



**HAL**  
open science

# La fracture identitaire au Machrek à la lumière des “ Identités meurtrières ” d’Amin Maalouf

Fida Dakroub

## ► To cite this version:

Fida Dakroub. La fracture identitaire au Machrek à la lumière des “ Identités meurtrières ” d’Amin Maalouf. French review, 2020, 93 (4), pp.71-83. <hal-03377077>

**HAL Id: hal-03377077**

**<https://hal.science/hal-03377077v1>**

Submitted on 13 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

**La fracture identitaire au Machrek à la lumière des *Identités meurtrières* d'Amin  
Maalouf**

*par Fida Dakroub*

En Afrique subsaharienne, le recours au français sert à arrêter la mort de la littérature orale en la transformant en littérature écrite et à résister idéologiquement contre le colonisateur. Au Maghreb, la langue française est également utilisée pour créer un véhicule de valeurs expressives, un lieu de production de nouveaux sens et de nouvelles significations. Au Machrek, ce recours au français par les minorités ethniques et religieuses sert plutôt à les protéger de l'arabe, langue du groupe majoritaire. Autrement dit, tandis que le groupe ethnique et religieux majoritaire au Machrek considère le français comme la langue du colonisateur, les groupes ethniques et religieux minoritaires le considèrent comme un instrument libérateur, à l'exemple que l'on trouve dans l'introduction du livre de l'abbé Lagier, *Byzance et Stamboul*:

C'était cependant un avantage politique inappréciable et un honneur envié que de grouper, comme autrefois, autour de l'hégémonie française, les catholiques du monde entier, et d'exercer ce droit séculaire, que nous concèdent les capitulations et les traités internationaux, de protéger les chrétiens d'Orient, d'être le mandataire de l'Église dans ses vastes régions, où catholique est synonyme de français (*frangi*), où toute question religieuse qui relève de la nation protectrice, de présider ainsi aux intérêts supérieurs de la civilisation chrétienne dans le monde. (3)

Si toute langue est un véhicule de l'identité collective d'un groupe linguistique, l'usage ou le rejet du français, dans le contexte du Machrek, devient un choix stratégique, car ici

l'enjeu se montre plus structural que stylistique. L'évaluation s'effectue alors sur une base de survie ou d'extinction de tel ou tel groupe. C'est ce choix entre survie et disparition qui engendre, comme le montre Amin Maalouf, des identités meurtrières. En un mot, au carrefour de grandes civilisations, entre Orient et Occident, Sud et Nord, nous nous demandons ce qu'écrire en français veut dire pour les Machréquins?

Au Machrek, c'est donc la survie de tel ou tel groupe ethnique et religieux qui détermine le choix du français, non pas le patrimoine oral ni les questions stylistiques. La littérature orale au Machrek comprend des poèmes, des anecdotes, des contes, des chansons, des proverbes et des dictons. Tout est composé en langue vernaculaire, les différents dialectes locaux, et transmis d'une génération à l'autre. Une grande partie du patrimoine oral fut transmise en arabe classique par de grands écrivains libanais, tel que Maroun Abboud (1886–1962) et Salam ar-Rassi (1911–2003). Par conséquent, les écrivains francophones du Machrek n'ont pas dû transmettre le patrimoine oral en français pour le sauvegarder. Il suffisait de le transmettre de l'arabo-syriaque, langue vernaculaire, en arabe classique, langue référentielle et liturgique, ou encore de l'inscrire tel quel en langue vernaculaire, en ayant recours à l'alphabet arabe. D'autre part, la question de la décolonisation mentale ne se posa pas aux écrivains francophones du Machrek—ni à Maalouf particulièrement—qui ne vécurent pas le traumatisme de la colonisation, comme le vécurent les Africains. Les territoires machréquins, qui formaient autrefois les provinces arabophones de l'Empire ottoman, furent occupés par les troupes françaises et britanniques, et mis sous mandat<sup>1</sup> par la Société des Nations en 1920. Ajoutons que la France et l'Angleterre n'y établirent pas de colonies, comme elles l'avaient fait en Afrique subsaharienne et en Afrique du Nord.

Sur un autre plan, la langue française ne se posa pas comme une problématique pour les Machréquins, dont le groupe majoritaire valorisait l'arabe et l'anglais, et dénigrait le français, langue de l'occupant. En revanche, en écrivant en français, les groupes minoritaires chrétiens, surtout la bourgeoisie, confirmèrent leur statut bourgeois, catholique, francophone. L'apprentissage de la langue française permit l'accès à la culture et la promotion sociale: "écrire en français égale écrire en bourgeois, écrire en riche, écrire en élèves privilégiés d'écoles privilégiées où l'on paie cher la gloire de devenir un sous-produit d'un certain Occident" (Tuéni 61). Cet embourgeoisement francophone au Machrek trouve son écho au Maghreb où "francisation" fut aussi une "embourgeoisie" (Derrida 88). Maalouf, qui s'était installé en France en 1976, un an après le début de la guerre civile au Liban (1975–1990), publia son premier essai, *Les croisades vues par les Arabes*, en 1983. En 2011 il fut élu à l'Académie française. Parmi les écrivains francophones machréquins vivant en France se trouvaient ceux qui avaient un parcours plus aisé, grâce à leur appartenance sociale, en particulier ceux qui étaient issus de grandes familles aristocratiques ou bourgeoises. Cependant, ceux qui arrivèrent en France pour échapper à la guerre, à la violence ethnique ou religieuse, à la pauvreté et à la discrimination vécurent le souci de s'adapter à une langue et une culture. Ils souffrirent d'être coupés de leur pays et de leur langue maternelle. Il fallut tout recommencer, à l'écrit comme à l'oral, ce qui inclut l'apprentissage de la langue de l'autre—le français—la maîtriser, se présenter en tant que francophone et s'identifier en français pour tenter de s'intégrer:

Le fait d'être français, je le partage avec une soixantaine de millions de personnes; le fait d'être libanais, je le partage avec huit à dix millions de personnes, en comptant la

diaspora; mais le fait d'être à la fois français et libanais, avec combien de personnes est-ce que je le partage? Quelques milliers, tout au plus. (Maalouf 25)

Les exemples concrets donnés par les uns et les autres suggèrent que “la langue d'accueil implique l'existence d'une autre langue, d'une autre perception du réel, derrière les mots de la tribu” (Jouanny 73), voire une langue désertée et rejetée par ses locuteurs natifs après tant d'années d'usage complet et de rôle principal dans leur vie: “Ce sont ces blessures qui déterminent, à chaque étape de la vie, l'attitude des hommes à l'égard de leurs appartenances, et la hiérarchie entre celles-ci. Lorsqu'on a été brimé à cause de sa religion, lorsqu'on a été humilié ou raillé à cause de sa peau, ou de son accent, ou de ses habits rapiécés, on ne l'oubliera pas” (Maalouf 34). Toute langue est l'expression d'une société. La langue ne peut pas vivre hors de la société. Tandis que toute société est l'expression d'une logistique et d'une idéologie. On ne saurait considérer la langue comme un objet autonome, sans tenir compte des conditions d'utilisation sociale des mots: “Le langage n'est pas un dictionnaire relié à une grammaire. Le langage est une expérience de l'énonciation, une expérience de singulière et personnelle du sujet de l'ensemble des énoncés d'une société. Tout locuteur, dans la construction de son énoncé, est sensible à l'ambiance discursive” (Peytard 29).

D'ailleurs, les écrivains francophones machréquins, majoritairement bilingues comme leurs homologues maghrébins, une fois publiés, confrontent d'autres obstacles imposés par la critique: on efface l'origine de l'écrivain francophone étranger, ou on le considère comme un écrivain de second rayon, ou encore on l'assimile jusqu'au point d'effacer sa spécificité, “ou bien on attend de lui un certain exotisme” (Jouanny 77–78). Certes, l'exotisme est relié à ceux qui tiennent “bazar d'aventures comme l'épicier vend sa

moutarde” (Jankélévitch 9). Il est indéniable qu’au long du vingtième siècle l’exotisme s’est vulgarisé. Un certain exotisme peut vider le monde étranger de sa résistance objective pour l’assimiler à un théâtre bariolé: “Des *Orientales* de Victor Hugo au clinquant barbare de *Salammbô*, ce processus de réduction est visible” (Moura 17). La littérature coloniale ne se présente pas seulement dans un type de roman qui disparaît, mais dans un type de discours, de caractérisation des personnages exotiques, de dialogues et de présentation d’une pensée eurocentriste. C’est ainsi l’Occident qui parle de l’Orient, le Machrek “muet”. Or, les deux dernières décennies du vingtième siècle marquent la fin du discours orientaliste et eurocentriste sur le Machrek avec la parution des écrits d’Edward Saïd, de Georges Corm et d’Amin Maalouf: “Dans le domaine des relations européennes aux autres cultures, le vingtième siècle est celui où l’Orient des vieux mythes, enrobé de chimères, toujours plus ou moins colonisé ou dédaigné, a réussi son entrée dans l’histoire mondiale en tant qu’acteur de plein droit” (Moura 30). L’image motivante, pour tous ces exilés culturels, exilés de leur pays, de leur langue, de leur famille, d’eux-mêmes, est “une image qui se fonde sur l’idée de liberté et d’épanouissement” (Jouanny 80–81). Notons la présence d’écrivains francophones machréquins qui reconnaissent le droit à la libre parole que leur donne la langue française. Ces écrivains sont plus soucieux—du fait de leur statut d’exilés ou d’exclus—de dénoncer les abus moraux ou physiques dont sont victimes leurs compatriotes que de plaider pour un humanisme universel:

À l’inverse, dès lors qu’on conçoit son identité comme étant faite d’appartenances multiples, certaines liées à une tradition religieuse et d’autres pas, dès lors que l’on voit en soi-même, en ses propres origines, en sa trajectoire, divers confluent, diverses

contributions, divers métissages, diverses influences subtiles et contradictoires, un rapport différent se crée avec les autres, comme avec sa propre “tribu”. Il n’y a plus simplement “nous”, et “eux”—deux armées en ordre de bataille qui se préparent au prochain affrontement, à la prochaine revanche. Il y a désormais, de “notre” côté, des personnes avec lesquelles je n’ai finalement que très peu de choses en commun, et il y a, de “leur” côté, des personnes dont je peux me sentir extrêmement proche. (Maalouf 40)

L’usage du français ne fut pas toujours le privilège d’une certaine élite de culture internationale, ni le résultat d’un exil imposé sur les écrivains par la malédiction de l’histoire, mais bien plutôt le résultat d’un enseignement en français dans le pays natal. Citons l’exemple de missions religieuses françaises au Liban, où se trouvent des communautés chrétiennes à domination catholique. Les membres de ces minorités bénéficiaient de leur statut social pour avoir accès à la langue française. C’est au Liban que l’enseignement du français au Machrek fut organisé de la façon la plus ancienne et la plus systématique. Dès le seizième siècle, les Capitulations signées entre la France et l’Empire ottoman avaient fait de la France le protecteur des intérêts matériels et moraux des chrétiens du Machrek, d’où l’ouverture de nombreux établissements d’enseignement religieux: en 1784, un Collège de Lazaristes; à la fin du dix-neuvième siècle, l’Alliance française; en 1909, la Mission laïque française. Plusieurs écrivains francophones égyptiens furent formés dans ces établissements religieux: Andrée Chédid (1920–2011), Albert Cossery (1913–2008), Elian J. Finbert (1896–1976), Edmond Jabès (1912–1991), Amy Kher (1897–1981), Alec Scouffi (1886–1932), Nelly Zananiri Vaucher (1897–1984). Ce fut aussi le cas pour des écrivains libanais: Salah Stétié (1929–), Nadia Tuéni (1935–1983) et Amin Maalouf (1949–).

À partir du dix-neuvième siècle, les frontières s’ouvrirent et les moyens de communication se développèrent. Les livres et les revues circulèrent plus aisément. L’apprentissage du français, cessant d’être réservé à une infime élite, devint accessible à tous les membres de communautés catholiques, pauvres ou riches, mais aussi à la bourgeoisie et à l’aristocratie musulmanes. Quant au style des écrivains, leurs textes sont ouverts au bruissement des autres langues et au vertige des multiples sens. L’utopie de Babel émerge de nouveau. Ce qui caractérise leur temps, c’est l’imaginaire de toutes les langues du monde. Aujourd’hui, même quand un écrivain ne connaît aucune autre langue, il tient compte, qu’il le sache ou non, de “l’existence de ces langues autour de lui dans son processus d’écriture” (Gauvin 11). Se trouvant obligé de tenir compte de l’imaginaire des langues, l’écrivain ne peut écrire de manière monolingue. Être enfermé dans sa langue, qu’elle soit acquise ou apprise, dénigrer les autres langues, que cela soit le français ou l’arabe: voilà ce qui crée des identités meurtrières dans le contexte du Machrek. Ici la démarcation ne se fait pas seulement entre l’arabe, langue majoritaire, et le français, langue de l’élite, mais aussi entre l’arabe, langue sacrée des musulmans, et le syriaque et le copte, langues sacrées auxquelles les minorités chrétiennes s’identifient. Ce patrimoine langagier très riche fut rejeté par la majorité arabophone. On ne l’enseigne pas aux écoles. Son emploi se limite à l’usage rituel des Églises machréquines:

Dès le commencement de ce livre je parle d’identités “meurtrières”—cette appellation ne me paraît pas abusive dans la mesure où la conception que je dénonce, celle qui réduit l’identité à une seule appartenance, installe les hommes dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire, et les transforme bien souvent en tueurs, ou en partisans des tueurs. (Maalouf 39)

On sait que Maalouf est écrivain français d'origine libanaise, mais peu sont ceux qui savent qu'il est chrétien "arabe" dont la langue maternelle est le dialecte libanais et la langue référentielle est l'arabe classique, parallèlement au français et à l'anglais. Le fait d'être arabe et chrétien, et d'avoir pour langue référentielle l'arabe classique, qui est la langue sacrée de l'islam, est l'un des paradoxes fondamentaux qui forgèrent l'identité de Maalouf. Lisons dans *Les identités meurtrières*:

Parler cette langue [arabe] tisse pour moi des liens avec tous ceux qui l'utilisent chaque jour dans leurs prières et qui, dans leur très grande majorité, la connaissent moins bien que moi [...] Bien des choses me séparent de chaque musulman, mais il y a aussi avec chacun d'eux une parenté indéniable, dans un cas religieuse et intellectuelle, dans l'autre linguistique et culturelle. Cela dit, le fait d'être à la fois arabe et chrétien est une situation fort spécifique, très minoritaire, et pas toujours facile à assumer; elle marque profondément et durablement la personne. (24)

Nous trouvons utile de tracer ici le parallélisme entre l'expérience de Maalouf et celle d'Abdelkebir Khatibi avec la "langue maternelle" telle qu'elle fut décrite par Derrida: Il [Khatibi] a bien eu sa langue maternelle, une langue maternelle, une seule langue maternelle plus une autre langue. Il peut dire "ma langue maternelle" sans laisser paraître, en surface, le moindre trouble (64).

La famille de Maalouf est originaire du sud-arabique, implantée au Mont-Liban depuis des siècles. Elle s'enorgueillit d'avoir été à la fois arabe et chrétienne avant même l'émergence de l'islam et avant que l'Occident ne se convertisse au christianisme. L'appartenance de l'auteur au christianisme crée un lien significatif entre lui et les quelque deux milliards de chrétiens dans le monde. Notons qu'au Machrek, la langue

n'est pas seulement un véhicule de culture, mais aussi un véhicule de religion. Dans la plupart de cas, parler une langue donnée signifie une appartenance religieuse précise, avec quelques exceptions, comme celle de Maalouf.

Outre sa valeur religieuse—dans le contexte du Machrek—et culturelle, la langue véhicule également une valeur politique, sociale et même économique, compte tenu des biens immatériels qu'elle symbolise avec la révolution technologique et l'explosion informatique. En tant que valeur symbolique, la langue permet de tout temps à des peuples de résister aux invasions étrangères et à des groupes minoritaires de ne pas disparaître parmi les groupes majoritaires. La langue hébraïque sauvegarda la culture et la tradition du peuple juif pendant des milliers d'années, tout en permettant une attitude dynamique susceptible de favoriser des processus novateurs lors des grandes mutations. Cependant, la langue peut aussi générer une attitude statique, de refus et de repli, surtout dans les moments de crise ou d'incertitude, telle que l'expérience des francophones du Québec et de l'Acadie pendant la période coloniale britannique.

En tant que valeur culturelle, la langue transcende l'écriture, "que celle-ci soit d'essence classique ou informatisée, globale ou syllabique, alphabétique ou idéologique" (Moatassime 50). La langue véhicule une valeur sociale et politique que traduisent les disparités régionales, surtout entre la ville et la campagne. La langue prend aussi une valeur économique, voire marchande, compte tenu du vecteur linguistique de l'information recherchée sur le Web, qui entraîne régulièrement, pour ses émetteurs, une rétribution proportionnelle à la fréquence des consultations, que celles-ci soient d'ordre scientifique ou universitaire, publicitaire ou mercantile. En effet, les inégalités sociales et économiques créent des différences linguistiques. Ainsi, se présentent dans toute société

des variétés “hautes” et “basses”. Parfois, la hiérarchie linguistique prend la forme intralinguistique, c’est-à-dire au sein d’une seule langue: le français du centre et celui des périphéries; le latin du patricien et celui du plébéien; l’arabe classique et l’arabe vernaculaire; l’hébreu de la Torah et l’hébreu moderne. Nous trouvons en outre une hiérarchie interlinguistique entre plusieurs langues, comme au Liban où le français est considéré comme une langue “haute” tandis que l’arabe est considéré comme une langue “basse”. Cette hiérarchisation nous mène à conclure que la langue véhicule aussi une valeur sociale et politique “que traduisent les disparités régionales ou les inégalités entre groupes et individus. Une langue soutenue par une société dynamique, une culture historique et une éducation prospective s’impose généralement comme langue de pouvoir et d’ascension sociale” (Moatassime 50).

Prenons l’exemple de l’arabe et de l’anglais entre les deux rives de la Méditerranée. Les statistiques indiquent qu’au versant nord de la Méditerranée environ 90% de la génération européenne montante continue à choisir l’anglais dans les écoles et les lycées, tandis qu’au versant sud de la Méditerranée, tant au Machrek qu’au Maghreb, la géolinguistique se présente par une unité linguistique, intellectuelle et pédagogique. Le Maghreb et le Machrek constituent une unité linguistique sud-méditerranéenne, dominée par la langue arabe, qui se déploie de l’Atlantique jusqu’au golfe Persique. L’arabe est la langue du savoir pour deux cents millions d’arabophones et la langue liturgique d’un milliard et demi de musulmans, arabes ou non. “Ce partenaire du Nord, si proche et si lointain à la fois nous étonne par ses statistiques qui nous montrent que la langue arabe n’est apprise que par 0,1% de lycéens européens” (Moatassime 54), ce qui montre à quel point cette langue est dévalorisée parmi les Européens. Comme l’indique Maalouf: “Lorsqu’ils

parlent avec un Occidental, c'est toujours dans sa langue à lui, presque jamais dans la leur; au sud et à l'est de la Méditerranée, on trouve des millions de personnes capables de parler l'anglais, le français, l'espagnol, l'italien. En face, combien d'Anglais, de Français, d'Espagnols, d'Italiens ont jugé utile d'étudier l'arabe ou le turc?" (87).

Ces statistiques effrayantes concernant l'apprentissage des langues orientales en Europe nous rappellent de l'état de la langue arabe en Algérie pendant la période coloniale où l'apprentissage de cette langue "étrangère" était facultatif: "Sans avoir de statistiques à ma disposition, je me souviens que le pourcentage des élèves de lycée qui choisissaient l'arabe avoisinait le zéro" (Derrida 67).

De nos jours, le terme "bilinguisme" s'oppose à celui de "diglossie", chacune de ces notions étant dotée d'une définition distinctive et d'un domaine d'application différent. Le bilinguisme constitue un phénomène qui peut être étudié en linguistique, en sociologie, en psychologie et en pédagogie. Il peut, d'une part, être analysé comme un comportement qui caractérise un individu et, d'autre part, comme "un aspect social qui singularise un espace géographique et politique délimité" (Acerenza 61–62). Quant au concept de diglossie, il présente deux aspects bien différents. Il s'agit d'un concept sociolinguistique qui permet de penser synchroniquement, d'abord la hiérarchie des langues et de leurs variétés à l'intérieur d'une même formation sociale, et de déterminer ensuite les relations inégales qui s'établissent entre les différentes langues et variétés. La diglossie est à l'origine une situation linguistique dans laquelle les fonctions de communication sont réparties d'une manière binaire entre une langue ancienne culturellement prestigieuse, dotée d'une tradition écrite, nommée variété "haute", et une autre langue sans tradition écrite, largement diffusée et dénuée de prestige, ou variété

“basse”. “La diglossie est une situation sociale, le bilinguisme est une pratique individuelle” (Moatassime 221). Le mot “diglossie” désigne la présence et l’utilisation concurrentielle de deux langues, celle du peuple et celle de l’élite (et de l’écriture): “Cette notion fut reprise par William Marçais pour décrire la même dualité langagière qui existe dans les pays arabes” (Prudent 15–17).

Dans le contexte du Machrek, le bilinguisme n’est pas un choix stylistique, mais plutôt stratégique entre l’arabe et le français. Pour les minorités chrétiennes, le français est devenu la langue prestigieuse des milieux sociaux privilégiés dont les membres peuvent faire leurs études scolaires et universitaires chez les missionnaires catholiques européens. Les membres de ces groupes se parlent en français—langue “haute” écrite—non seulement dans les milieux scolaires, mais aussi dans la vie quotidienne, là où on pourrait utiliser le dialecte majoritaire arabo-syriaque—langue “basse” non écrite. Par contre au Maghreb, Khatibi oppose la diglossie entre le français écrit et l’arabe parlé: “En ce sens, ce n’est pas une substitution de la langue maternelle, mais une langue d’écriture et une diglossie incroyable, car il s’agissait de parler dans une langue et d’écrire dans une autre” (205).

L’utilisation du français parmi les groupes minoritaires chrétiens crée des frontières et des zones de conflits avec la communauté musulmane, majoritairement arabophone et anglophone. Non seulement on se parle en français à l’intérieur du groupe, mais on pratique aussi *l’alternance codique* en présence de “l’autre”. Qu’est-ce que l’alternance codique (ou le *code switching*)? Selon Poplack: “Code switching is the alternation of two languages within a single discourse sentence or constituent” (224). L’alternance codique est ainsi considérée comme “une stratégie de communication, une source qui permet au

locuteur d'exprimer un éventail large de fonctions et attitudes: combler ou contourner des lacunes dans une de ses variétés, marquer les unités thématiques ou discursives, affirmer sa propre identité, inclure ou exclure son interlocuteur d'un groupe social, redéfinir une situation, faire de l'humour, etc." (Cuq 17).

Dans le contexte de la vie quotidienne, l'alternance codique trace des frontières linguistiques entre les groupes minoritaires et le groupe majoritaire. Les membres de ceci se protègent aussi à l'intérieur d'une tour d'arabe vernaculaire, et se méfient de plus en plus des intentions de l'Autre, surtout lorsqu'ils se rendent compte qu'ils n'ont qu'à choisir entre trois scénarios: *primo*, abandonner sa langue vernaculaire non écrite et s'immerger dans la langue française pour se distinguer du groupe majoritaire; *secundo*, abandonner sa langue vernaculaire, parlée mais non écrite, pour se momifier dans la langue arabe liturgique, écrite mais non parlée; *tertio*, garder sa langue arabe vernaculaire, mais se réfugier aussi au sein de la langue anglaise, comme contrepoids moderne à la langue française. C'est sur ce fondement linguistique de l'alternance codique, entre français, anglais, arabe vernaculaire et arabe liturgique que se tracent les frontières entre "nous" les francophones et "eux" les arabophones. En effet, la situation sociolinguistique au Machrek met en contact au moins trois langues:

1. L'arabe dialectal, ou plutôt les différents dialectes arabes dont chacun constitue la langue maternelle d'une région du Machrek, et qui sont utilisés dans la communication quotidienne des machréquins.
2. L'arabe classique, langue officielle et liturgique utilisée dans l'enseignement et par tous les services officiels de l'État.

3. L'anglais qui constitue la première langue étrangère dans les pays du Machrek, à l'exception du Liban où le français occupe une présence dominante dans la vie quotidienne des minorités chrétiennes, mais aussi dans les médias et dans l'enseignement officiel et privé. Au Liban, l'anglais occupe la troisième place après l'arabe et le français. La Syrie, qui était sous mandat français de 1920 à 1946, rejeta le français après l'indépendance et adopta l'anglais comme première langue étrangère. Cette fracture entre francophones et arabophones n'est pas exclusive au Machrek. Elle s'applique aussi au Maghreb, surtout en Algérie où les frontières entre les deux groupes restent marquées par la guerre. Ce qui distingue le Maghreb du Machrek, c'est qu'au Machrek la division linguistique de surface cache une division religieuse profonde, ce qui rend le conflit plus violent et les identités plus meurtrières entre les différents groupes linguistiques.

Puisqu'au Liban tout doit se conformer au confessionnalisme, la francophonie devint l'apanage des minorités chrétiennes dans le but de sauvegarder leur statut privilégié parmi les autres groupes confessionnels. Par conséquent, l'apprentissage de la langue française n'est pas uniquement une compétence linguistique. Il s'agit d'un choix stratégique pour la survie d'une confession, ainsi que de ses privilèges sociaux et politiques: "Le bilinguisme est donc nécessaire au Liban de la nécessité même du Pacte national. Il ne peut être dénoncé que si le Pacte est dénoncé. [...] On est fondé à dire qu'une disparition éventuelle du bilinguisme serait le signe que l'une des deux fractions du pays a été asservie" (Abou 59). Ainsi, ce jeu de valeurs et de hiérarchisation entre plusieurs langues nous mène à aborder les frontières tracées entre "eux" et "nous": Qu'il s'agisse de la langue, des croyances, du mode de vie, des relations familiales, des goûts artistiques ou culinaires, les influences françaises européennes, occidentales se

mêlent en lui à des influences arabes, berbères, africaines, musulmanes... Une expérience enrichissante et féconde si ce jeune homme se sent libre de la vivre pleinement, s'il se sent encouragé à assumer toute sa diversité; à l'inverse, son parcours peut s'avérer traumatisant si chaque fois qu'il s'affirme français, certains le regardent comme un traître, voire comme un renégat, et si chaque fois qu'il met en avant ses attaches avec l'Algérie, son histoire, sa culture, sa religion, il est en butte à l'incompréhension, à la méfiance ou à l'hostilité. (Maalouf 9)

Au Machrek, la diglossie n'est une situation sociale que dans le contexte de la langue arabe, qui se divise en variétés "haute" (l'arabe classique) et "basse" (l'arabe dialectal). Le bilinguisme, pour sa part, n'est une pratique individuelle qu'en présence de l'Autre. D'une part, un Libanais chrétien s'adresse à son compatriote musulman en utilisant l'arabe. D'autre part, un Libanais musulman se sent exclu et son identité mise en question en présence d'un Libanais francophone:

Ne disais-je pas tantôt que le mot "identité" était un "faux ami"? Il commence par refléter une aspiration légitime, et soudain il devient un instrument de guerre. Le glissement d'un sens à l'autre est imperceptible, comme naturel, et nous nous y laissons tous prendre quelquefois [...] Pour ceux qui ont eu peur, il y a simplement "nous" et "eux", l'injure et la réparation, rien d'autre! "Nous" sommes forcément, et par définition, victimes innocentes, et "eux" sont forcément coupables depuis longtemps, et quoi qu'ils puissent endurer à présent. (Maalouf 41-42)

Or, une interrogation se pose: qu'est-ce que l'identité? Et que dit-on de la dimension philosophique de la question telle qu'elle est abordée par Jacques Derrida avec son couple *identité/ipséité*? (31-32). Cette duplicité antinomique, selon Derrida, met en

question tout le débat sur ce qui est vraiment bilingue ou monolingue: “Notre question, c’est toujours l’identité. Qu’est-ce que l’identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présupposée par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l’appartenance en général ? Et avant l’identité du sujet, qu’est-ce que l’ipséité?” (31-32). Qu’est-ce qu’un monolingue et qu’est-ce qu’un bilingue? se demande Derrida:

*On ne parle jamais qu’une seule langue.*

*On ne parle jamais une seule langue* (21).

Au Machrek, les choses se montrent à l’inverse, comme si le bilinguisme était une situation sociale et la diglossie une pratique individuelle voulue et consciente qui pousse le groupe minoritaire à s’enorgueillir d’être capable de parler la variété “haute”, ainsi qu’à dénigrer le groupe majoritaire pour son usage de sa langue historique. Parallèlement, le groupe majoritaire s’enorgueillit aussi de son authenticité et rejette le français, langue du colonisateur:

Si j’insiste à ce point, c’est à cause de cette habitude de pensée tellement répandue encore, et à mes yeux fort pernicieuse, d’après laquelle, pour affirmer son identité, on devrait simplement dire “je suis arabe”, “je suis français”, “je suis noir”, “je suis serbe”, “je suis musulman”, “je suis juif”; celui qui aligne, comme je l’ai fait, ses multiples appartenances est immédiatement accusé de vouloir “dissoudre” son identité dans une soupe informe où toutes les couleurs s’effaceraient. C’est pourtant l’inverse que je cherche à dire. Non pas que tous les humains sont pareils, mais que chacun est différent.

(Maalouf 28)

Contrairement au Maghreb et à l’Afrique subsaharienne, le Machrek ne connut pas l’expérience coloniale même s’il fut occupé par les mêmes puissances coloniales: la France et la Grande-Bretagne. Lorsque les Machréquins emploient des mots comme “colonialisme” ou “colonisateur”, c’est plutôt dans le sens figuré du mot désignant le terme “mandat” “déclaré au cours de la Conférence de la Paix en 1919, et appliqué par la Société des Nations en 1920” (Mizrahi 36). Rappelons que le *positionnement* des deux groupes par rapport au mandat français fut une des raisons du conflit entre Syriens et Libanais, d’une part, et entre chrétiens et musulmans d’autre part. Les objectifs du recours au français sont donc différents entre les trois aires francophones. Ici, l’enjeu devient ethnique plus que stylistique, religieux plus que littéraire:

Tous concernent des êtres portant en eux des appartenances qui, aujourd’hui, s’affrontent violemment; des êtres frontaliers, en quelque sorte, traversés par des lignes de fracture ethniques, religieuses ou autres. En raison même de cette situation, que je n’ose appeler “privilegiée”, ils ont un rôle à jouer pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoier... Ils ont pour vocation d’être des traits d’union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures. Et c’est justement pour cela que leur dilemme est lourd de signification: si ces personnes elles-mêmes ne peuvent assumer leurs appartenances multiples, si elles sont constamment mises en demeure de choisir leur camp, sommées de réintégrer les rangs de leur camp, sommées de réintégrer les rangs de leur tribu, alors nous sommes en droit de nous inquiéter sur le fonctionnement du monde. (Maalouf 11)

Maalouf affirme que l’identité n’est ni innée ni immuable. Elle “ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages

cloisonnées” (8). Maalouf se sent libanais et français, ni plus libanais que français ni vice versa. L’identité ne se divise pas. Elle est composée de tous les éléments qui nous ont formés, et qui entrent en conflit l’un contre l’autre. C’est précisément à travers ce conflit qui forge notre identité et notre appartenance que Maalouf se rendit compte qu’au fin fond de lui-même se trouve une seule appartenance qui compte, c’est d’être francophone: Je suis né au sein de la communauté dite grecque-catholique, ou melkite, qui reconnaît l’autorité du pape tout en demeurant fidèle à certains rites byzantins. Ce n’est pas chez les melkites qu’il me trouverait mentionné, mais dans le registre des protestants. Si je fus inscrit à l’école française, celle des pères jésuites, c’est parce que ma mère, résolument catholique, tenait à me soustraire à l’influence protestante qui prévalait alors dans ma famille paternelle où l’on dirigeait traditionnellement les enfants vers les écoles américaines ou anglaises; c’est à cause de ce conflit que je me retrouve francophone, c’est en conséquence de cela que je suis venu m’installer, pendant la guerre du Liban, à Paris plutôt qu’à New York, à Vancouver ou à Londres, et que je me suis mis à écrire en français. (25–26)

L’identité chez Amin Maalouf est alors ce qui nous rend uniques, toutes les différentes appartenances donnant à chaque personne une combinaison qu’on ne peut retrouver chez quelqu’un d’autre.

### **Références**

Abou, Sélim. *Les tâches de l’université*. Université Saint-Joseph, 1998.

- Acerenza, Gerardo. *Plurilinguisme, polyphonie et hybridation langagière dans “Le ciel de Québec”, “Le salut de l’Irlande” et “Les roses sauvages” de Jacques Ferron*. Thèse, Université de Montréal, 2002.
- Corm, Georges. *Conflits et identités au Moyen-Orient (1919-1991)*. Arcantere, 1992.
- Cuq, Jean-Pierre. *Dictionnaire de didactique du français*. CLE International, 2003.
- Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine*. Galilée, 1996.
- Gauvin, Lise. *L’écrivain francophone à la croisée des langues*. 2<sup>e</sup> éd. Karthala, 2006.
- Jankélévitch, Wladimir. *L’avenir, l’ennui, le sérieux*. Aubier, 1963.
- Jouanny, Robert. *Singularités francophones ou choisir d’écrire en français*. PUF, 2000.
- Khatibi, Abdelkebir. “Lettre ouverte à Jacques Derrida”. *Revue Europe*, n° 901, pp. 202-211, 2004.
- Lagier, Charles. *Byzance et Stamboul: nos droits français et nos missions en Orient*. Écoles d’Orient, 1905.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Grasset, 1998.
- *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*. Trans. Barbara Bray. Arcade, 2012
- Mizrahi, Jean-David. “La France et sa politique de mandat en Syrie et au Liban (1920–1939)”. *France, Syrie et Liban 1918–1946: les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire*. Éd. Nadine Méouchy. Ipfo, 2002. 35–71.
- Moatassime, Ahmed. “Arabo-francophonie et enjeux géolinguistiques en Méditerranée”. *Présence francophone* 55 (2000): 49–61.
- Moura, Jean-Marc. *Exotisme et lettres francophones*. PUF, 2003.

Peytard, Jean. *Mikhail Bakhtine, Dialogisme et analyse du discours*. Bertrand-Lacoste, 1995.

Poplack, Shana. “Sometimes I’ll start a sentence in Spanish y termino en espanol: Toward a Typology of Code-Switching.” *The Bilingual Reader*. Ed. Li Wei. Routledge, 2000. 221–56.

Prudent, Lambert-Félix. “Diglossie et interlecte”. *Langages* 61 (1981).

Saïd, Edward. *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Trad. Catherine Malamoud. Seuil, 2005.

Tuëni, Nadia. “Le français: une expression privilégiée”. *La prose*, ch. 6, n° 63. Dar An-Nahar, 1986.

---

<sup>1</sup> Il s’agit en principe d’établir, dans les territoires arabophones de la partie asiatique de l’ex-Empire ottoman, une tutelle provisoire exercée par un mandataire –la France et l’Angleterre– au nom de la communauté internationale, et cela dans le sens d’ajuster aux exigences nouvelles du wilsonisme.