la survie de son message après sa mort. Cette partie, qui déborde la structure des trois premiers chapitres, souligne le comportement stoïque de Mani devant l'hostilité envers sa personne et son message. En plus, dans l'Épilogue, le narrateur confirme les prémonitions de Mani juste avant sa mort sur le triste sort de ses idées et de la religion syncrétique qu'il fonde. En premier lieu, Mani est torturé et assassiné devant la foule. Survient, après sa mort, la deuxième étape, celle de la diabolisation de Mani où l'héritage de sa mission, de ses idées et de ses disciples est presque effacé. Non seulement le caractère de Mani est vilipendé, mais

73. *Ibid.*, p. 249.

aussi ses idées sont considérées comme une "superstition" et une "hérésie"⁷⁴ par l'empire perse et l'empire romain.

e. Le portrait de Mani

À partir des informations incomplètes dont disposent les historiens, Maalouf fait le portrait de l'homme qu'on juge encore aujourd'hui comme une espèce de malin. Le portrait de Mani dressé par le narrateur présente *l'autre côté* de l'histoire de cet homme. Ce portrait révèle les circonstances exceptionnelles de la formation de son caractère; il pointe l'absence de la famille dans son éducation et souligne ses qualités personnelles, l'esprit d'indépendance et la générosité, qui représentent le seul moyen de survie dans l'environnement rigide et hostile où il a grandi.

D'un côté, le portrait de Mani montre l'homme doux et sensible qui ne porte pas de jugement contre les autres; de l'autre côté, on trouve un homme à l'esprit indomptable qui ose affronter les hommes les plus puissants de son époque. Le dialogue intérieur de Mani avec le Jumeau permet au lecteur de comprendre le sens du destin céleste qui guide Mani pendant toute sa vie. En outre, comme technique narrative, le dialogue avec le Jumeau permet de relever le motif de l'angoisse de Mani et d'apprécier ainsi la force morale nécessaire pour résoudre les contradictions auxquelles il se heurte.

Le portrait de Mani est celui d'un homme qui cherche à légitimer ses actions et ses pensées en dehors des contraintes habituelles imposées par la famille, la politique et la religion. En refusant finalement de s'associer aux ambitions politiques du trône, Mani souhaite que la distinction soit faite entre le pouvoir terrestre et le pouvoir religieux.

74. *Ibid.*, p. 252.

Lorsque Vahran lui commande de revenir en ville, Mani, en tant que citoyen loyal, ne peut que se conformer aux ordres de son maître terrestre, malgré les dures épreuves qui l'attendent.

Il faut revenir à l'Épilogue où le narrateur pose la question: "En quoi était-il si dangereux qu'il ait fallu le pourchasser ainsi jusque dans notre mémoire?"⁷⁵ Le travail de la révision de la mémoire de Mani est effectué à l'aide de certains dispositifs narratifs. Le narrateur présente l'homme dont les qualités personnelles lui permettent de devenir l'ami du roi puissant de l'époque et aussi d'établir une nouvelle religion qui accueille toutes les croyances. Pourtant, suite au changement de règne, Mani est torturé et assassiné par le roi pour les crimes de l'apostasie et de l'hérésie ainsi que pour la propagation "des idées novatrices qui ont perturbé les croyants".⁷⁶

4. Le rôle du narrateur

Dans l'Épilogue, le narrateur des *Jardins de lumière* informe le lecteur de son objectif: raconter le récit de Mani de manière à opérer une transformation de l'image de l'homme. À cette fin, le narrateur cherche à clarifier les liens entre la vie de Mani et les événements politiques et religieux de l'époque. Il appelle à une nouvelle évaluation de l'homme qui tienne compte de son caractère et des événements décisifs de son époque. Dès le Prologue, il présente la situation politique et religieuse au moment de sa naissance en mettant en relief notamment le conflit entre l'État et la religion.

75. *Ibid.*, p. 252.

76. *Ibid.*, p. 242.

a. Le Prologue

La réalité politique à l'époque de Mani est représentée sur une carte du monde reproduite en face de la première page du roman. Au troisième siècle, l'empire sassanide se trouvait à l'est de l'empire romain. Ces deux empires se rencontraient près de Ctésiphon,⁷⁷ situé au bord du fleuve Tigre, à la limite occidentale de l'empire sassanide et près de la limite orientale de l'empire romain. La ville de Ctésiphon était la capitale de l'empire sassanide et aussi l'endroit où le roi refrénait les ambitions du monde romain sur sa terre. C'est près de Ctésiphon que Mani est né, et c'est à Ctésiphon qu'il rencontre le roi puissant de l'époque, Shabuhr. C'est là où se passent également les grands débats entre le roi et Mani, cruciaux pour la révision de la mémoire de Mani.

La religion dominante du roi et de l'empire sassanide, la foi de Zoroastre, s'appuie sur une multitude d'idoles et de dieux. En revanche, dans l'empire romain, à l'ouest de Ctésiphon, la foi de Jésus gagne de l'influence et des convertis. Ainsi, le narrateur présente l'image du monde où de nombreux dieux se battent pour la suprématie sur les coeurs des hommes.

Le troisième but du Prologue se rapporte à la représentation de la famille et des ancêtres du héros. Il est important pour la révision de la mémoire que le profil psychologique de Mani soit clairement dessiné. À tout le moins, la présentation des circonstances exceptionnelles dans la famille et dans l'enfance de Mani montre que ses croyances et ses idées se développent comme une réponse spécifique à son environnement particulier. Autrement dit, elle veut souligner l'idée que Mani n'est pas né un saint, en possession de ses idées spirituelles, mais que ses idées se

77. En 637 ap. J.-C., Ctésiphon tombe aux mains des Arabes qui construisent une nouvelle ville, Bagdad, 25 kilomètres au nord.

développent au fur et à mesure qu'il fait son chemin dans un monde difficile. C'est-à-dire que le récit entreprend un travail de normalisation psychologique afin de contrecarrer les mauvais réflexes qui ont empoisonné jusqu'ici l'héritage de Mani.

b. Les parenthèses

Au milieu de chaque chapitre, le narrateur ajoute un commentaire entre parenthèses qui ressortit au récit en aparté. Quel est son rôle dans le récit?

Le narrateur interrompt le récit à plusieurs reprises pour jeter un jour nouveau sur certains éléments de l'action; chacun des quatre chapitres contient une telle intervention. À l'aide d'une citation de Mani ou d'un de ses disciples, le narrateur fait entendre la voix de l'homme dont le souvenir reste encore coloré par des préjugés. De cette façon, il s'adresse au lecteur contemporain pour éclairer certains aspects de l'héritage peu glorieux de Mani. C'est à partir de cette perspective contemporaine que le narrateur réévalue les incidents du passé et réinterprète les textes antiques. Dans ces apartés où il lie les paroles de Mani ou celles de ses disciples aux circonstances de sa vie, le narrateur s'en prend aux malentendus et aux oublis, et il défend la réputation de Mani contre les attaques qui dénigrent sa mémoire.

Dans la parenthèse du premier chapitre, le narrateur défend la version que nous donne Mani de l'événement décisif de son adolescence: la rencontre avec son Jumeau. Le narrateur confirme l'authenticité des paroles de Mani à propos de cet événement qu'il qualifie d' "étrange".⁷⁸ Non seulement le narrateur en affirme la véracité, mais encore il explique

78. *Ibid.*, p. 55.

que c'est précisément de cette façon que Mani apprend l'existence de sa famille perdue et le rôle auquel il est destiné. C'est de la bouche de l'apparition qu'il entend le nom de Mariam, sa mère. Mani lui-même témoigne:

À douze ans, j'ai appris par quelle femme je fus enfanté, comment je fus engendré dans ce corps de chair, et de qui provenait la semence d'amour qui m'avait fait naître.⁷⁹

La voix du narrateur intervient pour nous assurer que "ce sont les propres paroles mêmes de Mani, transcrites, des années plus tard, par ses disciples".⁸⁰ Le narrateur confirme ainsi l'authenticité de sa version en priant le lecteur d'accepter l'idée d'un compagnon céleste ou imaginaire qui fournit à Mani "les morceaux de sa mémoire éclatée"⁸¹ et qui lui donne la force nécessaire pour surmonter des obstacles.

Dans la parenthèse du deuxième chapitre, le narrateur met en lumière la signification de la ville perdue de Deb. C'est la ville où Mani se rend par la mer, un an après son départ de la secte. Le narrateur explique que Deb, ville dont Mani a pris connaissance dans la bibliothèque des Vêtements-Blancs pendant son adolescence, l'attirait pour deux raisons.

Premièrement, comme c'était la ville où Thomas, appelé parfois le jumeau de Jésus, est arrivé, le narrateur suppose que Mani espérait marcher sur les traces du saint. Deuxièmement, au port de Deb, les gens de tous les pays du monde se mélangeaient. Mani espérait donc profiter de l'atmosphère cosmopolite de la ville pour propager son message. Le narrateur note la place privilégiée de Deb entre les grandes divisions du monde au troisième siècle:

79. *Ibid.*, p. 55.

80. *Ibid.*, p. 55.

81. *Ibid.*, p. 55.

Mani écrit que le monde se partageait de son temps en quatre grands empires, celui des Romains, des Perses sassanides, des Chinois et des Axoumites de la mer Rouge, héritiers du royaume de Saba. Dans nul autre port les sujets de ces empires ne se fréquentaient plus étroitement qu'à Deb.⁸²

Ainsi, c'est à Deb, la destination la plus éloignée de l'empire sassanide, que Mani se rend pour propager son message. C'est à Deb, port le plus cosmopolite du monde, que Mani reconnaît sa mission: rencontrer, influencer et convertir les princes de l'empire sassanide à sa foi syncrétique.

Le narrateur laisse entendre qu'un rapprochement est possible entre le souvenir de la ville perdue de Deb et le souvenir déformé de Mani (dont il parle dans l'Épilogue). Comme Mani, cette ville importante du monde antique a disparu, laissant peu de traces:

Jusqu'au dix-septième siècle, des voyageurs signalaient encore son existence. Puis tout s'est égaré. Pas le moindre lieu-dit, pas l'ombre d'une ruine. Plus personne ne sait. À l'instant où s'écrit cette ligne, des archéologues fouillent encore les bouches de l'Indus à la recherche d'un vestige de vestige.⁸³

Ainsi, l'aparté du deuxième chapitre répond au besoin de lutter contre l'oubli. Il suggère qu'il ne reste que les traces les plus faibles d'une ville importante et d'une religion qui a autrefois traversé une grande partie du monde.

Dans la parenthèse du troisième chapitre, le narrateur jette de la lumière sur le double conflit: celui de Mani avec le roi et celui qui oppose Mani au Jumeau. Ici, le narrateur renforce l'image de Mani comme l'homme sage

82. *Ibid.*, p. 109.

83. *Ibid.*, p. 109.

et indépendant qui examine en profondeur toutes les circonstances avant de donner son conseil au roi. Mani n'est donc ni le pion du roi, ni celui du Jumeau.

L'incident qui fait l'objet du commentaire, à savoir, la décision inattendue du roi de se convertir, provoque une crise d'angoisse chez Mani. Sa détresse ne se dissipe qu'après avoir passé trois jours en isolement pour considérer ses choix. Le Jumeau, qui joue maintenant l'avocat du diable, encourage Mani à profiter de ses privilèges auprès du roi pour disséminer sa foi. Si Mani se résout à allier sa religion avec le projet de conquête du roi, c'est pour pouvoir, en récompense, propager sa foi dans des langues différentes partout dans le monde. Se dessine clairement ici le cheminement difficile de la pensée de Mani qui ne voit pas comment concilier sa quête pour une foi universelle avec le projet d'expansion militaire du roi.

À la fin de cette parenthèse, le narrateur revient sur le livre de Mani qui explique ses croyances et qui témoigne de l'universalité de son message. Le narrateur y note en particulier que le message de Mani, qu'il diffuse sous forme d'images, peut dépasser désormais toute barrière linguistique:

*C'est de cette période que date l'un des ouvrages les plus étonnants de tous les temps, un livre que Mani lui-même avait intitulé simplement l'Image, et dans lequel il expliquait l'ensemble de ses croyances par une succession de peintures, sans recours aux mots. Quel meilleur moyen avait-il de s'adresser à tous les hommes, par-delà les barrières du langage?*⁸⁴

Dans l'aparté du quatrième chapitre, le narrateur aborde la légende de Zénobie, reine de Palmyre et contemporaine de Mani. Les manuscrits des disciples de Mani racontent la légende qui fait état de la guérison

84. *Ibid.*, p. 175. Ces phrases sont en italiques dans le texte.

inattendue de la reine. Celle-ci se convertit à la foi de Mani lorsqu'elle voit son image et entend sa voix dans un rêve. Pour le narrateur, la réponse à la question de savoir d'où vient le climat de tolérance et de curiosité intellectuelle à Palmyre au troisième siècle se trouve dans cette légende de Zénobie. Plus précisément, "*ce souffle de tolérance*"⁸⁵ qui marque le règne de Zénobie reflète le message syncrétique de Mani. En fin de compte, la quatrième parenthèse du narrateur, insérée avant la description du déclin et de la mort de Mani, sert à faire valoir son influence à cette époque.

Le narrateur suggère qu'il s'est produit une espèce de virus qui a déformé l'image de Mani. Pour effacer le préjudice et le malentendu, il adopte le rôle du plaidoyer en faveur de son personnage. Il porte ainsi un nouveau regard sur les événements afin de dégager les liens entre le "manichéisme" et d'autres éléments du monde antique. Il fait mention de Thomas, le disciple de Jésus-Christ qui établit l'église chrétienne en Inde; il fait le rapprochement entre la légende de Zénobie et l'esprit de tolérance qui existait pendant son règne; il discute des découvertes archéologiques et ressuscite des citations attribuées à Mani, préservées pendant longtemps par ses disciples. Tout cela, pour renseigner le lecteur sur Mani et sur son influence profonde au troisième siècle. En plaidant la cause de Mani, il réhabilite ce personnage historique, sa doctrine et surtout son héritage.

Conclusion

Revenons à la question que le narrateur pose dans l'Épilogue: "En quoi était-il si dangereux qu'il ait fallu le pourchasser ainsi jusque dans notre mémoire?" Le récit que le narrateur dédie à Mani est en effet une

85. *Ibid.*, p. 224. Ces mots sont en italiques dans le texte.

réponse à cette question. Son portrait propose *l'autre côté* de la version qui existe depuis le quatrième siècle. On assiste à une tentative pour réhabiliter Mani et ses idées. Ainsi le récit est un travail de rectification de la mémoire collective.

Dans leur étude de la transmission orale du récit, Fentress et Wickham constatent qu'afin de ne pas perdre de vue la force et la vitalité du héros, il faut que les conteurs traditionnels rappellent ses qualités et ses actions. Par ces moyens, ils gardent vivante la mémoire collective à travers les générations. Ainsi, le narrateur des *Jardins de lumière* rejette les versions du récit de Mani qui en présentent le côté néfaste; au lieu de cela, il en construit une nouvelle version qui montre l'évolution du jeune garçon vers l'homme saint. Les images et les phrases employées par le narrateur dans le récit soulignent les traits positifs de son caractère: modestie, tolérance et surtout passion pour sa mission.

Par son organisation, le récit met l'accent sur l'enfance et l'adolescence de Mani; en effet, un quart du récit traite de ses origines et de son éducation dans la secte qui habite la palmeraie au bord du Tigre. L'examen psychologique souligne l'esprit indomptable du jeune homme qui surmonte l'endoctrinement de la secte et qui, en même temps, développe sa propre doctrine.

Plusieurs influences contribuent à la formation de la religion syncrétique qu'il institue; à savoir, ses origines comme prince parthe de la religion de Zoroastre, son éducation dans la secte judéo-chrétienne; et finalement, le voyage en Inde où Mani rencontre, entre autre, la foi du Buddha qu'il vise à intégrer à la foi de Jésus-Christ. La religion qu'il fonde vers la trentaine combine des éléments de ces quatre traditions.

Dans notre analyse, nous avons tracé le développement des idées de Mani pendant sa jeunesse. Nous avons étudié la grande crise qui éclate entre Mani et Shabuhr et les raisons pour lesquelles Mani refuse de sanctionner la guerre menée en son nom. Nous avons aussi fait des remarques sur le Jumeau, vers lequel Mani se tourne aux moments de détresse et qui incarne l'idée de son destin particulier.

Nous avons discuté le rôle du narrateur dans la révision de la mémoire de Mani. Étant donné que le nom Mani porte encore un sens péjoratif, que ses idées et son caractère sont encore mal compris, il incombe au narrateur de prendre un rôle décisif dans le récit. Par les parenthèses insérées au milieu de chaque chapitre, le narrateur élargit les connaissances du lecteur pour qu'il mesure toute l'influence de Mani au troisième siècle.

En fin de compte, nous revenons à l'idée de Fentress et Wickham selon laquelle la mémoire collective réprime les souvenirs qui ne lui conviennent pas, et les remplace par ceux qui sont plus conformes à son idée du monde. Le récit de Mani vise, par son organisation, à inverser ce processus pour que les éléments refoulés, c'est-à-dire, les valeurs d'indépendance et de tolérance jugées dangereuses par les tyrans du 111^e siècle soient restituées à l'histoire. En éclairant *l'autre côté* de l'histoire, *Les Jardins de lumière* rappelle au public occidental qu'il existe effectivement des sources communes au monde chrétien et au monde arabe.

Chapitre 3 *Le Rocher de Tanios*

La mémoire collective s'exprime dans les récits et les contes du groupe; elle révèle les idées et les sentiments qui unifient le groupe à travers le temps et l'espace. Ce sont les récits qui subsistent, souvent peu modifiés, pendant des millénaires; on en trouve des exemples dans les récits religieux qui transmettent les valeurs des peuples aux quatre coins du monde. De cette façon, le groupe préserve les idées autour desquelles il construit son passé. En sachant d'où il vient, le groupe se reconnaît dans le présent.

Dans *Léon l'Africain*, la mémoire collective est portée par les récits d'exil de la famille de Hassan al-Wazzan. Préoccupé par la question de l'identité du groupe, Hassan fait des recherches qui le conduisent aux récits de famille où il est question surtout de la souffrance de l'exilé. Ces récits mènent à une nouvelle conception du groupe où l'espoir pour le futur se mêle aux tristes souvenirs des souffrances passés.

En revanche, dans *Les Jardins de lumière*, le narrateur part du constat que la mémoire collective peut être construite sur de fausses bases. Ainsi, depuis la mort de Mani au quatrième siècle, il s'est propagé dans le monde une version déformée de son caractère et de ses idées. Le narrateur revient sur l'héritage de Mani et il refait son portrait de façon à ce que l'image d'un homme sincère puisse s'en dégager, opposant un démenti à la réputation qui s'était injustement collée à lui. Par ses interventions mesurées, le narrateur cherche à dissiper le malentendu au sujet des idées et des intentions de Mani.

La persistance de cette version fautive de l'histoire de Mani témoigne de la nature immuable de la mémoire collective. Maalouf se sert du cas de Mani pour montrer à quel point il est nécessaire, pour accéder à la

mémoire collective et pour en comprendre les mécanismes, de regarder *l'autre côté* de l'histoire. Il semble donc que, grâce au travail du récit, la mémoire collective puisse se réviser ou, comme nous le verrons dans notre étude du troisième roman, être remise à jour après une période d' "oubli".

Dans *Le Rocher de Tanios*,¹ le narrateur fait le récit du jeune homme Tanios qui a vécu dans le village de Kfaryabda, au Liban, au début du XIX^e siècle. En enquêtant sur les origines de Tanios, il espère faire la lumière sur plusieurs questions irrésolues liées aux événements calamiteux qu'a connus ce village à l'époque. Les traditions orales portées par les dictons, les interdictions des vieillards et les noms de plusieurs sites dans les montagnes autour du village, ne révèlent rien sur les événements qui ont marqué le village. D'où l'enquête du narrateur, qui le conduit à faire de nombreuses découvertes: le mystère de la disparition de Tanios, la malédiction qui est liée au rocher où on l'avait vu pour la dernière fois, et la beauté de sa mère, Lamia.

Le récit porte sur les premiers vingt ans de la vie de Tanios, depuis sa naissance en 1821 jusqu'à sa disparition en 1840. Il traite des circonstances de la naissance de Tanios et suit le parcours que le garçon a été appelé à suivre lors des grands changements sociaux qui ont bouleversé son village au milieu du dix-neuvième siècle. Avant de considérer comment le roman traite de la question de la mémoire collective, il faut revenir au contexte historique.

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

1. Le contexte historique

Au début du dix-neuvième siècle, le Liban appartenait à l'empire ottoman. C'était un système hiérarchique, et au centre de cet empire, à Istanbul, se trouvait le chef, le Sultan, qui régnait avec un pouvoir absolu. Le Liban occupait une région périphérique de l'empire, sous le contrôle du député du Sultan, l'Émir. Une espèce "d'abandon bienveillant"² caractérisait les rapports entre le Sultan et son peuple au Liban. En échange de la sécurité et de la protection dans cet avant-poste de l'empire, le peuple vouait au Sultan et, en particulier, à son représentant, l'Émir, la fidélité et l'obéissance, ainsi qu'une contribution fiscale à l'organisation de l'empire.

En ce temps-là, l'empire ottoman était composé de divers groupes religieux et ethniques. Les montagnes du Liban étaient divisées en régions sous le contrôle des familles importantes. Chaque village était indépendant, et à sa tête se trouvait le cheikh auquel les habitants donnaient les impôts destinés aux coffres du Sultan. Le système d'obéissance et l'ordre hiérarchique s'imposaient dans tous les domaines de la vie. Le cheikh vivait dans le château au sommet de la colline; en bas, les villageois montaient au château pour baiser la main du cheikh en évitant de le regarder dans les yeux. Le cheikh était responsable seulement devant deux personnes; le représentant du Sultan, l'Émir, et le Patriarche de l'Église qui insistait sur l'importance de la paix et de la tranquillité dans le village afin de s'assurer les bonnes grâces du Sultan. C'était le rôle du cheikh de protéger son village contre la faim et les ennemis et, en retour, le village lui vouait une obéissance totale.

2. Ussama Makdisi, *Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth Century Lebanon*, Disponible en ligne. Chapitre 3, "Knowledge and Ignorance", p. 6. L'auteur note le changement du rôle de la religion dans les différentes communautés libanaises. À mesure que des influences européennes dialoguaient avec l'empire ottoman au cours du dix-neuvième siècle, les rapports entre les groupes religieux se modifiaient.

En 1821, un an avant la naissance du héros, il y eut des changements profonds au Liban, ce que Makdisi décrit comme "la croisade douce".³ Premièrement, un grand nombre de voyageurs arrivèrent au Liban, attirés par la chance d'explorer, d'étudier et d'influencer la structure sociale, religieuse et politique de la région. Des missionnaires catholiques et protestants, des peintres et des poètes, des médecins, des "dames excentriques et [des] amateurs de vieilles pierres"⁴ envahirent le pays.

De plus, en l'absence du pouvoir manifeste des Turcs au Liban, et devant l'air de résignation et de stagnation qui régnait alors, les Anglais, les Français et les Égyptiens profitèrent de l'occasion pour propager leurs idées sur la religion, les droits de l'individu (suite à la révolution française) et la politique. Ainsi, de nouvelles idées venues de Paris, de Londres et du Caire entrèrent au Liban, si bien que la stabilité et la cohésion de l'empire ottoman furent mises à l'épreuve. Suite à l'arrivée des Européens en 1820, le Liban est donc devenu "un lieu d'interaction culturelle"⁵ entre les forces politiques et culturelles de plusieurs nations concurrentes.

La bataille entre les forces impériales, coloniales et locales dans le village de Kfaryabda pendant l'adolescence de Tanios déclenche une série de "malheurs"⁶ qui change pour toujours sa vie et celle des habitants du village. Ces événements étaient si traumatisants que les habitants du village en ont perdu une grande partie du souvenir; néanmoins, ils ont laissé des traces dans les lieux-dits du village et dans les dictons qui ont été repris par des générations ultérieures. C'est la tâche du narrateur de remonter la pente de l'oubli, de contribuer au rétablissement de la mémoire collective du village.

3. *Ibid.*, Chapitre 2, "The Gentle Crusade".

4. *Le Rocher de Tanios*, p. 105.

5. Makdisi, Chapitre 1, "Religion as the Site of the Colonial Encounter", p. 4.

6. *Le Rocher de Tanios*, p. 149.

Le récit des événements dont le village du Kfaryabda a été le théâtre au début du dix-neuvième siècle aborde plusieurs thèmes: en particulier, celui de la santé et de la force du chef du groupe, et les conséquences pour le groupe quand le chef s'affaiblit; le rôle du fils bâtard; le concept de l'individu; et les notions de destin et de liberté.

2. La faiblesse du cheikh

Nous avons examiné la notion de la faiblesse du roi et ses effets sur son peuple dans notre analyse de *Léon l'Africain*. Le lien intime entre le roi et son peuple se laisse voir lorsque le roi perd sa force. Cela rappelle les analyses de J.G. Frazer sur la dépendance mutuelle de la fertilité de la terre et de la santé du roi. Frazer observe que, quand les pouvoirs du roi déclinent, la calamité descend sur le peuple et sur la terre.

Dans *Le Rocher de Tanios*, le motif du roi affaibli joue un rôle structurant dans le récit. Suivant le système féodal qui existait au Liban en 1830, le cheikh Francis est maître de son univers et exerce un pouvoir absolu sur son village. Or, au village de Kfaryabda, la faiblesse du cheikh prend la forme de sa passion pour les femmes; il croit que toutes les femmes du village lui appartiennent. À mesure qu'il poursuit ses aventures avec les femmes et qu'il néglige ses responsabilités envers son épouse, le village sombre dans le malheur.

Le premier désastre qui frappe le village est la disette qui suit la naissance du fils de l'intendant du cheikh (qu'on soupçonne d'être le vrai père). À cause de l'intervention du cheikh dans le choix du nom pour le nouveau-né, incident qui confirme le soupçon qu'il en est le véritable père, la famille de la cheikha et six cents personnes descendent sur le village pour lui infliger une leçon. L'arrivée au château de la famille de la cheikha résolue à venger les insultes qu'elle a subies à cause des actions du cheikh,

impose au village la tâche de nourrir la foule énorme. La tradition de l'hospitalité oblige le cheikh à accueillir son beau-père et son cortège pendant leur séjour, même si les vivres du village pour l'hiver sont insuffisants. Pendant six semaines, les villageois se montrent solidaires avec leur cheikh. Le mépris dirigé initialement vers Gérios, "la risée du village",⁷ à cause du soupçon qu'il a été trompé par le cheikh, se redirige maintenant vers la famille de la femme du cheikh. Le narrateur note que quelques dictons gardent la trace, dans la mémoire du village, du regard ironique des villageois face au sort malheureux du village à cette époque.

D'autres événements viennent renforcer l'idée du déclin général provoqué par le déclin moral du cheikh. En 1838, dix-sept ans après la naissance de Tanios, un tremblement de terre coupe en deux le château du cheikh. Pour les villageois, cet événement représente "la colère de Dieu".⁸ En plus de la fissure à travers le château et de la mort de trente personnes, "les vestiges du temps passé",⁹ comme le dit le vieux Gébrayel, sont perdus lors de la destruction de la bibliothèque du muletier Nader. La même année, d'autres malheurs surviennent. Le moine Elias note dans sa *Chronique*:

L'année entière de bout en bout ne fut...qu'une traînée de malheurs. Des maladies inconnues, des naissances monstrueuses, des éboulements, et plus que tout la disette et les extorsions. L'impôt annuel fut collecté deux fois, en février puis de nouveau en novembre; et comme si cela ne suffisait pas encore, on s'ingénia à multiplier les taxes, sur les personnes, sur les chèvres, les moulins, le savon, les fenêtres. Les gens n'avaient plus ni piastre noire ni piastre blanche, ni provisions ni bétail.¹⁰

7. *Ibid.*, p. 64.

8. *Ibid.*, p. 152.

9. *Ibid.*, p. 152.

10. *Ibid.*, p. 153.

En plus des désastres naturels, la chute politique du régime ottoman permet l'invasion des forces de l'armée égyptienne dans les montagnes autour du village. Le pouvoir du cheikh étant effectivement détruit, dorénavant le contrôle du village passe aux mains de l'envahisseur.

L'expression finale de la perte du pouvoir du cheikh se trouve dans la punition qui lui est infligée par les Égyptiens. Par respect pour son rang dans le système féodal, les Égyptiens ne tuent pas le cheikh; au lieu de cela, ils le laissent revenir, aveuglé, dans son village. Habillé dans le vêtement qui indique son rang, son "gilet vert pomme",¹¹ le cheikh aveugle est maintenant inapte à gouverner le village. Il vit, mais il a perdu sa force.¹²

Dorénavant, les rôles respectifs du cheikh et de son peuple sont inversés; l'ancienne position d'autorité du cheikh où le peuple baisait sa main en évitant de le regarder dans les yeux est remplacée par la situation où le peuple regarde dans les yeux celui qui ne s'est pas encore rendu compte de sa chute.

3. La position du héros: les étapes de sa vie

a. La naissance du fils bâtard

Le narrateur se sert de trois textes qui fournissent des détails complémentaires sur la vie de Tanios: le journal du muletier, Nader, qui rapporte ses rencontres avec Tanios en dehors du village; les Éphémérides du révérend Jeremy Stolton, l'instituteur de Tanios qui note

11. *Ibid.*, p. 18.

12. "Puisqu'un notable était l'expression et la voix des gens respectables,...la mutilation, surtout l'aveuglement et le mutisme, rend le notable inapte à gouverner." Makdisi, p. 10.

ses progrès dans l'école anglaise; et finalement, la *Chronique montagnarde*, écrite par le moine Elias de Kfaryabda pour préserver la mémoire des événements importants dans la vie du village. Dans ce dernier document qui reste la version officielle au regard des habitants, le narrateur découvre certains détails touchant à la vie de Tanios.¹³ On y apprend notamment le rôle exceptionnel joué par Tanios dans la vie du village. Au moment des grands bouleversements du début du dix-neuvième siècle, Tanios apparaît comme le héros du village. Néanmoins, le souvenir du moine au sujet du rôle de Tanios exprime une certaine ambiguïté. Certes, le moine applaudit les actions de Tanios qui, enfant bâtard, se distingue de la foule anonyme pour jouer un rôle décisif dans les négociations entre les pouvoirs, mais il soulève aussi des questions inquiétantes, notamment au sujet de sa disparition mystérieuse. Est-il vraiment le héros du village, ou y a-t-il des aspects de sa vie que le moine condamne?

Le moine note que l'arrivée de Tanios au monde a des conséquences importantes dans l'histoire du village. Sa version insiste sur le télescopage entre l'innocence du bébé et les malheurs qui descendent sur le village dès sa naissance: "Avant même d'ouvrir ses yeux innocents, il avait attiré sur le village un torrent de malveillance imméritée".¹⁴ Selon le moine, Tanios est "innocent" et, pourtant, sa naissance reste indissociable des malheurs qui s'ensuivent.

Si pour le moine Tanios est un être exceptionnel à cause de sa naissance, pour le narrateur il est exceptionnel à cause de ses qualités personnelles.

13. Makdisi constate que, pendant le dix-neuvième siècle, c'étaient les moines (les instruits) qui écrivaient l'histoire des villages. Dans leurs histoires, l'individu n'est jamais important, sauf s'il est impliqué dans des circonstances inhabituelles qui bouleversent la vie quotidienne. Ainsi, l'individu est toujours montré comme une partie d'un groupe. Voir "Knowledge and Ignorance", p. 8.

14. *Ibid.*, p. 43.

Dans une note en bas du récit, le narrateur écrit que le mois de juin 1821, date de la naissance de Tanios, marque le commencement d'une vie exceptionnelle, "une existence hors du commun".¹⁵ Il nous faut examiner les raisons pour lesquelles l'adolescent Tanios est considéré comme un être exceptionnel par le narrateur.

Les villageois s'interrogent sur les origines de Tanios à cause de l'intrusion du cheikh dans les affaires de sa famille au moment de sa naissance. Le narrateur cite les mots du moine selon lequel Tanios serait issu des rapports entre le cheikh et Lamia. Le cheikh tente d'imposer au nouveau-né le nom le plus prestigieux de sa famille, le prénom "Abbas". L'instant d'après, le père prétendu a l'air d'un homme trompé qui doute de sa paternité. Cet incident confirme aux yeux du village que Tanios est l'enfant naturel du cheikh. Le revirement du cheikh qui, le lendemain, donne au nouveau-né le nom de Tanios, jette de l'huile sur le feu des rumeurs et des insinuations.

Le thème de l'enfant bâtard dont nous avons déjà discuté dans notre analyse de Mani revient ici sous la forme de l'individu qui vit "une existence hors du commun". Pourtant, *Le Rocher de Tanios* ne met pas en scène un jeune homme qui perd son père. Plus exactement, il s'agit d'un jeune homme qui n'a jamais connu l'identité de son vrai père et qui se croit, depuis son adolescence, l'objet de la dérision du village. Nous allons examiner le rôle de l'individu dans *Le Rocher de Tanios* afin de démontrer comment son caractère exceptionnel et la place singulière qu'il occupe dans sa société lui permettent d'accomplir une tâche "hors du commun".

15. *Ibid.*, p. 43.

b. L'événement qui change la vie de Tanios

Au début du deuxième chapitre, le narrateur attire l'attention du lecteur aux mots du moine Elias: "Sa vie [Tanios] entière ne fut qu'une succession de passages".¹⁶ Il explique ainsi le mot "passage":

<Passage> est donc à la fois un signe manifeste du destin --une incursion qui peut être cruelle, ou ironique, ou providentielle et un jalon, une étape d'une existence hors du commun. En ce sens, la tentation de Lamia fut, dans le destin de Tanios, le <passage> initial; celui dont émaneraient tous les autres.¹⁷

Ainsi, le récit du moine est repris par le narrateur dans un sens qui met en relief la succession de crises, à commencer par celle de sa conception.

La première crise de Tanios se rapporte à son sobriquet. Jusqu'à son quatorzième anniversaire, Tanios est victime à son insu des rumeurs, des blagues et des insinuations. Car les villageois ont toujours regardé Tanios comme un être différent. Son père, Gérios, l'intendant du cheikh, et sa mère, Lamia, habitent en haut, dans un petit appartement au château. Il n'appartient entièrement ni au village, ni au château.

C'est à la veille de son quatorzième anniversaire que Tanios apprend l'existence de son surnom. C'est de la bouche du fou du village qu'il entend, un jour, le prénom Tanios-*kichk*, sobriquet qui fait allusion au plat pour lequel sa mère est notée et qui indique à Tanios que sa mère a eu des rapports sexuels avec le cheikh. Ce qui entraîne un sentiment de révolte chez l'adolescent. Enfant "choyé"¹⁸ du village, Tanios ressent de la rage et de la colère contre sa famille, tout le village et le monde entier.

16. *Ibid.*, p. 43.

17. *Ibid.*, p. 43.

18. *Ibid.*, p. 75.

c. L'isolement de Tanios

Suite à la révélation de son prénom Tanios-*kichk*, l'adolescent se retire de la famille et de la vie du village. Errant dans les montagnes, l'esprit maussade, il retourne son enfance dans sa tête à la lumière de ce qu'il a entendu de la bouche du fou du village. Dans sa famille, cependant, Tanios semble "même avoir gagné en politesse. Mais c'est la politesse de celui qui se sent étranger".¹⁹ C'est l'hostilité cachée de l'adolescent qui regarde le monde autrement. Persuadé qu'il a été trahi par ses proches, Tanios se venge en fréquentant ceux-là mêmes que le cheikh et son père avaient exclus de leur cercle d'intimes.

À ce moment-là, Tanios rejette son père Gérios et noue des rapports avec deux hommes bannis du village. Le premier est Roukoz, ancien intendant du château. Chassé de la région pour le vol des impôts du cheikh, Roukoz représente, aux yeux de Tanios, une image de tous les torts que le cheikh, coureur de jupons, inflige à son peuple. Tanios, néanmoins, profite du conseil du banni qui l'encourage à faire ses études et à poursuivre une carrière plus élevée que celle de son père:

Tu ne peux pas avoir pour toute ambition de baiser chaque matin la main du fils du cheikh comme ton père baise la main du cheikh. Tu dois t'instruire et t'enrichir si tu veux vivre pour toi-même.²⁰

Tanios se trouve en désaccord avec la société rigide et hiérarchique de son enfance. Cependant, Roukoz n'hésite pas à lui rappeler sa naissance bâtarde, détruisant ainsi l'espoir qu'il entretenait d'un mariage avec Asma, sa fille. Quoique banni lui-même, Roukoz parle au nom du village lorsqu'il déclare à Tanios:

19. *Ibid.*, p. 77.

20. *Ibid.*, p. 81.

Je t'ai fait trop d'honneur en t'appelant mon fils. Personne n'a jamais su de qui tu étais le fils. Je ne veux pas d'un bâtard comme fils ni comme gendre.²¹

Le lignage incertain de Tanios explique le virage de Roukoz dans ses rapports avec Tanios; si, au début, il encourage le jeune homme à fréquenter sa fille, c'est pour le congédier brutalement à la fin, en l'accablant d'injures et de propos blessants au sujet de sa naissance.

La deuxième personne qui exerce une influence sur Tanios pendant son adolescence est le muletier et marchand ambulant, Nader.²² C'est un homme intelligent qui, parlant arabe et turc, est "l'un des hommes les plus instruits de la Montagne, même si son allure et son métier ne le laissent guère soupçonner".²³ Selon le vieillard Gébrayel, avec lequel le narrateur s'entretient pour retracer les événements de la vie de Tanios, Nader nourrit des idées considérées comme subversives dans la Montagne. Nader croit aux idéaux et aux valeurs de la Révolution française, et quand il ose faire des remarques sur l'importance de la révolution de 1830 en France, le cheikh le bannit du château pour le crime d'impudence. Sous l'influence de Nader, Tanios apprend de nouvelles idées, telle la liberté de l'individu qui est inconnue dans la communauté de Kfaryabda.

En plus des deux hommes bannis, il faut faire mention de l'influence des Anglais dans les montagnes du Liban. Le cheikh inscrit son fils Raad, et aussi Tanios, dans la nouvelle école anglaise établie par le pasteur Stolton et sa femme dans le village druze de Sahlaïn. Dans les mois qui suivent la révélation du sobriquet injurieux, les Stolton offrent à Tanios un

21. *Ibid.*, p. 161.

22. Makdisi note l'importance du muletier dans les villages montagnards du Liban. L'une des rares personnes à se déplacer entre les villages, le muletier portait des renseignements et de nouvelles idées d'un village à l'autre. Il était au courant des affaires locales. Voir Chapitre 3, "Knowledge and Ignorance", p. 3.

23. *Ibid.*, p. 86.

refuge loin de l'ambiance étouffante de sa propre famille et du village. Inconscient des enjeux politiques de la présence des Anglais, Tanios n'est qu'un pion sur l'échiquier du Patriarche qui refuse de voyager au village de Kfaryabda et du cheikh qui se sent insulté par ce refus appuyé.

Dans la lutte engagée entre plusieurs pays pour le contrôle du Liban, la présence de Tanios et de Raad, adolescents de tradition catholique, dans l'école anglaise du village druze²⁴ donne aux forces anglaises le dessus. En revanche, pour Tanios, la rencontre avec les Anglais conduit à une nouvelle crise. Suite à la décision du cheikh de retirer les deux garçons de l'école anglaise afin d'adoucir ses rapports difficiles avec le Patriarche, Tanios, en signe de protestation contre la décision, entame une grève de la faim. Troublés par cette action extrême, le cheikh et ses parents le laissent réintégrer l'école anglaise. C'est cet incident qui entraîne le changement de la couleur des cheveux de Tanios. Désormais, il est connu pour ses cheveux blancs. Dans son journal, le pasteur Stolton note l'apparence changée de Tanios, et il fait des observations sur la légende locale qui prédit l'arrivée, en période de crise, d'un juvénile aux cheveux blancs:

J'ai cru comprendre toutefois qu'il existe dans ce coin de la Montagne une légende concernant des personnages à la chevelure prématurément blanchie, qui depuis l'aube des temps, apparaîtraient épisodiquement en certaines périodes troubles, pour disparaître aussitôt. On les appelle des <vieilles-têtes>, ou encore des <sages-fous>. Selon certains, il s'agirait même d'un personnage unique qui se réincarnerait indéfiniment.²⁵

24. Depuis la proclamation de Louis XIV, en 1649, la France a toujours soutenu les catholiques maronites. En revanche, pendant le dix-neuvième siècle, l'Angleterre a défendu les Druzes. Voir Makdisi, Chapitre 2, "The Gentle Crusade", note en bas de page 46.

25. *Ibid.*, p. 127.

Les légendes faisant état de l'arrivée de l'individu exceptionnel qui se distingue par ses cheveux blancs démontrent non seulement le rôle "hors du commun" que Tanios va jouer dans le destin du village, mais aussi le fait que le destin de Tanios est inextricablement lié avec celui du village.

d. La crise entre père et fils

Dès l'arrivée de Tanios au monde, les rumeurs au sujet de sa naissance pèsent sur sa vie et celle de sa famille. En particulier, son père Gérios souffre du mépris qui mine ses rapports avec son fils. Perçu comme un homme faible, Gérios supporte mal les injures des villageois et se réfugie dans l'alcoolisme. Ironiquement, après le meurtre du Patriarche par Gérios, Tanios, se rendant compte que ce geste fatal visait à défendre son amour pour la fille de Roukoz, accepte finalement Gérios comme son père. Le père et le fils renouent leurs relations pendant leur fuite au Chypre où ils vivent comme des hors-la-loi.

e. Crise politique et crise personnelle

Quel est le rôle de Tanios dans les négociations entre les Anglais, les Turcs et les Égyptiens en octobre 1840?

La percée des forces égyptiennes dans les montagnes du Liban est l'occasion d'un regain d'intérêt dans la région de la part des pouvoirs européens. En même temps, depuis l'inscription de Tanios dans l'école du pasteur Stolton à Sahlaïn, les Anglais s'intéressent à son cas, et son aptitude pour les études les impressionne. En raison de son intelligence et de sa connaissance de la langue anglaise, il est choisi pour le rôle de porte-parole dans les négociations avec les Turcs, bien qu'il soit ignorant de la politique et surtout des implications de sa participation dans cette mission inconnue.

Sa place "hors du commun" dans le village est un autre facteur qui explique le choix de Tanios dans cette mission diplomatique. Tanios appartient au village, mais il ne se sent jamais accepté par les habitants à cause de son statut de bâtard. Puis, plus tard, Tanios est traité comme paria à cause de son statut de fils de meurtrier. En outre, le choix de Tanios pour le rôle de porte-parole devant le même Émir qui a ordonné l'exécution de Gérios donne à Tanios l'occasion de se trouver nez à nez avec le représentant du Sultan. Finalement, dans les négociations avec les Turcs, les Anglais veulent bien que ce soit un sujet chrétien du Sultan, l'adolescent Tanios, qui fait mettre l'Émir à la porte.

Qu'est-ce que cet incident devant l'Émir, et les incidents qui se passent au retour de Tanios dans son village, révèlent des qualités personnelles de Tanios?

Dans une certaine mesure, Tanios joue le rôle d'un pion sur l'échiquier des grands pouvoirs. Il porte les vêtements empruntés de notable du pays et les diplomates préparent les mots avec lesquels il annonce à l'Émir son sort. Mais, en fin de compte, Tanios dépasse son rôle de porte-parole. Afin de résoudre la question de l'exil de l'Émir, Tanios réagit avec compassion pour le vieillard qui est responsable de la mort de son père. La dissipation du "désir de vengeance",²⁶ et la compassion que Tanios montre pour son ennemi, annoncent un nouveau trait de son caractère. Il adopte alors le comportement prédit par le révérend Stolton: celui du jeune sage aux cheveux blancs. À l'âge de dix-neuf ans, Tanios abandonne la conception rigide de la justice vengeresse prônée jusqu'alors par la société, et montre de la sympathie pour l'individu en situation de faiblesse.

26. *Ibid.*, p. 252.

La compassion de Tanios est de nouveau en évidence à son retour au village. En l'absence du cheikh, Tanios est élevé au poste de chef, d'où il faut prononcer une sentence contre Roukoz qui a été fait prisonnier. Au lieu de prendre sa revanche contre son ennemi, Tanios annonce la peine moins sévère de l'incarcération, décision qui confond le village. De nouveau, Tanios s'est trouvé "coupable" de compassion. En plus, Tanios rejette le rôle d'héritier du cheikh, rôle qui mettrait fin aux rumeurs pernicieuses de son enfance. Quelques heures plus tard, juste avant son vingtième anniversaire, Tanios quitte le village pour toujours.

4. La quête du narrateur

Le sentiment de continuité entre le passé et le présent est un des enjeux du récit de Maalouf. Les dictons des enfants, les noms des lieux et les interdictions prononcées par les vieillards co-existent sans qu'on perçoive les liens entre ces éléments disparates. Les traces des événements du passé lointain subsistent dans le présent comme une structure vidée de son contenu. Ces traces ou "restes" sont pourtant des éléments cruciaux pour la reconstruction de l'histoire du village. Tout au moins fournissent-elles la clé du mystère de la disparition de Tanios.

Au début de son enquête, le narrateur s'entretient avec des vieillards qui confirment l'existence, au commencement du dix-neuvième siècle, de ce garçon et de cette femme qui font l'objet des dictons des enfants. Les récits d'un d'entre eux, Gébrayel, permettent au narrateur d'entrer au cœur de l'histoire, à savoir, la naissance incertaine de Tanios. Le narrateur trouve ensuite une preuve irréfutable de l'existence de Tanios dans les documents qui portent le témoignage de trois personnes dont deux (Nader et le pasteur anglais) affirment avoir eu des rapports proches avec le garçon.

Le narrateur se heurte surtout au mystère de la disparition de Tanios. Les documents ne permettent pas de résoudre cette question car les deux récits des derniers moments de Tanios au village se contredisent. Nader, le muletier qui prête une oreille attentive à Tanios, suggère qu'il a volontairement quitté le village pour s'établir ailleurs. En revanche, le moine Elias conclut que Tanios "n'a pu quitter le village de son plein gré"²⁷ et, de plus, "qu'une malédiction s'attache au rocher qui porte son nom".²⁸ La même ambiguïté qui caractérise la naissance incertaine de Tanios et son rôle comme héros du village revient quand il s'agit de faire la lumière sur sa disparition. D'autres questions se présentent aussitôt. Tanios est-il vraiment le héros du village? A-t-il manqué de courage au moment de la crise? Pour quelles raisons a-t-il renoncé à la perspective d'un avenir assuré parmi les siens?

S'il existe une contradiction entre les deux versions de la disparition de Tanios, il existe aussi une certaine ambiguïté dans le compte rendu du moine. Celui-ci dépeint Tanios comme un être exceptionnel qui joue un rôle important dans l'histoire du village, mais il fait coïncider sa naissance avec le commencement d'une série d'événements cataclysmiques et épouvantables, tels le meurtre du Patriarche et la chute du cheikh. Face à ces contradictions et à ces confusions, le narrateur voit son enquête piétiner. Assurément, les dictons, traces concrètes de l'histoire du village, ne livrent pas le secret des personnages. Il s'y dessine tout juste une belle femme vertueuse qui est entraînée dans le scandale, et un jeune homme, nommé héritier du cheikh, qui rejette la perspective d'une ascension sociale et qui disparaît mystérieusement bientôt après.

27. *Ibid.*, p. 13.

28. *Ibid.*, p. 13.

Si le mystère reste entier, l'enquête apporte toutefois quelques éclaircissements en s'interrogeant sur la fiabilité des quatre personnes qui témoignent de la vie de Tanios.

a. Le muletier Nader

Le muletier et marchand ambulant, Nader, est un personnage qui évolue en dehors des limites géographiques et culturelles du village. Bien qu'il habite au village où il possède une maison avec une grande bibliothèque, le village le tient à distance. En traversant la Montagne, Nader découvre les nouvelles idées que lui exposent les voyageurs européens, comme les droits et la liberté de l'individu. Comme ces idées attirent la désapprobation du cheikh, Nader est exilé du village pendant quatre ans.

Les rapports entre le muletier et Tanios commencent pendant la période d'angoisse et de rage du garçon lorsqu'il apprend qu'il est la risée du village. Nader reconnaît deux qualités qui ouvrent le jeune homme aux nouvelles idées: la soif de la connaissance et la frustration devant l'immobilisme de ceux qui gouvernent le village. Nader s'entretient avec Tanios au sujet de l'abolition des privilèges, sujet qui suscite d'autant plus l'intérêt du jeune homme qu'il se nourrit de son mépris pour les dirigeants du village.

Le narrateur trouve dans le journal de Nader des fragments des conversations entre Nader et Tanios, et des notes qui suggèrent que celui-ci a quitté le village pour établir sa vie ailleurs avec la femme dont il lui avait parlé, la rousse de Chypre. Citant les bons rapports entre Nader et Tanios, le narrateur conclut initialement que c'est le récit de Nader qui "renferme une explication plausible de la disparition de Tanios-kichk".²⁹

29. *Ibid.*, p. 87.

Les lignes de Nader laissent entendre qu'il était au courant des intentions de Tanios:

Pour tous les autres, tu es l'absent, mais je suis l'ami qui sait.
 À leur insu tu as couru sur le chemin du père meurtrier, vers la côte.
 Elle t'attend, la fille au trésor, dans son île; et ses cheveux ont toujours la
 couleur du soleil d'occident.³⁰

En fin de compte, le témoignage de Nader permet de mesurer, dans toute leur ampleur, les sentiments de frustration que Tanios a dû éprouver dans le village. Il n'empêche que le muletier écrit ses poèmes et ses petites histoires dans un langage indirect qui tend à obscurcir la vérité. Nader n'est pas entièrement fiable, mais c'est un habitant du village qui a accès aux sentiments de Tanios et qui témoigne directement de ses crises.

b. Le révérend Stolton

Le pasteur anglais, le révérend Jeremy Stolton, représente par sa religion et sa nationalité l'esprit rationnel, pragmatique et évangélique d'Angleterre dans ses rapports avec l'étranger. L'école qu'il établit dans le village druze de Sahlaïn permet à Tanios de s'échapper de son village et de profiter de l'instruction anglaise. Le pasteur et sa femme accueillent Tanios chez eux comme leur propre fils et l'acceptent comme pupille.

Le pasteur et son pupille entretiennent des rapports respectueux. Stolton fait état d' "un immense appétit de connaissance et [d']une intelligence vive, compromis par les soubresauts d'une âme tourmentée".³¹

L'angoisse de Tanios ne se rapporte pas seulement à sa situation personnelle, car il se confie au pasteur au sujet de la crise politique et

30. *Ibid.*, p. 278.

31. *Ibid.*, pp. 102-103.

religieuse déclenchée par l'invasion égyptienne et le différend entre le cheikh et le Patriarche. Le pasteur note:

Tanios est venu me voir dans mon bureau pour m'expliquer la situation dramatique dans laquelle se trouvait son village, qu'il a comparé à un ichneumon pris au piège et qui attend la lame du trappeur.³²

Pour sa part, Tanios respecte le pasteur qu'il considère comme un père et mentor. Tanios profite de la protection de l'univers "anglais" chez les Stolton pour soulever les sujets interdits dans le village, tels la question des privilèges des familles féodales et celle des puissances étrangères, sujets qu'il avait discutés souvent avec Nader. En dépit de leurs différences au sujet des privilèges des étrangers, le pasteur affirme que Tanios a une "affection sincère envers [lui et Mrs Stolton], et [manifeste son] attachement à [leur] œuvre éducatrice".³³

L'intérêt des Stolton pour le bien-être de Tanios a une influence positive sur son évolution personnelle et le prépare pour son rôle dans les négociations des Pouvoirs. Dans l'école anglaise, Tanios apprend le français, le turc et l'anglais, langues dont il se servira dans son rôle de négociateur.

Le témoignage du pasteur apporte des indications précises sur l'éducation de Tanios, sur ses crises personnelles et sur la crise politique dans laquelle Tanios est appelé à jouer un rôle indispensable. Comme témoin, le pasteur est fiable, car bien renseigné sur la politique locale et les joutes politiques entre les Pouvoirs. L'esprit ouvert et les valeurs occidentales représentés par le révérend Stolton font progresser la recherche d'une solution diplomatique entre les puissances étrangères en concurrence.

32. *Ibid.*, p. 109.

33. *Ibid.*, p. 145.

Bien que le pasteur soit considéré comme un intrus dans les affaires du Liban, il représente une force conciliante entre l'adolescent et son village, et entre la communauté et les forces étrangères qui cherchent à contrôler les affaires du Liban.

c. Le moine Elias de Kfaryabda

Le narrateur trouve un troisième témoignage dans la *Chronique montagnarde*, récit de l'histoire du village écrit par le moine Elias. Nous avons déjà noté que c'était la tâche du moine d'établir la version "officielle" de l'histoire du village. La perspective du moine s'explique par l'allégeance de l'Église à la politique de l'empire ottoman.³⁴ L'Église se charge du maintien de l'ordre dans le village. Ainsi, il est indispensable que le peuple reste fidèle au cheikh, au Patriarche et à l'Émir, et que l'ordre règne toujours dans les rapports entre le peuple et le chef du village. La transgression de cet ordre représente une menace sérieuse contre l'empire ottoman et en même temps constitue une attaque contre la volonté de Dieu.³⁵

Pour le moine, Tanios est exceptionnel à cause de sa naissance. Selon lui, les malheurs qui frappent le village trouvent leur source dans la naissance incertaine de Tanios. Chose intéressante: le moine n'attribue aucune faute au cheikh dont la séduction des femmes met à l'épreuve la

34. À ce sujet, nous ne pouvons pas approuver l'idée de Serge Dominique Ménager selon laquelle le moine fournit la source "la plus neutre" des trois sources écrites sur la vie Tanios. Il est clair que le moine est l'expression des valeurs et des inquiétudes du pouvoir en place. "Un cas de Paternité: *Le Rocher de Tanios* d'Amin Maalouf", *French Studies in Southern Africa*, 74-75, 2000, p. 57.

35. L'Église soutenait l'idée de l'empire ottoman que la stabilité et la loyauté du peuple formaient la base de l'ordre social. Selon l'Église, la rupture de l'ordre social, exprimée en France par la Révolution en 1789, a ouvert la porte de l'enfer et a permis l'entrée du Seigneur des Ténèbres. Ainsi, c'était la tâche de l'Église de préserver à tout prix le *statu quo*. Voir Makdisi, "Knowledge and Ignorance", p. 18.

patience des hommes, et il évite toute mention de la responsabilité du cheikh dans le fléau qui descend sur le village. Pour le moine soucieux de défendre le *statu quo* et de protéger le cheikh, la rupture de l'ordre social a dû commencer au moment de la naissance de Tanios. Il écrit: "Avant même d'ouvrir ses yeux innocents, il [Tanios] avait attiré sur le village un torrent de malveillance imméritée".³⁶

La chronique du moine fait état des allées et venues des visiteurs au château du cheikh. C'est en effet la chronique des événements vus "d'en haut".³⁷ Le moine s'intéresse aux incidents qui dérangent la vie quotidienne du village, aux incidents qui sèment la discorde, aux arrivées imprévues et aux réconciliations âprement gagnées, sans jamais critiquer les actions ni du cheikh ni de son fils Raad. Dans l'incident du retrait de Raad et de Tanios de l'école anglaise, le moine minimise la portée de l'hostilité de Raad envers les Anglais et les insultes que celui-ci adresse à la femme de Stolton. Une des préoccupations du moine est la réconciliation entre le Patriarche et le cheikh à la suite du retrait de Raad. Pour lui, c'est par l'esprit "de pardon et de réconciliation"³⁸ qu'on peut assurer le retour à la stabilité et à l'ordre dans le village.

Selon le moine, la disparition de Tanios reste une énigme:

Du quatre novembre 1840 date l'énigmatique disparition de Tanios-kichk. Pourtant, il avait tout, tout ce qu'un homme peut attendre de sa vie. Son passé s'était dénoué, la route de l'avenir s'était aplanie. Il n'a pu quitter le village de son plein gré. Nul ne peut douter qu'une malédiction s'attache au rocher qui porte son nom.³⁹

36. *Ibid.*, p. 43.

37. *Ibid.*, p. 65.

38. *Ibid.*, pp. 120-121.

39. *Ibid.*, p. 13.

Elias fait allusion aux problèmes que Tanios a dû affronter lors de son adolescence et qui sont résolus, finalement, par la désignation de Tanios comme l'héritier du cheikh. Selon le moine, il est impossible de croire que Tanios ait quitté le village "de son plein gré" car il a obtenu "tout ce qu'un homme peut attendre de sa vie". De toute façon, il appartient au village, et le village est prêt à l'accepter comme cheikh. L'idée que Tanios ait pu choisir un chemin différent (mettant en question l'ordre hiérarchique du village) se retrouve dans l'affirmation: "Nul ne peut douter qu'une malédiction s'attache au rocher qui porte son nom".

L'idée de malédiction apparaît pour la première fois dans le récit du meurtre du Patriarche: "Il était écrit que les malheurs qui ont frappé notre village devaient culminer en un acte abominable, portant malédiction".⁴⁰ Selon le moine, cet événement se poursuit dans le mystère de la disparition de Tanios. Ainsi, le rocher sur lequel on a vu Tanios pour la dernière fois porterait les traces de tous les événements épouvantables qui se sont succédés depuis l'arrivée de Tanios au monde.

La pensée du moine est animée ici par une forte désapprobation: que Tanios, l'héritier du vieux cheikh aveugle et impuissant, laisse son village en lambeaux au moment où il lui incombe d'assumer les responsabilités que le destin lui offre, est incompréhensible. Elias considère la disparition de Tanios comme une démission par rapport à sa véritable vocation. Sa conclusion, à savoir qu'une malédiction s'attache au rocher, sert d'avertissement aux jeunes gens pour les mettre en garde contre la tentation de rompre l'ordre hiérarchique du village.

En fin de compte, le témoignage du moine Elias représente la version officielle établie par l'Église. Le moine parle de Tanios comme s'il était

40. *Ibid.*, p. 149.

l'instigateur des difficultés du village. Son récit ne donne aucune indication du drame intérieur du jeune homme qui se trouve alternativement la risée et le héros de son village.

d. Gébrayel

C'est le vieillard Gébrayel qui, en répondant aux interrogations du narrateur, sert d'intermédiaire entre le passé du village et le présent de l'enquête du narrateur. La version du vieillard se distingue de celles de Nader, de Stolton et du moine en ce sens qu'elle représente la mémoire orale du village. Cette mémoire passe d'une génération à l'autre à travers les récits et les dictons des villageois.⁴¹ Gébrayel confirme que Tanios n'est pas le personnage principal d'une légende, mais qu'il a vraiment vécu. Le vieillard ne sait pas tout sur les événements en question, mais sa version garde, dans son déploiement, l'enchaînement des faits mis en branle par les rapports interdits entre le cheikh et Lamia. En particulier, son récit conserve le souvenir du caractère des trois personnages principaux, Lamia, le cheikh et Gérios.

D'abord, le nom de Lamia est associé avec la beauté et la grâce d'une jeune femme toujours innocente. Lamia est "trempée dans la lumière",⁴² et "son tempérament printanier"⁴³ n'est jamais jugé coupable. Gébrayel compare la Montagne avec Lamia; elle est "belle, comme une femme. Belle comme Lamia. Et elle aussi porte sa beauté comme une

41. Nous avons discuté l'étude de Fentress et Wickham où ils analysent la mémoire sociale conservée dans *La Chanson de Roland*. Alors que le conte de fées se construit autour des thèmes qui s'enchaînent par des rapports de conséquence, le récit épique, comme *La Chanson de Roland*, procède par la reconstruction de certaines images et phrases transmettant à la fois des significations et des renseignements historiques.

42. *Ibid.*, p. 26.

43. *Ibid.*, p. 29.

croix."⁴⁴ Ces derniers mots évoquent la douleur et la souffrance qui, dans la conscience collective, doivent être le sort d'une telle beauté.

Le portrait qu'il fait du cheikh met en relief les aspects contradictoires de son caractère. Ni vilain, ni saint, le cheikh protège et défend son village, mais sa faiblesse auprès des femmes du village n'est un secret pour personne. Il n'est pas question ici de le condamner: Gébrayel se contente d'observer que le cheikh est simplement "ainsi fait".⁴⁵

Le mari trompé, Gérios, est présenté comme un personnage obséquieux et ennuyeux dont la personnalité ne suscite aucune compassion. En effet, des récits satiriques circulent encore dans le village décrivant l'émulation de la moustache du cheikh par Gérios.

La version de Gébrayel mentionne rarement Tanios; comme véhicule de la mémoire orale du village, elle s'attache d'abord aux rapports entre le cheikh, Lamia et Gérios. Comme Tanios est de toute évidence issu des rapports interdits entre le cheikh et Lamia, il occupe moins de place dans ce récit que ses parents supposés. Autrement dit, le récit oral est essentiellement un récit des origines: il raconte l'amour entre Lamia et le cheikh en exposant les circonstances qui contribuent à leur transgression.

La mémoire collective ne correspond pas toujours aux faits connus.⁴⁶ Le récit que fait Gébrayel des dernières heures de Tanios contredit les versions présentées dans les documents de Nader et de Stolton. Dans sa version du dernier rendez-vous des amants, Gébrayel déclare qu'Asma a trouvé Tanios tout seul, l'a embrassé et lui a demandé de sauver la vie de son père, Roukoz. Que la version de Gébrayel soit vraie ou fausse n'a

44. *Ibid.*, p. 224.

45. *Ibid.*, p. 25.

46. Fentress and Wickham, *Social Memory*. Voir p. xi.

pas d'importance; ce qu'il faut retenir, c'est que Gébrayel, qui représente la mémoire orale du village, veut rappeler les rapports tendres entre Tanios et Asma, rapports qui font écho à l'amour transgressif du cheikh et de Lamia.

En somme, le récit de Gébrayel ne résout ni la question de l'ascendance paternelle de Tanios, ni le mystère autour de sa disparition, mais il garde le souvenir de l'amour qui transgresse l'ordre social. En fin de compte, la parole vivante de Gébrayel complète avec une perspicacité étonnante les autres documents qui instruisent l'enquête du narrateur.

5. Conclusion

Le Rocher de Tanios se construit autour de nombreux documents ayant rapport au personnage de Tanios. La mémoire orale véhiculée par Gébrayel porte sur les traces de la vie de Tanios qui perdurent dans les dictons et les noms des lieux, alors que les documents du moine, du pasteur anglais et du muletier ouvrent des perspectives religieuses, politiques et psychologiques. Au fond, s'il est évident que les quatre témoignages représentent les intérêts divers qui se trouvent en concurrence pendant cette période de changement social, ils forment ensemble l'histoire intégrale du village que le narrateur reprend à l'intention d'un public contemporain.

Nader comprend la souffrance du jeune homme qui se trouve rejeté par son village et les raisons qui mènent à sa décision de s'en éloigner. Quant au pasteur Stolton, il représente une vision du progrès. L'accueil des Stolton rassure l'esprit tourmenté de Tanios en lui donnant accès à l'éducation anglaise. Si les témoignages de Nader et de Stolton soulignent le destin de Tanios en tant qu'individu, le témoignage du moine Elias se focalise sur la communauté. Selon Elias, le destin du groupe est

intrinsèquement lié à la préservation du *statu quo*, avec le cheikh et l'Église au sommet de la hiérarchie sociale. La version d'Elias, écrite longtemps après le départ de Tanios et au lendemain du retour à l'ordre dans le village, marque le rétablissement du contrôle de la mémoire collective par l'Église. À cette fin, il accepte volontiers que le fils bâtard du cheikh soit le bouc émissaire de tous ses péchés.

Pour le narrateur, il s'agit d'un travail de mise à jour du récit dont la plus grande partie est tombée dans l'oubli. C'est pendant son enfance que le narrateur découvre le nom de Tanios, notamment à travers l'interdiction de grimper sur le rocher. À ce stade, le souvenir de la chute du cheikh et des détails de la vie de Tanios s'étaient évaporés, mais l'interdiction de monter sur le rocher fascine le narrateur au point qu'il se résout à faire la lumière sur cette étrange règle et le nom de Tanios qui s'y attache.

Les documents qu'il rassemble ouvrent des perspectives importantes pour la reconstitution de l'histoire. La démarche du narrateur a deux volets. Premièrement, le narrateur dispose des témoignages de première main sur le caractère exceptionnel de Tanios et les défis auxquels il a dû faire face. Deuxièmement, le narrateur arrive à une compréhension historique de ce qui s'est passé dans son village plus d'un siècle auparavant. Il comprend mieux les forces sociales, politiques et religieuses qui ont contribué à "la grande révolution sociale"⁴⁷ et aux changements qui ont mis fin au régime féodal dans son village.

La reconstruction du récit de Tanios par le narrateur est une épreuve personnelle, dans la mesure où elle lui fournit l'occasion de triompher sur la "crainte superstitieuse"⁴⁸ associée au contact avec le rocher. Pour lui, mais aussi pour tous les habitants du village, le récit est l'occasion de faire

47. *Ibid.*, p. 223.

48. *Ibid.*, p. 9.

la lumière sur ce qui a été refoulé dans le passé. La confirmation par Gébrayel de l'existence de Tanios permet au narrateur de trouver la clé du mystère: les rapports intimes entre Lamia et le cheikh dont Tanios est issu. Au centre du récit de Gébrayel se trouve le souvenir de l'amour interdit (ce à quoi les dictons font allusion) et les circonstances exceptionnelles de l'attribution du nom de Tanios.

Le portrait de Tanios trouve ici toute sa complexité psychologique. Se basant sur le témoignage de Nader et de Stolton, le narrateur dresse un portrait de Tanios qui fait valoir l'angoisse de l'adolescent marginalisé et l'intégrité de sa pensée et de ses actions. En plus, le témoignage de Stolton atteste les circonstances exceptionnelles, sociales et politiques, qui entourent la crise de Tanios. Que les pouvoirs européens fassent de l'adolescent leur porte-parole dans les négociations avec l'Empire ottoman ne laisse pas de doute sur le statut de héros que l'on a conféré à Tanios.

Le portrait de Tanios dressé par le narrateur souligne son côté humain. On observe, depuis le début, son côté sensible: sa gentillesse envers les femmes, surtout envers sa mère, et sa compassion face à la malchance des autres. Devant l'Émir qui a décrété la mise à mort de Gérios pour son crime, Tanios reste sensible au sort de l'homme d'État, au point de lui proposer un exil honorable. Également, pendant la période brève où il endosse la responsabilité de chef du village, Tanios agit avec compassion envers son ennemi, Roukoz, et se trouve incapable d'ordonner son exécution.

En revanche, l'adolescent qui ne sait pas qui est son vrai père exprime la colère et la frustration de celui qui ne peut pas s'intégrer dans sa société. La question de l'héritage paternel n'est jamais résolue. Peut-être est-ce pour cette raison que Tanios rejette le rôle de l'héritier du cheikh, estimant

qu'il serait imprudent de suivre les pas de l'individu qui est responsable de la malchance qui tombe sur le village?

La question du caractère de Tanios conduit à l'histoire de sa disparition. On peut supposer que sa réussite dans le rôle de porte-parole des Pouvoirs fait naître chez lui de nouveaux doutes sur sa place dans le village et aggrave son sentiment de marginalisation. Le narrateur suggère que, sur le rocher, Tanios a eu une révélation. L'idée lui est venue qu'il n'avait jamais appartenu au village et que, tant qu'il vivrait dans le village, il subirait toujours l'angoisse et la marginalisation. Adolescent, paria ou cheikh, voire même héros du village, il ne serait jamais des leurs:

Qui dira jamais à la suite de quel regard, de quelle parole, de quel ricanement, un homme se découvre soudain étranger au milieu des siens? Pour que naisse en lui cette urgence de s'éloigner, ou de disparaître.

Sur les pas invisibles de Tanios, que d'hommes sont partis du village depuis. Pour les mêmes raisons? Par la même impulsion, plutôt, et sous la même poussée. Ma montagne est ainsi. Attachement au sol et aspiration au départ. Lieu de refuge, lieu de passage. Terre du lait et du miel et du sang. Ni paradis ni enfer. Purgatoire.⁴⁹

L'enquête du narrateur se termine par quelques réflexions sur les circonstances du départ de Tanios. Ces commentaires, qui confrontent le récit de la vie de Tanios à la réalité incontournable du rocher où il avait été vu pour la dernière fois, dégagent des liens entre les événements du passé et la situation du village dans le présent. Lieu symbolique, le rocher rappelle au narrateur le départ de nombreux autres habitants depuis ce moment-là. Il prend conscience alors du drame vécu par tous ces individus qui se sont probablement trouvés "[étrangers] au milieu des [leurs]".⁵⁰ Comme Tanios, ils avaient dû partir afin d'échapper au

49. *Ibid.*, p. 279.

50. *Ibid.*, p. 279.

"Purgatoire" de la terre natale. Sans doute partagent-ils avec Tanios le destin "hors du commun" de l'individu qui appartient à un groupe qui ne reconnaît pas son destin individuel.

Au-delà du destin de Tanios, l'enquête sur le passé du village éclaire également la situation du narrateur. L'enquête du narrateur est un voyage de découverte qui est aussi un travail de rédemption, à la fois personnel et collectif. Pour savoir comment vivre dans le présent, le narrateur fait face aux questions irrésolues du passé de son village qui touchent sa propre vie. Pour lutter contre les préjugés, l'ignorance et la peur, il ressuscite un personnage du passé et le dépeint sur un jour nouveau. Le surnom de "kichk" qui rappelle au village le statut de Tanios comme bâtard perd son sens péjoratif, et Tanios apparaît maintenant à la lumière des valeurs de l'individu. La recomposition de la mémoire collective par le narrateur passe par la réhabilitation du personnage de Tanios et la révélation de ses qualités, parmi lesquelles on trouve notamment l'intelligence et le courage. En somme, il est évident qu'il n'a pas porté préjudice au village, mais que plutôt il a contribué de manière décisive à tracer son destin.

Plusieurs générations après la grande crise, le narrateur compose un récit qui enlève le poids du préjugé contre Tanios. Dans ce sens, le récit de Tanios est la réponse du narrateur aux mots du moine qui l'avaient fasciné lorsqu'il avait lu la *Chronique montagnarde*. Elias avait écrit que "Tanios-kichk", (fils bâtard du cheikh), "avait tout, tout ce qu'un homme peut attendre de la vie [et qu'il] n'a pu quitter le village de son plein gré". Le narrateur démontre que la version du moine représente une version circonscrite à la fois par son rôle et par son temps: c'était le point de vue de l'Église. À la suite de ses recherches, le narrateur décide que, tant que Tanios vivrait dans le village, il serait marginalisé. Il démontre ainsi qu'il existe un *autre côté* de la vie de Tanios qui permettra à la mémoire collective de se reconstituer sur de nouvelles bases.

Conclusion

Il ressort de notre étude des récits de Maalouf que la mémoire collective se renouvelle à travers le récit des épreuves subies par le groupe. La crise qui frappe le groupe et menace sa survie crée en même temps la situation où l'individu exceptionnel, grâce à sa personnalité et à ses qualités, se montre à la hauteur des enjeux. Dans les années qui suivent ces épreuves, le groupe se refait. Il se renseigne sur les événements de son passé, questionne la contribution du héros et redéfinit les valeurs qui l'unifient. C'est le rôle du récit de conserver cette mémoire tout en permettant au groupe de se redéfinir.

Dans les trois récits que nous avons étudiés, la place du héros est proéminente. Chez chacun des trois personnages principaux, Hassan, Mani et Tanios, il existe un élément qui le désigne comme un être différent et exceptionnel: le fait de perdre ou de ne pas connaître son père. Hassan perd son père pendant son adolescence; Mani est délaissé par son père; et Tanios hésite entre deux pères possibles. D'emblée, la rupture de la ligne paternelle semble constituer une condition nécessaire au travail de reconstitution du groupe.

Le point de départ de chaque récit est l'idée de *l'autre côté*. Ainsi se présente la démarche de Maalouf qui cherche à porter sur le héros un nouveau regard. Notre examen de chacun des héros s'est efforcé de tracer ce chemin vers *l'autre côté*, en faisant la lumière sur les origines du héros, sur les défis auxquels il fait face, et sur le legs qu'il transmet au groupe.

Il nous faut maintenant résumer les procédés par lesquels chaque récit met en œuvre cette refondation de la mémoire collective. Le récit de Hassan al-Wazzan met au premier plan la compétence intellectuelle et le

comportement moral du héros. Celui-ci survit grâce à son esprit ouvert face aux grands bouleversements qu'il a connus dans sa vie, en Afrique et en Europe. Dans le récit de ses nombreux déplacements, on retrouve les images qui évoquent l'exil du jardin d'Eden, avec sa charge de honte et de misère. Par cette allusion au récit de la chute de l'homme, Maalouf souligne l'idée que les trois religions monothéistes partagent les mêmes origines. Plus précisément, il veut démontrer que le sort des exilés représente la condition du premier homme depuis toujours. Finalement, le récit de Hassan rappelle à un public européen le sort du peuple qui, il y a mille ans, possédait la culture la plus sophistiquée et la plus intellectuelle de l'Europe. Ce récit présente *l'autre côté de la Reconquista*: en soulignant le sort des exilés, il ouvre une nouvelle perspective sur l'histoire du bannissement des Arabes.

Le deuxième récit, *Les Jardins de lumière*, entreprend le travail difficile de refondation de la mémoire collective. Ici, Maalouf entame la reconstruction de l'histoire de l'homme saint qui, depuis sa mort il y a dix-sept siècles, a été l'objet de dérision et d'injures. En particulier, les idées de Mani ont été corrompues au point qu'elles signifient une espèce de folie. La structure du récit indique son but, qui est d'expliquer le développement des idées de Mani en termes psychologiques pour qu'elles soient comprises par un public contemporain. Dans la première partie du récit, Maalouf insiste sur les forces psychologiques qui agissent sur l'enfant orphelin et qui contribuent au développement de sa foi. Dans la deuxième partie du récit, le regard porté sur Mani change. On se focalise désormais sur la mission dont Mani s'est chargé et qui devait occuper le reste de sa vie. Dès lors, l'explication psychologique prend fin et le personnage de Mani ressemble désormais au héros du conte de fées. Il joue alors un rôle spécifique et limité: celui de l'homme saint. Dans cette partie du récit, le narrateur souligne le malentendu qui rend les hommes politiques hostiles à sa religion de tolérance, culminant dans les

tentatives de deux empires opposants d'éteindre toute trace de sa foi. Le message sous-jacent au récit est que la religion reste toujours sous la volonté et le contrôle de la politique. Le récit de la vie de Mani ravive la mémoire de l'homme qui est mort pour sa foi. Ce faisant, il remet à l'ordre du jour les idées de tolérance et prône la synthèse des religions du monde. C'est ainsi que *Les Jardins de lumière* cherche à effectuer la révision de la mémoire collective.

Le troisième récit, *Le Rocher de Tanios*, traite des souvenirs fragmentaires d'une petite communauté au Liban. À la fin du vingtième siècle, il ne reste pratiquement aucune trace de la vie du jeune homme Tanios. On sait seulement qu'il est interdit de grimper sur le rocher qui porte son nom et d'évoquer son nom et l'exil auquel il a été contraint. Fasciné par de telles interdictions, le narrateur entreprend une enquête sur ce sujet tabou et trouve, dans les récits qui se racontent encore dans le village, la clé du mystère: la naissance incertaine de Tanios et le rôle du cheikh. En revanche, dans la version "officielle" du moine Elias, le narrateur rencontre de forts préjugés à l'encontre du jeune homme. Selon le représentant de l'Église, la naissance de Tanios serait la transgression originale; c'est l'événement qui enclenche la série de désastres qui descendent sur le peuple.

Dans sa quête de la vérité refoulée, le narrateur se sert des témoignages de deux personnes au caractère honnête qui, chacune à sa façon, soulignent l'intelligence vive de Tanios et le rôle important qu'il a joué dans la vie du village. À partir de ces témoignages, le narrateur fait le portrait du jeune homme qui, depuis sa naissance, n'a connu que la marginalisation et l'hostilité des villageois. *L'autre côté* du récit révèle que, loin d'être l'instigateur des problèmes du village, Tanios agit avec de la compassion et de l'intelligence. La question de sa disparition reste irrésolue, mais le narrateur suggère que Tanios est parti à cause de son

désaccord avec le *statu quo* et parce qu'il n'a pas pu supporter sa marginalisation. Ainsi, à la fin du récit, le rocher de Tanios signifie l'interdiction, la transgression et le destin de l'individu qui se sent toujours extérieur au groupe. La mémoire collective, jusqu'ici inscrite dans l'histoire du village établie par le moine, se révisé: *l'autre côté*, le côté perdu du récit, se récupère à l'aide des sources non-officielles, révélant le destin du jeune homme qui se sépare du destin du groupe pour s'établir ailleurs.

Entre les trois héros, Hassan, Mani et Tanios, il existe des ressemblances qu'il nous faut maintenant préciser. Chaque héros est coupé de la ligne paternelle, soit partiellement soit entièrement, pendant son enfance. La perte du père et le motif de l'enfant trouvé qui rêve d'un meilleur monde, évoqués par Marthe Robert dans son ouvrage *Roman des origines et origines du roman*, reviennent à chaque fois comme principe constitutif du héros de Maalouf. Hassan s'enfuit de quatre villes; chaque évasion apporte l'espoir de trouver de la paix et de la tranquillité. Mani, enfant qui perd sa famille, grandit dans l'espoir de créer un meilleur monde en prêchant la tolérance et le pouvoir du saint esprit dans chaque individu. Et Tanios, jeune homme au centre de la crise qui engouffre la Montagne, quitte son village pour s'établir ailleurs, loin des divisions irréconciliables de sa terre natale. Il nous apparaît, donc, que le héros de Maalouf est caractérisé à chaque fois par son espoir pour un meilleur monde.

Entre la mémoire de l'individu et la mémoire du groupe, il existe un échange continu. L'individu tient ses souvenirs de sa participation à la vie du groupe mais, avec le temps, les membres du groupe clarifient et révisent les souvenirs du passé.¹ Dans certaines circonstances, il arrive

1. Halbwachs, *La Mémoire collective*. "Il faut que cette reconstruction s'opère à partir de données ou de notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi

que le groupe perde le souvenir d'un événement pénible, comme c'est le cas pour le village de Tanios. Il lui faudra attendre cent soixante ans pour que l'enquête du narrateur triomphe de l'oubli.

Dans *Les Jardins de lumière*, c'est plus de dix-sept siècles plus tard que la mémoire triomphe de l'oubli. Pour des raisons politiques, deux empires ont presque totalement effacé toute trace de l'influence de Mani dans le monde. À la veille du vingt-et-unième siècle, le narrateur propose un nouveau portrait de l'homme du troisième siècle: au lieu de reprendre l'image habituelle d'un fou à l'influence maligne, le narrateur souligne la sincérité du sage qui veut créer un meilleur monde. La nature fluide de la mémoire collective est évidente dans ce nouveau récit de la vie de Mani. Le développement du jeune Mani est examiné à l'aide du savoir psychologique du vingtième siècle, ce qui permet une re-évaluation de sa vie et de sa mission.

Les événements importants de l'histoire du groupe laissent leurs traces dans son comportement actuel. Le narrateur de *Léon l'Africain* se souvient des nombreux exils auxquels il a été contraint; à chaque fois il constate les liens entre sa situation douloureuse et celle du groupe auquel il appartient. L'exil laisse sur les membres du groupe des traces de la souffrance. Le récit composé par Hassan à l'intention de son fils témoigne du souci de ne pas perdre le fil de l'histoire entre les générations, et de consigner à la postérité les valeurs comme la persévérance, la fidélité et la connaissance qui rassemblent le peuple grenadin.

Halbwachs et Ricœur soulignent tous les deux l'importance des proches, la famille et les amis, dans le processus de renouvellement de la mémoire collective. Les parents et les grands-parents de Hassan jouent un rôle

bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à ceux-là et réciproquement", p. 10.

crucial dans *Léon l'Africain* parce qu'ils portent le souvenir des événements du passé lointain tout en vivant avec Hassan la crise politique qui démantèle la société. De même, les proches jouent un rôle important dans *Le Rocher de Tanios*. Ce sont deux personnes intimes de Tanios, Nader et le pasteur Stolton, qui témoignent du côté perdu de l'histoire du jeune homme, de son caractère sincère et des inquiétudes qui tourmentent son esprit.

Dans *Les Lieux de mémoire*, Nora avance l'idée selon laquelle la mémoire vivante du groupe a perdu sa force dans le monde contemporain, si bien que ce sont "les lieux" qui portent aujourd'hui la mémoire. Cette idée se manifeste dans *Léon l'Africain*, où le souvenir du lieu donne la règle autour de laquelle les souvenirs de Hassan s'organisent. Les quatre chapitres sont consacrés chacun à une ville particulière et au sentiment qu'il associe avec cette partie de sa vie. Le lieu joue un rôle déterminant également dans *Le Rocher de Tanios*, comme en témoigne le titre du roman. Au début du récit, le narrateur rappelle que, pendant sa propre enfance, il était interdit de grimper sur le rocher où Tanios a été vu pour la dernière fois. Non seulement le rocher porte le nom du jeune homme discrédité, mais il est lié aussi avec l'idée d'une transgression irréversible (la naissance incertaine de Tanios) et de son destin ambigu. Pendant cent soixante ans, un voile de honte et de mystère a recouvert ce lieu.

Halbwachs propose un autre élément clé pour la compréhension de la mémoire collective: la crise. Dans *Léon l'Africain*, Hassan évoque la crise de famille provoquée par l'exil; il considère que le comportement excessif de Mohamed à l'époque du divorce de ses parents s'explique par la maladie qui saisit le groupe, c'est-à-dire, "le mal du pays". Dans *Les Jardins de lumière*, la crise qui s'annonce au sein du groupe naît de l'animosité rentrée de Mani contre Sittaï, le chef des Vêtements-Blancs. En obligeant Mani à quitter la secte, ce conflit contribue au développement

d'une nouvelle religion que Mani construit autour de son idée de tolérance. Dans *Le Rocher de Tanios*, de nombreuses crises, y compris des catastrophes naturelles et des conflits politiques, surviennent pour mettre au défi la structure hiérarchique du village. La mise au ban du jeune homme, suivi du meurtre du Patriarche et de l'aveuglement du cheikh, change pour toujours la vie du village.

Dans les trois récits que nous avons examinés, les lignes de force qui traversent la société se dessinent à la faveur des crises. Ces crises, qui touchent à la vie de famille du héros, entraînent aussi la dislocation de la vie du groupe qui, lui, regarde, ahuri, le spectacle de l'égoïsme, de l'ambition et du comportement transgressif du chef. Le récit de la vie du héros montre comment le groupe a survécu à la crise et sur quelles bases il refonde son avenir. L'image du monde proposée par Maalouf à l'intention du monde contemporain nous laisse voir de près le fonctionnement de la mémoire collective.

Il y a autant d'Histoires que de regards. Chaque peuple, chaque groupe humain, chaque individu même a sa propre vision de l'Histoire, ...généralement centrée autour de lui-même. Notre mémoire du passé n'est que le lieu où nous puisons ce qui nous sert à appréhender le monde qui nous entoure.²

2. Egi Volterrani, "Amin Maalouf: "Autobiographie à deux voix".

Bibliographie

Textes d'Amin Maalouf

- Maalouf, Amin. *Les Croisades vues par les Arabes*. Paris: Lattès, 1983.
 Maalouf, Amin. *Léon l'Africain*. Paris: Lattès, 1986.
 Maalouf, Amin. *Les Jardins de lumière*. Paris: Lattès, 1991.
 Maalouf, Amin. *Le Rocher de Tanios*. Paris: Grasset, 1993.
 Maalouf, Amin. *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset, 2001.
 Maalouf, Amin. *Origines*. Paris: Grasset, 2004.

Ouvrages et articles cités

- Abon, Sélim. *L'Identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Anthropos, 1981.
 Achour, Christiane Chaulet. "Identité, Mémoire et Appartenance: Un essai d'Amin Maalouf". *Neohelicon* 33. 1 (2006): 41-49.
 Ajami, Fouad. *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey*. New York: Pantheon Books, 1998.
 Al-Da'mi, Muhammed A. *Arabian Mirrors and Western Soothsayers*. New York: Peter Lang, 2002.
 Allen, Roger. *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1995.
 Aruri, Naseer and Shuraydi, M.A. *Revising Culture, Reinventing Peace: The Influence of Edward W. Saïd*. New York: Olive Branch Press, 2001.
 Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London; New York: Routledge, 1989.
 Avery, Peter and Heath-Stubbs, J. (trans). *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*. London: A.Lane, 1979.
 Balta, Paul. *L'Islam dans le monde*. Paris: Le Monde Éditions, 1991.
 Ben Jelloun, Tahar. *Le Racisme expliqué à ma fille*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
 Bénichou, François. "Amin Maalouf: Ma patrie, c'est l'écriture". *Le Magazine littéraire* nov. 1997: 114-115.
 Bergez, Daniel. *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*. Paris: Bordas, 1990.
 Bessière, Jean et Moura, J.-M. *Littératures postcoloniales et francophonie: Conférences du séminaire de littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris*: Honoré Champion, 2001.
 Bloom, Jonathan and Blair, S. *Islamic Arts*. London: Phaidon, 1997.
 ----- *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*. New York: TV Books 2000.
 Blunt, Wilfrid. *The Golden Road to Samarkand*. London: Hamish Hamilton, 1973.

- Isfahan, pearl of Persia*. London: P.Elek. 1966.
- Brahimi, Denise. *Langue et littératures francophones*. Paris: Ellipses, 2001.
- Brooks, Geraldine. *Nine parts of desire: The Hidden World of Islamic Women*. New York; Sydney: Anchor, 1995.
- Carlier, C. et Griton-Rotterdam, N. *Des mythes aux mythologies*. Paris: Édition Marketing, 1994.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain, its History and Culture*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1974.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Corcoran, Patrick. *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Dallmayr, Fred R. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Dawood, N.J. (intro). *Tales from the Thousand and One Nights*. London; Baltimore, Md: Penguin Books, 1973.
- Descola, Jean. *Les Grandes Heures de l'Espagne*. Paris: Perrin, 1970.
- Dictionnaire culturel en langue française*. Tome 3. Paris: Dictionnaires Le Robert, c.2005.
- Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1997.
- Djait, Hichem. *Europe and Islam*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Doray, Jocelyn and Samuel, Julian. *The Raft of the Medusa*. Montreal: Black Rose Books, 1993.
- Ettinghausen, Richard and Macdougall, E. *The Islamic Garden*. Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1976.
- Fentress, James and Wickham, Chris. *Social Memory*. Oxford, U.K: Cambridge, Mass: Blackwell, 1992.
- Frazer, J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan, 1963.
- Gardes-Tamine, Joëlle. *La Stylistique*. Paris: Armand Colin, 1992.
- Gibb, H.A.R. *Arabic Literature*. Oxford: Clarendon, 1963.
- Grabar, Oleg. *The Alhambra*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- Hage, Renée Boulos. "Nouveauté du roman d'Amin Maalouf". *Francographies: Bulletin de la Société des Professeurs Français et Francophones d'Amérique* 2 (1995): 23-30.
- Halbwachs, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- Hargreaves, Alec. (ed.) *Memory, Empire and Postcolonialism: Legacies of French Colonialism*. Lanham, Md: Lexington Books, 2005.
- Hawthorn, Jeremy. *Studying the Novel: An Introduction*. London; New York: Arnold, New York, 1997.

- Hillenbrand, Robert. *Islamic Art and Architecture*. London: Thames and Hudson, 1999.
- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hout, Syrine Chafic. *Viewing Europe from the Outside: Cultural Encounters and Critiques in the Eighteenth-Century Pseudo-Oriental Travelogue and the Nineteenth-Century 'Voyage en Orient'*. New York: P. Lang, 1997.
- Hulst, Lieven d' et Moura, J.-M. *Les Études littéraires francophones: État des lieux*. Lille: Éditions du Conseil Scientifique de l'Université Charles de Gaulle, 2003.
- Larousse Universel*. Tome second. Paris: Librairie Larousse, 1923.
- Le Nouveau Petit Robert*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1993.
- Lehrman, Jonas. *Earthly Paradise: Garden and Courtyard in Islam*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. London: Arrow, 1958.
- .Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.
- .The Middle East: 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*. London: Phoenix, 2000.
- .What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Weidenfeld and Nicholson, 2002.
- Makdisi, Ussama Samir. *The Culture of Sectarianism: [electronic resource] Community, History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*. eScholarship ed. Berkeley, California.: University of California Press, c.2000.
- Ménager, Serge Dominique. "Un cas de paternité: *Le Rocher de Tanios* d'Amin Maalouf". *French Studies in Southern Africa* 74-75 (2000): 54-65.
- Mourad, Stéphane. "De l'identité meurtrière à l'altérité salvatrice: La figure du narrateur dans le roman d'Amin Maalouf, *Léon l'Africain*". *Dalhousie French Studies*. 74-75 (2006): 73-84.
- Neggaz, Soumaya. *La Quête de soi: Le voyage initiatique chez Amin Maalouf dans Léon l'Africain, Samarcande et Le Rocher de Tanios*". Dissertation Abstracts International, Section A: The Humanities and Social Sciences, vol. 63, no.8 p.2868, February 2003.
- Nicholson, Reynold A. *Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Nizami. *Story of Layla and Majnun*. London: Bruno Cassirer, 1996.
- Nora, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. 4 vols. Paris: Gallimard, c.1997.
- Prescott, W.H. *History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic*. Vol. 1, *The Historical Works of W.H. Prescott*. London: Gibbings, 1896.
- Propp, Vladimir, *Morphologie du conte*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- Rabouin, David. "Amin Maalouf: Je parle du voyage comme d'autres parlent de leur maison". *Le Magazine littéraire* jan 2001: 98-103.

- Radstone, Susannah. *Memory and Methodology*. Oxford; New York: Berg, 2000.
- Redouane, Najib. "Mémoire et identité renaissante dans *Origines* d'Amin Maalouf". *Neohelicon* 33. 1 (2006): 29-39.
- Rey Alain; Duval, Frédéric; Siouffi, Gilles. *Mille Ans de langue française*. Paris: Perrin, c.2007.
- Ricoeur, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- Robert, Marthe. *Roman des origines et origines du roman*. Paris: Grasset, 1972.
- Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- Saïd, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 1995.
- Salhi, Kamal, ed. *Francophone Postcolonial cultures: Critical Essays*. Lanham: Lexington Books, c.2003.
- Sassine, Antoine. "Entretien avec Amin Maalouf: L'homme a ses racines dans le ciel". *Études Francophones*. 14. 2 (1999): 25-36.
- Shaw, Harry E. *The Forms of Historical Fiction*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Watt, W. Montgomery. *The Majesty that was Islam: The Islamic World, 661-1100*. New York: Praeger, 1974.
- Weston, Jessie L. *From Ritual to Romance*. New York: Doubleday Anchor, 1957.
- Yates, Frances A. *The Art of Memory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Zamir, Meir. *The Formation of Modern Lebanon*. London; Dover, N.H.: Croom Helm, 1985.

Sites Internet

- Bteiche, Marie. "Le succès est très capricieux...Il va, il vient, ce n'est pas important!"
<<http://www.rdl.com.lb/2000/3751/maalouf.html>>
- El-Tibi, Zeina. "Amin Maalouf: À la lisière de plusieurs traditions culturelles".
<<http://www.rdl.com.lb/2004/q2/3954/3sujcouv.html>>
- Jureidini, Rima. "Entretien avec Amin Maalouf".
<<http://www.rdl.com.lb/1996/1903/maalouf.htm>>
- Maalouf, Amin.
<<http://www.webperso.easyconnect.fr/barriere/maalouf/biographie.html>>
- Zalzal, Zena. "Amin Maalouf. L'Histoire est un formidable réservoir d'histoires". RJLiban.com
<<http://www.rjliban.com/biblio4.htm>>