Amin Maalouf et le pan-orientalisme : Écriture et construction identitaire dans le roman historique d'Amin Maalouf

Fida Dakroub

▶ **To cite this version:**

Fida Dakroub. Amin Maalouf et le pan-orientalisme : Écriture et construction identitaire dans le roman historique d'Amin Maalouf . Littératures. The University of Western Ontario, 2010. Français. NNT : . tel-01712914v1

HAL Id: tel-01712914

https://hal.science/tel-01712914v1

Submitted on 19 Feb 2018 (v1), last revised 20 Sep 2019 (v2)

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.

Directeur de thèse :
Dr. Laté Lawson-Hellu

Membres du Jury :
Dr. Daniel Vaillancourt
Dr. Anthony Purdy
Dr. Tom Carmichael
Dr. Mustapha Hamil

Date de soutenance :
Le 12 avril 2010

Lieu de soutenance :
Department of French Studies
The University of Western Ontario

AMIN MAALOUF ET LE PAN-ORIENTALISME
ÉCRITURE ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE DANS LE ROMAN HISTORIQUE D'AMIN MAALOUF

(Spine title : Amin Maalouf et le Pan-Orientalisme : Écriture et construction identitaire dans le roman historique d'Amin Maalouf)

(Thesis format : Monograph)

by
Fida Dakroub

Graduate Program
in
French

A thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

Faculty of Graduate and Post-Doctoral Studies
The University of Western Ontario
London, Ontario, Canada

Thesis Advisor
Dr. Laté Lawson-Hellu

Examiners
Dr. Daniel Vaillancourt
Dr. Anthony Purdy
Dr. Tom Carmichael
Dr. Mustapha Hamil

Date of Defence
April 12, 2010

Place of Defence
Department of French Studies
The University of Western Ontario

© Fida Dakroub 2010

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 6

Problématique *6*

Justification *8*

Théorie et Méthode *29*

CHAPITRE 1 : LE CONTEXTE HISTORIQUE 37

LE MOYEN-ORIENT : LA GÉOGRAPHIE ET LA CULTURE *39*

LES TROIS PEUPLES FONDATEURS DU MASHREQ *44*

CHAPITRE 2 : LE CONTEXTE DISCURSIF 59

LE « BON SARRASIN » AU VIIIe SIÈCLE *59*

LE « PÉRIL SARRASIN » AU XIIe SIÈCLE *62*

À LA RECHERCHE D'UN « PÉRIL SARRASIN » *66*

L'IMAGERIE DU MUSULMAN / TURC AU XVIIe SIÈCLE *68*

L'IMAGERIE DE L'ISLAM AU XVIIIe SIÈCLE *74*

L'IMAGE À L'ENVERS *79*

CHAPITRE 3 : LE CONTEXTE INSTITUTIONNEL 85

LES ORIGINES DU ROMAN ARABE : LE FAIT CORANIQUE, LE FAIT COLONIAL ET L'HYBRIDITÉ *85*

LE ROMAN FRANCOPHONE ARABE : LES GENRES NARRATIFS ENTRE MODERNITÉ ET AUTHENTICITÉ *94*

LES ROMANS HISTORIQUES D'AMIN MAALOUF ET LE MÉTISSAGE GÉNÉRIQUE *99*

CHAPITRE 4 : L'ORIENT MIS EN TEXTE 109

LE ROMAN, L'HISTOIRE ET LA CONSTRUCTION DIALOGIQUE *109*

L'ÉNONCÉ I (L'HISTOIRE) : DU DESPOTE DE MONTESQUIEU ET DU SULTAN D'AL-MAWARDI *115*

OCCIDENT ORIENTAL OU ORIENT OCCIDENTAL ? LA FRACTURE IMAGINAIRE *120*

LE MYTHE DE «L'ORIENT DÉSERT» *124*

Le souverain éclairé et le vizir sage *124*

MASHREQ / MAGHREB ET LE PAN-ORIENT *133*

LA VIE QUOTIDIENNE DANS LES VILLES ORIENTALES *138*

CHAPITRE 5 : L'ÉCRITURE ET MÉMOIRE HISTORIQUE ORIENTALE 143

LES APPROCHES THÉORIQUES SUR L'INTERTEXTUALITÉ *143*

L'INTERTEXTUALITÉ DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF *147*

Samarcande et les robaï : les rapports intertextuels *147*

La transformation des sources historiques *150*

L'INTERTEXTUALITÉ AVEC LES TEXTES FONDATEURS DE L'ORIENT *151*

Léon l'Africain : un lien intertextuel avec la Torah *152*

Les Jardins de lumière : un lien intertextuel avec le Coran *154*

Les Jardins de lumière et la Vie de Jésus *156*

Les croisades vues par les Arabes et les chroniques arabes *159*

LA PARATEXTUALITÉ DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF : TITRES, CHAPITRES ET ALMANACHS *160*

Les quatre livres de Léon l'Africain *160*

Les chapitres de Léon l'Africain et l'almanach arabe préislamique *161*

Les différents almanachs de l'Orient *165*

CHAPITRE 6 : L'ÉCRITURE ET LE FAIT HÉTÉROLINGUISTIQUE 171

LE PLURILINGUISME *171*

Le langage « vernaculaire » 172

Le langage « véhiculaire » *172*

Le langage « référentiaire » *172*

Le langage « mythique » *173*

L'HÉTÉROLINGUISME *175*

Le pérégrinisme *178*

Le xénisme *179*

Le transpolinguisme *180*

LANGUE DU NARRATEUR, LANGUE(S) DES PERSONNAGES *183*

L'HÉTÉROLINGUISME DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF *190*

Le pérégrinisme dans les romans d'Amin Maalouf *191*

Le xénisme *194*

LE TRANSPOLINGUISME DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF *197*

La mention dans les romans d'Amin Maalouf *198*

La présupposition dans les romans d'Amin Maalouf *200*

INTERPRÉTATION DE L'HÉTÉROLINGUISME DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF *202*

CONCLUSION 207

Du fait francophone *208*

Du fait pan-orientaliste *209*

Du fait hétérolinguistique *211*

Du fait intertextuel *214*

BIBLIOGRAPHIE 217

Résumé

Depuis la parution de *L'Orientalisme* d'Edward Said, les critiques et les chercheurs universitaires ne se font plus de doute sur l'existence et l'intérêt de ce domaine d'étude. L'imagerie de l'Orient dans la littérature occidentale a été bien étudiée dans le monde universitaire anglophone et francophone : comment l'Occident voit-il l'Orient, ou bien « l'Orient vu par l'Occident ». Cependant, les études qui partent dans la direction opposée, c'est-à-dire « l'Orient vu par lui-même », sont rares. Il convient donc d'en parler, et de parler en particulier de la voix littéraire francophone d'Amin Maalouf qui s'exprime depuis 1983 dans des ouvrages qui sont bien reconnus dans le monde littéraire, francophone et mondial.

À travers un corpus de huit romans, cette étude examine comment le texte romanesque maaloufien contribue, du point de vue symbolique, à construire un contre discours idéologique qui contredit le discours idéologique dominant en Occident sur l'Orient, et tend aussi à créer une construction identitaire, au niveau du texte romanesque, qui se veut pan-orientaliste. Les outils méthodologiques offerts par la théorisation de l'orientalisme, du dialogisme, de l'intertextualité et de l'hétérolinguisme articulent, pour ce faire, un travail qui analyse dans les textes romanesques d'Amin Maalouf des modalités esthétiques par lesquelles se constitue un contre discours idéologique. L'étude dégage ainsi une lecture critique de la construction historique, de l'imagerie de l'Orient dans la littérature française du Moyen-Âge jusqu'au XVIII^{e}. Aussi, l'étude explore, dans les romans de Maalouf, l'intertextualité avec le patrimoine scripturale de l'Orient, la reconstruction de son imagerie selon des données historiques, ainsi que la pratique hétérolinguistique. Cela aide à reconstruire, dans l'œuvre maaloufienne, un contre discours idéologique qu'est le pan-orientalisme.

Mots-clé

Orientalisme

Littérature francophone

Littérature francophone d'origine arabe

Littérature mashréquine

Le *Mashreq*

Identité

Dialogisme

Intertextualité

Hétérolinguisme

Amin Maalouf

Introduction

Problématique

La définition de l'identité culturelle est d'actualité au Proche-Orient[1] ; elle l'est encore plus dans l'espace francophone arabe, où se confrontent différentes mémoires historiques minoritaires et majoritaires, résidus du démembrement de l'empire Ottoman en 1918. Pour rappel, au lendemain de la première guerre mondiale, la France et la Grande-Bretagne se partagèrent les territoires levantins de l'empire Ottoman (Khalaf, 22) pour créer de nouvelles frontières géopolitiques dans la région. Si les frontières sont perçues aujourd'hui comme une « ligne de démarcation», Amin Maalouf cherche, pour sa part, à redessiner ces frontières pour en faire des « zones de contact». L'acceptation de la frontière comme *zone-contact* ici, met en valeur l'espace frontalier comme lieu d'échange et d'intermédiation entre sociétés.

[1] Le terme Proche-Orient est aujourd'hui un terme ambigu. Pour les archéologues, les historiens et les géographes, ce terme couvre la région s'étendant sur les territoires de l'Anatolie (la partie asiatique de la Turquie), du Levant (la Syrie, le Liban, la Jordanie, la Palestine, le Chypre), de la Mésopotamie (l'Iraq) et de la Transcaucasie (la Géorgie, l'Arménie, l'Azerbaïdjan). Aujourd'hui, le terme 'Moyen-Orient' a remplacé celui du 'Proche-Orient', surtout avec la montée de l'hégémonie américaine et l'apparition de l'État d'Israël dans la région. Le Moyen-Orient s'étend tout au long de la partie sud-ouest de l'Asie, le sud-ouest de l'Europe et le nord-est de l'Afrique. Après le démembrement de l'Union soviétique, un nouveau terme fut introduit à la géopolitique de la région, celui du Grand Moyen-Orient (the *Greater Middle East*). Ce nouveau terme désigne la Turquie et la Caucasie (l'Arménie, l'Azerbaïdjan, la Géorgie), le plateau iranien (l'Iran, l'Afghanistan, et le Pakistan), l'Asie centrale (le Kazakhstan, l'Ouzbékistan, le Turkménistan, le Tadjikistan, et le Kirghizstan), l'Afrique du Nord (l'Algérie, la Mauritanie, le Sahara de l'Ouest, la Lybie, le Maroc, et la Tunisie), le nord-est de l'Afrique (le Djibouti, l'Érétrie, l'Éthiopie, la Somalie, et le Soudan), les pays arabes du Levant (la Syrie, le Liban, la Jordanie, et la Palestine), ainsi que l'Iraq et la Péninsule arabique. Ces termes ne manquent pas d'une évocation implicitement eurocentriste : l'Europe est le point de repère. On est moyen-oriental ou proche-oriental par rapport à l'Europe et non pas par rapport à soi-même. On incarne la définition que l' « Autre » nous impose. Le terme *Mashreq* nous semble être le terme historique désignant une région géographique qui fait partie du Moyen-Orient, et veut dire littéralement « le levé du soleil ». Ce terme renvoie particulièrement à des régions qui étaient connues comme la Perse, la Mésopotamie, le Levant, l'Asie mineure et l'Égypte. Face au *Mashreq*, se trouve le *Maghreb* qui veut dire « le couché du soleil ». Il indique l'Afrique du Nord.

Il s'agit ainsi, pour l'écrivain, de proposer une réécriture authentique de l'histoire de l'«Orient »[2] qui devrait servir à réunir ce qui avait été séparé à partir du démembrement de l'Empire ottoman. De fait, dans la lignée des auteurs francophones arabes, Amin Maalouf est le premier à construire dans ses romans une telle configuration identitaire, ce que nous proposons d'appeler le « Pan-Orient ».

Amin Maalouf est né à Beyrouth au Liban le 25 février 1949. Il parle arabe, écrit en français et pratique l'anglais. Installé à Paris en 1976, il est l'auteur de plusieurs romans, de récits et de pièces de théâtre qui mettent en scène l'histoire de l'Orient dans le contexte de la colonisation européenne[3]. Dans ses romans historiques, l'écrivain présente en effet la richesse d'une mémoire historique, d'une pluralité linguistique, et d'une identité polilogique, qui, ensemble, forment, à travers la pertinence symbolique et discursive de ses romans, un autre Orient historique et culturel, contraire à l'Orient idéologique des Occidentaux ; un Orient vivant par sa pluralité et sa multiplicité. Comme le montre Edward Saïd, l'Orient occidental n'existe que dans un cadre idéologique et démagogique spécifique, celui du discours colonial. En plus, Pierre Martino confirme cette contradiction entre l'Orient et son image, telle qu'elle se construit dans l'esprit des Européens :

---

[2] Dans cette étude, nous limitons l'usage du mot « Orient » à l'espace géoculturel de l'Orient musulman, qui s'étend de l'Asie centrale jusqu'à l'Afrique du Nord, et qui comprend aussi, dans son substrat historique, l'Orient mage et l'Orient chrétien ; ce que nous proposons d'appeler le « Pan-Orient ». L'élimination d'une grande partie de l'Extrême-Orient, comme le Japon et la Chine, se justifie par le fait « qu'on peut étudier la perception européenne du Proche-Orient ou de l'islam indépendamment de sa perception de l'Extrême-Orient » (Saïd, « L'Orientalisme », 30).

[3] Mon investissement personnel dans cette étude vient en grande partie du fait que, en grandissant au Liban (un État créé par le colonialisme français et britannique en 1926, et gouverné jusqu'en 1990 par une idéologie ethno-religieuse, raciste et antimusulmane), puis au Canada où je porte une certaine étiquette me classifiant membre d'une minorité visible, j'ai compris que j'étais avant tout un «Oriental». Toute mon éducation a été occidentale, et pourtant mon substrat culturel oriental persiste toujours. En étudiant l'image de l'Orient dans les romans historiques de Maalouf, j'essaie de reconstruire les traces culturelles d'une appartenance identitaire chez l'écrivain, qui va au-delà des identités meurtrières, prenant compte que les deux expériences personnelles, au niveau existentiel (minoritaire dans son pays et hors de son pays) se ressemblent d'une façon ou d'une autre.

> Cette image [de l'Orient] nous choque évidemment ; c'est que, au fond de l'esprit, nous en avons une autre, tout à fait différente, qui peut-être ne s'est jamais réalisée en un dessin ou dans quelques phrases, mais qui s'impose à nous toutes les fois que l'idée d'Orient se met en travers de nos pensées (2).

Lire un roman d'Amin Maalouf, c'est se trouver dans la réalité historique qu'invente l'écrivain. On parle d'un retour à une mémoire historique, jusqu'alors occultée. Il s'agit, pour l'étude proposée, d'analyser les modalités de construction de cette configuration identitaire, historique et culturelle *pan-orientaliste.* Il s'agit également d'aborder le texte romanesque maaloufien dans sa *différence* par rapport à la plupart des écritures francophones du *Mashreq*[4], car c'est aussi dans cette différence que se trouve l'importance de la démarche identitaire de l'écrivain. Il s'agit enfin d'aborder l'œuvre de Maalouf, non dans l'individualité de ses textes, mais dans l'ensemble signifiant qu'ils constituent puisque l'écrivain se fonde sur les rapports dialogiques, interdiscursifs et intertextuels propres à sa démarche, ainsi que dans la complémentarité linguistique et culturelle que ces romans entretiennent les uns avec les autres.

Justification

Amin Maalouf et le roman francophone d'origine arabe

Dans le contexte spécifique du Liban, Sonia El-Fakhri (2003), classe les écrivains francophones du Liban en deux catégories historiques : ceux de la première période, du début du XXe siècle jusqu'à l'indépendance du Liban en 1943 ; et ceux de la deuxième période, de 1943 jusqu'à la fin du XXe siècle. Selon elle, la littérature de la première période, comme de la deuxième, était engagée :

---

[4] Au niveau historique, le *Mashreq* joue un rôle principal dans la construction culturelle du « Pan-Orient ». C'est au *Mashreq* que des grandes civilisations orientales sont nées, et où des grands événements historiques se sont déroulés. En plus, le *Mashreq* bénéficie de sa position géographique comme carrefour où se rencontre des cultures et civilisations.

> Il s'agit de mener un combat pour la patrie, d'exprimer les aspirations d'un peuple, de défendre ses droits, de peindre ses souffrances et ses espoirs et de faire appel sans cesse à la réconciliation entre ses enfants et ses familles spirituelles (…) le souci est unique : sauvegarder l'indépendance du Liban vis-à-vis des courants extérieurs et des divisions intérieures (39-40).

Au niveau régional et dans leur réflexion sur l'identité, les écrivains francophones du *Mashreq* adoptent le genre du roman historique. On trouve ainsi l'écrivaine égyptienne d'origine libanaise, Andrée Chedid, qui renoue avec l'Égypte pharaonique dans *Néfertiti ou le Rêve d'Akhenaton* (1974), comme dans les nouvelles réunies dans *Les Marches de sable* (1981). Par ce renouement à l'Égypte pharaonique, Chedid tente de chercher un remède à son souci identitaire, hors de l'espace de l'Orient musulman. Parmi les écrivains du roman historique francophone, on trouve également des écrivains syriens des plus prometteurs : Kamal Ibrahim (*Le voyage de cent mêlées*, 1979) ; Myriam Antaki, (*La Bien-Aimée*, 1985) ; Chérif Khaznadar (*Les Caravanes du soleil*, 1991, et *La Festivalière*, 1992). Les événements des *Caravanes du soleil* se déroulent à la cité d'Ebla, dans la Syrie du Nord, il y a cinq mille ans. Dans ce sens, les écrivains francophones du *Mashreq*, dans leur quête identitaire, font vivre des civilisations et des peuples de l'histoire : les Phéniciens, les anciens Égyptiens, les Assyriens, etc., cela occasionne parfois le dépaysement du lecteur, qui est transporté hors du temps et du réel vécu.

Pourtant, la construction identitaire chez Maalouf est plus grande. Elle ne se limite pas à un seul pays, ni à un seul peuple, ni à une seule identité particulière. Le souci identitaire de l'écrivain dans ses romans, *Le rocher de Tanios* inclus, est plus enraciné dans l'Histoire des peuples de l'Orient musulman. Ce souci identitaire « pan-orientaliste » est absent des écritures francophones du *Mashreq*, qui cherchent plutôt à créer, nous semble-t-il, des fractures imaginaires et à glorifier des identités historiques particulières, qui sont des débris du démembrement de l'empire Ottoman. Le temps des

romans de Maalouf est toujours en contact, par contre, avec la mémoire historique occidentale ou orientale[5].

Le Pan-orientalisme

En considérant un modèle fondé sur les appartenances multiples, la construction identitaire dans l'écriture de Maalouf établit un dialogue entre différentes cultures et civilisations ; l'écriture dialogique[6], ici, le dialogue comme écriture, crée chez Maalouf une nouvelle sorte de discours romanesque, soit celui du « pan-orientalisme » évoqué ci-dessus. L'écriture de Maalouf vise, en effet, à reconstruire un Orient historique et culturel : d'où une telle acception que nous retenons pour les textes écrits par Amin Maalouf, donc un *« Oriental[7] » sur l' « Orient », c'est-à-dire le « Pan-Orient », dans l'intérêt de cet « Orient » ou « Pan-Orient »*. Le pan-orientalisme de Maalouf se structure à partir de deux prémisses. L'une anthropologique : il s'agit de développer une pratique d'altérité inclusive ; plutôt que de fonctionner sur des oppositions et un binarisme propre à l'Occident et à son « miracle grec », soit à l'identification d'un autre qui ne peut être qu'exclus, le pan-orientalisme vise à inclure l'autre dans ses différences, à le transformer comme soutien d'un système politique. La deuxième prémisse est d'ordre politique et idéologique. Maalouf, en dégageant une attitude pan-orientale, et en

[5] Il s'agit là des époques historiques de l'Orient musulman que les romans de Maalouf représentent. L'Orient musulman reste fort présent dans la mémoire historique des Occidentaux dans le sens que cette mémoire se trouve marquée par l'islam, et elle le restera toujours. Des événements historiques inoubliables marquent la mémoire historique occidentale, de fait qu'ils laissent des traces. Par exemple: la conquête de l'Andalousie au VIIIe siècle, les croisades au XIIe siècle, la prise de Constantinople au XVe siècle, et plus récemment, les attaques du 11 septembre au XXIe siècle. Dans ce sens, Saïd voit que la présence de l'islam et de l'Orient musulman dans la mémoire occidentale demeure omniprésente : "…Islam has always been seen as belonging to the Orient […] the islamic world by its very adjacency evoked memories of its encroachments on Europe, and always, of its latent power again and again to disturb the West. Other great civilizations of the East – India and China among them – could be thought of as defeated and distant and hence not a constant worry" («Covering Islam», 4-5).

[6] Par rapport à Bakhtine.

[7] Le terme «Oriental» désignait l'Asie, ou l'Est, «géographiquement, moralement, culturellement» (Saïd «L'Orientalisme», 46). Dans notre étude, ce terme prend une certaine nuance spécifique : soit «oriental» tout ce qui appartient, aux niveaux moral et existentiel, à l'espace géoculturel de l'Orient musulman. Cette appartenance peut être liée à la culture majoritaire dominante, l'islam, ou aux cultures minoritaires non-dominantes (différents groupes religieux ou ethniques).

relisant le passé, propose une lecture non-orientaliste de l'Orient. Ce faisant, il est nécessaire pour nous de travailler avec des théories littéraires qui font de l'autre le support de leur entreprise : le dialogisme bakhtinien et l'intertextualité de Kristeva. Le terme de « pan-orientalisme », associé à la configuration identitaire que suppose ainsi le « Pan-Orient », est redevable des travaux d'Edward Saïd et de Georges Corm sur le Moyen-Orient. Il s'agit de deux discours critiques qui fonctionnent à des niveaux différents, mais qui ne sont pas séparés les uns des autres : le discours critique et non orientaliste de Saïd, et le discours historique et non culturaliste de Corm.

Dans les romans d'Amin Maalouf, le « Pan-Orient[8] » est en effet un espace culturel, historique et linguistique qui ne se définit pas seulement selon des données géographiques, mais aussi selon une mémoire historique et un substrat culturo-linguistique. Dans ce sens, nous entendons par le terme « Pan-Orient » un espace géoculturel, historique et linguistique, formé des régions géographiques s'étendant de la Mongolie jusqu'à l'Anatolie (groupe touranien), du Pakistan et de l'Afghanistan jusqu'à la Mésopotamie (groupe persan et arabo-persan), ainsi que la Péninsule arabique (groupe arabe), le Levant (groupe arabo-syriaque), l'Égypte (groupe arabo-africain), l'Afrique du Nord (groupe arabo-berbère) et l'Andalousie (groupe arabo-espagnol). Il se définit à partir de l'Islam comme fait de civilisation.

Edward Saïd et la critique du discours orientaliste

Selon Edward Saïd, l'orientalisme n'est pas vraiment une discipline académique ; c'est plutôt un discours idéologique. L'orientalisme représente l'idéologie hégémonique de l'Europe impérialiste du

[8] Notre but n'est pas d'étudier l'*exactitude* de l'Orient, mais plutôt sa *représentation* dans les romans d'Amin Maalouf. Dans ce sens, parler d'un Pan-Orient, dans ces romans, se justifie du point de vue que l'Orient, comme thème, représentation ou sujet d'étude, n'a jamais connu des frontières fixes ou stables. Ses frontières ont été toujours variables pour celui qui le représente. Ainsi dans *L'Orientalisme*, Saïd identifie, différents sphères de l'Orient, qui expriment, en effet, les différentes représentations de l'Orient par l'Occident, comme par exemple : l'Orient biblique, l'Orient antique, l'Orient classique, l'Orient romantique, le Proche-Orient et l'Extrême-Orient (74), le « bon » Orient (l'Inde) et le « mauvais » Orient, l'Afrique du Nord, l'Asie, et l'islam partout (118), l'Orient des orientalistes (124), l'Orient des voyageurs (140).

XIXe siècle, qui tout en adoptant un discours raciste fondé sur le darwinisme social, classifie les différentes cultures et races selon une hiérarchie de valeurs et de préférences. Comme le modèle européen vient au sommet de cette hiérarchie, alors tous les autres peuples, dits sauvages, barbares et primitifs, doivent suivre le modèle européen sans avoir la permission d'y arriver. En ce qui concerne l'Orient, Saïd montre dans son ouvrage devenu classique, *L'Orientalisme,* que l'image moderne de l'Orient trouve ses racines dans l'imagination historique de l'Occident et non pas dans l'Orient lui-même :

> Formuler l'Orient, lui donner forme, identité, définition, en reconnaissant pleinement sa place dans la mémoire, son importance pour la stratégie impériale et son rôle « naturel » d'annexe de l'Europe; ennoblir tout le savoir ramassé pendant l'occupation coloniale en l'intitulant « contribution à la science moderne » alors que les indigènes n'ont pas été consultés, n'ont été traités que comme prétextes pour un texte qui, pour eux, n'a pas d'utilité (104).

C'est pourquoi nous ne voyons pas l'orientalisme moderne comme une création spontanée du XIXe siècle, mais au contraire, comme une accumulation historique, ou plutôt un processus historique continu de « déshumanisation » de l'Orient. Saïd ajoute que l'Occident a créé une entité abstraite qu'on a appelé « l'Orient ». Tout en servant à interpréter des lieux et des peuples, cet « Orient » vise à raconter aux Européens des histoires et des anecdotes qui les confirment dans leur supériorité face à « l'autre », obligé alors de se taire. De la sorte, selon Saïd, il faut considérer l'Orientalisme comme une idéologie de la supériorité de l'Europe :

> Des thèses sur le retard, la dégénérescence de l'Orient et son inégalité avec l'Occident s'associaient extrêmement facilement, au début du dix-neuvième siècle, avec les idées sur les fondements biologiques de l'inégalité des races […] un darwinisme de second ordre, qui

> semblait accentuer la validité « scientifique » de la division des races en races avancées et races arriérées, ou européo-aryennes et orientalo-africaines (« L'Orientalisme », 237).

Dans le discours eurocentriste, l'Occident se protège derrière un discours pseudo-scientifique, pour rationnaliser l'irrationnel et dénigrer toute rationalité « autre » réduite dès lors à des pratiques folkloriques ou exotiques. Dans ces conditions, l'Occident post-Lumières (XVIIIe siècle) crée son « autre », l'Orient, qui n'est en réalité qu'une projection quasi-psychologique de ses propres phobies :

> … L'Europe possède un savoir systématique croissant sur l'Orient, savoir renforcé aussi bien par le fait colonial que par un intérêt général pour ce qui est autre et inhabituel, exploité par les sciences nouvelles : ethnologie, anatomie comparative, philologie et histoire; bien plus, à ce savoir systématique s'est ajoutée une masse considérable d'œuvres littéraires produites par des romanciers, des poètes, des traducteurs et des voyageurs de talent […] L'Oriental est déraisonnable, dépravé (déchu), puéril, « différent »; l'Européen est ainsi raisonnable, vertueux, mûr, « normal » (Saïd, « L'Orientalisme », 55).

En effet, « l'autre » oriental est une création du « soi » européen, qui pour échapper à ses propres phobies et phantasmes crée un espace discursif chargé de porter tout ce qui l'effraie : la bestialité, la sexualité, la paresse, l'irrationalité, la barbarie, la sauvagerie, les crimes, la momification culturelle et historique et l'incapacité d'avancer sur les chemins de la civilisation. Dans un ouvrage qui poursuit la perspective post-coloniale, *Les lieux de la culture*, Homi Bhabha montre comment dans le monde raciste, « l'autre » n'est plus hors du « soi », mais il devient une altérité du « soi » :

> L'identification ambivalente du monde raciste (…) suscite l'idée de l'homme comme son image aliénée ; non pas Soi et Autre, mais l'altérité du Soi inscrite dans le palimpseste pervers de l'identité coloniale (90).

Dans le même ouvrage, Bhabha souligne également que le discours colonial dépend du concept de « fixité » dans la construction des stéréotypes : l'autre n'est plus lui-même, au contraire il se détermine et même s'identifie par l'image idéologique aliénée que lui impose le discours colonialiste. Ainsi, l'Oriental est paresseux, le Noir est une machine sexuelle, l'Arabe est malhonnête ; tandis que l'Occidental est, lui, rationnel :

> L'un des caractères marquants du discours colonial est sa dépendance au concept de « fixité » dans la construction idéologique de l'altérité. La fixité, en tant que signe de la différence culturelle/historique/raciale dans le discours du colonialisme, est un mode paradoxal de représentation : elle connote la rigidité et un ordre immuable aussi bien que le désordre, la dégénérescence et la répétition démonique. De même le stéréotype, qui est sa stratégie discursive majeure, est une forme de savoir et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours « en place », déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété (121).

Ici, l'objectif du discours colonial sera de *re*construire le colonisé comme « une population de types dégénérés sur la base de l'origine raciale, afin de justifier la conquête et d'établir des systèmes d'administration et d'instruction » (Bhabha, 127). Cela dit, discours orientaliste et discours colonialiste soutiennent les mêmes fondements idéologiques. Pour Edward Saïd, « …l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident.» (Saïd, « Orientalisme », 17).

Georges Corm et la critique du discours culturaliste

Le culturalisme est-il une nouvelle invention de l'entreprise colonialiste ? Une question qui se pose fortement chaque fois que les études culturalistes sortent des frontières géographiques de l'Occident. On a vu plus haut comment Edward Saïd a mis en question l'orientalisme en démontrant ses liens avec l'entreprise coloniale. Si, pour Saïd, l'orientalisme, depuis le XIXe siècle, fait partie

intégrante de l'entreprise impérialiste, les orientalistes sont d'une façon ou d'une autre liés aux centres du pouvoir impérialiste :

> Sous l'en-tête général de la connaissance de l'Orient, et sous le parapluie de l'hégémonie occidentale, à partir de la fin du dix-neuvième siècle a émergé un Orient complexe, bien adapté aux études académiques, aux expositions dans les musées, à la reconstruction par les bureaux coloniaux, à l'illustration théorique de thèses anthropologiques, biologiques, linguistiques, raciales et historiques sur l'humanité et l'univers (Saïd, « Orientalisme », 20).

De même, indique Saïd, le cas bien connu de l'orientaliste Sir Hamilton A. R. Gibb (1895-1971) tend à prouver que les études « orientalistes » devaient également accompagner l'entreprise néo-colonialiste. Ce qui est vrai aussi, en général, dans le contexte de l'entreprise anthropologique qui est née dans le giron du colonialisme. L'exemple le plus pertinent sera les résultats désastreux de l'anthropologie belge au Rwanda. Parce que l'orientalisme était une discipline « académique » majeure de l'entreprise colonialiste aux XVIIIe, XIXe et XXe siècles, tout porte à croire que ses traces subsistent encore aujourd'hui, le culturalisme en tant qu'une nouvelle discipline académique pouvant ainsi en être l'expression actuelle.

Pour Georges Corm[9], le culturalisme est devenu, comme l'orientalisme, un « business » où les grands centres académiques et universitaires occidentaux font partie d'un investissement financier et économique, la dynamique identitaire y devenant la clé d'explication des conflits intra et inter-sociétaux :

> … l'identité est devenue un produit de consommation culturelle, une « mise en scène » qui s'étend à divers domaines (...) il s'agit d'un « business », extrêmement prisé dans les nombreux

[9] Georges Corm, ancien ministre des Finances de la République libanaise (1998-2000) est l'auteur de nombreux ouvrages consacrés à l'histoire du Proche-Orient. Dans *L'Occident et l'Orient*, il analyse la situation de l'ancien Empire ottoman, tolérant avec les différentes religions, du fait de son cosmopolitisme.

> financements : bourses d'études, reportages, chaires universitaires, lancement à grand frais d'ouvrages et d'expositions. Il y a une très forte production et consommation de « manifestations identitaires » qui est venu remplacer celle des idéologies qui a dominé la scène mondiale depuis la Révolution française (…) le culturalisme et l'essentialisme qui caractérisent si fortement les nouvelles philosophies conservatrices, et qui légitiment la nouvelle vague anthropologique, ont envahi tout le spectre de la culture contemporaine. (Corm, « La Méditerranée… », 23).

De même, selon lui, l'Occident se montre irrationnel quand il s'agit de parler de « l'Autre », puisqu'il demeure soumis à un principe ethnocentrique. Une telle ambivalence au niveau du discours détermine encore les études anthropologiques essentialistes ou culturalistes. Au niveau du discours politique, médiatique et même académique de l'Occident, ces ambivalences subsistent : la guerre atroce qui a déchiré la Yougoslavie à la fin du XXe siècle a été présentée comme une guerre religieuse entre musulmans, catholiques et chrétiens orthodoxes ; de manière similaire, la guerre civile au Liban (1975-1990) n'aura été finalement qu'une guerre entre musulmans et chrétiens. Une telle conclusion, dans le cas du Liban, ne fait cependant pas l'épreuve de la réalité sur le terrain. Le citoyen libanais sait bien que la guerre qui a déchiré son pays n'a jamais été une guerre religieuse entre musulmans et chrétiens. Dans l'un ou l'autre de ces cas, l'anthropologie culturaliste tâche de réduire la dynamique identitaire à son aspect religieux, faisant de l'usage du religieux une cible contre « l'Autre » et non à partir du « Soi » :

> Il est à la mode dans la culture moderne, par opposition au siècle des Lumières, d' « essentialiser » la moindre différence religieuse ou ethnique, dès qu'elle se manifeste en dehors des États-nations du monde « civilisé » (Corm, « La Méditerranée… », 19).

Dans ces conditions, si le XIXe siècle était le siècle des identités nationalistes et de l'effondrement des empires multinationaux, nous pouvons appeler le XXIe siècle comme celui « des replis identitaires religieux ». La lecture historique proposée par Georges Corm tient compte des « replis identitaires de nature religieuse », qui ont émergé après le démembrement de l'Union soviétique et l'expansion de l'hégémonie américaine :

> A l'époque des affrontements idéologiques de type universel, transnationaux et transethniques, succède la multiplication des affrontements ethniques et religieux, régionaux et locaux. La fin de la guerre froide et l'effondrement de l'Union soviétique et des systèmes étatiques marxistes semblent avoir ouvert une ère pleine de dangers du fait des fractures et des replis identitaires violents qui secouent les sociétés autrefois dominées par ces systèmes (Corm, « La Méditerranée… », 13).

Georges Corm démontre ainsi le rôle de l'entreprise néocoloniale dans ces rabattements violents de l'identité religieuse et ethnique apparus depuis peu. Également, il indique l'ambivalence du discours occidental envers ces replis. L'Occident se montre, d'une part, hégémonique, surtout après la fin de la guerre froide, d'autre part, impuissant devant la gestion des génocides et des massacres ethniques qui ont accompagné les essentialismes identitaires, influencés, dans certains cas, par l'Occident lui-même :

> Il est donc utile de s'interroger sur ce que sont, dans leur immense variété, ces replis identitaires, mais aussi sur la raison pour laquelle les valeurs démocratiques de l'Occident que les protagonistes de ces mouvements invoquent accouchent partout des violences contre lesquelles les États-Unis et l'Europe, tout-puissants militairement et moralement, ne trouvent guère de réponse (Corm, « La Méditerranée… », 14).

Ainsi, Corm s'interroge sur le rapport entre les études culturalistes et identitaires dont le but latent sera d'accompagner l'hégémonie néocolonialiste au XXIe siècle, comme l'orientalisme a accompagné l'entreprise coloniale aux XVIIIe et XIXe siècles :

> On peut s'interroger sur la nature des replis identitaires en Europe slave et balkanique dans un contexte où le modèle de démocratie libérale triomphe partout. La différence entre catholiques et orthodoxes permet-elle, à elle seule, de parler d'ethnies distinctes, comme on a tenté de le faire à propos du Liban pour les chrétiens et les musulmans enracinés dans le même terreau culturel depuis des siècles ? (Corm, « La Méditerranée… », 17).

Devant l'ambivalence de ce nouveau discours « politico-médiatique » de l'Occident, une posture pan-orientaliste viserait plutôt une attitude autre dans son approche des questions identitaires en Orient. Elle se dissocie alors des approches culturalistes et essentialistes de l'anthropologie sur la dynamique identitaire en Orient, qui réduisent une identité à un seul aspect. S'il y a un véritable « business » des études identitaires dans presque toutes les universités européennes et américaines, il n'en demeure pas moins qu'il persiste « une absence de la réflexion sur la notion d'identité elle-même » (Corm, « La Méditerranée… », 24). Dans ce sens, Corm rejette l'approche monolithique de l'anthropologie culturaliste, pour établir une approche plus efficace, soit une approche « orientale » et non orientaliste de la dynamique identitaire en Orient :

> L'identité, à notre sens, fonctionne non pas sur un noyau identitaire central et monolithique, mais sur une série d'identités partielles que l'on peut assimiler aux tiroirs d'une armoire. Ces identités sont celles résultant de l'appartenance familiale, régionale, sociale, professionnelle, idéologique, sportive, etc. ; la religion ou la langue n'étant qu'un élément d'identité à l'intérieur de cette constellation d'autres facteurs identitaires, en fait non moins importants que l'identité

religieuse. A notre sens, cette approche de l'identité tiroir constitue une approche politologique beaucoup plus riche et féconde que celle de l'anthropologie (Corm, « La Méditerranée… », 25).

La conception identitaire de Corm se trouve proche de la construction esthétique de l'identité telle que présente dans l'œuvre d'Amin Maalouf ainsi que dans son discours romanesque. Nous lisons dans les *Identités meurtrières* : « … la conception que je dénonce, celle qui réduit l'identité à une seule appartenance, installe les hommes dans une attitude partiale, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire, et les transforme bien souvent en tueurs, ou en partisans des tueurs (39) ».

L'œuvre d'Amin Maalouf

L'œuvre littéraire d'Amin Maalouf comporte des romans, des essais et un livret d'opéra. Parmi les romans, figurent *Les Croisades vues par les arabes* (1983) ; *Léon l'Africain* (1986) ; *Samarcande* (1988) ; *Les Jardins de lumière* (1991) ; *Le Premier Siècle après Béatrice* (1992) ; *Le Rocher de Tanios* (1993) ; *Les Échelles du levant* (1996) et *Le Périple de Baldassare* (2000). Amin Maalouf a écrit deux essais, *Les Identités meurtrières* (1998) et *Le dérèglement du monde* (2009), un livret d'opéra, *L'amour de loin* (2004), et une autobiographie, *Origines* (2004). De cette œuvre, on retiendra pour l'étude les sept romans publiés entre 1983 et 2004 : *Les croisades vues par les arabes* (1983) ; *Léon l'Africain* (1986) ; *Samarcande* (1988) ; *Les Jardins de lumière* (1991) ; *Le Rocher de Tanios* (1993) ; *Les Échelles du levant* (1996) et *Le Périple de Baldassare* (2000). Les romans historiques de Maalouf constituent une unité symbolique : le Pan-Orient qui se définit par sa pluralité linguistique et culturelle.

Dans *Les Jardins de lumière*, Maalouf parle de l'Orient chrétien et mage. C'est l'histoire de Mani, peintre, médecin et prophète de Mésopotamie, qui propose, au IIIe siècle (É.C.), une nouvelle vision du monde fondée sur le christianisme et le zoroastrisme. Mani est le fils de Pattig, un idolâtre parthe qui pratique le culte babylonien du dieu Mardouk. Un jour, pendant une cérémonie rituelle, les prêtres qui portent l'idole de Nabu, fils de Mardouk, trébuchent et la statue tombe et s'écrase suivie des

yeux par la foule pétrifiée. C'estle fait de Sittaï, le moine chrétien de la Palmeraie des Vêtements-Blancs, qui a planté un bâton entre les deux dalles de marbre. Après que Pattig l'attrape, une conversation commence entre les deux hommes. Pattig décide de partir avec Sittaï à la Palmeraie et de prendre son fils Mani avec lui. Arraché de sa mère depuis son enfance, Mani grandit dans l'ordre religieux des Vêtements-Blancs. Un jour, il quitte la Palmeraie, malgré les supplications de Sittaï, et part à la recherche d'une nouvelle vision du monde. À travers l'empire sassanide, Mani, accompagné de son père et de son ami Malchos, enseigne sa nouvelle religion. De Ctésiphon, à Babel, à la Perse, à l'Inde, en Arménie, en Chine, Mani devient l'ami du Roi des Rois, Shabuhr, mais cela ne l'empêche pas de trouver le même sort que Jésus.

Les croisades vues par les arabes nous conduit à une époque différente. Ici, nous sommes *au Mashreq* du XIe siècle et du début des croisades en 1098. Ce livre part d'une idée simple : 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. Son contenu repose, à peu près exclusivement, sur les témoignages des historiens et chroniqueurs arabes de l'époque.

Avec *Samarcande*, nous sommes dans la Perse du XIe siècle, du XIXe siècle et du début du XXe siècle. C'est l'histoire de la Perse d'Omar Khayyâm, poète du vin, libre penseur, astronome de génie, mais aussi celle de Hassan Sabbah, et un des grands Maîtres de la secte shiite ismaélite, qui a terrorisé l'empire sunnite seldjoukide pendant plus d'un siècle fondateur de l'ordre des Assassins, la secte la plus redoutable de l'Histoire. C'est aussi l'histoire de Nizam-el-Molk, grand vizir de l'empire seldjoukide et fondateur des écoles qui portent son nom *nizamyiah*. À travers l'histoire d'un manuscrit de poèmes, Maalouf nous raconte l'histoire d'un grand empire à son apogée, au XIe siècle, mais aussi celle de son déclin avec l'intervention coloniale dans le monde musulman au XIXe siècle.

Dans *Léon l'Africain*, il s'agit de la biographie du géographe musulman Hassan al-Wazzan, devenu Jean-Léon de Médicis, converti au christianisme et baptisé de la main d'un pape. Les événements du roman se déroulent aux XVe et XVIe siècles. Le voyage initiatique de Hassan commence à Grenade. La naissance de Hassan el-Wazzan dans *Léon l'Africain* se présente comme un fait biblique. Mohamed, le père de Hassan, prend Salma (Silma selon le dialecte arabe andalou) comme femme. Mais après quatre ans de mariage, Silma ne peut pas avoir d'enfants, ce qui pousse Mohamed à acheter une servante chrétienne, Warda, et à la prendre comme concubine (*jāriyah*). Après la chute de cette ville en 1492, Hassan arrive au Maroc avec les vagues de réfugiés musulmans et juifs andalous. Des querelles quotidiennes entre les parents de Hassan le poussent à vivre avec son oncle qui lui apprend le métier de commerçant. Hassan voyage à travers les grandes villes de l'Orient et de la Méditerranée. Quand il arrive au Caire, le dernier des sultans mamlouks Kanso al-Gouri tombe malade. Son œil lui cause des douleurs insupportables. Aussi, la peste frappe le Caire. Il la quitte vers Constantinople où il se met devant le Grand Turc Selim. En retournant au Maroc pour retrouver sa famille, Hassan se trouve capturé par des pirates du pape. Emmené à Rome, il devient Jean-Léon de Médicis où il s'engage à l'écriture de *La description d'Afrique*.

Avec *Le Périple de Baldassare*, nous sommes au XVIIe siècle. Ce roman se présente comme le journal intime d'un certain Baldassare Embriaco, paisible marchand génois qui aux alentours de 1666 voit sa vie basculer dans une quête initiatique, à la recherche d'un livre mythique censé révéler le nom caché de Dieu. Intitulé «Le centième nom», cet ouvrage attribué à la plume philosophique d'Abou-Maher al-Mazandarani, se veut supplique puis chant incantatoire et, comparant l'islam au judaïsme, finit par réfuter l'idée répandue selon laquelle «le nom suprême, s'il existe, ne devrait pas être prononcé par les hommes». Cette quête conduira Baldassare d'Alep à Gênes, en passant par Smyrne, Londres ou Constantinople. Accompagné de ses neveux et d'une veuve, Marta, il mènera le combat de l'amour contre le désespoir, celui de la raison contre l'obscurantisme, puis, en nous racontant mille histoires,

entreprendra de dénoncer la vilenie née de l'argent qui corrompt la beauté de ce monde rempli de lumière. Baldassare joue le rôle d'un medium entre l'Orient et l'Occident. Ici, on passe à travers des pays en perdition, des villes en feu, dispersées au bord de la Méditerranée et au-delà.

Dans *Le Rocher de Tanios*, nous explorons le Levant du XIXe siècle. Les événements du roman se déroulent à la Montagne du Liban, en Palestine, en Syrie, en Égypte, en Chypre et à Istanbul. Tanios Kichk, fils de Lamia, ne sait pas que le Sheikh Raad, un seigneur féodal, est son vrai père. Un jour, khwéja Gérios, ledit père de Tanios, se trouve engagé dans le meurtre du patriarche maronite, ce qui l'oblige à s'enfuir en Chypre. Tanios, « son » fils, l'y suit. Après quelques années d'exil, les agents de l'Émir réussissent à ramener Gérios au Liban où il sera pendu le jour même. Tanios rentre au pays pour dévoiler la vérité amère, celle qui lie Lamia, sa mère, avec le cheikh. De nouveau, il quitte la Montagne vers le Chypre, mais cette fois-ci pour ne plus y retourner, et pour retrouver sa belle Tamar.

Et nous entrons au XXe siècle avec *Les Échelles du Levant* et l'histoire d'Ossyane. De Constantinople à Alexandrie, en passant par Smyrne, Adana ou Beyrouth, nous nous trouvons dans ces villes qui ont longtemps été des lieux de brassage où se côtoyaient langues, coutumes et croyances. À travers l'histoire d'Ossyane, Maalouf nous raconte l'histoire du Levant, de la chute de l'empire ottoman jusqu'à la guerre civile qui a déchiré le Liban. Ossyane part en France à la veille de la deuxième guerre mondiale pour étudier la médecine. Il se trouve engagé dans la résistance contre l'occupation allemande. Après la fin de la guerre, il retourne au Levant pour se trouver face à une autre guerre qui déchire la région en 1948 entre Juifs et Arabes.

Ainsi, les romans historiques d'Amin Maalouf évoquent, au niveau historico-culturel, l'Orient musulman, l'Orient chrétien et l'Orient mage sassanide, donc tout l'Orient culturel, ce qui donne à l'écrivain son originalité et sa différence parmi les autres écrivains francophones du *Mashreq*, qui négligent le Pan-Orient et se limitent aux identités minoritaires.

Réception critique du corpus

L'œuvre d'Amin Maalouf est jeune et ainsi a peu fait l'objet d'études critiques approfondies. Jusqu'à présent, les études critiques sur l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf hésitent d'aborder la question identitaire dans ses appartenances multiples à l'Orient. On peut diviser ces études en deux catégories : celles qui traitent des romans individuellement, et celles qui traitent d'un plus grand corpus, mais dans un va-et-vient démonstratif. En effet, on a eu une difficulté à trouver des ouvrages ou des articles qui traitent de près la question identitaire soulevée ici. L'article de Marie Naudin (2002), « Le Proche-Orient et la France dans les romans d'Amin Maalouf » reste ainsi le plus proche de notre sujet. Leïla Éphrem el-Boustani, pour sa part, montre dans son mémoire de maîtrise, « La femme au cœur du dialogue des cultures dans Léon l'Africain » (2001), l'importance du rôle de la femme dans l'autobiographie romanesque de *Léon l'Africain*, inspirée elle-même de la Description *de l'Afrique* du célèbre géographe arabe, Mohamed al-Wazzan ez-Zayyati. À cet article, on peut ajouter celui d'Antoine Sassine, « Le 'rite de passage' chez Amin Maalouf » (2006), qui s'intéresse à l'expérience initiatique dans *Le Rocher de Tanios*, ainsi qu'au cheminement intérieur du personnage de Tanios. L'étude d'Etensel Ildem Arzu et Lalagianni Vassiliki de l'Universidad de Cádiz en Espagne, présentée sous le titre de « Multiculturalisme et identités dans Les Échelles du Levant d'Amin Maalouf » (2005), demeure d'un plus grand intérêt que les précédentes dans la mesure où elle explore l'appartenance identitaire chez Amin Maalouf dans un nouveau cadre, celui de l'appartenance à la mer méditerranéenne. Dans la deuxième catégorie, nous mentionnerons un article de Christiane Chaulet Achour « Identité, mémoire et appartenance : un essai d'Amin Maalouf » (2006). Chaulet Achour étudie notamment, dans cet article, la question identitaire dans plusieurs romans d'Amin Maalouf comme *Origines, Les Identités meurtrières, Léon l'Africain* et *Le rocher de Tanios*. Cet article est le premier à aborder véritablement l'œuvre d'Amin Maalouf dans son ensemble. Il en est de même de la thèse de Soumaya Neggaz, « Amin Maalouf : le voyage initiatique dans Léon l'Africain, Samarcande et

Le rocher de Tanios » qui aborde le développement du personnage du héros à travers les différentes étapes de son voyage initiatique. Neggaz étudie en effet chaque roman à part, en suivant un schéma démonstratif. Dans ces études portant sur l'œuvre d'Amin Maalouf, nous constatons jusqu'ici que la plupart d'entre elles abordent d'une façon ou d'une autre la problématique de l'appartenance identitaire. Elle se précise davantage dans l'article de Najib Redouane « Mémoire et identité renaissante dans Origines d'Amin Maalouf » (2006), lequel aborde plus en détail la question de l'identité et de l'appartenance culturelles à partir d'un document autobiographique. Déjà dans un article antérieur, « Histoire et fiction dans Léon l'Africain d'Amin Maalouf » (1999), Najib Redouane avait tenté d'établir des rapprochements entre l'histoire du roman et l'histoire réelle, en concentrant son étude sur « Les chassés-croisés entre le réel et l'imaginaire, entre l'historique et le fictif ». Dans cet article, on notera la perspective théorique qui cherche le croisement entre *l'historique* et *le fictif*, entre *le réel* et *l'imaginaire*. Nahid Choaï, dans son mémoire de Maîtrise, « La dégradation des figures d'autorité dans Les Jardins de lumière » (1997), retient une perspective similaire. Celle-ci présente une analyse de la transfiguration des personnages historiques en personnages romanesques. À l'aide des concepts bakhtiniens de parole autoritaire et de parole intérieurement persuasive qui sont en opposition, elle tente de montrer la dégradation progressive de ces personnages. Ainsi, le thème de l'appartenance identitaire apparaît, avec le temps, être un thème dominant dans les études consacrées à Amin Maalouf. Dans la lecture proposée ici, il s'agira plutôt d'aborder l'appartenance identitaire dans l'ensemble du texte romanesque maaloufien, et non dans l'individualité de chaque ouvrage. Le but est de reconstruire l'imagerie du Pan-Orient chez l'écrivain, comme une imagerie différente, afin de mettre en évidence la bi-vocalité du mot et son interdiscursivité ; d'explorer l'originalité de l'œuvre d'Amin Maalouf parmi les écrivains francophones du *Mashreq* à partir de la question identitaire pan-orientaliste ; de proposer les éléments d'une nouvelle approche critique touchant au domaine de l'écriture francophone du *Mashreq*.

Le discours pan-orientaliste d'Amin Maalouf

Au contraire de ce que la critique de l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf propose, l'appartenance identitaire dans cette œuvre va au-delà d'une appartenance monolithique. La dynamique identitaire, telle qu'elle est présentée chez Amin Maalouf, ne se limite pas à une seule appartenance, que celle-ci soit nationale (le Liban), ou religieuse (le christianisme), ou même micro-local à l'intérieur du Liban (Le Mont Liban)[10]. La critique disponible sur l'œuvre d'Amin Maalouf aborde la dynamique identitaire en se référant à une seule appartenance, de sorte qu'elle tend à présenter Amin Maalouf ou bien comme un écrivain nationaliste libanais, ou bien comme écrivain dont la mission viserait à propager les valeurs d'un Orient chrétien. On peut distinguer deux groupes de travaux portant sur la dynamique identitaire chez Amin Maalouf. Dans le premier groupe, se retrouvent les articles, les études, les thèses qui accordent, *implicitement*, à l'œuvre romanesque de Maalouf une appartenance identitaire monolithique ; c'est-à-dire des travaux qui tendent à isoler les ouvrages de l'auteur les uns par rapport aux autres. Nous placerons dans ce premier groupe les travaux de Nahid Choaï (1997),

[10] Amin Maalouf appartient à un groupe minoritaire. Le fait d'être chrétien et d'avoir pour langue maternelle l'arabe, qui est la langue sacrée de l'islam, est l'un des paradoxes fondamentaux qui ont forgé l'identité de l'écrivain (*Les Identités meurtrières*, 23-24). Étant chrétien, l'écrivain se voit directement comme membre d'une minorité religieuse. Il cherche à sortir, par le biais de l'écriture, de ce souci identitaire, où se trouvent enfermées les minorités chrétiennes orientales, et d'établir des passerelles de reconnaissance avec la majorité musulmane de l'Orient musulman. L'enfermement dans une seule appartenance identitaire fait démarquer les minorités derrière des frontières de conflits et de guerres incessantes. Ainsi, ces identités religieuses deviennent des identités meurtrières et ces appartenances meurtrières créent des frontières de conflits. La sortie de l'enfermement identitaire, qui mène à un comportement suicidaire, se trouve, selon Maalouf, d'un côté dans l'ouverture des groupes et groupuscules minoritaires au groupe majoritaire, de l'autre côté, dans une attitude de tolérance de la part du groupe majoritaire envers ses minorités. Les appartenances multiples (ethniques, religieuses, linguistiques, ou culturelles) qu'évoque Maalouf dans ses romans historiques, et qui, à leur tour, forment le substrat historique de l'Orient, constituent ce que nous appelons l'appartenance identitaire pan-orientaliste et exprime, en effet, le souci de l'écrivain lui-même : « Parlerai-je de ma grand-mère turque, de son époux maronite d'Égypte… » (« *Les Identités… »,* 26). Les origines de Maalouf s'étalent en Orient, en Égypte comme en Turquie qui sont parmi les grands centres historiques et culturels de l'islam : « Pour moi, Istanbul, ou Constantinople comme je m'obstine à l'appeler, est une de mes patries originelles, et j'ai toujours voulu la garder à l'écart du monde réel. Quelqu'un m'a fait remarquer un jour que cette ville était la seule que je mentionnais dans chacun de mes livres, sans exception […] 'nous' avions perdu aussi l'Égypte, qui était alors ma seconde patrie, et par certains côtés, presque la première…» (Entretien d'Amin Maalouf avec Egi Volterrani).

d'Antoine Sassine (2006), de Najib Redouane (2006), de Leïla Ephrem el-Boustani (2000), ou de Soumaya Neggaz (2003). Dans le second groupe, figurent les travaux qui tendent, *explicitement*, à accorder une appartenance monolithique à l'œuvre romanesque maaloufien, tout en cherchant des indices identitaires à l'extérieur des textes. En d'autres termes, au lieu de prendre l'œuvre romanesque de l'écrivain comme une structure discursive entière, et de chercher à l'intérieur de cette structure les indices identitaires, ces études se fondent sur des entrevues de l'auteur dans les médias. Contrairement à ces approches, nous tâcherons dans la présente étude d'inscrire la dynamique identitaire dans le discours romanesque d'Amin Maalouf. En effet, tout porte à penser que cette dynamique ne se situe pas dans l'individualité des textes romanesques de l'écrivain mais dans l'unité discursive que ces textes constituent. De même, cette dynamique identitaire peut s'identifier plus valablement dans le « texte » romanesque maaloufien que dans l'« extra-texte » exclusif (les entrevues et les entretiens médiatiques écrits, électroniques et télévisés). Les traits identitaires se manifestent à travers la représentation littéraire, politique, sociale, etc. du Pan-Orient[11].

Enfin, le texte romanesque maaloufien peut être étudié de deux perspectives : celle de l'intra-texte et celle de l'intertexte. Dans la mesure où notre lecture part du texte de l'auteur et non de sa personne, il faudra donc prêter attention également aux langues que ce texte « parle ». Le texte maaloufien, à l'image du texte littéraire francophone, parle diverses langues : non seulement y distingue-t-on une « langue textuelle », mais aussi une « langue discursive ». Par la « langue textuelle », on entendra celle qu'utilise l'écrivain pour rédiger son texte, qui est dans ce cas le français, mais, un français qui intègre d'autres éléments qui viennent d'autres langues y compris la langue maternelle de l'auteur. Par la « langue discursive », on entendra la présence, dans les romans d'Amin

[11]Dans *L'Orientalisme*, Saïd précise que celui qui écrit sur l'Orient doit définir sa position vis-à-vis de celui-ci. Selon lui, la «localisation stratégique» est une manière de décrire la position de l'auteur d'un texte par rapport au matériau oriental sur lequel il écrit : «traduite dans son texte, cette localisation comprend le genre de ton narrative qu'il adopte, le type de structures qu'il construit, l'espèce d'images, de thèmes, de motifs qui circulent dans son texte – qui tous s'ajoutent à des façons délibérées de s'adresser au lecteur, de saisir l'Orient et enfin de le représenter ou de parler en son nom » (33).

Maalouf, d'un fonds langagier et culturel primaire, voire le substrat linguistique de l'Orient musulman (l'arabe, le persan, le turc), et de l'Orient chrétien (l'araméen, le grec, le syriaque) qui, agissant au niveau de l'énonciation, détermine la forme de l'énoncé et crée une multiplicité discursive.

Amin Maalouf et la question historique

Parmi les écrivains francophones d'origine arabe, Amin Maalouf peut être considéré comme l'Homère du roman historique[12]. Et cela, sans que soit niée l'importance de l'écriture historique chez les autres à l'exemple d'André Chedid, dans *Néfertiti ou le Rêve d'Akhenaton* (1974), ou dans les nouvelles réunies dans *Les Marches de sable* (1981) ou encore les écrivains syriens comme Kamal Ibrahim (*Le voyage de cent mêlées*, 1979), Myriam Antaki, (*La Bien-Aimée*, 1985, et *Les Caravanes du soleil*, 1991) et Chérif Khaznadar (*La Festivalière*, 1992). Tous ces écrivains ont énormément souscrit au genre du roman historique dans le champ littéraire francophone du *Mashreq*. On dira en outre que le roman historique arabe ne date que des années 1930, et sa naissance se situe en Égypte, avec les premiers romans de Naguib Mahfouz (prix Nobel 1988). Il est rapidement devenu le véhicule des « replis micro-identitaires », Il devient ainsi, en Égypte, un moyen pour réclamer une identité nationaliste égyptienne, héritière légitime du passé pharaonique. De même au Liban, les écrivains maronites réclament leur origine phénicienne, et rejettent toute appartenance à la culture arabe. Dans ce sens, le roman historique ne sera pas un simple genre littéraire, mais aussi le véhicule des déclarations politiques et sociales. Comme l'indique Sandra Bermann, « …the historical novel easily

[12] Ainsi, par le biais du roman historique, Maalouf dépasse la réclusion identitaire vers une nouvelle appartenance dont les racines se trouvent dans les substrats historique, linguistique, religieux, ethnique et culturel de tout l'Orient musulman. La volonté de dépasser les identités meurtrières se trouve dans une appartenance plus large : l'Orient musulman. Cette position constitue à revendiquer l'islam comme civilisation et non pas comme idéologie religieuse : « Je m'intéresse moins au contenu des doctrines qu'à l'expérience historique des peuples qui les ont portées. Je parle souvent du monde musulman, rarement de l'islam, souvent de la chrétienté, et rarement du christianisme » (Entretien d'Amin Maalouf avec Egi Volterrani). En nous référant à une base de documents symboliques et esthétiques, les romans historiques d'Amin Maalouf, et à une base de données historiques, les échanges et les transferts culturels en Orient musulman, nous introduisons le pan-orientalisme qui distingue l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf de celle des autres écrivains francophones du *Mashreq*.

became a vehicle for strong political and social statements[13] ». Ce qui distingue Amin Maalouf des écrivains francophones du *Mashreq*, quant au recours au roman historique, c'est l'inscription de son écriture dans la perspective pan-orientaliste. Le roman historique chez Amin Maalouf vise à mettre en écriture le *hic et nunc* de l'histoire des peuples du Pan-Orient, et le référent linguistique pluriel de ces peuples, ce qui donne à son écriture sa dimension « hétérolinguistique ». Pour nous, le rapport entre *l'historique* et *le réel* de l'Orient constitue la matière brute des romans d'Amin Maalouf, alors que le rapport entre *le fictif* et *l'imaginaire* constitue le mode de mise en écriture de ce premier rapport. Le roman historique d'Amin Maalouf proclame qu'il est un roman, que son intrigue est donc fictive mais qu'elle est vraisemblabilisée par son cadre, tant spatial que temporel. Ainsi, le roman historique devient « plus vrai » que l'Histoire « parce qu'il la donne à comprendre de manière vivante » (Gengembre, 87). En imitant l'histoire, le roman expérimente la matière brute historique. En somme, il s'agit d'abord d'une représentation de l'Histoire :

> Le roman historique obéit à une logique romanesque : un récit avec un dénouement, un ou plusieurs personnages principaux sur lesquels s'exerce la focalisation, hiérarchisation des plans. Cette logique est soumise à la loi de la vraisemblance : ce que le lecteur lit est-il plausible compte tenu de l'époque et du lieu ? (Gengembre, 88).

Dans ce sens, Amin Maalouf, comme romancier historique, entreprend de rendre intelligible une réalité disparue tout en établissant un rapport entre le présent du lecteur et un passé qui marque toujours son présent. Selon l'expression de Lukacs, le romancier historique donne « une vie poétique à des forces historiques, sociales et humaines qui, au cours d'une longue évolution, ont fait de [la] vie actuelle ce qu'elle est » (Lukacs, 56).

[13] Sandra Bermann. In her introduction for *On The Historical Novel (Del romanzo storico)*, by Alessandro Manzoni. Trans. Sandra Bermann. Nebraska: University of Nebraska Press, 1984, p. 29.

Théorie et Méthode

L'étude de l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf dans sa construction identitaire pan-orientaliste prend en compte trois points. Le premier point se présente comme celui de l'*énoncé,* c'est-à-dire celui de la bi-vocalité du mot, le mot dans le mot, à partir du principe dialogique conceptualisé de Mikhaïl Bakhtine. Le deuxième point est celui du *texte,* qui implique les rapports intertextuels et intra-textuels selon Julia Kristeva. Ensuite, le troisième point est celui de la *langue*, c'est-à-dire celui du plurilinguisme et de l'hétérolinguisme introduit par Rainier Grutman. Ce dernier niveau vise à identifier la présence dans un texte d'idiomes étrangers.

En partant ainsi de ces trois points, il s'agira de reconstruire à terme l'espace dialogique et interdiscursif pan-orientaliste que compose l'œuvre d'Amin Maalouf. Élaborée par les travaux littéraires de Claude Duchet (1979), de Lucien Goldman (1964), de Pierre Zima (1985), des critiques littéraires marxistes, la sociocritique, qui est prise en compte également pour l'étude, s'intéresse aux « vérités » sociales telles qu'elles sont représentées dans un texte littéraire. Dans cette perspective théorique, le *littéraire* est dès lors étudié d'après son contexte global, social et discursif. Claude Duchet en précise la finalité :

> La visée, de montrer que toute création artistique est aussi pratique sociale, et partant, production idéologique, en cela précisément qu'elle est processus esthétique, et non d'abord parce qu'elle véhicule tel ou tel énoncé préformé, parlé ailleurs par d'autres pratiques ; parce qu'elle représente ou reflète telle ou telle « réalité ». C'est dans la spécificité esthétique même, la dimension *valeur* des textes, que la sociocritique s'efforce de lire cette présence des œuvres au monde qu'elle appelle leur socialité (« Sociocritique », 3-4).

Cette volonté d'établir un rapport entre le texte littéraire et son monde social a été abordée, d'abord, par Lucien Goldmann (1964) dans ses travaux sur la sociologie du roman. Une des problématiques qu'il a

élucidée est celle de la relation entre la forme romanesque d'un texte et la structure sociale de référence :

> Or, le tout premier problème qu'aurait dû aborder une sociologie du roman est celui de la relation entre la forme romanesque elle-même et la structure du milieu social à l'intérieur duquel elle s'est développée, c'est-à-dire du roman comme genre littéraire et de la société individualiste moderne (34-35).

Une telle approche sera utile pour l'étude des rapports interdiscursifs dans le cadre de la problématique pan-orientaliste. Il en est de même de notre recours au paradigme du discours social.

L'analyse du discours social

Selon Marc Angenot, le discours social est en effet d'une nature hégémonique. Il se propage à tous les niveaux constituants d'une société quelconque :

> Le discours social : tout ce qui se dit et s'écrit dans un état de société ; tout ce qui s'imprime, tout ce qui se parle publiquement ou se représente aujourd'hui dans les médias électroniques. Tout ce qui *narre* et *argumente*, si l'on pose que narrer et argumenter sont les deux grands modes de mise en discours (Angenot, 13).

Dans ces conditions, tout ce que l'Occident produit sur l'Orient fera partie de son discours social envers cet Orient. Donc, l'imagerie de l'Orient ne se limite pas au discours orientaliste, à ce domaine « académique » propre à l'orientalisme ; elle n'est pas exclusive à une élite universitaire, mais elle fait partie intégrante du discours quotidien de l'Occident, de ses élites ou de ses masses, *nobilis et plebis*. Cela dit, l'imagerie de l'Orient se trouve partout, dans tout ce que l'Occident écrit et imprime : dans les recherches académiques, les livres spécialisés, les manchettes des journaux, les publicités, les recettes de cuisine, les menus de restaurants.

Roman historique et intertextualité

Pour Julia Kristeva, chaque texte est la reproduction ou le dialogue de textes précédents : le dialogue externe. Au niveau interne, le texte se met en dialogue ; par exemple, avec les différentes époques et événements historiques dans une œuvre littéraire, les différents niveaux de la langue (langue formelle, non formelle, dialecte, archaïsme, etc.). Le texte A se met en dialogue avec un ante-texte B. Chaque texte littéraire devient une intertextualité, un dialogue des textes et des textes précédents.

> Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte) (…) Ainsi le statut du mot comme unité minimale du texte s'avère être le médiateur qui relie le modèle structural à l'environnement culturel (historique), de même que le régulateur de la mutation de la diachronie en synchronie (en structure littéraire) (Kristeva, 144-5).

En ce qui concerne l'œuvre d'Amin Maalouf, la rencontre des histoires et des cultures se présente comme un choix identitaire. Ici, se redessinent les traces d'une intertextualité avec des documents, des manuscrits historiques et des chroniques médiévales. Dans le recours à cette acception de l'intertextualité, il s'agira d'aborder le dialogue entre le passé et le présent, dans les œuvres historiques de Maalouf, les questions que pose ce dialogue de soi étant d'importance dans la reconstruction identitaire chez l'écrivain, mais aussi dans celle plus générale de l'Orient postcolonial.

Le dialogisme

C'est dans *La poétique de Dostoïevski* que Bakhtine introduit la notion de l'énoncé comme un mot dans son échange verbal :

> C'est le mot équipollent à part entière qui est le principal objet de sa représentation. Chaque œuvre de Dostoïevski est un mot sur le mot, s'adressant au mot. Le mot représenté rejoint le mot représentant, sur un même niveau, et à statut égal. Ils pénètrent l'un dans l'autre, se superposent sous différents angles dialogiques (343).

Pour Bakhtine en effet, le mot n'a pas de sens hors de l'échange verbal qu'il établit avec d'autres mots ; cet échange verbal fait de lui un énoncé. L'étude de cet énoncé est le domaine de la translinguistique, terme introduit par Bakhtine lui-même (*Marxisme et la philosophie du langage*). Ce dernier étudie 1) le développement du mot comme signification : l'histoire littéraire et l'étymologie ; 2) l'évolution du mot dans le mot ; et 3) le développement de la réflexion de l'évolution sociale du mot dans le mot. Il en est de même de l'énoncé (*Esthétiques de la création verbale*). Bakhtine distingue en effet le *créé* du *donné,* le discours premier (simple) du discours second (complexe). Pour lui, chaque énoncé est un *créé,* qui comprend en lui-même un *donné,* le donné est ce qui existait avant, il est la matière de l'auteur. Aussi, chaque discours littéraire, scientifique etc., est un discours second, qui est né d'un discours premier (lettre, conversation, annonce publicitaire, etc.). Un mot isolé ne peut pas être un énoncé. Il met en jeu des rapports interdiscursifs entre des discours d'origine différente. Le recours à cette double acception du mot et de l'énoncé et, par extension du texte littéraire produit, permettra de mettre en relation la construction identitaire chez Amin Maalouf avec ses divers contextes de production et d'intelligibilité.

Hétérolinguisme et Transpolinguisme

Pour l'hétérolinguisme, nous retiendrons la définition de Rainier Grutman qui le décrit comme « la présence *dans un texte* d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale (« Des langues… », 37).

Grutman insiste par ailleurs sur la différence entre le bilinguisme et l'hétérolinguisme. Dans ce sens, le terme n'indique pas seulement la présence d'une autre langue dans le roman, mais aussi et surtout, une langue « autre ». Pour sa part, Lawson-Hellu (2003) voit dans l'hétérolinguisme une sortie de l'impasse méthodologique qu'entraine le recours au « bilinguisme » et à la « diglossie », lesquels restent au niveau linguistique du texte et n'entraînent pas leur appréhension au niveau social. Il fait

ressortir, aussi, les rapports de force inhérents au contact des langues constitutif du texte littéraire francophone :

> Contrairement au bilinguisme et à la diglossie, qu'il présuppose, l'hétérolinguisme prend en considération à la fois le texte, dans son travail d'intégration des langues et de leurs variétés, les rapports de pouvoirs inhérents au contact des langues (langue officielle *vs* langue populaire ; langue véhiculaire vs langue vernaculaire, etc.) ainsi que ceux générés par le travail d'intégration littéraire (336).

En ce qui concerne le texte d'Amin Maalouf, bien qu'il soit écrit en français, il reste qu'il établit un rapport certain avec les langues de ses univers socio-historiques de référence. Laté Lawson-Hellu indique notamment que le rapport entre la langue d'écriture de l'auteur et sa langue maternelle est un rapport intrinsèque : « Le rapport des écrivains à leurs langues *maternelles* participe étroitement de cette pertinence alors même qu'il s'agit de littératures produites pour l'essentiel dans des langues 'étrangères'» (« *Normes*… », 95). Pour lui également, la problématique des identités coloniales et postcoloniales permet d'aborder la question de l'éthique et du social atavique au cœur des systèmes de valeurs inscrits dans le texte écrit et dans ses modalités internes d'expression par le biais de la problématique de l'hétérogénéité linguistique dans le texte. Pour ce faire, il introduit le paradigme de la transposition hétérolinguistique, ou *transpolinguisme*, comme autre modalité de cette hétérogénéité linguistique du texte, et notamment du texte francophone. Le fait hétérolinguistique procède par intégration. Pour Lawson-Hellu (2004), la première modalité, l'emprunt, présente des éléments linguistiques empruntés à une langue étrangère, ce qu'il nomme des pérégrinismes ; pour la deuxième modalité, les termes étrangers se manifestent accompagnés de glose explicative, ce qu'il nomme « xénismes », signalés ou non dans le texte. Quant au transpolinguisme, il s'énonce comme le

> Processus d'expression du contenu énonciatif d'une langue, langue-source, dans une langue d'arrivée, langue-cible, dans le maintien cependant du principe d'identité-forme et contenu du contenu transposé (96).

De même que le fait hétérolinguistique procède par les modalités du pérégrinisme et du xénisme, le transpolinguisme se présente aussi au niveau de deux formes : les « mentions » et les « présuppositions ». Lawson-Hellu définit les « mentions » comme les indications textuelles de l'énonciation, et les « présuppositions » comme la déduction à partir de l'identité référentielle de l'énonciateur (personnage / narrateur) et de son contexte d'énonciation. Il affirme en commentant l'exemple du texte francophone que :

> Tout porte à croire en effet que lorsqu'il s'agit de rendre compte du dialogue des langues constitutif, à la rigueur, du texte littéraire francophone, l'accent est davantage porté sur les « langues de l'écrivain », tendant ainsi à inscrire indistinctement dans le processus aussi bien la langue d'écriture que la langue des univers représentés, y compris celles parlées par les personnages, ou supposées comme tel à leur associer, ou à leur inférer ipso facto l'usage du français (97).

Dans ce sens, l'écriture d'Amin Maalouf, qui associe l'arabe vernaculaire (dialectes) et l'arabe référentiel (littéraire) au rapport de l'écrivain à la graphie française, constitue un champ approprié d'application d'une étude dont l'intérêt méthodologique se confirmerait à partir des catégories de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme. Partant de ce fait, les deux paradigmes permettent d'aborder le texte romanesque maaloufien – en tant que texte francophone – dans sa dynamique identitaire pan-orientaliste. Relativement à ce point, l'acte d'écrire en français participe, pour l'écrivain, de la constitution du fait identitaire pan-orientaliste. Quelle(s) langue(s), par exemple, les personnages de Maalouf, dans *Le Rocher de Tanios*, parlent-ils ? Quelle(s) appartenance(s) identitaire(s) les personnages dans *Léon l'Africain*, ou dans *Samarcande*, énoncent-ils ? Quels rapports peut-on établir

entre la graphie française des textes, et les faits de cultures ou d'écritures d'origine de l'écrivain, si l'on sait par exemple que l'arabe, le persan et le turc, dont les graphies diffèrent de celle du français, sont inclus dans les romans d'Amin Maalouf ?

Selon Saïd, celui qui écrit sur l'Orient doit définir sa position vis. La position de l'écrivain se trouve normalement traduite dans son texte et elle s'identifie par : « le genre de ton narratif que [l'écrivain] adopte, le type de structure qu'il construit, l'espèce d'images, de thèmes, de motifs qui circulent dans son texte… » (« L'Orientalisme », 33). Afin d'étudier *la localisation stratégique*[14] de constitution du pan-orientalisme dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf, la thèse a été subdivisée en trois parties consacrées respectivement au contexte d'énonciation et de signification des œuvres de Maalouf, à la construction proprement textuelle de l'espace pan-orientaliste dans les œuvres, et à la mise en texte des langues de cet espace. Ainsi dans la première partie, le premier chapitre étudie le contexte historique. En rappelant l'histoire de l'expansion arabe au VIIe siècle, nous voulons mettre en évidence la construction du Pan-Orient comme unité culturelle et comme expérience historique et géopolitique. Nous présentons une lecture de l'Orient musulman, et abordons le rôle des trois peuples fondateurs de cet Orient, à savoir les Arabes, les Perses et les Turcs. Le deuxième chapitre étudie le contexte discursif de la naissance de l'Orient, ainsi que de l'Oriental, comme imagerie dans la littérature française. Il s'agit d'examiner la description détaillée du personnage du Sarrasin et ses variantes idéo-démagogiques, telles l'Arabe, le Persan et le Turc. Le troisième chapitre a pris pour objet le contexte institutionnel. Il s'agit de la naissance du roman arabe, comme un roman sans bourgeoisie, et de celui francophone d'origine arabe, comme conséquence de la soumission de l'Orient historique à l'entreprise coloniale de l'Occident. De même, ce chapitre aborde la question des « frontières » et le dépassement de l'authenticité (*aṣâlah*) à la modernité (*hadâtha*) dans le roman

[14] Dans *L'Orientalisme,* Saïd définit la *localisation stratégique* comme « une manière de décrire la position de l'auteur d'un texte par rapport au matériau oriental sur lequel il écrit » (33).

francophone d'Amin Maalouf, ainsi que les fondements du roman francophone pan-orientaliste[15]. Dans la deuxième partie, le quatrième chapitre prend l'*énoncé* comme unité d'analyse. Tout en partant des principes du dialogisme bakhtinien, ce chapitre étudie la reconstitution et la mise en texte du Pan-Orient dans l'œuvre d'Amin Maalouf, notamment les référents matériels, historiques et culturels de cette reconstitution, tels que les systèmes politiques, les personnages historiques et les notions géographiques[16]. Après avoir analysé les énoncés, le cinquième chapitre prend le *texte* comme unité d'analyse. Ici, on étudie le rapport entre l'écriture francophone et la mémoire historique pan-orientaliste chez Amin Maalouf, particulièrement l'intertextualité avec la Bible, le Coran, les chroniques arabes médiévales et les récits oraux[17]. Dans la troisième partie, le sixième chapitre prend la *langue* comme unité d'analyse. Il s'agit ici d'étudier le fait hétérolinguistique dans l'œuvre d'Amin Maalouf, tels que le xénisme, le pérégrinisme et la transposition linguistique. Ce chapitre vise à établir un rapport entre l'usage des différentes langues dans l'œuvre de l'auteur, voire l'usage hétérolinguistique, et la reconstitution de l'identité pan-orientaliste. Ainsi, l'étude du pan-orientalisme dans les romans de Maalouf se fait en partant de trois points, l'*énoncé*, le *texte* et la *langue*.

[15] Il s'agit là d'étudier le genre de ton narratif qu'adopte Maalouf dans ses romans historiques.
[16] Il s'agit des structures discursives, des thèmes et motifs que l'écrivain construit dans ses romans historiques.
[17] Ce chapitre nous permet d'étudier les images que Maalouf construit par le biais de l'intertextualité.

CHAPITRE 1 : LE CONTEXTE HISTORIQUE

L'échange culturel entre l'Orient et l'Europe remonte loin dans l'histoire[18]. Le bassin méditerranéen a toujours été le centre de cet échange, soit au temps de guerre ou de paix. Fernand Braudel remarque le rôle que joue les peuples de la Méditerranée dans l'échange commercial et culturel entre l'Europe et l'Asie et l'Afrique : « Ce n'est pas l'eau qui lie les régions de la Méditerranée, mais les peuples de la mer […] La Méditerranée n'a d'unité que par le mouvement des hommes, les liaisons qu'il implique, les routes qui le conduisent » (253). Selon lui,

> Les routes de la Méditerranée sont, en premier lieu, celles de la mer, établies principalement, nous l'avons dit, au long des côtes. Viennent ensuite les multiples routes de terre : les unes en bordure des littoraux, courant de port en port, comme cette interminable succession de routes, de pistes, d'étroits et mauvais chemins (…) (255-6).

Cet échange se fait à travers les deux rives de la Méditerranée et dans les deux directions. Par exemple, les Romains occupent toutes les rives de la Méditerranée pour en créer la « mer intérieure » de l'Empire. Et au VIIIe siècle, les Arabes et les Berbères arrivent en Espagne. Ils s'y installent pendant sept siècles, jusqu'à 1492, ce qui donna lieu à la culture andalouse.

Même à l'Antiquité, Alexandre le Grand conquit l'Orient jusqu'à l'Inde, ce qui donna naissance à l'hellénisme. De l'autre côté de la Méditerranée, les Carthaginois occupèrent la péninsule Ibérique et

[18] De l'Antiquité, nous trouvons deux moments marquants de cet échange culturel à travers les deux rives de la Méditerranée : 1) l'entreprise de Carthage d'unifier le bassin méditerranéen sous une identité culturelle orientale ; 2) l'entreprise d'Alexandre de créer un nouveau monde issu des cultures méditerranéenne grecque, sémitique et persane. Au VIIe siècle (É.C.).

traversèrent les Alpes sous la commande d'Hannibal[19]. La ville de Carthage, construite en Afrique du Nord, n'a jamais été un monde clos, un monde de « barbarisme » oriental ni un désert stérile.

La ville de Carthage jouait un rôle fort important dans la construction de la culture antique en Afrique du Nord, en Espagne, en Sicile et en Italie du Sud, et les traces de cette culture restent toujours présentes dans ces lieux[20].

[19] Au printemps de 334 (av. È.C.) quand Alexandre le Grand traversa avec son armée la ligne d'Hellespont (Dardanelles) pour mettre toute l'Asie occidentale et l'Égypte sous sa domination (Hitti, "The Near East…", 113-14). Les ambitions d'Alexandre ne s'arrêtèrent pas à cette victoire décisive qu'il a menée en Syrie et en Égypte contre ceux qui étaient sous la domination persane. Alexandre s'engagea dans une nouvelle entreprise culturelle : créer un « Nouveau Monde » qui sortirait du mariage de la culture grecque avec les différentes cultures asiatiques. Après la prise de Babylone, Alexandre traversa l'Oxus et prit Sogdiane (Boukhara), Bactra (en Afghanistan) et la partie nord-ouest de l'Inde. Il se considéra le successeur des Achéménides. Partout en Orient, on lui accorda des honneurs divins. Même le Coran le considère comme un conquérant dont la mission est d'établir la Parole de Dieu. Dans le chapitre 18 : 82-83, *al-cahf, La Cave*, le Coran lui donne le nom de *dhû al-qarnayn*, le bi-cornu. En plus, les institutions politiques séleucides présentaient une image d'acculturation gréco-macédonienne et syro-persane. Les administrations provinciales et le système de communication furent construits sur un modèle persan, surtout le poste du vizir, (Hitti, « The Near East… », 127). Cette institution politique empruntée aux Perses sassanides, le vizirat, laisse aussi sa trace dans les romans historiques d'Amin Maalouf. Au niveau des sciences et de la philosophie, le IIIe siècle (av. È.C.) représente l'apogée de la culture hellénique dans le domaine de la philosophie. Des philosophes comme Euclide, Archimède, Apollonius, Philou, Ératosthène, Séleucos, Hérophile et Érasistrate avaient la ville d'Alexandre avec son musée et sa bibliothèque comme le centre de leur activité culturelle. En plus, deux écoles philosophiques qui ont bien marqué la période hellénique furent l'école stoïcienne et l'école épicurienne (Welles, « Alexander… », 185). Au niveau de la religion, les Grecs avaient toujours adopté des éléments étrangers dans leurs croyances religieuses et emprunté des dieux aux autres religions, surtout aux religions sémites.

[20] Les premiers colons à s'installer et à construire la ville de Carthage étaient des Phéniciens venant de Tyr sous la commande de leur reine légendaire Dido en 813 (av. È.C.). Pourtant, Carthage n'était pas la première colonie phénicienne en Afrique du Nord. Il y avait déjà dans la région d'autres colonies phéniciennes, notamment Utica, Hippacra (maintenant Bizerte), Hadrumète (Sousse) et Leptis Minor (Lamta). Ces colonies sont plus anciennes que la « Nouvelle Ville » de Dido, Carthage, dont le nom dérive de la langue phénicienne parlée déjà en Afrique du Nord, le punique (Hoyos, 2008). Les Carthaginois étaient un peuple multi-ethnique de différentes origines, mais unifiés par une seule identité culturelle : être carthaginois. Ils parlaient une sorte de dialecte phénicien, le punique, adoraient des dieux phéniciens, comme Baal, Hammon, Tanit, Melqart et Eshmun. Les Carthaginois ont adopté et emprunté des pratiques culturelles à d'autres cultures. Ils ont pris des Égyptiens les styles d'art, des Grecs l'architecture, l'art, le système monétaire et la religion – comme le culte de Déméter et de Perséphone adopté en 396 (av. È. C.) (Hoyos, 2008). En plus, l'élite carthaginoise parlait bien le grec comme langue de culture et de science (Hoyos, 2008). À côté des échanges culturels avec l'Égypte, la Phénicie et la Grèce, les Carthaginois avaient établi aussi de relations d'échanges commerciaux et culturels avec Rome, pendant les périodes de paix et de guerre. En effet la première guerre punique qui a éclaté en 264 (av. È.C.) a été précédée par deux siècles et demi de paix, d'échanges commerciaux et des relations diplomatiques occasionnelles.

LE MOYEN-ORIENT : LA GÉOGRAPHIE ET LA CULTURE

Le Moyen-Orient est une entité géopolitique qui se présente, aux yeux du grand public, comme une nébuleuse difficile à saisir. Il évoque une arabesque tant sur le plan géographique qu'humain ou historique. Comme on l'a vu en introduction, cette appellation, le Moyen-Orient, exprime toujours une perspective occidentale. Cependant au cours de leur histoire, les Musulmans voyaient leur monde selon une perspective différente. Pour eux, le monde musulman ou *dar as-salam* (terres de paix) se divise en plusieurs parties : le *Maghreb,* le *Mashreq, al-Jazeera* (la péninsule arabique), *Farès* (la Perse), *al-Sind,* (l'Inde) *et as-Sîn* (la Chine). Le *Mashreq* a connu plusieurs appellations à travers l'histoire. La région entre la Cilicie et le Sinaï constitue la partie occidentale du Croissant fertile qui comprend relativement le désert syrien, le bassin de l'Euphrate et du Tigres et la côte méditerranéenne. À l'Époque romaine, on appelait cette région la « Syrie ». Ce nom dérive de « Suri », un mot d'origine babylonienne qui remonte au quatrième millénaire (av. É.C.) (Harris, 2005). En arabe, on confond, parfois, le *Mashreq* et la partie occidentale de l'Asie. Depuis la période préislamique, les Arabes appelaient la partie occidentale de l'Asie *bilad ash-sham*, les pays du Nord. Au Moyen Âge, le terme « Levant » fut introduit par les négociants et les commerçants italiens. Ce terme provient de l'italien: « it meant 'the point where the sun rises' and referred to the eastern Mediterranean » (Harris, 2). Vers la fin du XIXe siècle, le terme Levant comprenait les côtes méditerranéennes de l'Asie occidentale, l'Asie Mineure, et l'Égypte :

> [The Levant was] particularly associated with the cosmopolitan merchant communities of Beirut, Izmir (Smyrna), and Alexandria. These communities, comprising Arab Christians, Armenians, Jews, Greeks, and Muslims who adopted Western ways, produced the "Levantine" – a person

> straddling Western and Middle Eastern cultures. "Levantine" suggested linguistic and professional versatility, but also insecure identity – belonging everywhere but nowhere (Harris, 2).

Au XIXe siècle, les Ottomans donnèrent le nom « Syrie » à la province de Damas et ses environs (Harris, 2). D'après Harris (2005), le Levant constitue une mosaïque de populations et de groupes religieux fragmentés et séparés, sans identité unitaire ni unité identitaire qui les unissent. La nature physique et géographique du Levant exige sa fragmentation. Pour lui, la géographie du Levant construit un obstacle naturel qui rend impossible toute tentative d'unité politique: « … the internal fragmentation of the Levant into coast-land, hills and interior plains – compounded by the human patchwork or rival towns and distinctive sectarian communities – frustrated political coordination in the region, even under great power rule» (Harris, 3). Ainsi selon lui, la nature de cette fragmentation est interne.

En ce qui concerne le Moyen-Orient, l'unité géographique comprenant le Levant, l'historien et l'économiste Georges Corm (1993) considère la position géographique du Moyen-Orient comme une composante de son unité et de son identité culturelle. Selon lui, les obstacles physiques et naturels, comme les montagnes, le désert, les fleuves, n'ont jamais été des obstacles culturels entre les peuples du Moyen-Orient : « Pour fixer objectivement les idées et tenir des repères identifiables, seule l'approche géographique, ici comme pour l'Europe, la Chine ou les Amériques, permet d'éviter les pièges d'un prisme exclusivement religieux (paganismes/monothéismes) ou d'une approche raciale (Aryens/Sémites) » (Corm, 1993 : 76). Loin de considérer la diversité linguistique et culturelle du Moyen-Orient comme un obstacle à son unité, Corm fonde toute description du Moyen-Orient à partir des repères géographiques et linguistiques :

> Les repères géographiques et linguistiques sont donc des éléments fondamentaux de toute description du Moyen-Orient, de même que la restitution des événements dans leur dimension purement politique et donc profane. C'est pourquoi il est important quand on évoque le Moyen-

> Orient de bien distinguer entre les différents types d'histoires par lesquels on aborde cette région du monde; l'histoire des religions (avec ses passions et ses préjugés) et de leurs institutions ne saurait en effet se confondre avec celle des dynasties royales ou impériales, ni avec celle des régions géographiques et des spécificités linguistiques et culturelles des différents peuples (« Le Moyen-Orient… », 77-8).

Selon lui, la diversité et la pluralité culturelle et ethnique au Moyen-Orient n'élimine pas la possibilité de parler d'une appartenance identitaire qui combine tout ce mélange multiculturel. Selon la géopolitique contemporaine, le Moyen-Orient s'étend en arc de cercle :

> De l'extrémité de la plaine danubienne et des chaînes balkaniques en Europe jusqu'au désert de Libye et comprend la Turquie, l'Iran, l'Iraq, la Syrie, le Liban, la Jordanie, la péninsule Arabique, l'Égypte, ainsi que l'État d'Israël et les territoires palestiniens occupés de Cisjordanie et Gaza […] où s'entrelacent trois grands groupes humains et linguistiques : les Touraniens ou Turcs, les Perses ou Iraniens et les Arabes, avec en leur sein des populations plus ou moins éclatées telles que les Kurdes et les Arméniens (Corm, « Le Moyen-Orient… », 10).

À l'intérieur de cette unité géographique, se trouve le *Mashreq*, qui constitue, sur le plan historique ainsi que le plan géographique, le cœur du Moyen-Orient. Pour Georges Corm, le *Mashreq* forme le berceau des civilisations et des cultures moyen-orientales, qu'elles soient mages, chrétiennes ou musulmanes :

> Au-delà de la diversité des noms que les historiens antiques et la Bible ont donnés aux différents peuples du bassin mésopotamien et du Croissant fertile, on sent une réelle unité de civilisation, de culture et donc d'histoire de ce que les Arabes appellent le Machreq (pays de l'Est) par opposition au Maghreb (pays de l'Ouest). Le Machreq est l'héritier de toute la succession des empires assyro-babyloniens (avec leurs apports perses) sur le socle desquels les

> empires de type islamique se sont construits, mais aussi des cités maritimes phéniciennes ; il est aussi l'héritier de la culture araméenne, dont la langue qui perdure à travers la liturgie syriaque de nombreuses Églises d'Orient, a longtemps dominé cette partie majeure du Moyen-Orient. A ses côtés, l'Égypte, entité massive et toujours présente, est à cheval entre le Machreq et le Maghreb. Si l'Afrique du Nord est incontestablement arabo-berbère, le Machreq est arabo-araméen (Corm, « Le Moyen-Orient… », 76).

Au *Mashreq* les trois grandes religions monothéistes, le judaïsme, le christianisme et l'islam sont nées. Ainsi, la position géographique du *Mashreq* lui permet de jouer le rôle d'un centre et d'un carrefour des civilisations. C'est dans le bassin mésopotamien et la vallée du Nil que les premières civilisations furent fondées, au IVe millénaire (av. É.C.) ; et les premiers sites villageois apparaissent au VIIe millénaire (av. É.C.) en Anatolie, sur les hauts plateaux iraniens et dans la vallée de l'Euphrate (Corm, « Le Moyen-Orient… », 14-15). Par la suite, les Grecs et les Romains ont aussi participé à l'enrichissement culturel des civilisations antiques :

> Les Grecs enrichissent ensuite l'urbanisme moyen-oriental des Égyptiens, des Assyriens, et des Babyloniens ; puis c'est au tour des Romains d'ajouter leur touche architecturale aux villes qu'ils conquièrent. En fait, depuis la plus haute Antiquité, cette région se distingue par un maillage de villes qui s'est densifié au cours des âges et qui a accumulé, en strates, les différents apports culturels, linguistiques et religieux (Corm, « Le Moyen-Orient… », 15).

Au Moyen-Orient se trouvent trois groupes linguistiques majeurs : le groupe de langues sémitiques, le groupe de langues indo-européennes et le groupe de langues touraniennes. La plupart des peuples parlant les langues sémites se sont installés dans le bassin de l'Euphrate et sur la côte méditerranéenne du Sinaï jusqu'au Taurus. Ils tirent leur origine de vagues migratoires en provenance de la péninsule Arabique (Corm, « Le Moyen-Orient… », 16). Parallèlement, des peuples rattachés au groupe des

langues indo-européennes se sont installés sur les plateaux iraniens et anatoliens. À ces peuples en provenance de l'Oural et d'Asie centrale s'ajoutent des peuples dits de la mer, d'origine encore inconnue, qui fondent le peuplement de la Grèce et de l'Asie Mineure anatolienne (Corm, « Le Moyen-Orient… », 16). Un troisième groupe de populations n'apparaît que beaucoup plus tard, à partir du Xe siècle (É.C.), après l'instauration de l'islam et les conquêtes arabes. Ces populations d'origine touranienne ou turco-mongole, et en provenance de l'Oural et des monts Altaï parlent des langues proches du groupe linguistique finno-ougrien, « elles domineront politiquement tant le Moyen-Orient que l'Europe balkanique et l'Afrique du Nord depuis le XVe jusqu'au début du XXe » (Corm, « Le Moyen-Orient… », 17). À ce brassage linguistique d'origine asiatique, s'ajoutent des langues d'origine européenne :

> Enfin, Germains, Normands et diverses autres populations européennes laissent également des traces de leur passage, lors des croisades, que l'on retrouve à travers les noms de certaines familles libanaises et syriennes, maintenant totalement arabisées. Après les croisades, les grandes villes italiennes qui dominent la Méditerranée, Gênes et Venise en particulier, exercent une forte influence, notamment architecturale, le long des côtes moyens-orientales de la Méditerranée (Corm, « Le Moyen-Orient… », 17).

Corm (1993) démontre que le Moyen-Orient, grâce à sa multiplicité ethnique, linguistique et culturelle, constitue une entité culturelle distincte :

> La langue arabe, langue sémitique par excellence, a fait de nombreux emprunts au grec et au persan, langues indo-européennes, cependant que le persan et, jusqu'au XXe siècle, le turc ont emprunté à la langue arabe son alphabet ainsi qu'un grand nombre de mots. Le contact des cultures a été particulièrement fécond dans le domaine religieux, où les grands systèmes théologiques des Sumériens et des Égyptiens, la vision du bien et du mal de la religion

> mazdéenne perse ainsi que le platonisme grec ont concouru à former la structure religieuse du monothéisme […] Grecs, bulgares, roumains, turcs, arméniens, kurdes, caucasiens, iraniens ou arabes, la musique et les instruments musicaux présentent des similarités frappantes et des structures apparentées. Il en est de même pour la cuisine ; certaines villes, telles qu'Ispahan, Alep ou Istanbul, sont aujourd'hui encore réputées pour le raffinement et la variété de leurs mets (18-9).

LES TROIS PEUPLES FONDATEURS DU MASHREQ

De l'Asie centrale, des peuples et des groupes ethniques différents, comme les Turcs et les Mongols, se sont installés au Moyen-Orient, précisément au *Mashreq*. De l'Europe occidentale, les Normands, les Francs et les Germains ont construit des royaumes au Levant, qui fait partie du *Mashreq*, pendant deux siècles de croisades. Nous distinguons, dans ce mélange, trois ensembles culturels et linguistiques de base : « l'ensemble turc, l'ensemble iranien et l'ensemble arabe » (Corm, « Le Moyen-Orient… », 19). Chacun de ces trois grands ensembles a des prolongements importants, en particulier en Afrique du Nord, au Caucase et en Asie Centrale :

> C'est ainsi que la turcophonie s'étend à de nombreux peuples des républiques dites islamiques de l'ex-Union soviétique ; le domaine linguistique persan s'étend à l'Afghanistan et au Tadjikistan ; la langue et la culture arabes se prolongent dans toute l'Afrique du Nord et une partie de l'Afrique noire (Soudan, Somalie, Érythrée) (Corm, « Le Moyen-Orient… », 20).

Le domaine arabe

Le domaine arabe, se divise en trois zones : l'Égypte, les pays du Croissant fertile (Syrie, Liban, Palestine, Jordanie et Iraq) et les pays de la péninsule Arabique (Corm, « Le Moyen-Orient… », 23). La première composante du domaine arabe, l'Égypte, est arabophone et culturellement très homogène. L'Égypte présente « un côtoiement de vie rurale et urbaine, une similitude de comportements et de

mœurs » (Corm, « Le Moyen-Orient… », 23). Au niveau de la religion, l'islam sunnite est la secte dominante. Cependant, une petite minorité chrétienne copte survit toujours en Égypte. Au contraire, dans la deuxième composante du domaine arabe, le Croissant fertile, se retrouve une grande diversité ethnique, linguistique et religieuse. La langue arabe reste la langue dominante dans toute la région du Croissant fertile, à la présence des groupes minoritaires chrétiens et kurdes qui parlent toujours l'assyrien, le syriaque, le kurde, l'arménien (Corm, « Le Moyen-Orient… », 23). La troisième composante du domaine arabe est la péninsule Arabique. On y trouve une variété géographique : le désert central, les côtes de la mer rouge et du golfe Persique, les montagnes du Yémen et d'Oman en bordure de l'océan Indien. L'unité linguistique est totale. Par contre, divers types d'islam s'y rencontrent : chiisme, wahhabisme et ibâdisme (Corm, « Le Moyen-Orient… », 24). Le domaine arabe s'étend aussi hors du Moyen-Orient, pour inclure l'Afrique du Nord, le *Maghreb,* et une partie de l'Afrique noire, la Nubie et le Soudan où la population est noire, en majorité. Cela donne son caractère africain à la première composante du domaine arabe, l'Égypte.

Pendant l'ère du califat rachidite (632-661 È.C) et de la dynastie omeyyade (661-750 È.C), la première et la seule dynastie purement arabe en islam, les Arabes sont sortis de leur espace géographique et historique, la péninsule Arabique, pour la première fois, et ont conquis, au Nord et à l'Ouest, la Syrie, et l'Égypte byzantines, l'Afrique du Nord, l'Espagne; et à l'Est, la Mésopotamie sassanide et tout l'empire Persan et une grande partie de l'Asie centrale. Au Sud-est, les Arabes ont poussé les frontières de leur empire au-delà du Sind et de Balûchistân. Au Nord-est, ils ont inclus Kashgar, Samarkand et Tachkent à leur empire (Hitti, 1961 : 222-4). Partout, ils ont montré un grand intérêt à apprendre des peuples conquis: «The seed was then sown but the tree of knowledge did not come into full bloom until a century, in the Abbassid period » (Hitti, 1961: 230). Les grandes sources du transfert des sciences et des savoirs disponibles aux Arabes à l'époque des grandes conquêtes ont été

la Syrie byzantine et la Perse. Grâce aux contributions des traducteurs chrétiens syriens, les Arabes empruntaient les sciences et les savoirs des Grecs :

> At the time of the Arab conquest of Western Asia, Greek science was more of a tradition in the hands of Greek – or Syriac-writing commentators than a living force. The court physicians of the Umayyad caliphs were such men. Even Persian medicine was taught by Syrians transmitting the Greek tradition (Hitti, "The Near East…", 232).

Par contre, avec l'établissement du centre du califat abbasside à Bagdad, l'Inde et la Perse sont devenus une nouvelle source de transfert des savoirs, ce qu'on nommerait aujourd'hui transfert des technologies. Les Arabes ont emprunté aux Syriens byzantins et aux Persans l'architecture, la peinture et les arts industriels :

> In the development of their architecture, painting, and industrial arts the Abbassids did not follow Umayyad patterns, which were basically Byzantine Syrian; they adopted native and Persian ones – particularly Sassanid. The impact of Persian culture on Baghdad was all-embracing […] Manuscript representations, such as those of the strange mount on which Muhammad ascended to heaven, seem to have taken for their prototype Greek centaurs or Assyrian human-headed winged bulls coming, of course, through Persian. Jacobite and Nestorian Christians contributed another element derived from book-decoration […] Subsequently Moslems, especially those of Persia with their centuries-old Indo-Iranian tradition, began to develop arts of their own (Hitti, "The Near East…" 263-4).

Les Arabes ont établi des relations d'échanges culturels et commerciaux avec la Chine aussi. Ainsi le *Mashreq* devint, surtout à Damas et à Bagdad, un centre d'assimilation et d'adoption des cultures orientales. Et du *Mashreq*, les sciences et les savoirs orientaux ont transité vers l'Afrique du Nord, le *Maghreb*, et l'Andalousie, voire la partie occidentale de l'Orient, autrement dit, s'étalant dans le du

Pan-Orient, voire créant la condition de son existence culturelle. Par l'Andalousie, les savoirs orientaux se sont transmis en Europe :

> Bookstores and libraries could not thrive beyond a certain point so long as parchment and papyrus were the only writing material. Paper, one of the boons China bestowed upon the world, was for a time imported to Baghdad from the Far East. Its manufacture from flax, linen, or hemp rags was learned by Moslems in Samarkand in the mid-eighth century, from Chinese prisoners of war. Before the end of that century Baghdad had its first paper mill. From Iraq the industry spread into Arabia, Syria, and Egypt. By the end of the tenth century paper had almost entirely displaced papyrus and parchment throughout North Africa and Western Asian. By the middle of the twelfth century the industry has passed from Morocco to Moslem Spain, where Yaqut names Jativa as its earliest center, and thence into Christian Europe (Hitti, "The Near East…" 271).

À leur tour, des intellectuels chrétiens ont aussi contribué à la transmission des sciences orientales. Les grands centres de traduction se trouvent partout en Europe. Un des grands intellectuels européens qui a joué un rôle intéressant dans la traduction des sciences orientales de l'arabe au latin est le célèbre Gerbert, devenu plus tard le pape Sylvestre II. Gerbert est un mathématicien, né à Aurillac vers 945 et mort en 1003. Il est le premier homme de science à introduire le système numérique arabe et l'astrolabe en Europe. Il passe trois ans (967-970) en Catalogne à étudier les mathématiques arabes et l'astronomie (al-Hassan, 2001 : 134). De même, Adelard de Bath (Angleterre), dont les dates de naissance et de mort restent inconnues, contribue énormément à cette circulation des savoirs. Entre 1116 – 1142, il traduit en latin les tables astronomiques d'al-Khawarizmi. Grâce à ces traductions, l'Europe connait, pour la première fois, les tables astronomiques. Aussi, il introduit en Europe la trigonométrie arabe (al-Hassan, 2001 : 137). L'École de Tolède joue aussi un rôle de premier plan

comme centre d'échange culturel et scientifique entre l'Europe chrétienne et l'Espagne musulmane. La ville de Tolède acquiert ce rôle pendant la période musulmane (712 – 1085). Après la prise de la ville par les Chrétiens, le roi Alfonso VI maintient cette situation et se déclare « empereur des deux religions », l'islam et le christianisme.

Tolède était célèbre pour ses grandes bibliothèques, riches en manuscrits arabes de toutes sortes (al-Hassan 2001 : 138). Cette ville attirait des intellectuels et des étudiants de partout en Europe. Parmi les grandes figures de l'École de Tolède, on notera Robert of Chester d'Angleterre (célèbre entre 1140 – 1150), Hermann de Dalmatie (célèbre entre 1138 – 1143), et autant Gérard de Cremone, né en Italie en 1114 et mort à Tolède en 1187 (al-Hassan, 2001 : 140 – 141).

De l'autre côté du bassin méditerranéen et dès le XIIe siècle, les terres de l'Orient musulman sont atteintes par marins, marchands et pèlerins chrétiens. Nous sommes en pleine période des Croisades. Les royaumes chrétiens de l'Orient sont bien installés à Jérusalem et tout au long de la côte occidentale de l'Asie, de Tripoli dans le Nord jusqu'à Saint-Jean d'Acre au Sud, tout en passant par les villes de Byblos, Sidon et Tyr :

> The principal regions of contacts between Islamic civilization and the West were Islamic Spain, Sicily and the Near East during the Crusades […] Islamic science passed to the West in two main periods. The first one took place during the tenth and the eleventh centuries, and the second and the main one in the twelfth and the thirteenth. In both periods Spain was the main region for the transmission of science to northern Europe (al-Hassan, 133).

Une certaine estime, voire quelque amitié, se manifestent entre Chrétiens et Musulmans. Celles-ci résultent en « des échanges commerciaux, des affinités méditerranéennes et de l'accoutumance » (Dufourcq, 1975 : 105). Entre les deux groupes, s'établissent des relations pacifiques et des traités de paix et de commerce :

> La vie qu'à l'occasion certains Occidentaux mènent dans des villes d'Islam n'est pas sans influencer leur mentalité ; un motif de réflexion se répercute ainsi dans l'imagination des parents et amis qui entendent leurs récits […] De nombreux traités d' « amitié et commerce » sont même conclus entre tel ou tel État et ville de la chrétienté et tel ou tel pays musulman (Dufourcq, 106).

Le port d'Alexandrie constitue aussi à l'époque des Croisades le port musulman le plus opulent de la Méditerranée orientale, où marchands et marins provençaux, languedociens et catalans, par exemple, sont attirés (Dufourcq, 1975 : 108). Pendant la conquête en Andalousie, les relations diplomatiques entre Catalans chrétiens et Mamelouks musulmans se font dans les meilleures conditions. En effet malgré la chute de Grenade en 1492, le dernier empire musulman en Espagne, l'Égypte mamelouk est demeurée la grande alliée des Catalans chrétiens :

> Tant que l'Égypte échappe aux Turcs Ottomans, c'est-à-dire jusqu'en 1517, malgré tous les aléas politiques, elle reste un pays relativement ami pour les Catalans et toujours un marché qu'ils apprécient. Pour tous, ce commerce d'Égypte se double du trafic avec Beyrouth, qui est l'antichambre de Damas, le plus abondant des marchés musulmans d'Asie (Dufourcq, 109).

Ainsi, les frontières entre l'Orient et l'Europe ont toujours été des frontières mouvantes et non pas des fractures infranchissables. Corm (2005) appelle la fracture qui divise la Méditerranée en deux mondes une « fracture imaginaire ». Les échanges culturels entre l'Orient et l'Europe sont des faits historiques (al-Hassan, 134).

Au IXe siècle, les Turcs se présentèrent sur la scène des événements historiques et participèrent à la construction de l'identité culturelle du *Mashreq*.

Le domaine turc

L'actuel territoire de la Turquie contient encore dans la région d'Antioche des Arabes assimilés, environ huit millions de Kurdes, dans l'est de l'Anatolie. En revanche, sur le plan religieux, la Turquie est relativement homogène puisque les Turcs, les Kurdes et la majorité des Arabes qui y sont encore présents appartiennent à l'islam sunnite. Entre le Xe et les XIVe siècles, la plupart des tribus turques de l'Asie centrale adoptent l'islam. Cette conversion massive leur donne la liberté et le droit de pénétrer pacifiquement dans les grandes métropoles musulmanes du *Mashreq*. Cela résulte en un grand mouvement d'acculturation qui change le paysage culturel du *Mashreq*. Pour la première fois, l'Anatolie devient le nouveau pays des peuples turcs venant de Mongolie et de l'Asie Centrale (Findley, 2005 : 56). La conversion des peuples turcs en islam se fait en trois étapes : 1) la première étape commença au IXe siècle. À cette époque, des nomades turcs non convertis encore à l'islam sont capturés pendant des raids militaires en Asie Centrale et sont vendus comme soldat-esclaves, d'où vient le nom *mamelouks*, aux marchés de Bagdad et dans les autres grandes villes du *Mashreq* ; 2) la deuxième étape commence au Xe siècle avec la conversion à l'islam d'une tribu mineure, les Seldjouqides, qui régnent sur la Transoxiane. Après leur conversion, les Seldjouqides migrent en Iran et y s'installent pour commencer une tâche remarquable dans la reconstruction du califat abbasside sunnite au *Mashreq* ; 3) la troisième étape commence au XIVe siècle avec l'établissement de l'empire Ottoman en Anatolie (Findley, 2005 : 66).

Lors de leur conversion à l'islam, le seul métier que les Turcs maîtrisaient bien était la guerre. Ils étaient des guerriers par excellence :

> Le qaghan organisa en présence de l'ambassadeur [du calife Hicham] une revue de ses forces militaires : après quoi il lui dit que ces gens, parmi lesquels ne se trouvait aucun artisan, – ni barbier, ni forgeron, ni tailleur – ne sauraient comment gagner leur vie, s'ils adoptaient l'Islam et se conformaient à ses prescriptions (Bartol'd, 57).

En adoptant l'islam, les Turcs deviennent membres de l'*umma*. Cela leur permet d'abandonner leur mode de vie nomade et de s'installer dans les villes musulmanes, d'apprendre de nouveaux métiers et d'adopter de modes de vie à caractère citadin :

> Incidentally, for Turkish Muslims, the fivefold prayer helped Islamize the connection between carpet making and Turkic identity, inasmuch as the largest number produced were used as prayer rugs (*sajjada*). Struggle (*jihad*) is sometimes mentioned as a sixth pillar, with meanings from the struggle for self-mastery to "holy war" to defend or advance Islam […] The civilization of Islam encountered by Turkic converts was, thus, already a highly developed one including heterogeneous elements, of which some were Islamic only by association. No doubt the perception of Islamic civilization as rich and dynamic helped attract Turkic converts (Findley, 59).

Les Turcs après leur conversion à l'islam introduisent, à leur tour, de nouvelles pratiques religieuses à l'islam (Findley, 2005 : 57). Le soufisme émergea au *Mashreq* comme une pratique religieuse engendrant deux concepts déjà présents dans l'idéologie religieuse de l'islam : la soumission totale à Dieu, Allah, et le *jihad*. Cela permet aux militaires turcs seldjouqides d'accéder au sommet du pouvoir politique du califat abbasside, et de limiter le pouvoir du calife à son rôle d'imam des prières : « The Seljuks became master of Khurasan, expanding their power into Transoxania and across Iran. By 1055 Toghrul had expanded his control all the way to Baghdad, setting himself up as the champion of the Abbassid caliph, who honoured him with the title *sultan* » (Findley, 2005: 68). L'influence turque sur la théorie et la pratique politiques en islam se manifeste effectivement dans le manuel de gouvernance politique *al-Ahkam al-Sultaniyya* d'al-Mawardi. Pendant le règne de Toghrul (1040-63), d'Alp Arslan (1063-72) et de Malik Shah (1072-92)[21], les Seldjouqides commencent une nouvelle réunification et

[21] Ces personnages historiques seront mis en fiction par Amin Maalouf dans *Samarcande*.

intégration de l'islam sunnite : « Yet they clearly immersed themselves in their new religious identity. It has been said that Muslim Turks 'sank their national identity in Islam as the Arabs and Persians had never done'» (Findley, 2005: 69).

À l'époque du Grand empire Seldjouqide, le *Mashreq* connait une autre période d'acculturation et de diffusion culturelle turco-persane. Cela enrichit la civilisation musulmane qui, malgré ses diverses composantes ethniques, s'identifie toujours par la langue arabe, soit celle du Coran : Une des innovations culturelles les plus remarquables[22] de la période du Grand empire Seldjouqide est la *madrasah*, l'école, introduite par Nizam-al-Mulk, vizir persan de la cour turque seldjouqide. Ces écoles, connues au *Mashreq* par le nom *nizamiyah*, du nom de leur fondateur représentent: « …the first real college, with provision for scholarships and for the physical needs of its students, was the Nizamiyah in Baghdad. Established in 1065-1067 by Nizam-al-Mulk, Persian vizir of the Saljuq court, the school became a model for later ones » (Hitti, 1961: 270).

Le domaine persan

Le peuplement du domaine iranien se caractérise par l'assimilation des Turcs seldjoukides à partir du XIIIe siècle. Ainsi, les Azéris forment en Azerbaïdjan iranien un bloc de huit millions de personne d'origine touranienne. Au sud de l'Iran, dans le Khuzestân, vit une importante population arabe. À l'est, on trouve les Baloutches, venus du Baloutchistan pakistanais. Enfin, l'Iran compte des Kurdes, des tribus turkmènes ainsi que quelques Arméniens et des Assyriens chrétiens. Sur le plan religieux, l'islam shiite est la religion majoritaire. Sur le plan linguistique, le persan (farsi) est la langue dominante et officielle. En revanche, le turc constitue aussi un bloc linguistique aussi important en Iran. De nombreux dialectes sont parlés dans lesquels se mêlent le turc, le persan et l'arabe, et « témoignent

[22] La contribution turque seldjoukide à la civilisation islamique était plus remarquable dans le domaine militaire et politique que dans celui des sciences et des arts.

bien, encore une fois, des interactions culturelles profondes qui définissent l'ensemble moyen-oriental » (Corm, 1993 : 22). À l'époque du califat abbasside, les Perses ont contribué énormément à la construction de l'identité culturelle du *Mashreq*, ainsi qu'à la diffusion et à la transmission des sciences et des lettres orientales. Par exemple au niveau politique, les Abbassides empruntent le système du vizirat aux Perses :

> The system of government was patterned after that of the Sassanids. Persians titles, Persian wives and wines, Persian mistresses, and Persian garments became fashionable. Only in two fields did the Arabians hold their own; Islam remained the state religion and Arabic the official tongue. An important government institution that developed at this time was the vizirate, whose first incumbent was a Shiite Persian, Khalid ibn-Barmak, founder of the first vizirat family in Islam. Under the caliph, the vizir exercised the chief executive authority in the state (Hitti, "The Near East…" 241).

De la Perse, la culture arabe intégra la fameuse collection des *Fables de Bidpâi*, dont l'origine remonte plus loin. Bidpâi était philosophe et il avait écrit ses fables dans le but d'enseigner l'art de gouverner aux princes, en présentant ses idées dans le contexte des contes et des fables. Les Arabes ont pris ces fables des Perses, grâce à la traduction d'ibn al-muqaffa' (*m*. 756 É.C.), écrivain persan et arabophone. La traduction d'ibn al-muqaffa' est connue en littérature arabe sous le titre de *Kalilah wa Dimnah*. Les Persans eux-mêmes les avaient empruntées aux Indiens et les ont traduites en persan sous le titre de *Fables* de *Bidpâi* à l'époque du roi persan Khosrô Anushirwan (531-578 É.C.). Aussi, les Arabes ont appris de l'Inde, par le biais des traductions persanes, la science des étoiles sous la forme d'un traité astronomique traduit en arabe à l'époque d'al-Mansur (712-775 É.C.) :

> An Arabic-writing Persian, al-Khwarizmi (*m*. 850), based his widely-known astronomical tables on this work and syncretised the Indian and Greek systems of astronomy, adding his own

> observations. Revised by a Moslem Spanish astronomer and translated into Latin by Adelard of Bath (1126) in Toledo, the astronomical tables of al-Khwarizmi served as well as in the East. Together with the Indian treatise came a mathematical one which introduced into the Moslem world the so-called Arabic numerals. These were used by al-Khwarizmi in his textbook on algebra (from Arabic al-Jabr), the first of its kind (Hitti, "The Near East…" 245).

Une des plus remarquables pratiques culturelles que les Perses ont empruntées aux Arabes, et ont transformées par leur couleur locale, puis transmises de nouveau à tous les peuples du *Mashreq* et du *Maghreb*, fut le genre littéraire *qasida*, qui est un poème dont *le but* (*qasida* veut dire en arabe et en persan, le but) vient vers la fin du poème, après avoir touché les sentiments de l'auditoire. Dans son pays d'origine, le désert de la péninsule Arabique, les thèmes principaux de la *qasida* étaient différents de ceux introduits par les Perses. Chez les Arabes, le thème principal de la *qasida* était l'abandon d'une amante, un rendez-vous manqué avec elle, la nostalgie, le départ d'une tribu à qui elle appartient :

> By the time the qasida form became common in Iran, it was falling into disuse in the place of its origin, the Arabian Desert. There it had opened with an erotic prelude, the poet's lament that having come to a rendez-vous to meet his beloved had found only the cold ashes of her tribe's campfire. Once he had succeeded in arousing the emotional interest of his audience, he turned to the real purpose (*qasida* means *purpose*) of his poem, which might be a eulogy on a patron, a paean of victory, a description of the springtime or of the animals peopling the desert, an elegy or an abusive attack on a rival poet (Reuben, 30-1).

Une fois adoptée par les Perses, la *qasida* est devenue la première forme d'écriture parmi les *soufi*, comme ibn Arabi (de l'Andalousie) et Rumi (du *Mashreq*). Les soufis ont développé la *qasida* pour arriver à une forme poétique, empruntée aussi aux Arabes, le *ghazal*, la forme la plus élevée qui unifie le *soufi* avec son Créateur. Rumi est considéré le maître du *ghazal* :

> A sonnet (*ghazal*) attributed to one of the exalted masters of sufism, who remains someone of the greatest importance even today and yet became no one, expresses the reality of this final state of being human, the state of realizing the unity beyond all dualities, the one Formless reality beyond all formal distinctions (Nassr, 24).

Dans notre étude du Pan-Orient dans les romans d'Amin Maalouf, il est pertinent et nécessaire de nous concentrer sur le *Mashreq*, la partie principale du Moyen-Orient, grâce au rôle important qu'il a joué et qu'il joue encore dans la formation de l'histoire de l'Orient, de l'Afrique du Nord et même de l'Europe, et cela en raison de sa position géographique qui lui permet de servir de carrefour entre les trois continents. Le *Mashreq* connaît une très grande diversité de royaumes et de cités dont l'histoire remonte à six millénaires. L'étude des romans historiques d'Amin Maalouf révèle une reconstruction « pan-orientaliste » du discours romanesque. Cela veut dire que le discours romanesque d'Amin Maalouf concernant la « reconstruction » de l'image de l'Orient rejoint le discours, historique et politique, de Georges Corm dans sa « reconstruction » également de l'identité culturelle du Moyen-Orient. Cela nous permet d'utiliser, au niveau textuel, une perspective proposée par Laté Lawson-Hellu dans son analyse de la problématique de la frontière chez l'écrivain congolais Sony Labou Tansi[23]. Ainsi, nous constatons que le débat de frontières interpelle une double conception : la frontière comme « ligne de démarcation » et la frontière comme « zone de contact » entre sociétés et collectivités différentes.

Parallèlement, dans le contexte du Pan-Orient, Amin Maalouf dépasse les *frontières-limites* imposées par le mandat et le colonialisme franco-britannique après la chute de l'empire Ottoman en 1918, pour reconstruire l'imagerie du *Mashreq* et du *Maghreb*, donc le Pan-Orient, selon l'approche

[23] Lawson-Hellu (2004) distingue en effet, dans un contexte post-colonial, deux termes pour la frontière : *zone-contact* et *frontière-limite*. Ainsi, l'acceptation de la frontière comme *zone-contact* met en valeur l'espace comme lieu d'échange, de rencontre, d'intermédiation entre cultures et sociétés. Le pays d'origine, la culture d'origine, le pays précolonial, dans ses résidus actuels se définit dans les termes de cette frontière *zone-contact* dont les délimitations excèdent la *frontière-limite* politique (Lawson-Hellu, 2004 : 74).

zones-contacts et non pas selon l'approche *frontières-limites*. Cela se présente au niveau du discours romanesque adopté par Amin Maalouf en ce qui concerne l'identité culturelle des peuples du Pan-Orient.

À la fin de ce chapitre, quelques exemples de la construction discursive du *Mashreq* chez Maalouf et chez Corm seront considérés. Dans *Les croisades vues par les Arabes*, des croisements interculturels sont observables : des noms de familles d'origine européenne qui se sont installées au *Levant* pendant les Croisades sont maintenant totalement arabisés. Par exemple, *al Comes Bardawil*, le comte Baudouin (p. 89), *al-Cerdani*, le comte de Cerdagne (p. 93), *Raymond Ibn Raymond as-Sanjili*, Raymond de Saint-Gilles (p. 201). Aussi, le personnage de Baldassare Embriaco, du *Périple de Baldassare*, incarne le levantin, soit une partie aussi importante du tissu social moyen-oriental, et surtout dans les villes côtières de la Méditerranée, comme Tripoli, Byblos, Beyrouth, Sidon, Tyr, Saint-Jean d'Acre, Alexandrie etc. Il provient de négociants et de commerçants italiens et grecs qui se sont installés au Levant depuis des siècles et qui sont devenus partie intégrale du paysage et du tissu social du Levant. Ainsi, nous lisons dans ce roman l'arrivée des Embriaci au Levant avec la première croisade est décrite comme suit :

> …Tripoli […] C'est ici que mes ancêtres ont posé les pieds pour la première fois sur le sol du Levant, il y a plus d'un demi-millénaire […] L'un de mes aïeux, Ansaldo Embriaco […] avait obtenu la seigneurie de Gibelet. Celle-ci demeura pendant deux bons siècles l'apanage des miens. Et même lorsque le dernier État franc du Levant fut détruit, les Embriaci surent obtenir des mamelouks triomphants le droit de conserver leur fief quelques années de plus. Nous avons été parmi les tout premiers croisés à arriver, nous fûmes les derniers à partir. Et encore, nous ne sommes pas tout à fait partis. N'en suis-je pas la vivante preuve ? (*Le Périple de Baldassare*, 46).

L'installation des familles grecques et italiennes en Orient remonte plus loin dans l'histoire. Dans *Les Jardins de lumière*, les ancêtres de Chloé, amie de Mani, sont installés en Orient depuis la conquête d'Alexandre : « Elle appartenait, en effet, à l'une de ces familles de colons dont l'ancêtre était venu jadis guerroyer en Orient dans l'armée d'Alexandre puis, à la mort du Macédonien, ayant choisi de demeurer en terre conquise, avait pris ferme et femme pour faire souche » (63).

En plus en ce qui concerne la grandeur de l'héritage culturel qu'a laissé Alexandre en Orient, Maalouf fait ce commentaire dans *Léon l'Africain* : « …je tenais à arriver au port d'Alexandrie […] je n'en pouvais que mieux apprécier la grandeur de cette cité antique, fondée par Alexandre le Grand, un souverain dont le Coran parle en termes élogieux et dont la tombe est un lieu de pèlerinage pour les dévots » (254). À nouveau, dans *Les Jardins de lumière* se présente la trace énorme qu'avait laissée Alexandre dans la mémoire historique des Orientaux :

> Plus encore que le titre de conquérant, les grands rois sassanides convoitaient celui de bâtisseur, soucieux d'imiter en cela, comme tant d'autres actes, l'exemple immortel d'Alexandre. N'avait-il pas semé en terre antique d'innombrables « Alexandries » ? Shabuhr aurait voulu perpétuer sa gloire de la même manière, emplissant les contrées soumises de cités homonymes, toutes à lui dédiées (289).

Dans *Samarcande*, Amin Maalouf nous situe dans un *Mashreq* historico-fictif à l'époque du Grand empire Seldjouqide. Il incluse dans son récit les personnages de Nizam-el-Moulk et de sa *madrasah* : « Bientôt chaque ville importante aura sa grande école, elle portera mon nom, 'médersa Nizamiya' » (90), du poète Omar Khayyam et de ses quatrains : « Par Dieu, comment ai-je pu ne pas reconnaître Omar, fils d'Ibrahim Khayyam de Nichapour? Omar, l'étoile du Khorasan, le génie de la Perse et des deux Iraks, le prince des philosophes ! » (19) ; de Hassan Sabbah : « Hassan, fils d'Ali Sabbah, natif de Kom, étudiant à Rayy, en route pour Ispahan » (81) et de son « Ordre des

Assassins » : « Quant à Hassan Sabbah, il tire de sa défaite un précieux enseignement. Plutôt que de chercher à convertir des princes, il va se forger un redoutable instrument de guerre, qui ne ressemble en rien à tout ce que l'humanité avait connu jusqu'alors : l'ordre des Assassins » (132), ainsi que du prince seldjouqide Alp Arslan : « Très vite, cependant, un homme parvint à s'imposer : Alp Arslan, fils de Tchagri » (62).

Dans ce chapitre, nous avons établi l'histoire des trois peuples fondateurs du Moyen-Orient, les Arabes, les Perses et les Turcs, afin de montrer que la culture, l'histoire et la langue de ces trois peuples fonctionnent, dans les romans historiques d'Amin Maalouf, comme des fondements de la construction identitaire pan-orientaliste.

CHAPITRE 2 : LE CONTEXTE DISCURSIF

Dans le contexte de notre étude, nous trouvons utile de présenter l'image de l'Orient dans les romans historiques et « francophones » d'Amin Maalouf[24], donc un discours des Périphéries, ainsi que dans la littérature française, donc un discours du Centre. Il devient intéressant de traiter la figure historique du musulman selon la perspective européenne parce que 1) c'est une image incontournable[25] pour celui qui écrit en français, et que 2) Maalouf présente un contrediscours face à la tradition occidentale. Dans les romans historiques d'Amin Maalouf, nous trouvons une image différente des trois peuples fondateurs de l'Orient : les Arabes, les Perses et les Turcs. Nous voulons donc aborder l'image de l'Oriental / musulman dans certains textes de la littérature française. D'abord, nous présentons l'image du musulman au Moyen-âge ; ensuite celle au XVIIe, enfin celle au XVIIIe siècle.

LE « BON SARRASIN » AU VIIIe SIÈCLE

En 711, en pleine crise dynastique wisigothique, le général berbère *Târiq bin Ziyâd* franchit le détroit de Gibraltar et pénètre en Espagne. Il détruit l'armée Wisigoth et tue Rodrigue, le dernier de leurs rois. En 720, l'armée musulmane soumet à son pouvoir la plus grande partie de la péninsule ibérique. À cette époque, l'imagerie du musulman n'est pas encore créée. L'image première du Musulman est encore loin de la déformation idéologique. Selon Wolf (1996), la rapidité avec laquelle la péninsule ibérique est tombée lors de l'invasion musulmane doit beaucoup aux remarquables termes de capitulation que ces derniers offrent aux villes chrétiennes. Ces termes garantissent une liberté religieuse pour les chrétiens (Wolf, 1996 : 90). Cela résulte, un siècle après la conquête, en un

[24] Maalouf écrit en français ; il prend le Moyen-âge et les siècles suivants pour créer un contre discours à celui du Centre.

[25] Nous essayons aussi d'expliquer comment, à travers des siècles, ceux qui écrivent sur le personnage du musulman ont emprunté des «idées forces», des doctrines et des tendances culturelles, souvent subjectives et ont été influencés par elles.

processus intégral d'assimilation et d'acculturation entre les Musulmans et les Chrétiens. Des Chrétiens et des Juifs occupent des postes importants dans l'État musulman en Andalousie :

> A more significant factor behind the increased assimilation of Christians into Islamic society was the attraction of participating in a culturally sophisticated and economically prosperous commercial empire that linked Spain with Africa, the Near East, and Central Asia. Many Christians became successful merchants on both local and international scale. Others studied Arabic and immersed themselves in a rich and fresh literary tradition (Wolf, 92).

Les écrivains et les chroniqueurs chrétiens parlent des nouveaux conquérants. Bède (vers 673-735), moine du monastère de Jarrow, en Northumbrie, considère le « péril sarrasin » comme une menace lointaine et obscure. Ce n'est que dans les années suivantes qu'il le juge dangereux. Ainsi, dans son *De locis sanctis* (*Des lieux saints*), il parle du « bon » roi sarrasin *Mavias rex Sarracenorum*, le calife omeyyade Mu'âwiya (*m.* 630), qui règne depuis Damas. Là, les chrétiens continuent à fréquenter l'église Saint-Jean-Baptiste. Aussi, le « roi sarrasin » bâtit et consacre pour son peuple une nouvelle basilique sarrasine (Tolan, 2003 : 117). Le lecteur de Bède en conclut que « ce bon roi sarrasin était chrétien. Son nom ' Mavias', est curieusement proche de celui de la reine chrétienne des Sarrasins du IVe siècle » (Tolan, 2003 : 117). En plus, dans un autre passage du *De locis sanctis*, le roi Mavias invoque le Christ, « sauveur du monde » :

> Non seulement Dieu intervient et produit un miracle pour défendre la communauté chrétienne contre les précautions des juifs, mais le bon roi sarrasin provoque le miracle et professe sa croyance dans les rôles de sauveur et de faiseur de miracles du Christ. Dans la Jérusalem musulmane, à l'ombre de la nouvelle mosquée, ce sont les Juifs qui sont perçus comme l'armée menaçante, et le roi sarrasin comme un allié (Tolan, 118).

En effet, cette image du « bon » roi sarrasin provient d'un événement historique, soit la construction des églises par le roi Mavias. La tolérance du premier calife omeyyade Mu'âwiya envers la communauté chrétienne de Syrie se montre remarquable dans l'histoire de l'islam :

> In Edessa he [Mu'âwiyah] reportedly rebuilt a Christian church that had been demolished by an earthquake. By such acts of tolerance and magnanimity Mu'âwiyah fastened his hold upon the hearts of the Syrian and firmly established the hegemony of their country in the Moslem empire (Hitti, "History of…" 438-9).

La tolérance du « bon » roi Mavias envers les chrétiens se présente aussi dans *De Locis Sanctis* de Bède :

> Les Arabes de Syrie habitaient depuis longtemps cette région ; bon nombre étaient chrétiens, et dans les grandes villes les vainqueurs et les vaincus vivaient ensemble. On raconte que parfois les Musulmans et les Chrétiens célébraient leurs fêtes religieuses sous le même toit (Pareja, 86).

La description du bon sarrasin par Bède n'est pas la seule. Selon Wolf (1996), l'image du musulman se trouve aussi dans deux chroniques anonymes écrites en latin, la première (*Chronica Byzantina-Arabica*) date de 741, et la deuxième (*Chronica Muzarabica*) date de 754. La *Chronica Byzantina-Arabica* (741) commence avec la mort de Reccared à l'Occident et l'accession d'Heraclius en Orient. Elle nous renseigne sur l'avancement de l'armée musulmane en Syrie et à travers l'Afrique du Nord, mais elle contient peu d'informations sur la religion musulmane. La *Chronica Muzarabica* (754) est plus longue et plus informative sur la conquête musulmane de l'Espagne. Ce qui est important, c'est que ces deux chroniques ne font pas de distinction religieuse entre Musulmans et Chrétiens. Les auteurs anonymes se réfèrent à des désignations ethniques quand il s'agit de différentes populations de la péninsule ibérique :

> For the Muslims [the author of *Chronica Muzarabica*] used *arabes, sarraceni,* and *multitudo* (or *plebs* or *grex*) *Ishmahelitarum* interchangeably, and *mauri* when referring specifically to the Berbers who made up the bulk of the occupation forces. Terms such as *pagani*, *ethnici*, *gentiles*, and *infideles* do not appear. Likewise, the author preferred the terms *gothi* and *franci* to *christiani* when referring to the peoples that the Muslims encountered in Europe (Wolf, 88).

Le mot « sarrasin » n'avait pas alors une connotation religieuse dans les textes du VIIIe siècle. Wolf (1996) montre que les musulmans au VIIIe siècle étaient vus comme des vagues de conquérants et non pas comme un péril religieux. À ce sujet, Tolan (2003) confirme aussi l'absence de l'aspect religieux dans la description du Sarrasin au VIIIe siècle :

> Dans leurs descriptions des nouvelles vagues de raids musulmans en Europe au IXe siècle, pourtant, les chroniqueurs chrétiens continuent de représenter les musulmans comme des fléaux envoyés par Dieu pour les punir de leur péchés et comme de redoutables adversaires militaires, mais *pas* comme des adversaires religieux […] Même les pèlerins en Terre sainte ne disent pas grand-chose de la religion des Sarrasins : au VIIIe siècle, Willibald pria aux côtés de musulmans dans l'église de Nazareth, qui avait été divisée (suivant une pratique musulmane courante) entre chrétiens et musulmans (Tolan, 123).

Cette « belle » image première des conquérants sarrasins ne dure pas longtemps. Des changements politiques au niveau du centre du pouvoir ont lieu en Europe occidentale et affèctent les relations avec les nouveaux conquérants, ce qui résulte en une nouvelle période de propagande et de déformation idéologique de l'image du musulman en Europe occidentale.

LE « PÉRIL SARRASIN » AU XIIe SIÈCLE

Au début du IXe siècle, l'Église s'inquiète de plus en plus de l'idée d'un empiètement musulman, passif mais bien déterminé, sur leur terrain. Cela poussa l'Église occidentale à intervenir et à traiter,

pour la première fois, le « problème » de l'islam comme un « phénomène religieux rival » (Wolf, 1996 : 93). Au XIe siècle toute l'Europe se mobilise pour combattre au côté des Espagnols de la *Reconquista.* L'ascension de l'idéologie papale et l'extrême morcellement des États résultent en des changements profonds du point de la relation avec les musulmans : « À l'idéologie impériale carolingienne centrée sur l'Europe continentale succède cette idéologie papale essentiellement fondée sur les valeurs religieuses » (Rodinson, 37)[26]. Il s'agit d'une biographie anonyme du Prophète, *Istoria de Mahomet*, écrite pendant les années 850. Wolf (1996) résume l'image du Prophète telle quelle est décrite dans l'*Istoria*. Il nous donne une idée complète du contenu de ce texte qui sera à la base de l'image « monstrueuse » de l'islam implantée dans l'imaginaire littéraire des Européens :

> The *Istoria* covers the entire span of Muhammad's life. It tells how Muhammad, orphaned at an early age, was placed in the service of certain widow, whom he later married "in accordance with some barbaric law". He became an "avaricious usurer". […] Finally he prophesied that he would rise from the dead after three days. When, after his death, three days passed and nothing had happened, a pack of dogs, attracted by the smell of his decomposing body, devoured most of it (Wolf, 94).

Les chroniqueurs de l'Église occidentale, les poètes et les jongleurs ont remplacé les désignations ethniques par des désignations religieuses comme : infidèles, mécroyants, félons et païens (Wolf, 1996). Cette image monstrueuse s'est amplifiée au XIIe siècle et au début du XIIIe lorsque sont composées les chansons de geste[27]. Virtuellement, tout chrétien qui, au Moyen-âge, a écrit ses

[26] Les premiers textes ecclésiastiques à traiter l'islam comme tel sont anonymes et ne sont pas datés. On cite le *Disputatio Felicis cum sarraceno*. Il ne nous reste de ce texte que son titre mentionné dans une des lettres d'Alcuin à Charlemagne. Le deuxième texte du style *Disputatio* contre les sarrasins fut composé entre 820 et 830 par un abbé cordouan appelé Speraindeo (Espoir en Dieu). Il nous en reste une seule citation mentionnée dans un texte plus tardif.

[27] Cette idée de Mahomet dévoré par des animaux revient plus tard au XIIe siècle dans la *Chanson de Roland* :

> *E Tervagan tolent sun escarbuncle,* A Tervagant ils arrachent son escarboucle,

impressions envers l'islam, a été éduqué selon les mêmes bases et le même curriculum monastique[28] (Wolf, 1996). Pour cela, l'imagerie de l'islam présente une ressemblance structurale dans les textes médiévaux. Cela déboucha sur la création du « Sarrasin historique » et du « Sarrasin épique »[29]. Cependant, cette distinction théorique n'élimine pas le fait que le « Sarrasin historique », le *mûslim*, se cache derrière la motivation de créer un tel « Sarrasin épique » et inspire le cadre spatio-temporel des chansons de geste ; la plupart des événements des chansons se déroulent dans les pays des païens pendant les croisades. L'image du Sarrasin épique est liée à l'infidélité, à la lâcheté et à l'idolâtrie. Pour les chrétiens du Moyen-âge, le « Sarrasin épique » (dans les chansons de geste) et le « Sarrasin historique » (dans les œuvres ecclésiastiques et les chroniques médiévales) sont des païens. Comme le Sarrasin est la représentation du mal, les écrivains, les hommes de l'Église et les poètes du Moyen-âge, lui attribuaient des défauts de félonie, d'infidélité, de noirceur, de tricherie, et son itinéraire moral mène à une descente vers les abîmes du mal :

Ce n'est pas une erreur particulière aux trouvères. Elle est partagée par les chroniqueurs latins des croisades qui emploient pour désigner les musulmans soit le mot de « pagani » soit celui de « gentiles ». Il en est de même en général de bien des écrits ecclésiastiques (…) Il s'agit moins d'une erreur ou d'un abus de langage commis dans un but de propagande que d'une conception médiévale du païen (Bancourt, 342).

E Mahumet enz en un fosset butent,	Et ils jettent Mahomet dans un fossé,
E porc e chen le mordent e defulent	où porcs et chiens le mordent et le piétinent. (vv. 2589-2591).

[28] La naissance «officielle» de l'orientalisme, comme domaine, date de la montée du colonialisme britannique et français au XIXe siècle. Cependant pour Saïd, et nous nous tenons à son point de vue, l'orientalisme est à strictement parler un domaine de l'érudition : «On considère que son existence formelle à commencé, dans l'Occident Chrétien, avec la décision prise par le concile de Vienne, en 1312, de créer une série de chaires de langues "arabe, grecque, hébraïque et syriaque à Paris, Oxford, Bologne Avignon et Salamanque"» («L'Orientalisme», 66).

[29] Bancourt (1982) : « Par l'expression Sarrasins épiques nous désignons les Sarrasins de nos chansons, c'est-à-dire l'ensemble des peuples qui s'y réclament de Mahomet ». Tome 1. p. 2. En plus, Hüe (2000) fait la même distinction : « il faut donc distinguer le Sarrasin littéraire du Sarrasin authentique. » p. 86.

De son côté, Hüe (2000) rejette l'explication de l'ignorance et considère que la représentation négative du Sarrasin est un acte « voulu » et « conscient ». Il écarte aussi l'hypothèse que l'homme médiéval ignorait la vraie image du Sarrasin. Il s'agit d'un acte « conscient » de déformation pour présenter le Sarrasin comme l'incarnation du Mal :

> Entre les pèlerinages et les croisades, l'homme médiéval, de toute condition, a eu l'occasion de rencontrer ces étrangers étonnants (…) il ne s'agit donc pas, dans la perception du Sarrasin, de penser selon des niveaux de connaissance, mais bien selon des niveaux de conscience (Hüe, 86).

Selon Houdeville (2000), les défauts attribués au Sarrasin, la cruauté, la perfidie, la religion superficielle, le caractère diabolique, l'aspect grotesque et ridicule, sont aussi le fait d'un acte conscient. Le Sarrasin des chansons de geste ne rejette pas seulement la foi chrétienne, mais il renonce à sa propre religion et à ses propres idoles, d'où vient l'idée du Sarrasin renégat ou « *renoié* », du verbe « *renoier* » en ancien français, qui veut dire *apostasier, abjurer, trahir sa foi*. Ainsi voit-on, en plusieurs lieux épiques les Sarrasins renverser les idoles de leurs propres dieux. Dans le *Jeu de saint Nicolas,* quand le roi découvre la disparition de son trésor, il se met à insulter son dieu Tervagan et à le considérer comme un dieu sourd, incapable de sauver et de protéger ses propres fidèles :

> A! fieus a putain, Tervagan,
>
> Avés vous dont souffert tel œuvre ?
>
> (…) Je vous ferai ardoir et fondre
>
> Et departir entre me gent :
>
> Car vous avés passé argent,
>
> S'iestes du plus fin or d'Arrabe. (vv. 134 - 35, 140 - 143).

Le dieu des païens est une projection de l'image du Sarrasin lui-même. Dans *La Chanson de Roland,* après la défaite des Sarrasins devant Charlemagne, le roi Marsile s'enfuit à Saragosse et insulte ses dieux :

> « E ! malvais deus, por quei nus fais tel hunte ?
>
> C'est nostre rei por quei lessas cunfundre ?
>
> Ki mult te sert, malvais luer l'en dunes ! » (vv. 2580 – 2582).

« Eh ! Mauvais dieu qui nous fait une telle honte ». Le dieu des Sarrasins agit de la même façon. Il est lâche et peureux, au contraire du Dieu des chrétiens qui porte la victoire à ses fidèles. Le Sarrasin est une personne qui vient de l'extérieur, une « altière » figure de l'altérité. Il convoque à son secours et la grâce divine et les forces du mal[30]. Comme toutes les pensées du Moyen-âge, « la vision qu'on eut alors de l'Orient fut modelée tout entière et déformée par l'idée religieuse » (Martino, 4).

À LA RECHERCHE D'UN « PÉRIL SARRASIN »

Au XIIe siècle, la ligne de démarcation fixe les deux mondes : *Paien unt tort e chrestiens unt dreit*. (V. 1015). Hüe (2000) voit que le Sarrasin devient indispensable à la construction de l'identité des chrétiens :

> Le récit des chansons de geste et des combats victorieux ou incertains mais toujours héroïque contre les Sarrasins constitue ainsi une sorte de récit fondateur, qui met en place et légitime non seulement une société, mais aussi une image de soi dans laquelle la loyauté et la fidélité ont la

[30] Maxime Rodinson (1989) distingue entre deux visions du monde musulman au Moyen-âge : celle de l'Église et des masses, et celle des hommes politiques, surtout les seigneurs des États latins au Levant. Pour les hommes politiques des royaumes latins d'Orient, l'image du monde musulman était plus nuancée. Ces derniers savaient beaucoup de choses sur les divisions internes du monde musulman, sa richesse, son progrès à tous les nivaux. Mais ce trésor de connaissance ne se diffusait guère en dehors de leur milieu.

première place (…) Le Sarrasin, au contraire, va permettre à la Chrétienté occidentale de se définir et de se percevoir comme telle (Hüe, 89).

Dans ce sens, le Sarrasin « historique » et « épique » doit être idolâtre et polythéiste. On le veut pour unifier l'intérieur face à l'extérieur. Le Sarrasin, par sa grossièreté et sa félonie, unifie les chrétiens : « Ainsi, le Sarrasin permet de mettre en lumière tout à la fois les craintes et les espérances de la chrétienté médiévale » (Hüe, 95). Charlemagne gagne la guerre, parce qu'il rassemble et unifie les chrétiens contre l'ennemi :

Passet li jurz, la noit est aserie;
Clers est la lune e les esteiles flambient.
Li emperere ad Sarraguce prise.
A mil Franceis funt ben cercer la vile,
Les sinagoges e les mahumeries ; (*La Chanson de Roland*, vv. 3658-3662).

Dans le *Jeu de saint Nicolas*, l'invasion sarrasine unifie les chrétiens. La foi chrétienne gagne à la fin ; le saint fait un miracle et prouve que le Dieu des chrétiens est un dieu vivant, alors que les dieux des Sarrasins sont des idoles sourdes :

Sains Nicolais, je me rent chi
En te garde et en te merchi,
Sans fausseté et sans engan.
Sire, chi devieng jou vostre hom,
Si lais Apolin et Mahon
Et che pantonnier Tervagan, (vv. 1456 – 1461).

Selon Houdeville (2000), dans plusieurs chansons de geste, les Sarrasins sont « l'occasion de faire apparaître les défauts des chrétiens » (78). Ils obligent les chrétiens à réfléchir sur leur comportement et les invitent à adopter une attitude plus conforme aux principes qu'ils prétendent défendre. Naudet (2000) considère que les caractères négatifs du Sarrasin sont indispensables à la Guerre sainte contre le mal : « En effet, dans cette lutte entre la religion du vrai Dieu et sa contrefaçon, une lutte qui est celle du Bien contre le Mal, de Dieu contre le diable, le chevalier chrétien est le champion de Dieu » (165). Ainsi, ce qui donne à l'Orient médiéval sa forme et sa couleur, c'est « la haine du musulman, c'est la lutte sans cesse poursuivie contre lui, séculaire exaspération d'où est sorti le mouvement des croisades » (Martino, 6). Ainsi, les auteurs latins entre 1100 et 1140 concentrent leur effort sur la vie du Prophète Muhammad sans se soucier beaucoup d'exactitude, donnant libre cours à l'ignorance et à l'imagination[31] : « Des légendes provenant du folklore général, de la littérature classique, des textes byzantins sur l'islam, de récits musulmans haineusement déformés par les chrétiens d'Orient agrémentaient cette image » (Rodinson, 41).

L'IMAGERIE DU MUSULMAN / TURC AU XVIIe SIÈCLE

Au XVIIe siècle, une certaine image de l'Orient et de l'islam se forme dans l'esprit de l'Occident. Cette image demeure évidemment choquante. Malgré les quelques changements mineurs de l'imagerie de l'Orient dans la littérature française du XVIIe siècle, cependant, la structure elle-même de cette imagerie n'a pas cependant changé depuis le Moyen-âge. Tout est obscurité dans la vision qui est donnée de l'Orient. Pierre Martino (1970) appelle cette vision « des manières de voir héréditaires » (3). L'esprit européen du XVIIe siècle avait hérité d'une vision médiévale de l'Orient, et c'est à travers

[31] Cependant, malgré la domination de l'image idéologique du monde musulman dans l'esprit des Chrétiens du Moyen-âge, il existait toujours une contre-image, celle des philosophes. Vers 1180, un premier corpus des œuvres philosophiques d'Avicenne devait être achevé et mis en circulation en Europe : « L'image du monde musulman comme berceau de philosophes d'une envergure gigantesque qui se constituait ainsi chez les penseurs contredisait violemment son image comme structure politique dominée par une idéologie ennemie et erronée, suivant les idées populaires fondées sur des fables ridicules et odieuses » (Rodinson, 46).

cette vision médiévale que l'Occident continue à voir l'Orient. Selon Martino (1970), une tradition littéraire de voir l'Orient est née au cours du XVIIe siècle et elle s'est cristallisée pendant le XVIIIe siècle :

> Elle est une manière de postulat en notre imagination, un préjugé artistique et littéraire, une habitude : et, chez la presque unanimité de public qui lit ou qui écrit, le mot Orient n'appelle rien de vu ou même de vraiment réfléchi. Assurément cette habitude, nous ne l'avons pas créée de notre propre travail : nous l'avons reçue de nos lectures, de nos conversations, de nos visites aux Musées […] En littérature, comme partout, il y a des manières de voir héréditaires que tous nous avons acceptées, en naissant à la vie de l'esprit : notre image familière de l'Orient parait bien être une de ces traditions, de ces conventions, si l'on veut (3).

L'Orient est devenu une notion, souvent stéréotypée, dans l'imagination des Européens. La littérature a considérablement contribué à la diffusion de cette notion. En outre, dès le XVIIe siècle, le nombre des récits de voyage augmente ainsi que l'inventaire de la matière orientale disponible. Ce fut vers la Turquie d'abord que les Européens dirigent leurs intérêts. Au XVIIe siècle, de nombreux ouvrages et de livres de vulgarisation sur l'Orient sont publiés. Ce sont des travaux de médiocre vulgarisation. Bien peu des écrivains qui ont écrit sur l'Orient avaient vu les pays dont ils parlaient. L'œuvre de Michel Baudier par exemple fut très respectueusement lue à l'époque (1620). Ce dernier est un infatigable vulgarisateur. Il écrit de la Turquie, une relation de la cour du roi de la Chine, une étude sur le gouvernement turc et un traité sur la religion de Mahomet (Martino, 1970 : 134). Dans son *Histoire générale de la religion des Turcs*, Michel Baudier ne voit dans le prophète ni un démon ni un aventurier inspiré, mais simplement « un homme inculte et grossier, qui ne parvient à s'imposer que par l'imposture. Orphelin très jeune, Mahomet fut vendu comme esclave » (Grosrichard, 129). En ce qui concerne les Arabes, Michel Baudier parle dans son *Histoire* d'« un peuple grossier et ignorant comme les Arabes » (Grosricahrd, 129). Donc, nous avons ici, selon Baudier, un peuple d'esclaves *par nature*,

les Arabes, dirigé par un chef esclave, Mahomet. L'*Histoire générale de la religion des Turcs* de Baudier était dédiée à *l'Église de Dieu* ; son but est de montrer « les faussetés et lascivetés du prophète des Turcs », « les impostures de Mahomet, la vanité de sa secte, sa doctrine ridicule et brutale » (cité par Martino, 160). Vers le milieu du XVIIe siècle, viennent des ouvrages mieux faits. À la fin du XVIIe siècle, la *Bibliothèque orientale* de D'Herbelot (1697) marque en effet non pas un arrêt, mais une étape dans le développement de ces études. Le livre de D'Herbelot « devint une source où directement chacun alla puiser, quand il voulut parler de l'Orient » (Martino, 146). Aussi, la traduction du Coran de Du Ryer, parue en 1647, était pleine d'erreurs et d'inexactitudes et une incertitude de style. Cette traduction charge Mahomet de défaut dont seul Du Ryer estt responsable ; dès lors, le livre sacré des musulmans fut longtemps considéré comme « une déclamation incohérente et ridicule » (Martino, 1970 : 162). Deux périodes distinctes peuvent être établies : celle d'avant 1650 et celle qui suit. Il est important, indique Anis Paul (1994), de « tracer cette ligne de séparation, puisque les événements politiques et sociaux ainsi que les courants littéraires l'exigent. En d'autres termes, ces deux périodes sont celle qui précède le règne personnel de Louis XIV et celle de son apogée » (Anis, 8). À cette époque, les traités commerciaux avec la Sublime Porte constituent une priorité pour le gouvernement français : « L'Empire ottoman devient un sujet d'étude, un objet de curiosité, une fiction, mais il demeure toujours un sujet de spéculation entouré de stéréotypes » (Anis, 24). Durant le règne de Louis XIV, la connaissance de l'Orient fut stimulée, vu le rôle important que jouait cet Orient dans le commerce mondial. Pourtant, cette stimulation de la « connaissance » de l'Orient reste prisonnière des anciens topoï, cette fois-ci conçus avec l'apport des récits populaires des voyageurs et des quelques notions nouvelles / anciennes, souvent fausses et stéréotypées, apprises, comme au Moyen-âge, *de auditu*, sans aucun effort pour vraiment « comprendre » cet Orient. Nombreuses sont les œuvres du XVIIe siècle qui « représentent » l'Orient de cette façon. Deux textes littéraires serviront à illustrer

cette représentation de l'Orient : *Ibrahim ou l'Illustre Bassa* (1642) de Georges de Scudéry et *Le Bourgeois gentilhomme* de Molière.

Ibrahim ou l'Illustre Bassa de De Scudéry

En 1641, Mlle de Scudéry publie *Ibrahim ou l'illustre Bassa* sous le nom de son frère Georges de Scudéry avant le règne personnel de Louis XIV. Ce roman a beaucoup de succès dans les cercles littéraires et devient un des plus populaires de cette époque, grâce à l'usage de la matière orientale qui annonce le début de l'orientalisme « au sens attribué par Saïd à ce mot : voir et concevoir l'Orient depuis les principes occidentaux » (Anis, 26). Le titre même du roman annonce le cadre historique que l'auteur a choisi pour son roman. En plus, les deux personnages Ibrahim et le Sultan, comportent dans leurs rôles les éléments les plus importants de la représentation des Turcs dans ce roman. L'action est située au cours du règne de Soliman II (1494-1566), qui compte parmi les plus puissants sultans ottomans. En effet, l'auteur suivit de près les grands événements historiques de ce règne : les grandes campagnes militaires de Soliman, la lutte pour le pouvoir et le fratricide, les troubles politiques qui bouleversent l'Empire, etc. Nonobstant cela, il est imprudent de dire que l'auteur a suivi l'histoire turque d'une manière fidèle. En plus, il faut signaler que :

> Mlle de Scudéry n'a jamais voyagé en Turquie afin d'observer directement les us et coutumes des Turcs. Les observations de l'auteur sont donc basées sur la matière qui lui était disponible au sujet des Turcs à l'époque. La connaissance de l'autre est donc une connaissance acquise par des sources indirectes, secondaires et subjectives (Anis, 35).

À travers le roman, nous découvrons que le vrai Ibrahim, Grand vizir de 1523 à 1536, n'est en vérité que Justinien l'esclave génois issu d'une grande famille noble. Ce changement d'origine est suivi aussi d'un changement de caractère. Amoureux d'Isabelle, nous le voyons très fidèle à son sentiment assurant ainsi à l'action son élément primordial : l'amour (Anis, 1994). Il refuse d'épouser la fille du Grand sultan. Mais pour satisfaire la sultane Astérie, il est prêt à accepter d'être mis aux fers. Il s'agit là

d'un topo usé dans les chansons de geste au Moyen-âge : le Sarrasin païen se convertit au christianisme par amour et par fidélité. Une fois converti, le Sarrasin change de caractère :

> Quand il se convertit [c'est-à-dire le Sarrasin], il devient un ami fidèle et un compagnon loyal, allant jusqu'à massacrer au nom de Dieu une partie de sa famille d'origine, comme Rainouart. Il lui arrive, dès qu'il se rapproche de nous autres chrétiens, de figurer comme un des meilleurs des nôtres (Hüe, 85).

Ainsi, Ibrahim refuse, devant le Grand sultan, de renoncer au christianisme. En effet, l'imagerie du musulman / le Turc et de l'islam / l'empire Ottoman dans *Ibrahim* ne diffère pas beaucoup de cette imagerie des chansons de geste. L'Orient / l'islam est un terrain du mal, du profane, de la bestialité et de l'animalité sexuelle. Voyons comment la croyance religieuse des musulmans est décrite :

> Soliman :
> J'ai juré par Allah, le Dieu de l'Univers ;
> Je crains les Anges noirs et redoute leurs fers.
> Mon serment me fait peur ; ainsi, quoi qu'il arrive, […] (v. 2083-2085)

Ibrahim ou l'Illustre Bassa maintient les traditions médiévales dans la représentation de l'« Autre », musulman. Le nom de « dieu » des Musulmans, Allah, est lié directement aux anges noirs, et non pas aux anges blancs qui représentent la paix et la bonne foi. Cette opposition entre le mot « anges » et le mot « noirs » sert à rappeler le lecteur que la foi musulmane demeure toujours une hérésie liée au diable. Il s'agit d'une tradition de différenciation, d'éloignement et de dénigrement de la culture orientale et musulmane. Autrement dit, s'il faut représenter l' « Autre » / le Turc d'un ton négatif, sa religion constitue un point d'appui principal pour cette représentation.

Le Bourgeois gentilhomme de Molière

Le 14 octobre 1670, la troupe de Molière présente pour la première fois *Le Bourgeois gentilhomme* à Chambord devant une audience royale. C'est dans les chants, les habits et les entrées de ballet de la cérémonie turque que l'on trouve les traits de la Turquerie. Aux scènes IV et V de l'acte quatre, il y a une défiguration de la langue turque. Pour Anis, les éléments turcs constituent en effet « la

force motrice qui nourrit la farce et la mène à sa conclusion. Disons donc que la relation abstraire entre les éléments turcs et l'intrigue de la farce est une relation de coexistence et de dépendance mutuelle » (83). Ici, il ne s'agit pas de décrire l'Autre[32], mais plutôt de présenter sa caricature. La caricature des Turcs réside dans leur simple apparition dans un contexte comique dont les préjugés et les stéréotypes du Moyen-âge constituent la base référentielle. Voilà des Turcs qui rentrent « gravement » sur la scène avec des tapis au-dessus de leur tête comme s'ils étaient des chameaux et des mulets. Aussi, la présence du Mufti, qui représente la plus grande autorité religieuse pour les musulmans après le calife, vient intensifier la caricature du Turc / musulman. Pendant toute la cérémonie, Monsieur Jourdain ne dit aucun mot, sauf pour un « ouf ». Mais son « ouf » ne vient qu' « après que l'on lui a ôté l'Alcoran de dessus le dos » (Molière, « Le Bourgeois… », 497). Ce « ouf » révèlerait ainsi l'attitude désengagée et bouffonne du spectateur « chrétien » à l'égard des rites religieux des Turcs / musulmans, donc des païens : « L'on se demande si sa réplique aurait été pareille si c'était la Bible que l'on lui avait ôtée de dessus le dos » (Anis, 88). La déformation de la religion musulmane dans *Le Bourgeois gentilhomme* afin de la dénigrer : par exemple, on ridiculise les noms sacrés qui constituent des croyances fondamentales pour les musulmans, comme le Nom d'*Allah* (qui veut dire « Dieu » *Al-ilah)* et *Alli* (qui veut dire « Le plus Haut ») ; sans oublier l'expression sacrée *Alla eckber* dans sa prononciation turque (en arabe elle se prononce *Allahû ackbar*) « Dieu est plus Grand » *:*

> Les Turcs se prosternent jusqu'à terre, chantant Alli, puis se relèvent chantant Alla, et continuant jusqu'à la fin de l'invocation ; puis ils se lèvent tous, chantant Alla eckber. Alors les dervis amènent devant le muphti le Bourgeois, vêtu à la turque, rasé, sans turban, sans sabre, auquel il chante ces paroles (Le Bourgeois gentilhomme, Acte IVe, Scène IV.)

[32] Dans cette pièce de Molière, l'« autre » n'est pas vraiment le Turc, mais plutôt le bourgeois. C'est-à-dire le but principal du *Bourgeois gentilhomme* est de critiquer les valeurs d'une classe sociale ascendante, la bourgeoisie, et ses espoirs de jouer le rôle de la classe dirigeante. Cependant, si cela est vrai, la question demeure de savoir pourquoi Molière habille-t-il la bourgeoisie, son sujet de critique, d'une robe qui ne lui appartient pas, c'est-à-dire l'islam ? En quoi la turquerie favorise le ridicule ?

Les exemples ci-dessus révèlent la problématique de la représentation[33] de l'Orient et de l'islam dans la littérature française, une représentation qui semble presque toujours « réverbérer des mots à l'instar de méconnaissance, intolérances, stéréotypes, clichés, infériorité / supériorité… » (Anis, 90).

L'IMAGERIE DE L'ISLAM AU XVIIIe SIÈCLE

Le siècle des Lumières annonce un « mariage » des sciences humaines à la littérature qui entraînera une foison d'écrits philosophiques ou historiques, donc supposés être « scientifiques » et « rationalistes », envers l'Orient musulman. Ces études se centrent autour de deux termes principaux : la religion et le despotisme oriental.

Depuis la fin du XVIIe siècle et pendant le XVIIIe, un spectre hante l'Europe : le spectre du despotisme. Le substantif *despotisme* est entré assez tard dans la langue. Le premier dictionnaire à en faire mention est celui de Trévoux, en 1721 (Grosrichard, 8). Le dictionnaire de Trévoux (1704 – 1771) est un ouvrage charnière puisqu'il offre, au XVIII[e] siècle, une sorte de synthèse des travaux lexicographiques des XVI[e] et XVII[e] siècles. En 1771, le dictionnaire de Trévoux définit ainsi le terme *despotisme* :

> Il s'agit d'une « forme de gouvernement dans lequel le souverain est maître absolu, a une autorité sans bornes, un pouvoir arbitraire, qui n'a pour règle que sa volonté. Tel est le gouvernement de Turquie, du Mogol, du Japon, de Perse et presque de toute l'Asie » (Grosrichard, 8).

Rassemblant les observations de toute une génération de voyageurs revenus d'Asie, Montesquieu donne à cette immense matière « la forme d'un concept ». Le *despotisme*, selon lui, dans l'*Esprit des lois*, « et sous la figure *asiatique* qu'il lui prête, sera la référence obligée… » (Grosrichard, 39). Pour Grosrichard, la définition que donne Montesquieu au despotisme est bien « une *forme* distincte de

[33] Selon Saïd, la représentation de l'Orient est un produit d'extériorité. Pour lui, l'orientalisme repose sur l'extériorité, c'est-à-dire sur « ce que l'orientaliste, poète ou érudit, fait parler l'Orient, le décrit, éclaire ses mystères pour l'Occident […] un non-Oriental a fait un symbole de tout l'Orient » (« L'Orientalisme », 34).

gouvernement dont la *nature* est qu'un seul homme y commande sans lois, et dont le *principe* est la crainte » (47):

> Le despote oriental s'abandonne au contraire à une jouissance purement sensuelle. Elevé à l'écart des affaires, parmi les femmes, ignorant, inculte, rien dans son éducation ne l'a préparé à cette maîtrise intérieure qui reproduit entre l'âme et le corps de l'individu le rapport que l'individu entretient avec ceux qu'il charge de le servir […] le despote oriental s'anéantit dans et par sa jouissance même (97).

Quand Montesquieu analyse le despotisme, il le lie directement à l'Orient. Selon lui, le despote ne peut être qu'oriental. Il se réfère à des termes empruntés à l'arabe pour renforcer ses idées, sans même vérifier la fonction qu'accomplissent ces termes dans la pensée politique musulmane[34]. Par exemple, nous lisons dans *De l'Esprit des lois* :

> C'est apparemment dans ce sens que des cadis ont soutenu que le grand seigneur n'était point obligé de tenir sa parole ou son serment, lorsqu'il bornait par là son autorité. Il faut que le peuple soit jugé par les lois, et les grands par la fantaisie du prince ; que la tête du dernier sujet soit en sûreté, et celle des bachas toujours exposée. On ne peut parler sans frémir de ces gouvernements monstrueux. Le Sophi de Perse, détrôné de nos jours par Mirivéis, vit le gouvernement périr avant la conquête, parce qu'il n'avait pas versé assez de sang (33).

Ici, Montesquieu utilise des termes politiques empruntés à l'arabe (cadi / *qâdî*), au turc (bacha / *pasha*) et au persan (sophie / *safavi*) sans distinguer le rôle que chacun joue dans la hiérarchie du pouvoir politique[35]. Il suffit de mentionner des mots étrangers pour que cela donne un aspect d'altérité. Ici, on parle de l'« autre ». Le mal se trouve chez l' « autre », sur son territoire, et non pas chez « nous ».

[34] Il faut d'abord qu'on admette qu'une telle pensée existe.

[35] Dans le quatrième chapitre, on verra comment cet image du « despote » oriental se construit au niveau de l'énoncé, dans les romans de Maalouf.

Toutefois, il faut souligner un changement important qui s'effectua dans les écrits du XVIIIe siècle sur l'Orient. Au début de ce siècle, la littérature retira sa faveur aux Turcs pour la donner à d'autres peuples d'Orient (Martino, 138). Ce n'est plus le Sarrasin du Moyen-âge, ni le Turc du XVIIe siècle, mais plutôt l'Arabe et le Perse. En somme, les sciences humaines, partant d'une base scientifique et « rationaliste », essaye d'aborder l'islam comme un « sujet » d'étude, ce faisant il *orientalise* l'islam. La littérature use de la matière orientale pour des fins *a priori* littéraires, l'Orient sera conçu ainsi comme un thème exotique. Cependant, même si le courant des sciences humaines des Lumières prétend aborder l'Orient / l'islam d'un point de vue « objectif » et « rationnel », il reste à dire que les philosophes des Lumières continuaient

> la polémique religieuse déjà amorcée en France dès le Moyen-âge, polémique, jadis simpliste, qui se métamorphose en science humaine dont résultent de nombreuses études sur la religion en général et sur l'islam en particulier. Aussi quelques penseurs, à l'instar de Montesquieu, se préoccupent-t-ils du thème du despotisme qu'ils accolent à l'islam (Anis, 113).

Au début du XVIIIe siècle, l'histoire de l'Orient, longtemps ignorée, devient une richesse solide et estimée, « incorporée tout à fait au domaine intellectuel, et dont la philosophie allait aussitôt tirer un précieux revenu » (Martino, 141). Les philosophes étudient l'islam en tant que science humaine, en tant qu'idéologie caractéristique de l'« Autre ». Ils tentent de soumettre l'islam

> à un examen rigoureux, une lecture inhabituelle dont résulte un savoir occidental, donc orientaliste, qui leur est donc compréhensible. Cette compréhension, quoiqu'elle soit issue d'un courant qui prône la tolérance, garde dorénavant un fond négatif : comprendre pour rabaisser (Anis, 121).

Les études de Pierre Bayle, d'Henry de Boulainvilliers et de Voltaire, demeurent les plus marquantes parce que l'ensemble des ouvrages de ces penseurs constitue en partie l'entité conceptuelle toujours en formation en Occident[36].

Ainsi, les philosophes des Lumières se mettent dans une position d'observateurs « objectifs », « ceux qui comprennent », et tolèrent la différence de l' « Autre »[37]. Dans son *Dictionnaire historique et critique,* Pierre Bayle reprend pourtant les préjugés et les clichés du Moyen-âge à l'égard de l'islam. Pour lui, Mahomet, fondateur de l'islam, est un imposteur, un faux prophète qui se sert de toute sorte d'artifice et d'hérésie pour convaincre les gens de sa fausse prophétie :

> Tous les chrétiens demeurent d'accord que le diable est le vrai auteur du mahométisme, et qu'il ne s'est servi de Mahomet que comme d'un instrument pour établir dans le monde une fausse religion. Il faut donc dire que Mahomet fut livré au diable par la providence de Dieu, et que le pouvoir que Dieu donna au démon sur ce misérable fut beaucoup moins limité que celui qu'il eut sur Job ; car Dieu ne permit point au démon de pervertir l'âme de Job, comme il lui permit de se servir de l'âme de Mahomet pour tromper les hommes (« Dictionnaire… », 89).

Le mahométisme, selon Bayle, ne pouvait être inspiré que par le diable. Reste à savoir si Mahomet était sincère ou s'il n'était qu'un imposteur. Les ouvrages du comte de Boulainvilliers, relatifs aux Arabes[38], « sont d'une lecture fort instructive […] Mais ce sont là encore, si l'on peut dire, des œuvres de haute vulgarisation » (Martino, 135). Boulainvilliers a écrit plusieurs livres sur l'Asie, les mœurs et la

[36] En entrant en contact avec l'Orient, et spécifiquement avec l'islam, l'Europe a renforcé son système de représentations de l'Orient et «fait de l'islam l'essence même d'un être du dehors contre lequel, dans sa totalité, la civilisation européenne est fondée à partir du Moyen Age» (Saïd, «L'Orientalisme», 88). Cela montre que l'image du musulman est incontournable dans la pensée et l'imagination européennes. Même si au XIXe siècle l'image de l'Oriental, et non pas du musulman, a été adoucie à un certain degré, mais cela reste dans le circonstanciel et ne touche pas au structurel. C'est-à-dire selon nous, l'image adoucie de l'Oriental est le résultat d'un rapprochement, d'un «mariage de plaisir temporaire» (dans la nomenclature de l'islam shiite), entre les intérêts politiques et économiques de l'impérialisme britannique et français et ceux des «bourgeoisies» locales, souvent d'une nature comprador, en Orient.

[37] Même de nos jours, les clichés racistes contre l'Arabe n'ont pas changé ; de sorte que « le filet de racisme, de stéréotypes culturels, d'impérialisme politique, d'idéologie déshumanisante qui entoure l'Arabe ou le musulman est réellement très solide » (Saïd, «L'Orientalisme», 41).

[38] *Histoire des Arabes,* 1731 – *La vie de Mahomet,* 1730.

religion des habitants de l'Orient[39]. Dans l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire, l'Orient tient le plus de place, fait toujours paraître sous cette domination : les Arabes, les Ottomans, les Perses, l'Inde mogol, la Chine et le Japon (Martino, 22). En plus, au moment où les travaux des philosophes se présentent comme résultat de la « raison » et de la « rationalité », Un grand esprit des Lumières, Voltaire, avait écrit un pamphlet « …contre Mahomet, le prophète de l'islam, l'Antéchrist, texte qui ne fait pas honneur à ce grand écrivain, ni à son système de pensée » (Corm, « Orient-Occident… », 79). Voltaire traite encore le Prophète dans sa pièce *Mahomet* de « drôle, de fripon, de coquin », et se félicite de dédier sa pièce au pape Benoît XIV. Par le biais de son personnage Zopire, Voltaire déclare Mahomet imposteur, usurpateur ; sa religion vient du diable pour tromper les êtres humains :

> Voilà donc tes desseins ! C'est donc toi dont l'audace
> De la terre à ton gré prétend changer la face ?
> Tu veux, en apportant le carnage et l'effroi,
> Commander aux humains de penser comme toi ?
> Tu ravages le monde, et tu prétends l'instruire ?
> Ah ! Si par des erreurs il s'est laissé séduire,
> Si la nuit du mensonge a pu nous égarer,
> Par quels flambeaux affreux veux-tu nous éclairer ?
> Quel droit as-tu reçu d'enseigner, de prédire,
> De porter l'encensoir, et d'affecter l'empire (« Mahomet… », 55).

D'une part, les philosophes et les écrivains des Lumières rejettent toute pensée et tout esprit religieux ; d'autre part, ils adoptent une approche tout à fait religieuse, issue de la pensée et des croyances de l'Église. Ainsi, le discours eurocentriste dit simultanément, avec une aisance peu commune, une chose et son contraire : « ses plus grands penseurs vous emmènent sur des sommets du savoir et de la réflexion, pour vous faire brusquement tomber dans le stéréotype le plus vulgaire » (Corm, « Orient-Occident… », 67-68). Pendant tout le siècle des Encyclopédistes, « la révélation scientifique de

[39] *Anecdotes ou histoire de la cour ottomane*, 1722. – *Anecdotes persanes*, 1727. – *Anecdotes de la maison ottomane*, 1740. – *Anecdotes orientales*, 1752. – *Anecdotes chinoises*, 1754. – *Anecdotes arabes et musulmanes*, 1772.

l'Orient fut plus d'une fois détournée au profit de la libre pensée » (Martino, 149). Telle est l'image du musulman, de son Prophète et de sa religion dans certains ouvrages de la littérature française depuis le XIIe siècle[40].

Vers la fin du XVIIIe siècle, se manifeste un nouveau Mahomet. Diderot voit dans Mahomet un législateur habile et un apôtre de vertu (Martino, 166). En plus, une nouvelle traduction du Coran, celle de Savary (1783), essaye de mettre « le lecteur en état de se prononcer avec sagesse sur le législateur de l'Arabie » (Martino, 166). Par contre, la conception de l'Orient a été modifiée alors par un grand fait historique D'une mode, jusque-là presque « uniquement littéraire et artistique, il est né une science, l'orientalisme » (Martino, 18)[41].

L'IMAGE À L'ENVERS

Au contraire de l'image de l'Orient qui reste « choquante » dans certains textes de la littérature européenne[42], en général, et de la littérature française précisément, on trouve un Orient hétérogène, multiculturel, plurilingue, qui se dessine dans les romans historiques d'Amin Maalouf, qui construisent

[40] On remarque qu'à l'Occident d'aujourd'hui, l'image de l'islam et du musulman reste héréditaire et porte des clichés inchangeables du Moyen-âge. Dans ce sens Saïd commente : «I have not been able to discover any period in European or American history since the Middle Ages in which Islam was generally discussed or thought about *outside* a framework created by passion, prejudice, and political interests » («Covering Islam», 23).

[41] Pendant la première moitié du XIXe siècle, plus précisément jusqu'à 1861, le voyage en Orient (Grèce, Turquie, Égypte, Palestine) a joué un rôle important dans la construction de l'imaginaire européen sur l'Orient. Cette période marque une césure dans la tradition du récit de voyage. La parution de l'*Itinéraire de l'Orient* de Joanne, en 1861, a eu un impact sur la littérature du voyage désormais codifié, balisé, chronométré, sous forme d'un guide de voyage : « Aussi, le bateau à vapeur, dès les années 1840, puis le chemin de fer dans les années 1870, accélèrent le développement et uniformisent ces péripéties. L'ère Cook achève d'embourgeoiser l'aventure en lui ôtant définitivement son caractère individuel. Du voyage comme expérience littéraire initiatique ou héroïsant, il ne saurait plus être question » (Basch, 17).

[42] Selon nous, l'image du musulman et de sa religion reste incontournable dans l'imaginaire européen, depuis le Moyen-âge jusqu'à nos jours. Les quelques différences subites à cette image, à travers les siècles, restent toujours au niveau de la conjoncture et non pas à celui de la structure. On remarque aussi que les quelques retouches d'adoucissement se déterminent par les intérêts politiques et économiques de l'Europe avec l'Orient musulman, qui varient d'une époque à l'autre. Dans ce sens, Saïd commente : « Dans le poème de Dante, dans les œuvres de Pierre le Vénérable et des autres orientalistes clunisiens, dans les écrits des polémistes chrétiens contre l'islam, de Guibert de Nogent et Bede à Roger Bacon, Guillaume de Tripoli, Burchard du Mont Syon et Luther, dans le *Romancero du Cid*, dans *la Chanson de Roland* et dans l'*Othello* de Shakespeare (ce « trompeur du monde »), l'Orient et l'islam sont toujours représentés comme des êtres du dehors qui ont un rôle particulier à jouer à l'intérieur de l'Europe (« L'Orientalisme », 88).

une contre-représentation et un contre-discours ; du fait qu' Amin Maalouf rejette, dans ses écritures les stéréotypes liés à l'Orient. Celui-là demeure un refuge idéal des poètes, des savants, des mathématiciens, des astrologues, de la tolérance et de la diversité. Dans ses romans historiques l'Orient se dessine dans sa diversité ethnique, religieuse, linguistique et culturelle :

> Que sont devenus, en effet, les musulmans d'Espagne ? Et les musulmans de Sicile ? Disparus, tous jusqu'au dernier, massacrés, contraints à l'exil ou baptisés de force. Il y a dans l'histoire de l'islam, dès ses débuts, une remarquable capacité à coexister avec l'autre. À la fin du siècle dernier, Istanbul, capitale de la principale puissance musulmane, comptait dans sa population une majorité de non-musulmans, principalement des Grecs, des Arméniens et des Juifs […] L'islam avait établi un « protocole de tolérance à une époque où les sociétés chrétiennes ne toléraient rien (« Les Identités… », 67-68).

L'écrivain dénonce toute appartenance meurtrière, et s'ouvre, par le biais de l'écriture, à une appartenance plus large, à l'Orient[43], à ses cultures et son histoire, à la richesse de ses religions :

> Je ne peux suivre ceux qui rabâchent, hier comme aujourd'hui, les mêmes vieux préjugés hostiles à l'islam, et qui se croient habilités, chaque fois que survient un événement révoltant, à

[43] Dans *L'Orientalisme,* Saïd se tient à l'hypothèse que l'Orient n'est pas un fait de nature inerte, mais il « est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident » (17). Il s'agit là d'une vision, d'une perspective occidentale qui voit l'Orient selon un discours idéologique bien enraciné dans l'histoire des relations « de pouvoir et de domination » (18) entre l'Occident et l'Orient où le premier « exerce à des degrés divers une hégémonie complexe » (18). Dans ce sens, l'image de l'Orient dans les romans historiques d'Amin Maalouf se présente comme un contre-discours, écrit en français des Périphéries, et qui tend à déstabiliser les rapports de force inégaux entre l'Occident et l'Orient, tout en donnant à ce dernier une réalité et une présence « autres » en Occident. Il s'agit là d'une perspective « autre » qui voit l'Orient d'un œil « Oriental », et d'un contre-discours sur l'Orient et pour l'Orient. Une question se pose ici : où est-ce que se situe la représentation de l'Orient dans les romans d'Amin Maalouf ? À l'intérieur ou à l'extérieur de l'Orient ? Autrement dit, si le discours de l'Occident sur l'Orient repose sur l'extériorité, comme l'indique Saïd, et que le produit de cette extériorité est la « représentation » (« L'Orientalisme », 34), peut-on dire que le discours romanesque d'Amin Maalouf sur l'Orient, étant donné qu'il est un contre-discours, repose sur l'intériorité et que son produit reste toujours une « contre-représentation » ? Du fait que ce que nous cherchons, ici, ce n'est pas l'exactitude de la représentation ni sa fidélité « à quelque grand original », comme le dit Saïd, mais plutôt sa perspective qui se situe ou à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Orient.

> en tirer des conclusions définitives sur la nature de certains peuples et de leur religion (« Les Identités… », 57).

Aussi, il ajoute :

> Mon objectif est tout autre, et je préfère l'énoncer clairement pour qu'on sache où je veux en venir : ce contre quoi je me bats et me battrai toujours, c'est cette idée selon laquelle il y aurait, d'un côté, une religion – chrétienne – destinée de tout temps à véhiculer modernisme, liberté, tolérance et démocratie, et de l'autre une religion – musulmane – vouée dès l'origine au despotisme et à l'obscurantisme. C'est erroné, c'est dangereux, et cela assombrit pour une bonne partie de l'humanité toute perspective d'avenir (« Les Identités… », 66).

Dans un entretien paru dans le journal *The Hindu*, Amin Maalouf affirme :

> Look at my own family and our antecedents. We have been Christians and our forefathers have been practising their faith with all liberty, in a region completely dominated by Muslims for the last 1400 years. Christians from all kinds of denominations have been in Lebanon from around the 3rd Century A.D. I can cite similar instances from Granada, Toledo and so on. And in contrast, when I look at the plight faced by Muslims in Spain or Sicily when Christianity came to dominate the Middle Ages, I am saddened by the unfortunate turn of events that led to their elimination (The Hindu, 2008).

L'écrivain considère ici l'Orient musulman, l'Orient sassanide, et l'Orient chrétien, soit tout l'Orient, comme il l'indique dans *Les Identités meurtrières* :

> Ce ne fut pas une courte parenthèse. Du VIIe jusqu'au XVe siècle, il y eut à Bagdad, à Damas, au Caire, à Cordoue, à Tunis, de grands savants, de grands penseurs, des artistes de talent ; et il y est encore de grandes et belles œuvres à Ispahan, à Samarcande, à Istanbul, jusqu'au XVIIe siècle et parfois au-delà. Les Arabes ne furent pas les seuls à contribuer à ce mouvement. Dès ses premiers pas, l'islam s'était ouvert sans aucune barrière aux Iraniens, aux Turcs, aux

> Indiens, aux Berbères […] du point de vue culturel, quel extraordinaire enrichissement ! Des bords de l'Indus jusqu'à l'Atlantique, les têtes les mieux faites purent s'épanouir dans le giron de la civilisation arabe (74).

Dans *Le Périple de Baldassare*, une grande partie des événements se déroule à Istanbul, centre de l'empire Ottoman. Nous verrons dans ce roman la représentation de la pluralité ethnique et culturelle dont parle Maalouf ci-dessus[44]. La tolérance religieuse dans l'empire musulman envers les communautés chrétiennes et juives est bien décrite dans *Léon l'Africain*. L'écrivain y décrit la coexistence et la cohabitation entre musulmans, chrétiens et juifs et d'autres communautés religieuses en Andalousie :

> On ne se contentait pas de célébrer la naissance du Prophète, le *Mouled*, par de grandes joutes poétiques sur les places publiques et par des distributions de vivres aux nécessiteux, on se rappelait également la Nativité du Messie en préparant des plats spéciaux à base de blé, de fèves, de pois chiches et de légumes. Et si le jour de l'an musulman, le *Râs-es-Sana* était surtout marqué par les présentations officielles de vœux à l'Alhambra, le premier jour de l'Année chrétienne donnait lieu à des festivités que les enfants attendaient avec impatience : ils arboraient alors des masques et allaient frapper aux portes des riches en chantant des rondes, ce qui leur valait quelques poignées de fruits secs, moins pour les remercier d'ailleurs que pour éloigner leur vacarme; de plus, on accueillait avec pompe le début de l'année persane, le

[44] Le vocabulaire tolérant qu'on trouve chez Maalouf envers l'Orient se démarque avec celui, parfois agressif parfois radouci, que l'Europe a adopté, à travers des siècles. Ce dernier exprime la perspective extérieure dont l'Occident voit l'Orient. Le vocabulaire qu'utilise aujourd'hui l'Occident pour parler de l'Orient se présente comme une structure héréditaire qui se reproduit et qui prend, dans certains contextes, un aspect religieux. C'est-à-dire, le vocabulaire employé chaque fois que l'on parle de l'Orient dépasse parfois, selon nous, son sphère littéraire, artistique et scientifique (les sciences humaines). Autrement dit, il sort du « profane », pour rentrer dans le « sacré ». De sorte que toute tendance à critiquer ce langage, et à le mettre sous l'observation scientifique, risque de toucher aux tabous et aux « idoles » de l'Occident : « il y a un ensemble de figures représentatives, ou tropes. Ces figures sont à l'Orient réel – ou à l'islam, dont je m'occupe principalement ici – ce que des costumes de style sont aux personnages d'une pièce ; comme, par exemple, la croix que porte M. Tout-le-Monde ou le costume bigarré d'Arlequin dans une pièce de la *commedia dell'arte* » (Saïd, « L'Orientalisme », 88-9).

> *Nayrouz* : la veille, on célébrait d'innombrables mariages, car l'occasion était propice, disait-on, à la fécondité, et, dans la journée, on vendait à tous les coins de la rue des jouets…(72).

La naissance du Prophète (*le mouled)*, la Nativité du Messie, l'an musulman (*Râs-es-Sana* et le *Rosh-ha-Shana* pour les juifs), le début de l'année persane (le *Nayrouz*), toutes ces fêtes religieuses évoquent la tolérance dans l'Espagne musulmane. Dans, *Les Jardins de lumière,* Amin Maalouf présente une image toute différente du « despote oriental ». Quand Mani demande au roi des rois sassanides Shabuhr sa permission royale pour propager son enseignement dans l'empire Sassanide, Shabuhr lui répond :

> Tes disciples le feront en ton nom. Toi, tu fais désormais partie de mes proches. Ton périple sera une marche triomphale, sans incidents humiliants, sans provocation ni échauffourées ni bousculades […] Et même parmi les mages, je veux que tu gagnes des adeptes. Si tu réussis… (230).

Cette tolérance « inattendue » d'un « despote oriental », pousse ensuite le narrateur à se demander comment aurait pu être l'attitude des Romains envers dans une situation pareille :

> Mani avait vingt-six ans, et ces rues, et cette terre de Mésopotamie, et cet Empire, et l'univers entier n'étaient plus assez vastes pour ses pas. Imagine-t-on Jésus, Jésus qu'il aimait tant, après avoir prêché dans les bourgades de Galitée, partant vers Rome, entrant chez Tibère César et quittant le mont Palatin muni d'un édit l'autorisant à répandre son enseignement dans la Ville et dans les provinces, avec ordre absolu à tous les Hérode, à tous les Ponce Pilate, de faciliter sa mission ? (*Les Jardins de lumière,* 201-202)

En conclusion, ce parcours rapide sur l'image de l' « Autre » / musulman aide à comprendre le développement de l'imagerie de l' « Oriental » / musulman dans la littérature française depuis le Moyen-âge jusqu'au XVIIIe siècle. Cette imagerie se trouve toujours prisonnière des préjugés religieux ; chaque fois qu'on réfléchit et ou pense l'Orient qui subit toujours une déformation idéologique de son

image. La récente émergence de l'Orient après des siècles de dénigrement et de marginalisation, se transcrit, dans les romans historiques d'Amin Maalouf, comme une construction identitaire pan-orientaliste. Ici, l'Orient reprend la parole. Il se représente lui-même[45].

[45] Pour Saïd, les rapports de force entre l'Occident et l'Orient ne permettent pas à ce dernier de se représenter lui-même. Par conséquent, la représentation, produit de l'extériorité, « fait le travail, pour l'Occident, et, faute de mieux, pour le pauvre Orient » (« Orientalisme », 34-5). Dans les romans d'Amin Maalouf, nous constatons que l'Orient reste toujours représenté ; mais cette fois-ci la représentation se montre comme le produit de l'intériorité. C'est-à-dire que la perspective se déplace de l'extérieur vers l'intérieur de l'Orient ; ce qui donne naissance à un contre-discours et à une contre-représentation, basés sur la position d'où se tient l'écrivain, aux niveaux existentiel et moral, de cet Orient. Et cela se montre, comme nous le verrons plus tard, dans le ton du genre narratif, dans le patrimoine scriptuel (les grands textes de l'Orient), dans la représentation des structures sociales et politiques, ainsi que dans la mise en texte des langues et des dialectes.

CHAPITRE 3 : LE CONTEXTE INSTITUTIONNEL

LES ORIGINES DU ROMAN ARABE : LE FAIT CORANIQUE, LE FAIT COLONIAL ET L'HYBRIDITÉ

Le roman, dans la conception moderne du mot, est un genre nouveau dans le monde arabe. Il est le résultat du métissage des cultures arabe et française. Le premier roman arabe, *Alam Eddin* d'Ali Mubarak, est publié en Égypte en 1882. Cependant, la littérature arabe, dès son âge préislamique, connait des parents proches ou lointains du genre romanesque (El Beheiry, 1980). Cette littérature produit effectivement des narrations tournant autour des guerres de tribus. Le Coran contient aussi un grand nombre de récits narratifs (*qassas*) sur les devanciers et les Prophètes bibliques. En effet, les Arabes ont expérimenté plusieurs modalités narratives et ils ont établi différents genres narratifs. On distinguera le *samar* qui désigne particulièrement des histoires racontées la nuit dans le désert, la *sīrah* qui renvoie à la biographie, le *mathal* qui contient des histoires racontées à titre d'exemple, les anecdotes détachées *nawadir* (singulier *nādirah*). On trouve aussi la *hikāyah* qui comprend des histoires racontée dans un but récréatif, mais plus précisément des histoires rapportées comme l'indique le mot même en arabe, « reproduction d'un rapport », et enfin la *riwāyah* dont le terme désigne, à l'origine, la narration orale d'une histoire par un *rāwi* (conteur). Depuis la première moitié du XXe siècle, le mot *riwāyah* désigne en somme le genre romanesque dans sa forme européenne. Cet usage moderne du mot *riwāyah* fut introduit, pour la première fois, par le Libanais Nagib al-Haddad dans l'introduction de sa traduction des *Trois Mousquetaires*[46] d'Alexandre Dumas père, et par l'Égyptien Ahmad Shawqi dans l'introduction de son conte *Waraqat ul-As*[47].

L'histoire du roman arabe pose une difficulté méthodologique dans l'espace et dans le temps. À partir de quand commence-t-il ? Où se trouvent les origines ? Dans quel pays arabe faut-il les chercher

[46] Imprimerie *Musamarat al-Shaâb*, Le Caire, 1914.
[47] Éditions *Dar al-Maâref*, Le Caire, (date inconnue).

? Au *Maghreb* ? Au *Mashreq ?* Au Pays du Nil ? Ou en péninsule Arabique ? Les chercheurs préfèrent considérer la première moitié du XIXe siècle, à partir du règne du Mehemet Ali, comme point de départ pour l'écriture de l'histoire du roman arabe (Tomiche, 1981). Par conséquent, selon nous, le roman arabe ne se voit pas comme le résultat des changements sociopolitiques internes, comme c'est le cas dans le roman européen (révolution industrielle, la montée de la bourgeoisie comme classe dominante, etc.), il est plutôt le résultat du début de l'intervention européenne dans les affaires intérieures de l'Orient, c'est-à-dire qu'il est redevable au « fait colonial ». Cette précision historique détermine l'origine du roman arabe d'un point de vue chronologique. Selon Tomiche (1981), l'Égypte devient le centre de la « renaissance » littéraire arabe, la *Nahda*, est donc de la naissance du roman arabe : « Si l'on fait partir le réveil politique de l'Égypte du rejet de l'occupation française (1798-1802), la Renaissance littéraire (*nahda*) ne suit qu'avec un demi siècle de retard » (Tomiche, 11). Ainsi, les chercheurs croient dépasser la difficulté méthodologique en précisant l'espace et le temps de la naissance du roman arabe en Égypte dans la première moitié du XIXe siècle. C'est-à-dire, que l'on passe du particulier au général, de l'Égypte, qui est un point de repère à la littérature arabe en totalité (El Beheiry, 1980). Pourtant, la difficulté méthodologique ne se manifeste pas seulement au niveau de la précision de la date et du lieu de l'apparition du roman arabe, elle les dépasse pour mettre en question l'appellation même de cette période, dite la « renaissance ». Cette appellation de « renaissance arabe » ne manque pas, en effet, de connotation politique, même si ce fait historique est vu comme un fait littéraire. Ici, il s'agit d'imiter l'histoire de l'Europe. Si la Renaissance européenne se détermine par la sortie de l'Europe du Moyen-âge, alors la « renaissance arabe » marque la sortie des dites sociétés arabes de l'« obscurantisme» de l'empire Ottoman. C'est-à-dire la « renaissance arabe » qui date des premières interventions européennes dans les affaires intérieures de l'empire Ottoman, exprime les aspirations d'une certaine classe politique, qui avait pris le pouvoir en Égypte, à se séparer de l'empire Ottoman; autrement dit, la renaissance corresponde aux aspirations personnelles de la famille de

Mehemet Ali à se détacher du pouvoir de la Sublime Porte, et à se rattacher ainsi au nouveau pouvoir montant de l'Europe. Ainsi, la « renaissance arabe » trouve ses fondements politiques dans l'animosité de tout ce qui est turc, ce qui explique le rôle des grandes puissances dans ce fait historico-littéraire :

> Quelle est la conjoncture qui va provoquer le mouvement de renouveau littéraire ? Pendant la première moitié du XIXe siècle, à partir du règne de Muh'ammad 'Ali, le refus de l' « Ottoman » et de la suzeraineté de Constantinople va s'ajouter à la crainte éprouvée envers l'Europe. Mais une alliance avec la seconde pouvant libérer le pays de la tutelle turque, l'idée est acceptée d'un pacte avec le diable. Celui-ci prendra peu à peu la place du suzerain. La rancœur bientôt née des privilèges et des ingérences de l'Occident en Égypte, sera pourtant tempérée par l'espoir d'une libération possible et l'ouverture vers la « modernité » (Tomiche, 11).

Officier dans l'armée turque, Mehemet Ali, d'origine albanaise, devient *Wali* d'Égypte le 13 mai 1805. Pour rendre « le pacte avec le diable » actif, Mehemet Ali fait de l'élimination physique de la classe dirigeante turque de l'Égypte son premier objectif. Il mit six ans à se débarrasser de ses ennemis. Ainsi furent les terribles massacres de *al-Qal'a*, le 1er mars 1811, où les émirs mamelouks furent massacrés. Après avoir détruit le pouvoir mamlouk et turque, Mehemet Ali s'engage dans le projet de détacher l'Égypte de l'empire Ottoman. À partir de ce moment et jusqu'en 1840 le seul appui politique qu'il obtint fut des Français (El Beheiry, 1980). En effet, les réformes de Mehemet Ali et sa tentative de moderniser l'Égypte afin de la rattacher à l'Europe, dont l'expression littéraire fut la dite « Renaissance littéraire » (*nahda*) restent toujours polémiques dans le monde arabe d'aujourd'hui. Pour Georges Corm, par exemple, les tentatives de modernisation et d'occidentalisation des pays arabes, jadis les provinces arabes de l'empire ottoman, constituent une division politique parmi les Arabes eux-mêmes. D'un côté, il y a ceux qui voient dans les réformes de Mehemet Ali un événement historique important

qui a fait sortir les sociétés arabes de l'obscurantisme turc (El Beheiry, 1980), de l'autre côté, il y a ceux qui considèrent ces réformes comme un événement catastrophique qui a mené à l'effondrement de l'empire ottoman et la soumission des pays arabes à la puissance de l'Europe :

> L'Empire ottoman est aujourd'hui perçu apprécié de diverses façons. Source de nostalgie chez les fondamentalistes sunnites en quête de renouveau islamique dans la société arabe ; symbole d'un régime politique ayant incarné l'unité de l'*Oumma* musulmane, fait trembler l'Europe et fait souffrir les minorités religieuses ou ethniques, pour la vision occidentale de l'évolution du monde (Corm, « Conflits… », 85).

Dans *Léon l'Africain*, se donnent à lire la nostalgie et le rêve des musulmans qui attendent, depuis la chute du Califat abbasside, l'arrivée d'un sultan glorieux qui redonnera à l'islam sa gloire perdue. Dans le passage ci-dessous, Hassan al-Wazzan révèle également ce rêve, quand il voit dans le petit prince ottoman, Bayazid fils d'Aladin, un Charlemagne de l'islam :

> Un jour, Bayazid, fils d'Aladin, fera trembler le trône des Ottomans. Lui seul, dernier survivant des princes de sa lignée, pourra soulever les tribus d'Anatolie (…) Or il était là, en train de se forger sous mes yeux. Il avait déjà conquis Constantinople, la Serbie, et l'Anatolie ; il se préparait à envahir la Syrie, l'Irak, l'Arabie Déserte, l'Arabie Heureuse, l'Arabie Pétrée ainsi que l'Égypte. Demain, il serait maître de la Berbérie, de l'Andalousie, de la Sicile peut-être. Tous les musulmans seraient à nouveau réunis, comme au temps des Omeyyades, au sein d'un même califat florissant et redoutable qui imposerait sa loi aux nations infidèles. Cet empire, rêve de mes rêves, espoir de mes espoirs… (252-253).

Cette position identitaire et religieuse envers l'empire ottoman explique le rejet et l'opposition des réformes de Mehemet Ali et de la renaissance littéraire par une grande partie d'intellectuels arabes qui

voyaient dans ces réformes le début des interventions européennes coloniales dans les affaires de l'Orient ottoman :

> La signification de ce retour européen au Proche-Orient, initié par l'expédition de Napoléon Bonaparte, pose d'ailleurs deux questions complexes à l'interprétation historique. Ces questions continuent jusqu'à aujourd'hui à diviser profondément non seulement la société libanaise, mais bien sûr celle de l'Égypte et de la Syrie. Les puissances européennes, dans leur expansion coloniale, ont-elles cherché à réduire la puissance turque ottomane, à libérer les peuples divers vivant depuis des siècles sous sa domination, enfin à apporter le progrès technique et le développement économique ? Ou bien leur action n'a-t-elle fait que renouer avec le moment historique des croisades, visant en fait à l'abaissement de l'Islam et à la reconquête des territoires perdus du christianisme oriental ? (Corm, « Le Proche-Orient… », 16-17).

En plus, les Français n'ont jamais été vus comme des « libérateurs » par les Égyptiens au moment de l'expédition de Bonaparte. Pour les Égyptiens, les Français étaient leurs ennemis parce que, en premier lieu, ils étaient les ennemis de l'islam et parce que, en second lieu, ils étaient les envahisseurs du pays. Aussi à cette époque, l'Égypte n'était aucunement séparée de la Syrie ou du Liban. Et les nouvelles des crises religieuses, résultat immédiat des congrégations missionnaires françaises et des interventions des Grandes puissances, qui parvenaient aux Égyptiens, les confirmaient davantage dans leur haine et dans leur méfiance envers les Français. Cela explique pourquoi au lendemain de l'évacuation de l'Égypte par l'armée française, rien ne semble être resté de leur culture. Les Égyptiens ont rejeté la culture des envahisseurs français et demeuraient plutôt attachés à leur propre culture. Ainsi en fut-il de la langue de l'envahisseur, de ses goûts, de son art (El Beheiry, 1980).

De cette division politique envers l'empire Ottoman et les réformes de Mehemet Ali dépend l'écriture de l'histoire du roman arabe. D'une part, en adoptant la vision de la renaissance littéraire

arabe, la naissance du roman arabe sera vue comme résultat du « fait colonial », c'est-à-dire le roman arabe comme genre narratif n'ayant jamais existé avant l'intervention européenne, précisément avant l'expédition de Bonaparte en Égypte (1798-1802). Une telle vision risque de supprimer presque douze siècles de contribution arabe, turque et persane, voire musulmane, à l'art de la narration. D'autre part, la deuxième vision, qui rejette la renaissance littéraire arabe, risque aussi de supprimer la contribution des centaines d'écrivains, des traducteurs et des intellectuels arabes qui avaient enrichi la littérature arabe par des ouvrages littéraires, de traduction ou d'adaptation des grands romans européens. En effet, le contact direct entre la France et l'Égypte, durant le règne de Mehemet Ali au XIXe siècle, a dû laisser des répercussions profondes et des empreintes ineffaçables sur la littérature arabe moderne.

C'est pour sortir de ce dilemme qu'il convient de proposer plutôt une approche qui prend en considération les deux contributions. Ici, la naissance du roman arabe n'est plus exclusivement un résultat du « fait colonial » ; le roman arabe du XIXe siècle ne vient plus d'un vide littéraire. Il y avait, bien sûr, durant toute l'histoire de la littérature arabe, dès le VIIe siècle, des genres différents de narration. C'est ce que Régis Blachère (1966) appelle le « fait coranique » :

> Dans quelle mesure pouvons-nous retrouver, en la forme figée, élaborée où nous les lisons, les naïves légendes et les récits semi-historiques qui constituent l'ensemble de cette littérature narrative ? Les hasards du cheminement oral, est-il besoin de le répéter, font que nous ne possédons plus aucun récit en sa forme archaïque, celle qu'il revêtit un moment au Ier/VIIe siècle. Néanmoins, grâce aux « chaînes de garants » qui, le plus souvent dans nos textes, authentifient ou visent à authentifier les narrations colligées, il est permis de déceler fréquemment les apports venus se superposer aux éléments anciens, de découvrir les tendances de ces additions, de retrouver l'origine d'un récit ou d'une légende et sa trame primitive modifiée par l'adjonction d'éléments secondaires ou étrangers. Surtout, comme on le verra pour

> une grande partie de ces narrations, le *Coran* constitue un *terminus a quo* d'une valeur inappréciable (Blachère, « Histoire… », 738).

Selon Blachère (1966), le Coran, qui constitue le premier document écrit en arabe, engendre plusieurs genres narratifs, comme le conte merveilleux, la légende héroïque, la légende explicative et de différents romans et cycles, comme le Roman d'Alexandre, le Cycle d'Abraham, le Cycle de Salomon, etc. :

> Comme tout ce qui est littérature populaire, le conte héroïque a été, à l'époque considérée, [Ier/VIIe siècle], une création collective et continue. Le « fait coranique » s'intègre dans cette action, mais avec une force qui tient à sa nature (…) En revanche le « fait coranique » a enrichi le trésor spécifiquement arabe, soit en y ajoutant des cycles nouveaux, soit en donnant une plus large audience à des thèmes primitivement connus des seules communautés juives et chrétiennes (…) La différence entre la *narratio* coranique et le conte populaire se mesure dans les amplifications des « logographes » et des exégètes qui reproduisent des traits de toute origine (Blachère, « Histoire… », 750-51).

Dans ce sens, le roman arabe, comme genre narratif, sera vu comme un *continuum* qui commence par « le fait coranique », *terminus a quo*, et se confirme par le « fait colonial », *terminus ad quem*. Partant de cette hypothèse, le genre narratif arabe précolonial *maqāmah* (pl. *maqāmāt*), c'est-à-dire *Séances*, est considéré comme un archétype du roman arabe, plutôt que les romans du XIXe siècle, traduction ou adaptation des romans européens. Une lecture de l'histoire du roman arabe qui se limite au XIXe siècle adopte une posture qui supprime presque dix siècles de pratique narrative orientale, pour consacrer le « fait colonial » comme point de départ. C'est l'erreur à laquelle succombe Tomiche (1981)[48]. Pour

[48] En effet, le XIXe siècle se caractérise par la précipitation des écrivains égyptiens, libanais, syriens, tunisiens et marocains à traduire et à adapter en arabe les grands ouvrages littéraires français et anglais (Tomiche, 17). Uthmân Jalâl (1829-1898) traduit *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, les *Fables* de La Fontaine et des

Roger Allen (2000), la *maqāmah* constitue dans la littérature arabe un genre de narration fictive complet et indépendant des autres genres, ce genre a dominé la pratique narrative orientale du Xe jusqu'au XXe siècle :

> The genre of fictional narrative that became the most widespread and popular was the *maqāmah*; indeed it managed to retain that status until well into the twentieth century (…) Al-Hamadhānī (*d.* 1008) (…) dubbed 'the wonder of the age' (*badī' al-zamān*), chose to use, indeed to play on, these oratorical and homiletic dimensions by placing them into a societal context and by couching his narratives in a discourse that both exploited the potential of the Arabic language and evoked numerous intertextual linkages (Allen, 162-63).

Le travail de Hamadhānī a été repris et développé par al-Harīrī (*m.* 1122) et par al-Saraqustī (de Saragosse en Espagne, *m.* 1143). Ce genre narratif oriental, *maqāmah,* continue à exister en Orient arabe, persan et turc jusqu'au XXe siècle, avant d'être supplanté par le genre narratif occidental par excellence comme résultat du « fait colonial » :

> After the death of al-Harīrī, the *maqāmah* became a favored mode of belletristic expression in Arabic, its continuing popularity as a genre serving as one of the more obvious manifestations of the literary élite's predilection for elaborate forms of prose discourse (...) During the nineteenth century writers in Egypt, Iraq, and Syria turned to the *maqāmah* genre as an appropriate vehicle for participating in the changing cultural environment in which they were living (Allen, 165-66).

---

pièces de Molière en dialecte égyptien. Al-Manfalûtī (1876-1924) traduit et adapte des œuvres de Chateaubriand, de Bernardin de Saint-Pierre, d'Alexandre Dumas fils, d'Alphonse Karr, de François Coppée. Les traductions de Manfalûtī sont plus une adaptation libre de l'original, ce qui explique leur grand succès parmi les lecteurs arabes (Tomiche, 17).

La *maqamah* est né de la décadence linguistique[49]. C'est le genre le plus curieux qu'ait connu la littérature arabe précoloniale, et qui change complètement de forme d'un écrivain à l'autre (El Beheiry, 1980). Le premier écrivain à introduire ce genre narratif fut l'écrivain persan arabisant Hamadhāni au Xe siècle. Il fut rapidement répandu dans tout l'Orient musulman :

> Les Séances de Hamadhâni, en effet, marquent une date dans l'histoire de la littérature arabe. Elles consacrent l'existence d'un genre nouveau, né, semble-t-il, dans le premier quart du Xe siècle. [Il] sera promis à une exceptionnelle fortune tant dans la littérature en arabe que dans celle en persan, en turc, en syriaque et en hébreu (…) C'est dans un monde fort troublé, marqué au signe d'une irrémédiable décadence politique, qu'est né le genre dit *Séance* (Blachère et Masnou, 5).

Les Séances sont normalement d'une nature métadiégétique. Il y a au moins deux relais narratifs : le transmetteur et le narrateur. Le premier est toujours anonyme et extra-diégétique. Il est hors de la narration. C'est lui qui rapporte l'histoire d'un autre narrateur intra-diégétique, et qui est connu. Dans les Séances de Hamadhāni c'est toujours le même personnage qui narre : *'Isa ibn Hicham*. Chaque Séance commence par le rapport du transmetteur. Voici un exemple pris de la Séance d'Ispahan :

> *'Isa ibn Hicham nous a raconté ce qui suit* :
>
> « Décidé à me rendre à Rayy, je me trouvais à Ispahan où je devais seulement rester comme l'ombre qui passe. J'attendais en effet la caravane à tout instant et la guettais chaque matin, mais quand ce que j'espérais se réalisa, voici que retentit à mes oreilles l'appel à la Prière. L'obligation d'y répondre s'imposait et je me glissai parmi mes compagnons d'attente, pour m'acquitter de ce devoir et bénéficier de cette Prière en commun… (Blachère et Masnou, 73).

[49] La décadence de la langue arabe a suivi l'extension de l'empire abbasside et la conversion en masse des tribus turques, avec pour résultat l'introduction de mots et d'expressions appartenant aux différents dialectes et aux langues indigènes des peuples conquis *'ajam* dans la langue arabe écrite.

Ainsi, le transmetteur sera le « nous », dans la première ligne, et le narrateur sera le personnage de *'Isa ibn Hicham*. Toutes les Séances de Hamadhāni se présentent comme des historiettes rapportées par un même narrateur. La plupart de ces Séances portent un titre tiré du nom du lieu où se déroule l'action qui fait l'objet du conte, par exemple : *la Séance d'Ispahan, la Séance de Bassora, la Séance de Boukhara* et ainsi de suite. Une historiographie du roman arabe devrait être en mesure de préciser les origines très variables : le fait colonial, le fait coranique ou plus spécifique la *maqamah*.

Si le roman, comme genre narratif, fut en Europe « la transposition sur le plan littéraire de la vie quotidienne dans la société individualiste née de la production pour le marché » (Goldmann, 36), c'est-à-dire la montée de la bourgeoisie comme classe dominante dans le nouveau système capitaliste, les modalités nouvelles de la forme romanesque, et non la forme narrative, dans le monde arabe au XIXe siècle semble en effet une transposition sur le plan littéraire du *choc culturel* entre les sociétés arabes et l'Europe par le fait de colonisation (l'Algérie en 1830) et l'occupation (l'Égypte en 1882)[50].

LE ROMAN FRANCOPHONE ARABE : LES GENRES NARRATIFS ENTRE MODERNITÉ ET AUTHENTICITÉ

Au contraire du Maghreb qui a été en contact avec la France par le « fait colonial », les liens économiques, politiques et culturels entre la France et le *Mashreq* remontent aux croisades. Ces liens sont thématisés dans *Les croisades vues par les Arabes* d'Amin Maalouf. Un de ces liens passe par la langue. Ainsi, il convient de dater précisément l'introduction de la langue française, d'abord en Syrie et au Liban, se manifestant au moment du « régime de capitulations commerciales », signé par François Ier avec Soliman le Magnifique en 1535 (Bonn, 158). En 1860 après les événements de Damas et du Mont Liban, la France envoie un corps expéditionnaire au Liban, sous prétexte de protéger les

[50] En décrivant l'effet de l'occupation de l'Égypte par les Anglais sur la vie littéraire, Tomiche (1981) indique que « dès le premier quart de XXe siècle, la situation qui se développe depuis l'occupation du pays par les Anglais (1882), s'exprime dans la littérature et donne à celle-ci ses caractéristiques propres » (Tomiche, 21).

minorités chrétiennes de l'empire Ottoman, ce qui fait de la France « une seconde Mère » pour les minorités catholiques. Aussi, l'instauration du Mandat français pour le Liban, décidé par la Société des Nations (1920-1943), « consolide la présence française » (*Littérature francophone*, 1997 : 158). À la différence du Maghreb où les premières écritures en français viennent dénoncer la colonisation française, la première œuvre littéraire écrite en français au *Mashreq* (un recueil poétique de Michel Misk, en 1874) vient confirmer ces nouveaux « liens de parenté » entre l'Église maronite et l'entreprise coloniale française au Proche-Orient. Ainsi, l'œuvre de Misk est « inséparable des luttes nationales contre l'occupation ottomane, à l'origine du nationalisme arabe moderne » (Bonn, 158). Il convient de remarquer que le terme « occupation ottomane » ne reflète que le point de vue d'une minorité. De fait, pour les Libanais maronites ainsi que pour la classe albanaise dirigeante de l'Égypte sous le règne de Mehemet Ali, la France était devenue un exemple à suivre et cela se retrouve, surtout au *Mashreq*, au niveau littéraire par un rejet de l'authenticité (*aṣālah*) et une adoption sans réserve de la modernité européenne (*hadāṭha*)[51]. C'est cela qui explique, dira-t-on, la disparition du genre *maqāmah* et l'apparition du roman arabe :

> La culture française est moins ancienne en Égypte qu'au Liban, puisqu'elle ne remonte pas avant l'Expédition d'Égypte conduite par Bonaparte en 1798. C'est à compter du siècle dernier [XIXe] que l'Égypte, sous la conduite de Méhémet Ali, s'ouvre sur l'Europe (*Nahda*) – et tout particulièrement sur la culture française au cours du XIXe siècle – […] Une littérature de langue française naît de cet intense échange culturel mais aussi commercial qui se maintient au Caire et à Alexandrie jusqu'à la Révolution nassérienne de 1952, et dont l'expédition du Canal de Suez, en 1956, marque la fin avec l'expulsion des « étrangers » (Bonn, 158).

[51] Nous préférons l'emploi des termes *authenticité* et *modernité*, qui correspondent plus, selon nous, au domaine littéraire, sur ceux utilisés par Saïd dans son *Orientalisme* (103), *mémoire* et *actualité*.

En Égypte comme au Liban, les écrivains francophones se consacreront plus volontiers à la poésie qu'à la prose. Les grands écrivains francophones du *Mashreq* sont en effet des poètes – Charles Corm, Georges Schéhadé, Salah Stetié, pour le Liban ; Georges Henein, Joyce Mansour, Edmond Jabès, pour l'Égypte, à la notable exception près de Farajallah Haïk, Albert Cossery et Amin Maalouf, qui sont exclusivement des romanciers. Les littératures francophones du *Mashreq*, celles de l'Égypte, du Liban, de la Syrie et même de la Turquie, sont étroitement imbriquées les unes dans les autres. La majorité des écrivains francophones du *Mashreq* sont de plus confrontés au problème de l'émigration et de l'exil ; ce qui les rassemble, depuis le XIXe siècle, c'est la question de l'identité. Tous, au *Mashreq* comme au *Maghreb*, vivent cette « angoisse identitaire » (Bonn, 1997), qui s'exprime parfois par un détachement de la culture coloniale, à l'exemple des écrivains francophones du *Maghreb*, ou par un attachement à cette culture coloniale, comme c'est le cas pour les écrivains francophones du *Mashreq*.

> Ce qui rassemble les écrivains déjà cités, c'est par exemple que la plupart appartiennent aux différentes communautés de chrétiens d'Orient qui, en un sens, transcendent les différences nationales : coptes orthodoxe, dans le cas de Cossery et de Henein, maronite dans celui de Schéhadé et de Chedid (Gontard, 160).

Si le contact entre l'arabe et le français a pu produire au *Mashreq* une littérature francophone de renom, notamment au Liban (Salah Stetié, Georges Schéhadé, Vénus Khoury-Ghata, Amin Maalouf, Farajallah Haïk) et en Égypte (Edmond Jabès, Albert Cossery) mais aussi en Syrie (Kamal Ibrahim, Myriam Antaki), ces écritures « sont plutôt liées aujourd'hui à la conjonction de destins individuels d'écrivains qu'à un enracinement durable de la langue française (…) ces littératures entrent dans le champs des écritures migrantes » (Gontard, 37). Aussi, la littérature francophone du *Mashreq* n'a pas pu sortir, jusqu'à nos jours, de la coquille de la problématique d'appartenance identitaire minoritaire, qu'elle se revendique d'une appartenance mythologique (la Phénicie, l'Égypte pharaonique, Babylone) ou d'une

appartenance religieuse intégrée à des revendications nationalistes, débris du démembrement de l'empire Ottoman.

Dans le cas du *Maghreb*, l'implantation forte de la langue française en contexte colonial a produit une littérature francophone d'une richesse et d'ampleur distinctes. Le roman francophone maghrébin a connu aussi trois périodes de développement linguistique : *la pré-modernité, la modernité* et *la postmodernité* (Gontard, 2005). La première période, *la pré-modernité*, se distingue par un effort pour maîtriser la langue du colonisateur. Les écrivains de cette période ont donc souvent écrit dans un français académique, très respectueux des règles. Un exemple de cette période *La Boîte à merveilles* du romancier marocain Ahmed Sefrioui. La deuxième période, *la modernité*, se caractérise par une prise de conscience de l'acculturation qui transforme l'identité en altérité. Ici, on dénonce le processus d'acculturation engendré par la situation coloniale. Ainsi en Algérie, les œuvres de Mohammed Dib (*La Grande Maison*, 1952 ; *Le Métier à tisser*, 1954 ; *L'Incendie*, 1957), de Rachid Mimouni et Abdelkader Djemaï fonctionnent comme un appel à l'insurrection. Kateb Yacine, quant à lui, s'attaque au modèle cartésien du roman « en opérant, dans *Nedjma* (1956) une subversion de formes narratives qui rend compte, textuellement, de la destruction de l'être colonisé » (Gontard, 40). Au Maroc, Driss Chraïbi et Abdelhak Serhane jouent le même rôle de dénonciation, en utilisant l'écriture réaliste pour contester l'acculturation et l'oppression coloniale. Après la décolonisation de l'Afrique du Nord, des régimes autoritaires s'installent et confisquent les libertés civiles. Des écrivains comme Mohammed Khaïr-Eddine ou Rachid Boudjedra poursuivent le combat en adoptant des stratégies d'écriture révolutionnaire (*Agadir*, 1967 ; *La Répudiation*, 1969).

> En effet, la prise de conscience d'un mode d'acculturation qui transforme l'indigénité en altérité aboutit à la remise en cause de la langue française dans la phase expérimentaliste de la modernité. Car la « guérilla linguistique » reste avant tout l'arme d'écrivains formés à l'école

> coloniale qui ne peuvent écrire ni dans la langue maternelle, lorsqu'il s'agit d'une langue orale (comme l'arabe dialectal ou le berbère), ni dans la langue nationale, comme l'arabe classique qu'ils n'ont pas appris. C'est donc pour ne pas se laisser prendre au leurre des valeurs articulées par la langue imposée qu'ils cherchent à la subvertir (Gontard, 40).

La troisième période, *la postmodernité*, commence à partir des années 80. Elle se distingue par un passage d'une littérature de l'*idem* (où l'écrivain se fait le porte-parole d'une identité collective) à une littérature de l'*ipse*, c'est-à-dire du moi (Gontard, 2005). Les œuvres littéraires de cette période se caractérisent par un métissage et une hybridation au niveau de la langue et du genre. Au niveau linguistique, les hybrides narratifs se présentent sous forme d'alternance codique, de diglossie, du bilinguisme ou, comme chez Abdelkébir Khatibi, de bi-langue :

> Entre l'arabe et le français, la bilangue n'est pas le mélange entropique des deux idiomes mais une langue intervallaire où l'arabe habite le français de manière palimpsestique, tout comme le français travaille l'arabe, avec cette part d'intraduisible qui désigne les lieux de creusement d'une double altérité sur laquelle se construit le sujet (Gontard, 42).

Au niveau du genre, les hybrides narratifs se présentent sous forme d'un mélange entre les genres narratifs arabes authentiques qui précèdent la colonisation, comme *al-maqāmah* et *al-rihlah* (itinéraire du voyage géographique ou du pèlerin en voyage). On donne ici l'exemple de *Talismano* (1979) et de *Phantasia* (1986) d'Abdelwahab Meddeb, qui sont des récits hétérogènes au point de vue de genre, et où l'on trouve un métissage entre le genre narratif européen, le roman, et le genre narratif de la *rihlah*. Cela permet de faire le lien entre la culture occidentale de l'écrivain et les traces islamiques de son imaginaire.

LES ROMANS HISTORIQUES D'AMIN MAALOUF ET LE MÉTISSAGE GÉNÉRIQUE

Le métissage des genres narratifs vient travailler les romans historiques d'Amin Maalouf. Ces romans[52] présentent, au niveau du style, un métissage né du contact entre ce que nous avons vu comme étant le « fait coranique » et le « fait colonial ». Le type de narration des romans historique de Maalouf s'inspire à la fois de l'expérience narrative européenne ainsi que des genres narratifs orientaux. Par exemple dans *Léon l'Africain*, la position du narrateur et de ses instances narratives, ainsi que l'espace et le temps dans lesquels la narration se situe, sont constamment marqués par l'intermédiaire des genres narratifs, le médian que nous nommerons entre-deux, c'est-à-dire une forme narrative qui se situe entre le sous-genre littéraire européen, le roman historique[53], et la *maqāmah*. Au niveau de la narration, *Léon l'Africain* utilise la narration métadiégétique, qui est le style narratif oriental par excellence. *Les mille et une nuits* en constitue l'exemple le plus pertinent. La narration se fait à travers plusieurs narrateurs. Le genre *maqāmah* suit, dans sa construction narrative, la narration métadiégétique. Dans ce sens, il

[52] On peut se demander ce qu'est un roman historique. Un roman sans doute et de l'histoire, comme le remarque brutalement Jean Molino (1975). Cette interrogation initiale ouvre la porte à deux grandes interrogations : 1) comment lier l'histoire au roman, le réel à la fiction ? 2) Comment et pourquoi il y a eu quelque chose – le roman historique – qui est le père à la fois du roman et du l'histoire ? Pour y répondre, Molino (1975) cherche la fonction que le roman historique devait accomplir au XIXe siècle, notamment entre 1820 et 1830. Cette fonction se présentait dans la préparation de l'avènement du romantisme et dans la recherche d'une forme d'art capable de convenir à une société nouvelle : « le roman historique est le genre où s'expriment les nouveaux idéaux de la société, exaltation de l'histoire nationale et amour du pittoresque, de la 'couleur locale' » (Molino, « Qu'est-ce que… », 197). Cependant, cela s'applique à la réalité européenne et non pas à la réalité orientale qui ne connaît pas la même classification européenne des époques littéraires : classicisme, romantisme, réalisme, etc. Pour cela, étudier la naissance du roman historique arabe et francophone d'origine arabe en partant des conditions historiques qui ont accompagné la naissance de ce genre en Europe constitue une erreur méthodologique.

[53] Le roman historique européen, et plus précisément français, est né de la rencontre de trois courants littéraires : « le courant idéaliste du XVIIe siècle, le courant réaliste du XVIIIe siècle, enfin le courant pittoresque que représente, à lui tout seul, le Chateaubriand des '*Martyrs*' » (Molino, « Qu'est-ce que… », 197). Comme on l'a vu dans la note précédente, cela ne s'applique pas au roman historique arabe. En Orient arabe, le premier à écrire des romans historiques est le Libanais Jurji Zaydan (né à Beyrouth 1861 – Le Caire 1914). Issu d'une famille chrétienne de condition modeste, il étudia au collège protestant syrien de Beyrouth (ultérieurement connu par American University of Beirut). Attiré par l'Égypte après l'occupation britannique, il se fixa au Caire, où il créa une imprimerie *(Dâr al-Hilal)* et la revue *al-Hilâl* (1892). Grand admirateur de W. Scott et d'A. Dumas, il fit paraître dans sa revue, entre 1889 et 1914, vingt-deux romans en feuilletons, inspirés de l'histoire de la civilisation arabo-musulmane. Zaydan relève, dans ses romans, le nationalisme et le patriotisme arabe, face à la domination turque. À côté de son œuvre d'historien (*Histoire de la civilisation islamique*, 1902-1906 ; *Histoire de la littérature arabe*, 1911-1914), ses romans didactiques et populaires le rendirent célèbre.

s'agit de voir si la narration chez Amin Maalouf n'est qu'un prolongement du style narratif européen, ou si elle a un caractère spécifique pour le fond comme pour la forme, pour son origine comme pour sa finalité. Selon nous, c'est la structure de l'espace et du temps chez Amin Maalouf qui est orientale. Prenons un exemple tiré de *Léon l'Africain*. Dans ce récit, la narration commence avec l'histoire d'Hassan el wazzan racontée par lui-même. Hassan est le premier narrateur dans le roman :

> Moi, Hassan fils de Mohamed le peseur, moi, Jean-Léon de Médicis, circoncis de la main d'un barbier et baptisé de la main d'un pape, on me nomme aujourd'hui l'Africain, mais d'Afrique ne suis, ni d'Europe, ni d'Arabie. On m'appelle aussi le Grenadin, le Fassi, le Zayyati, mais je ne viens d'aucun pays, d'aucune cité, d'aucune tribu. Je suis fils de la route, ma patrie est caravane, et ma vie la plus inattendue des traversées (11).

Par la suite, le récit d'Hassan est suivi par celui de sa mère, qui est un discours rapporté par le premier narrateur, Hassan lui-même. Il laisse parler sa mère, en entourant son récit par des guillemets :

> J'étais libre et elle était esclave, me dit ma mère, et entre nous le combat était inégal… (16).
>
> Un matin, poursuivit ma mère, la gorge serrée malgré le passage des ans, Sarah-la-Bariolée vint frapper à notre porte… (16).

Dans le récit de la mère, rapporté par Hassan, commence un troisième récit, rapporté par la mère, celui de Sarah. La mère raconte :

> Sans lever les yeux, elle prononça lentement ces mots, que je me rappelle encore : ‘‘Pour nous, femmes de Grenade, la liberté est un esclavage sournois, l'esclavage une subtile liberté.’’ Puis, sans rien ajouter, elle tira de son cabas d'osier un minuscule flacon verdâtre. ‘‘Ce soir, tu verseras trois gouttes de cet élixir dans un verre de sirop d'orgeat et tu les offriras toi-même à

> ton cousin. Il viendra vers toi comme un papillon s'approche d'une lampe. Tu répéteras ce geste dans trois nuits, puis dans sept (16-17).

Dans le premier chapitre que Maalouf nomme Livre, la narration alterne entre les récits de Hassan et de Silma, sa mère, et se termine par l'arrivée de Khâli (c'est-à-dire l'oncle maternel de Hassan, et frère de Silma). Ici, Hassan rapporte le récit de Silma. On peut appeler ce chapitre « le récit de la mère[54] ». Cette nouvelle distribution du roman *Léon l'Africain* selon les « récits » (ou *hikāyah* en arabe) des personnages, et non selon les chapitres du livre, nous aide à préciser et à indiquer les lieux de métissage narratif entre le genre européen et le genre oriental[55]. Aussi selon nous, la distribution selon « *al-hikāyāt* » (les récits) nous indique la « parenté générique » entre *Léon l'Africain* et *Les mille et une nuits*, mais aussi avec le genre narratif le plus ancien chez les Arabes qui est le *khabar* (pl. *akhbar*) qui signifie un compte rendu. Ici, on rapporte en détails une série de récits, tout en suivant un ordre chronologique qui part de la source la plus récente aux sources antérieures jusqu'à arriver au point d'origine. Cette structure est connue en arabe par l'*isnâd*, c'est-à-dire une chaîne de sources. Elle prend la forme suivante : X m'a raconté qu'il a entendu Y rapportant une histoire qui lui a été rapporté par Z, en affirmant qu'il a été présent au moment que cet événement fut arrivé (Allen, 2000). Dans le deuxième Livre, Hassan rapporte le discours de son oncle, Khâli, il dit :

> J'aurais voulu rapporter chacun de ses mots, mais ma mémoire est étroite et mon éloquence est poussive, et bien des enluminures de son histoire n'apparaîtront plus jamais, hélas ! Dans aucun livre (32).

> « Mes pires craintes, poursuivait mon oncle, allaient se confirmer, le jour de l'an, au cours de mes conversations avec les visiteurs de l'Alhambra » (35).

[54] C'est à dire le récit de Silma, la mère de Hassan.

[55] Il faut noter ici la différence entre la narration comme structure des voix narratives des textes, et le récit comme étant un continuum narratif. Par exemple, le récit de la mère appartient aussi à la narration de Hassan, puisque c'est lui qui se fait "porte-parole" de la voix orale de la mère.

Ce discours de Hassan sera suivi directement par le récit de son oncle qui occupe presque tout le deuxième chapitre, que nous intitulerons « le récit de Khâli ». Dans le troisième chapitre, le narrateur Hassan introduit un troisième personnage, Mohamed son père, dont le récit sera rapporté de la même manière. Ce sera « le récit du père ». Il s'agit dans ce segment de l'histoire du cheikh Astaghfirullah (J'implore-le-pardon-de-Dieu) et du riche médecin Abou-Khamr (le père Alcool) tel que raconté par Mohamed : « C'étaient des hommes de science et d'inconscience, rappelait mon père ; ils exprimaient souvent, hors boisson, des choses sensées… » (46).

Dans le quatrième livre, Hassan revient au « récit de la mère » et ainsi de suite. La *hikāyah* et la *maqāmah* découpent la linéarité spatiale et temporelle du roman traditionnel en (*maqāmāt*) et en récits (*hikāyāt*). L'originalité du roman historique francophone d'Amin Maalouf réside dans ce geste imposé de mélange de genres qui lui permet de construire, dans une forme métisse, l'hétérogénéité du roman francophone qui se veut pan-orientaliste[56]. En plus, *Léon l'Africain* est plus qu'un roman historique dans le sens européen du mot, il s'agit d'une « reproduction des rapports », comme on l'a remarqué dans la formations des chapitres qui sont en effet des rapports *hadith* ou *khabar*, racontés par les parents de Hassan el-Wazzan, puis reproduits et rapportés par ce dernier. En effet, les expressions « on raconte que… », « On prétend que… » sont orientales, et elles caractérisent les genres narratifs orientaux. On retrouverait ce même type d'«hybridité » chez des écrivains francophones du *Maghreb*, par exemple chez Abdelwahab Meddeb, dans *Talismano* (1979) et *Phantasia* (1986), Abdelkébir

[56] Il se veut pan-orientaliste non seulement au niveau des genres narratifs, mais aussi au niveau du discours. Lukacs (1965) distingue entre le roman historique classique, qui marque le couronnement de l'évolution de la bourgeoisie comme une classe dirigeante chargée d'une mission historique, et le roman historique romantique, qui marque la décadence de cette bourgeoisie comme un guide idéologique de la société. Ici, le roman historique est un roman de la non-historicité. Aussi selon lui, il y a deux conceptions du roman historiques: d'un côté, on trouve la conception de W. Scott, Balzac ou Pouchkine considérée comme "progressiste", de l'autre, on trouve la conception romantique, réactionnaire, celle de Chateaubriand, de Vigny (Lukacs, "Le roman…", 67-8). Dans le contexte du roman francophone du *Mashreq*, qui est dans sa plupart un roman historique, la distinction se fait aussi au niveau du discours. Les romans historiques francophones du *Mashreq* invoquent des identités minoritaires, donc meurtrières, pour ne pas utiliser la nomenclature marxiste de Lukacs (réactionnaire *vs*. progressiste). Cependant, les romans historiques de Maalouf invoquent une appartenance identitaire qui dépasse les frontières ethniques et religieuses vers des espaces géoculturels plus vastes : le Pan-Orient.

Khatibi dans *Le livre du sang* (1978) ou Tahar Ben Jelloun qui a choisi « de remplacer, dans certains de ses romans, la figure balzacienne du narrateur omniscient par celle du conteur populaire, tel qu'on le rencontre encore sur la célèbre place Jemaâ-el-Fna, à Marrakech » (Gontard, 46). Dans ses romans *L'enfant de sable* (1985), *La Nuit sacrée* (1987) et *La Nuit de l'erreur* (1997), Tahar Ben Jelloun introduit, comme forme narrative métissée, le dispositif oral de la performance du conteur-narrateur. Dans ce sens, Marc Gontard fait remarquer que la littérature arabe francophone est une littérature de métissage :

> Qu'est-ce qu'une littérature arabe francophone ? En m'appuyant sur l'exemple de la littérature maghrébine de langue française. J'ai donc montré que le fait majeur d'une telle littérature est la mise en contact du français, langue d'écriture, avec l'espace linguistique arabo-musulman dans un texte fondamentalement hétéroglossique (26).

Dans son étude, sur la littérature francophone au *Maghreb*, Colette Valat (2005) montre, pour sa part, que cette littérature est de façon majeure conditionnée ou déterminée par des facteurs aussi forts que ceux de la religion, du terroir, de la géographie ou même, toujours selon Valat, par le mythe doré de l'Andalousie. Selon elle, le poids des influences esthétiques permettrait de saisir ce qui est réellement une création ou une innovation de ce qui est une tradition collective. Dans ce cas, la littérature francophone arabe se présente comme résultat d'une hybridité référentielle : la référence française et la référence culturelle (arabe) :

> Une autre difficulté est de mesurer le poids des influences esthétiques qui s'y jouent, et qui pourtant permettraient peut-être de saisir ce qui est réellement collectif dans la collectivité supposée des écrivains qui produisent cette littérature que l'on désigne au singulier, mais aussi et surtout de discriminer ce qui relève d'une tradition versus une innovation ou une création, ou encore saisir ce qui est contenu par rapport à ce qui n'est que jeu de forme. Or dans ce jeu entre

> deux références, la référence culturelle qui s'oppose à la référence française est présentée comme maghrébine, arabe sous le qualifiant de maghrébine, voire arabe tout court (Valat, 16).

Selon nous, ce métissage référentiel s'applique aussi aux romans historiques d'Amin Maalouf. Maalouf fait aussi jouer la référence occidentale et la référence orientale. Cependant pour Valat, la question la plus difficile demeure celle du contexte maghrébin : « c'est dans une étude précise des modalités littéraires de la création en arabe que l'étude de la littérature maghrébine en français peut sans doute trouver ses réponses » (Valat, 16). Dans notre étude du texte romanesque d'Amin Maalouf, nous suivons la même approche que celle de Valat. Et nous abordons le roman historique de l'écrivain dans son appartenance référentielle culturelle aux genres narratifs orientaux. Dans les exemples qui suivent, nous voyons donc les « traces » de ce métissage générique, qui constituent, selon nous, des « traces » identitaires dans le roman de Maalouf.

Dans *Léon l'Africain*, le métissage générique avec le genre *maqāmah* est présent à plusieurs niveaux. Une des traces de métissage est l'insertion par l'auteur de poèmes dans le corps de son roman, comme aux pages 53, 57 et 202. Prenons l'exemple à la page 57 :

> Nous pouvons lui offrir quelque chose, dis-tu, mais quelle chose ? Pourquoi caches-tu les mots au fond de ta gorge ? Ce que tu veux offrir à Ferdinand, ce n'est ni un chandelier d'or, ni une robe d'apparat, ni une esclave de quinze ans. Ce que tu veux offrir à Ferdinand, c'est cette ville dont le poète a dit :
>
> *Grenade, nulle cité ne te ressemble*
>
> *Ni en Égypte, ni en Syrie, ni en Irak,*
>
> *C'est toi la mariée,*

Et ces pays ne sont que ta dot[57].

> Ce que tu veux offrir à Ferdinand, ô vizir, c'est ce palais de l'Alhambra, gloire des gloires et merveilles des merveilles (57).

Il faut dire que le métissage générique entre la prose et la poésie est une pratique littéraire orientale par excellence. Les écrivains arabes, persans et turcs l'ont pratiqué pendant des siècles. Les *Mille et une nuits*, et les *Séances, maqāmāt* constituent un bon exemple.

> Genres combining prose and poetry (the latter traditionally defined as metrical rhymed speech) are found in Arabic literature from its beginnings, in the so-called ayyâm al-'arab (literally "Days of the Arabs", denoting pre-Islamic and early Islamic reports on the feuds and battles of tribes), in historiography and in the fictional maqâmât. Although narrative poetry is found in some popular Arabic genres, it has never acquitted a high status. In the Arabian Nights […] narrative verse is not employed: it uses prose as its narrative vehicle […] However, it contains a large amount of non-narrative poetry. Its distribution in very uneven […] virtually all poetry is quoted anonymously […] Many poems are introduced with formulas such as "as the poet says" (kamâ qâla 'l-shâ'ir) […] this happens when the narrator or the redactor inserts the lines into the narrative (Van Gelder, 13-15).

Dans *Léon l'Africain*, le poète reste anonyme, et les poèmes sont introduits par la formule arabe *kamâ qâla 'l-shâ'ir* traduite en français par l'expression *dont le poète a dit*. Aussi, l'insertion des poèmes n'est pas systématique dans *Léon l'Africain* et de longues pages de prose les séparent. Si dans les *Mille et une nuits* la distribution des poèmes ne suit non plus un ordre systématique, au contraire, les

[57] La mise en italique de ce poème indique l'altérité, la voix de l' « autre ». Ce n'est pas le narrateur qui a composé ces vers, ni même l'écrivain, mais un personnage « autre », que son identité reste non désignée, mais qu'elle se présente à travers une trace.

maqāmāt se terminent en général par un poème. Prenons cet exemple de *La Séance de l'hospice des fous ou La controverse théologique* de Hamâdhani :

> __ Tout à l'heure, lui répondîmes-nous, tu t'es montré renseigné sur nos affaires, et maintenant rien de ce qui est au fond de nos cœurs ne t'échappe. À ton tour, explique-nous donc ta propre affaire et révèle-nous ton secret.
>
> Et l'homme de répliquer par ces vers :
>
> *Je suis source de merveilles ; en ma ruse j'offre des degrés,*
>
> *Je suis, dans le vrai, une cime*
>
> *et suis, dans le faux, une colline.*
>
> *Alexandrie est ma patrie, mais je vais comme un mirage*
>
> *Sur la terre de Dieu,*
>
> *Au matin, prêtre au monastère, je suis le soir homme*
>
> *pieux à la mosquée* (Blachère et Masnou, 102).

Cependant, si le genre *maqāmah* se termine normalement par un poème, Amin Maalouf, dans *Léon l'Africain*, adopte l'inverse. C'est-à-dire, au lieu de terminer le texte par un poème, il le commence en en récitant un. Le chapitre intitulé « L'année des deux palais » (202) commence par un poème, ce qui est considéré par nous comme un dépassement de la règle narrative de la *maqāmah*. La narration dans ce chapitre commence donc par un poème anonyme :

> *Sur tes joues, j'ai fait fleurir une rose,*
> *Sur tes lèvres, j'ai fait éclore un sourire,*
> *Ne me repousse pas, car notre Loi est claire :*
> *Tout homme a le droit de cueillir*

Ce qu'il a lui-même planté[58].

J'avais désormais un poète de cour, amoureux de mon vin et de mes servantes, avide de mon or, prompte à chanter les louanges des visiteurs, et surtout les miennes, à chaque fête, à chaque retour de caravane, parfois même simplement aux heures des repas… (*Léon l'Africain*, 202).

On se demande si le métissage des genres dans le roman d'Amin Maalouf n'exprime pas, au niveau de la forme, une construction identitaire au niveau du discours.

Dans ce chapitre, nous avons abordé la question des origines du roman arabe. Nous avons exploré les deux approches dans l'écriture de l'histoire du roman arabe, c'est-à-dire l'approche du « fait coranique » et celle du « fait colonial ». Nous avons aussi exploré la naissance du roman francophone d'origine arabe au *Maghreb* et au *Mashreq*, et nous avons vu comment la position et la démarcation envers le « fait coranique » et le « fait colonial » ont joué un rôle principal dans l'évolution et le développement du roman francophone au *Maghreb* et au *Mashreq*. Ainsi, la position sympathisante des écrivains francophones du *Mashreq* envers l'entreprise coloniale française a résulté, au XIXe siècle, en un discours francophone anti-turc, puis au XXe siècle, en un discours francophone anti-arabe. Par contre, la lutte contre la colonisation au *Maghreb* a donné naissance à un discours francophone militant, qui s'est manifesté dans le métissage des genres narratifs au niveau du roman. Ce métissage exprime une appartenance identitaire et un refus d'un *statu quo* imposé par la colonisation. Nous avons aussi abordé la question des genres narratifs dans la littérature de l'Orient musulman précolonial. Nous avons vu comment le genre narratif *maqāmah* était le genre le plus répandu dans toutes les littératures de l'Orient et de l'Occident musulman (l'Andalousie), c'est-à-dire, la littérature arabe, persane, turque, hébraïque et syriaque. Nous avons aussi exploré des exemples pris de l'œuvre d'Amin Maalouf, où les « traces » narratives orientales dans le cas de *Léon l'Africain* : le récit dans le récit, le récit du narrateur et le récit du rapporteur, la narration métadiégétique et l'insertion des poèmes dans la prose narrative.

[58] Aussi, l'italique indique la présence d'une voix « autre ».

Ces trois traces dans l'exemple de *Léon l'Africain*, donnent au roman son métissage exprimé à travers un nouveau genre narratif hybride qui n'est ni le roman européen, ni la *maqāmah* orientale, mais un entre-deux générique ; c'est-à-dire cet entre-deux narratif dont Amin Maalouf devient l'initiateur au *Mashreq*.

CHAPITRE 4 : L'ORIENT MIS EN TEXTE

Dans le chapitre présent, nous abordons deux points principaux dans la reconstruction de l'image de l'Orient dans les romans historiques d'Amin Maalouf. Au premier point, nous aborderons la théorie politique d'al-Mawardi concernant la structure du pouvoir politique à l'époque du califat abbasside. Au deuxième point, nous discuterons de la question de la ligne de fracture entre l'Orient et l'Occident telle quelle est abordée par Georges Corm. Enfin, nous restituerons l'image de l'Orient historique en tant qu'elle se présente comme un fait de la construction dialogique dans les romans d'Amin Maalouf.

LE ROMAN, L'HISTOIRE ET LA CONSTRUCTION DIALOGIQUE

Selon Todorov, Bakhtine conçoit le discours comme un milieu dynamique où « l'énoncé a rapport à un locuteur, à un objet et il entre en dialogue avec les énoncés produits antérieurement » (Todorov, 36). En adoptant cette perspective, Bakhtine développe les concepts clés de « dialogisme » et de « polyphonie ». Dans *La poétique de Dostoïevski*, Bakhtine montre que les héros des romans de Dostoïevski ne sont pas des objets du discours de l'auteur, mais qu'ils sont au contraire les porteurs de leurs propres discours, ce qui fait de Dostoïevski l'auteur du premier roman authentiquement polyphonique (Bakhtine, « La poétique… », 31). Selon lui, l'*énoncé* est l'unité réelle de l'*échange verbal*. Quels qu'en soient le volume, le contenu, la composition, les énoncés possèdent toujours des caractéristiques structurales et avant tout des *frontières* nettement délimitées. Tout énoncé comporte un commencement et une fin. Avant son début, il y a les énoncés des autres, à la fin, il y a les énoncés-réponses aux autres. Bakhtine appelle les énoncés des *répliques* qui constituent un dialogue (« Esthétique… », 277). Le dialogue est la forme habituelle de l'échange verbal. Chaque réplique possède un achèvement spécifique que Bakhtine appelle *la position du locuteur*. En plus, *la pause* entre les énoncés est un fait de réalité. Les œuvres de construction complexe et spécialisée, comme les œuvres scientifiques et littéraires sont, par leur nature, des unités d'échange verbal (Bakhtine,

« Esthétique… »). Elles possèdent des sujets parlants, l'auteur et le destinataire et sont délimitées par leur alternance. Ainsi, le sujet parlant, l'auteur d'une œuvre, manifeste son individualité, sa vision du monde dans chacun des éléments. L'œuvre, tout comme la réplique du dialogue, vise la réponse de l'autre.

Dans le domaine scientifique, le rapport dialogique ne coïncide nullement avec le rapport qui existe entre les répliques d'un dialogue réel. Par exemple « deux énoncés, séparés l'un de l'autre dans l'espace et dans le temps se révèlent en rapport dialogique à la faveur d'une confrontation du sens » (Bakhtine, « Esthétique…, 334). Le problème scientifique commun aura produit une relation dialogique. Cependant, dans le domaine littéraire, les choses sont différentes. Ici, nous avons un « dialogue des morts », une rencontre outre-tombe. Nous avons un dialogue de deux sourds « où le contexte dialogique réel est accessible mais où nul contact de sens entre les répliques n'est possible » (Bakhtine, « Esthétique…, 335). C'est ce que Bakhtine appelle le « degré zéro du rapport dialogique » (*ibid.*). Ici, se présente le rôle du *tiers* dans le dialogue. C'est-à-dire celui qui ne participe pas au dialogue, mais qui le *comprend*. Pourtant, la compréhension de tout l'énoncé, qui est une unité de « flux verbal », instaure un rapport dialogique d'une nature différente. La compréhension devient nécessairement dialogique : « celui qui fait acte de compréhension devient lui-même participant du dialogue » (Bakhtine, « Esthétique…, 336). Donc, il s'agit du rôle que joue le lecteur / destinataire dans la compréhension du texte littéraire. S'il est vrai qu'au niveau de l'axe horizontal, le rôle du lecteur / destinataire, lui permet de lire / travailler le texte pour en dévoiler des niveaux profonds de rapports intertextuels où se croisent d'autres textes, il est non moins vrai que le retour au « degré zéro » du dialogue permet aussi, d'après le rôle que joue le *troisième* dans ce dialogue, de saisir la multiplicité des voix et des textes. Ces voix et ces textes sont des unités que nous nommons des énoncés.

Donc, du point de vue littéraire, nous pouvons évoquer un dialogue entre deux sujets parlants, ou bien un *échange verbal* entre deux *énoncés*. Nous appelons ces deux sujets parlants qui établissent

un dialogue, *Énoncé I* et *Énoncé II*. Dans le contexte des romans historiques de Maalouf, nous identifions trois voix. Par *Énoncé I*, nous désignons la voix de l'Histoire de l'Orient dans les romans historiques d'Amin Maalouf, c'est-à-dire les institutions politiques, les structures sociales et culturelles, les moments historiques décisifs, etc. Par *Énoncé II*, nous indiquons la voix de l'écrivain, Amin Maalouf, sa vision du monde. Par *Énoncé III*, nous signalons la mise en scène symbolique et dialogique du dialogue entre *Énoncé I* et *Énoncé II*, c'est-à-dire la représentation symbolique de l'Orient par le biais de la voix des personnages romanesques. Cet Orient constitue, à son tour, le *thème* de l'échange verbal entre *Énoncé I* et *Énoncé II*. Ainsi, l'*Énoncé III* se caractérise par sa bivocalité, en tant qu'il se présente comme l'expression fictive et symbolique du dialogue. Selon Bakhtine, « le premier et le plus important des critères de l'achèvement de l'énoncé c'est la possibilité de répondre » (« Esthétique… », 282).

Nous considérons les romans historiques d'Amin Maalouf, comme une réplique, une réponse dialogique à la lecture de l'Histoire de l'Orient par l'écrivain. Donc, un énoncé-réponse symbolique à un énoncé historique et social précédent. La théorie bakhtinienne permet de questionner à nouveau le choix du roman historique comme moyen d'expression. Selon Bakhtine, la possibilité de répondre se détermine par trois facteurs indissociablement liés « dans le tout organique de l'énoncé » (« Esthétique… », 283) :

1. l'*exhaustivité* de l'objet du sens;
2. le dessein, le *vouloir-dire* du locuteur;
3. les formes types de structuration du genre de l'achèvement.

Dans notre étude, l'*Énoncé III*, c'est-à-dire celui des personnages romanesques, exploite l'exhaustivité de son thème par rapport à la sphère de l'échange verbal avec l'*Énoncé I*. D'abord, nous avons ici trois énoncés, l'un s'écrit en arabe, en persan et en turc, *Énoncé I* ; ensuite l'autre se fait « penser » en arabe

(langue maternelle de l'écrivain) et en français (sa langue seconde), c'est-à-dire l'*Énoncé II*. Enfin, l'*Énoncé III* qui s'écrit en français, mais reste toujours d'origine arabe, donc francophone. Ainsi, il est normal que chacun de ces deux énoncés prenne une *position* déterminée envers le *thème* du dialogue, qui est l'Orient. En plus, chaque énoncé tend à arriver à un point donné que Bakhtine appelle le dessein discursif ou le *vouloir-dire*. Qu'est-ce que l'Histoire, ou même la mémoire historique, porterait de l'Orient ? Qu'est-ce que la représentation symbolique désirait dire de ce même Orient ? Ainsi le choix du roman historique, comme rayonnement de l'expression d'Amin Maalouf, est lié au dessein discursif.

Selon Bakhtine, le dessein discursif, le vouloir-dire détermine « le choix de la forme du genre dans lequel l'énoncé sera structuré » (« Esthétique… », 284). Ainsi, le choix du roman historique par Amin Maalouf devient la forme dans laquelle il va structurer son *Énoncé II*, sa réplique, sa réaction-réponse à l'*Énoncé I*. Cela veut dire que le choix du roman historique par Maalouf comme forme structurée de sa réplique, sa réaction-réponse ne peut être, entièrement selon les exigences du dialogue, un choix libre. Au contraire, ce choix est déterminé par l'exhaustivité du *thème* de l'échange verbal, donc du dialogue. Selon Bakhtine, l'énoncé est vu comme un maillon dans une chaîne qui est l'échange verbal (« Esthétique… »,). Dans ce sens, « le genre du discours n'est pas une forme de la langue, mais une forme de l'énoncé » (« Esthétique… », 294). Dans le contexte spécifique de notre étude, cela veut dire que l'*Énoncé II*, qui est la réplique de Maalouf, doit prendre la forme du roman historique. Autrement dit, c'est le *thème* l'Orient qui détermine le choix du roman historique, comme étant une des *répliques* d'Amin Maalouf à la lecture de l'Histoire. Selon Maalouf lui-même, le *thème* de ses romans, qui est l'Orient, profite d'un intérêt distinct dans le monde, surtout dans le contexte du dialogue entre l'Occident et l'Orient :

> …I am sure there is an interest in the themes I usually speak about. There is quite obviously a problem in the relations between the West and the Arab-Islamic world (The Hindu, 2008).

Dans ses romans historiques, Maalouf reconstruit l'image de l'Orient et du personnage du musulman en étant conscient de l'image biaisée qui en est produite. Autrement dit, il s'agit d'une reconstruction du passé selon les perspectives du présent :

> In my view, history can best be approached this way [reconstructing the past with perspectives from the present]. People who lived 200 years ago looked at the happenings of the 13th century Middle East quite differently from the way we do today. Only through the eyes of the present can we see meanings in the past. There is no absolute construction of history, nor is there a universal direction for it. I do agree, however, that history can be used or misused to justify any chosen point of view (The Hindu, 2008).

Les romans historiques de Maalouf font partie du dialogue culturel et littéraire entre l'Orient et l'Occident; ils prennent forme et évoluent sous l'effet de l'interaction continue et permanente des énoncés de l' « Autre », l'Occident, et de ses énoncés.

> […] I want to highlight two things. One, the present bears heavily on the situation. To dwell on the past ignoring current tensions is not of much value. Secondly, it is not wise to look at the religion of a people as if it were the cause for them becoming either tolerant and democratic or intolerant and despotic on the see-saw of identity politics. History clearly warns us against such simplistic conclusions (The Hindu, 2008).

Ainsi, aborder l'histoire en l'isolant des tensions du présent est un fait sans valeur. La réécriture symbolique de l'histoire, voire le roman historique comme genre, ne se présente pas comme un fait purement littéraire isolé de son *achèvement* et de son *vouloir-dire*. Selon Bakhtine :

> L'œuvre, tout comme la réplique du dialogue, vise à la réponse de l'autre (des autres), à une compréhension responsive active, et elle le fait sous toutes sortes de formes : elle cherchera à

> exercer une influence didactique sur le lecteur, à emporter sa conviction, à susciter son appréciation critique, à influer sur des émules et des continuateurs, etc. (« Esthétique… », 282).

Au sujet de la construction dialogique entre l'Histoire de l'Orient (*Énoncé I*), le *vouloir-dire* de l'écrivain (*Énoncé II*) et la représentation symbolique de cet Orient (*Énoncé III*), nous affirmons que la représentation symbolique de l'Orient dans les romans d'Amin Maalouf exprime en fait la position que prend l'écrivain de l'Histoire de l'Orient. Autrement dit, l'*Énoncé III* est la réalisation de l'échange verbal, donc du dialogue établi, au degré zéro, entre le *vouloir-dire* de l'écrivain, *Énoncé II*, et l'Histoire, *Énoncé I*, impliqué selon l'équation suivante :

$$\textit{Énoncé III} = \textit{Énoncé I} + \textit{Énoncé II}$$

Comme l'*Énoncé I* exprime la voix de l'Histoire, nous le désignons par le symbole suivant *ÉH*. L*'Énoncé II* sera désigné par *ÉÉ*, comme il évoque la voix de l'écrivain, donc son *vouloir-dire*. Pour l'*Énoncé III*, nous lui accordons le signe *ÉS*, puisqu'il s'agit de la représentation symbolique du dialogue établi entre *ÉH* et *ÉÉ*. Il se manifeste dans le texte sous forme de l'énoncé du narrateur et des personnages. Ainsi, la construction dialogique dans les romans historiques d'Amin Maalouf s'exprime par la bivocalité de l'énoncé symbolique. Elle prend la forme de l'équation suivante :

$$\textit{ÉS} = \textit{ÉH} + \textit{ÉÉ}$$

En plus au niveau de la mise en texte, l'*ÉS* se manifeste par l'énoncé du narrateur (*ÉN*) plus ou moins les énoncés des personnages (*ÉP*), d'où l'application de l'équation suivante :

$$\textit{ÉS} \rightarrow \textit{ÉN} \pm \textit{ÉP}$$

Aussi, *ÉP* pourrait exprimer l'énoncé d'un ou plusieurs personnages, d'où l'équation suivante :

$$\textit{ÉP} = \textit{ÉP}_x \pm \textit{ÉP}_y \pm \textit{ÉP}_z \pm \textit{ÉP}^n, _{etc}\ldots$$

La mise en texte de l'énoncé du narrateur et celui des personnages nous mène à poser la question suivante : en quelle(s) langue(s) les énoncés du narrateur et des personnages se mettent en texte ? En celle(s) de l'écrivain, du narrateur ou des personnages ? La réponse à cette question formera l'objet du sixième chapitre.

L'ÉNONCÉ I (L'HISTOIRE) : DU DESPOTE DE MONTESQUIEU ET DU SULTAN D'AL-MAWARDI

Dans *L'Esprit des lois*, Montesquieu prend l'Orient et l'Asie comme un terrain fertile du despotisme. Dans le « despotisme oriental », les frontières entre la personne du despote et l'État s'effacent. L'État s'anéantit dans la personne du despote : « Lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'État à sa capitale, la capitale à sa cour et la cour à sa seule personne[59] ». En plus, au cœur de la ville orientale, où s'installe le « monstre », s'élève « un sérail » (Grosrichard, 89) de servitude, d'esclavage et de tyrannie. Mais ce sérail est coupé du monde, comme la ville elle-même est coupée du reste du royaume. Dans les villes orientales, « l'histoire s'abolit, le temps s'immobilise. Montesquieu leur a donné l'Asie (mais aussi l'Afrique) comme terrain d'élection et le despotisme comme figure » (Grosrichard, 65). Pour avoir une idée de l'organisation du califat en islam, il est indispensable de revenir à l'histoire des différentes dynasties musulmanes et surtout celle du califat abbasside. Il convient de se référer à al-Mawardi, juriste et professeur renommé. Né en 974 à Basra et mort en 1058 à Bagdad, al-Mawardi fut donc le contemporain des deux califes abbassides al-Qâdir (991-1031) et al-Qâ'im (1031-1074). L'autorité de fait de ces deux califes fut sans doute limitée et leurs moyens d'action s'avérèrent souvent précaires. Ils s'attachèrent à défendre les prérogatives du califat, d'abord face aux Bouyides (shiites), puis face aux Seldjouqides (sunnites) qui, en 1056, s'imposaient à Bagdad et mettaient le point final au pouvoir politique de leurs prédécesseurs abbassides (Laoust, 13). Al-Mawardi est l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages dont le manuel de gouvernement *al-Ahkâm al-Sultâniya,* le *Traité des statuts gouvernementaux*. Dans son manuel, al-Mawardi expose la

[59] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, liv. VIII, chap. VI.

doctrine de l'école sunnite chaféite en matière politique. Il en précise : « les bases sur lesquelles repose l'autorité suprême, ses limites, les organismes dont elle dispose et qui émanent d'elle, les moyens auxquels elle a recours » (Élisséeff, 151).

La valeur académique d'al-Ahkâm al-Sultâniya

En 1853, l'orientaliste allemand Enger publia sa traduction du manuel d'al-Mawardi sous le titre de *Maverdi, Constitutiones Politicae*. Ce livre attira l'attention des orientalistes européens qui le considéraient comme une source indispensable pour comprendre la pensée politique de l'islam (May, 120-123). En effet, le manuel d'al-Mawardi bénéficie, jusqu'à nos jours, d'une grande valeur académique parmi les orientalistes et les islamologues occidentaux. Selon l'orientaliste allemand Von Grunebaum, le manuel d'al-Mawardi est un ouvrage théorique qui décrit la vie politique de son époque (Von Grunebaum, 68). L'orientaliste E.I.J Rosenthal offre son point de vue en ce qui concerne l'établissement d'une nouvelle théorie politique, et précisément sur la question de « l'émirat de conquête » (*imarat al-istila'*) (Rosenthal, 1958). Par contre, Malcolm Kerr (1966) rejette sa valeur scientifique (Kerr, 220). Selon lui, le manuel n'offre aucune mise en état de la réalité politique de son époque. Pour Gibb (1962), al-Mawardi établit dans son manuel *al-Ahkam al-Sultaniya* une méthode scientifique qui garantit la continuité du califat Abbasside, en donnant en même temps une légitimité politique aux émirs bouyides qui tenaient le pouvoir militaire, et qui avaient réussi à mettre les califes abbassides sous leur domination. C'est ce qu'al-Mawardi appelle «l'émirat de conquête». De même, Saddiqi (1969) approuve, de sa part, la valeur pratique des idées d'al-Mawardi dans le but de protéger la continuité du califat sunnite en défendant la légitimité du pouvoir des émirs bouyides. Al-Mawardi précise les qualités, les pouvoirs et les limites du califat :

> Le califat consiste, par définition, dans la « lieutenance du prophétisme (*nubūwa*) pour la défense de la religion et l'administration (*siyāsa*) des affaires de ce monde ». Réunissant en lui

> les attributions de la *nubūwa*, abstraction faite de la transmission (*tablīġ*) du message révélé, et du *mulk*, de la royauté ou puissance étatique (*sultān*), le calife ou imam exerce la plénitude des pouvoirs d'ordre spirituel et temporel qui lui incombent en sa qualité d'exécuteur testamentaire (*wasī*) du Prophète (Laoust, 23).

Il divise le pouvoir politique selon un ordre hiérarchique : l'imamat, le vizirat et l'émirat. D'abord, à la tête de cette hiérarchie, vient l'imam, ou le calife. Ensuite, vient le vizir qui peut, dans des conditions d'urgence, remplir des fonctions limitées accordées normalement au calife. Enfin, vient l'émir, qui est un Persan bouyide shiite, ou un Turc seldjoukide sunnite. Les émirs sont normalement des gouverneurs de provinces.

L'imam et son vizir

Avec les Abbassides, le calife abbasside sera désormais un descendant du Prophète Mahomet, et il portera le titre d'*amîr al-Mu'minîn*, chef des croyants. Son rôle sera surtout celui d'*imâm*, chef religieux de la communauté, mais il englobe aussi le pouvoir temporel. Pourtant avec les Bouyides, le pouvoir temporel du calife abbasside deviendra symbolique. Selon Elisséeff (1977), ce point est capital « car ainsi s'explique le rôle du vizir, celui de l'*amîr al-umarâ'* et plus tard celui du *sultân* » (Élisséeff, 151). Les conditions (*shurût*) d'accession au califat sont bien déterminées dans *al-Ahkam al-Sultaniya*. Pour accéder au califat, al-Mawardi énumère trois conditions : « être musulman et de sexe masculin, avoir la majorité légale, l'âge de puberté » (Élisséeff, 152).

Avec le califat abbasside, le monde musulman connait des changements importants au niveau de la structure du pouvoir politique. En 747, une révolte éclate au Khurâsân, en Perse, appuyée par les *mawâlî* (paysans persans convertis à l'islam après la Conquête arabe). Trois ans plus tard, une nouvelle dynastie s'installe sur les ruines de celle des Omeyyades, et se rattache à *'Abbâs*, l'oncle du Prophète

(Elisséeff, 118). Avec les Abbassides, les *'ajam* (Perses) reprennent le pouvoir politique, sans toucher au statut de la langue arabe, qui maintient sa primauté dans le domaine religieux :

> En fait, la suprématie de la race arabe en Orient était bien battue en brèche, les *mawâlî*-s avaient par étapes accédé au statut d'égalité avec les Arabes musulmans et l'armée n'était plus dominée par l'élément bédouin, mais par l'élément d'Asie Centrale, réparti en unités mercenaires (Élisséeff, 123).

L'empire abbasside s'étend de la Méditerranée à la mer d'Aral. Grâce aux Perses, la société musulmane connait une vraie « Renaissance » culturelle, littéraire et scientifique. Un des plus grands aspects d'acculturation au niveau politique entre la culture arabe et celle des Perses, consiste en l'adaptation de l'institution du vizirat par les califes abbassides. Imitant les coutumes et les usages de la cour sassanide, le calife abbasside transmet son pouvoir à son vizir :

> Le vizir (*wazîr*) est un des rouages les plus caractéristiques du califat 'abbâsside. La fonction de vizir, comme toutes les fonctions, évoluera au cours des siècles ; l'influence du personnage ira croissant et, de secrétaire (*kâtib*), d'homologue du chambellan (*hâdjib*), le titulaire arrivera presque au faîte du pouvoir et sera le chef du pouvoir civil, « le second du calife » (Élisséeff, 162).

Le vizir devait non seulement avoir un talent politique, mais aussi des qualités intellectuelles. Dans *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, al-Mawardi définit les rapports entre le calife et le vizir. Selon lui, le calife peut définir, comme bon lui semble, les pouvoirs qu'il accorde à ses vizirs. Il peut déléguer (*tafwid*) ses pouvoirs à un « vizir de délégation » (*wazir tafwid*) « auquel on demandera toutes les qualités exigées du calife à l'exception de la descendance Quraychite » (Laoust, 31). Al-Mawardi voit dans cette délégation du pouvoir de la part du calife à son vizir (*tafwid*) un démembrement de l'autorité centrale. Malgré la délégation du calife, le pouvoir du vizir est limité. Il ne peut pas diriger les affaires de l'État

ni les fonctions publiques (*wilâyât*) en toute indépendance, et cela pour éviter de tomber dans le despotisme (*istibdâd*). Al-Mawardi divise l'institution du vizirat en deux sortes selon les fonctions accordées au vizir : le vizirat de délégation (*tafwid*) et le vizirat d'exécution (*tanfidh*) (Mawardi, 1994). La différence entre les deux vizirats se trouve dans les pouvoirs accordés par le calife. Selon al-Mawardi, les pouvoirs accordés au vizir d'exécution sont plus limités que ceux accordés au vizir de délégation. De plus, al-Baghdadi (1984) montre qu'al-Mawardi précise, dans son livre *Qanun al-Wizarat* (La loi du vizirat), que le vizirat d'exécution ne constituait pas une pratique générale dans l'histoire du monde musulman. Selon lui, la plupart des vizirs nommés par des califes et des sultans arabes étaient des vizirs de délégation (*tafwid*). Cependant, les vizirs nommés par des sultans persans *('ajam*) étaient des vizirs d'exécution (*tanfidh*).

L'émirat de conquête (imârat al-istîlâ')

Dans son manuel *al-Ahkam al-Sultaniya*, al-Mawardi distingue deux sortes d'émirat : un émirat général et un émirat spécifique. L'émirat général se divise en deux : l'émirat de capacité (*imârat istikfâ'*), et l'émirat de conquête (*imârat istilâ'*) (Mawardi, 1994). En anglais, Assadullah Yate traduit le mot *istilâ'* (conquête) par le mot *Jihad*. Ainsi, le terme « *imârat istilâ'»* sera en anglais « *The Amirate of Jihad »* (Mawardi, 1996). Selon nous, le mot français « conquête » correspond plus à l'idée que voulait exprimer al-Mawardi par le mot *istilâ'*. C'est précisément ce dernier type qui détermine l'histoire et la formation de l'Orient musulman, qui permettra aux différentes races (*'a'râq*) et peuples non arabes (*'ajam*) convertis à l'islam de prendre le pouvoir politique et d'installer des dynasties multiculturelles et multilingues. Un émir qui s'est rendu maître d'une province par la force peut être investi par le calife « qui lui délègue (*tafwîd*) le gouvernement de cette province » (Laoust, 34). L'émir de conquête est, en général, non arabe et non abbasside. Il est d'origine persane ou turque. Il possède le pouvoir militaire, puisqu'il est l'émir des peuples et des tribus convertis récemment à l'islam. Il entre au service du calife abbasside. Ce dernier lui cède tous les pouvoirs du califat sauf le pouvoir religieux,

qui reste le monopole des califes abbassides de descendance Quraychite. De son côté, le calife abbasside lui accorde sa délégation (*tafwîd*) et le titre de *sultân*, c'est-à-dire celui qui détient le pouvoir politique. À son tour, l'émir s'engage dans des guerres de conquête au nom du calife abbasside.

Le calife abbasside al-Muqtadi passe son pouvoir politique au sultan turc seldjouqide Alp Arslan qui, à son tour, le délègue à son vizir Nizâm al-Molk Nizâm al-Molk (ordre du royaume), grand politicien, vizir des sultans seldjoukides Alp Arslan et Malik Shah I, né à Tus en Iran (1018-1092). Il rédigea un important « traité de gouvernement », le *Siyasat-nameh*. Il fut tué en 1092 par les ismaéliens d'Alamout, peut-être à l'instigation de Malik Shah I :

> Durant cette époque le sultanat selguqide atteignit l'apogée de son extension et de sa splendeur ; il dominait de Kashgar à Damas, et, bien que de manière éphémère, on respectait son autorité même dans le Yémen et autres régions arabes. La politique de Nizâm al-Mulk visait à rétablir l'orthodoxie musulmane et à faire que le calife soit protégé par l'épée du sultan. Cela présupposait des relations cordiales entre le calife et le sultan (Pareja, 130).

Tout en partant des faits historiques du système politique à l'époque abbasside, Amin Maalouf crée une image différente de l'Orient. Il s'agit toujours d'une représentation idéologique de l'Orient, comme est le cas avec les écritures orientalistes. Cependant, le discours romanesque maaloufien se construit d'après une perspective intérieure et non pas extérieure ; ce qui fait la différence.

OCCIDENT ORIENTAL OU ORIENT OCCIDENTAL ? LA FRACTURE IMAGINAIRE

Dans les romans historiques d'Amin Maalouf, la voix de l'écrivain (*Énoncé II*) met en question la voix de l'Histoire (*Énoncé I*). Le discours eurocentriste divise le monde en deux espaces culturels : barbarie en Orient, civilisation en Occident. Il adopte une approche binaire, une vision manichéenne du monde. Durant la guerre froide, cette division prend une autre couleur, totalitarisme à l'Est, démocratie à l'Ouest : « L'Orient serait mystique, irrationnel, violent ; l'Occident serait rationnel, laïc, technicien,

matérialiste, démocrate. Bref, l'Orient est barbare pour les Occidentaux » (Corm, « Orient-Occident… », 27).

Rien n'a beaucoup changé depuis *La Chanson de Roland* comme le manifeste « paien unt tort, chrestien unt dreit ». Selon Georges Corm, l'épicentre de la fracture entre Orient et Occident, dans le discours eurocentriste, passe par la Méditerranée. Il précise que cette fracture n'est qu'illusoire. Il s'agit là d'un autre aspect de la « mythologie eurocentriste ». D'une part, l'Occident bricole une image fantasmée de l'Orient ; d'autre part, il crée une image amplifiée de lui-même. Corm met en question le discours de l'Occident sur lui-même, et surtout celui des frontières qui séparent les deux espaces géoculturels oriental et occidental. Aussi, dénonce-t-il, d'après des données historiques, la vision manichéenne que fait l'Occident sur lui-même. Il va jusqu'à mettre en question les notions d'Occident et d'Orient dans leur usage eurocentriste. Qu'est-ce que l'Orient, qu'est-ce que l'Occident ? :

> L'Empire byzantin était-il un empire oriental ou un empire occidental ? À cheval sur l'Europe et l'Asie Mineure, à quel monde appartenait ce grand absent de la mémoire historique de l'Occident ? Si cette ligne de fracture était aussi puissante qu'elle le paraît, comment cet empire « hybride » a-t-il pu durer plus de dix siècles ? Comment l'hellénisme, qui a régné en maître sur l'Asie Mineure pendant treize siècles, a-t-il pu ainsi s'effondrer ? […] Pourquoi le christianisme, religion sémite qui naquit et triompha durant sept siècles en Orient, a-t-il pu émigrer en Occident, cédant la place à l'islam sur sa terre d'origine ? Comment le judaïsme, religion fondatrice du monothéisme, considéré comme le symbole de l'esprit sémite […] peut-il connaître aujourd'hui cette renaissance dans tous les grands pays occidentaux ? (Corm, « Orient-Occident… », 31-32).

Selon Corm, l'Occident est aussi religieux et pieux que l'Orient :

> En revanche, si un continent fut pieux et religieux, ce fut bien l'Europe, touchée par la grâce du christianisme. Monastères, églises, abbayes, couvents tissent une toile dense dans tous les paysages ruraux ou urbains de l'Europe, qui est au moins l'équivalent, voire le précurseur, du réseau dense des mosquées propre aux paysages urbains des villes de l'Orient musulman (les campagnes de cette région du monde n'ayant jamais connu la grande piété rurale de l'Europe, qui a perduré jusqu'au début du XXe siècle) (Corm, « Orient-Occident… », 81).

En ce qui concerne la fracture entre Orient et Occident, Corm montre que le discours eurocentriste en donne deux explications. Cette fracture se fonde sur un axiome à la fois essentiel et pseudo-scientifique : la rationalité est occidentale, le retard est oriental : «Ernest Renan sera le grand théoricien de cette dichotomie qui consacre et justifie l'idée forte de fracture entre l'Orient et l'Occident » (Corm, « Orient-Occident… », 50). La seconde explication attribue la rationalité occidentale exclusivement au «miracle grec». Selon cette explication, la Grèce antique a donné à la civilisation humaine la philosophie, la rationalité, la démocratie. Seule l'Europe a pu saisir la torche grecque à un moment historique donné, c'est-à-dire à la Renaissance. Cette explication isole artificiellement le miracle grec de l'hellénisme : «Cette grande culture fusionnelle issue de l'Orient autant que du tout petit "Occident" macédonien » (Corm, « Orient-Occident… », 50). Par le mot « miracle », il faut entendre quelque chose d'unique, qui n'a ni de précédent ni de suivant. C'est un fait isolé et unique, et qui ne se fait qu'une seule fois. Le miracle est un fait qui sort du vide. Il est suivi d'une sorte d'interruption, de non continuité. Le miracle ne se répète pas. Ici, il s'agit d'un esprit religieux et chrétien qui contredit l'esprit scientifique :

> La notion de miracle est une notion religieuse. Ce n'est ni un concept philosophique, ni un concept scientifique. Généralement, les philosophes estiment contradictoire qu'un système de lois, s'il existe, là où il existe, puisse souffrir exception : brisé sur un point, il se déferait sur

> tous les autres. Dans ce sens, pour Spinoza, le miracle ne serait pas un simple caprice : il serait l'impossibilité de l'ordre, la négation de l'idée du monde (*Encyclopaedia Universalis*).

Selon le discours eurocentriste, le « miracle » grec devient un fait culturel isolé dans l'Histoire de son espace géoculturel et ne se répètera jamais dans son espace, mais ailleurs, dans un espace géoculturel et socio-historique différent. Il s'agit là d'une exception, d'un fait exceptionnel par rapport à l'ordre de l'histoire : « De là, le privilège que [le miracle] accorde, qu'il finit par accorder, au prodigieux de rareté au « puissant » d'exception, à ce qui n'est ni constant, ni fréquent, ni même répétable […] Le langage du miracle n'a que les apparences d'une thaumaturgie qui bouleverse l'ordre du monde, qui suspend ou perturbe sa régularité » (*Encyclopaedia Universalis*). Pourtant, ce « miracle » va se répéter de nouveau dans un autre monde, hors de l'espace géoculturel du miracle initial. La Renaissance devient, elle aussi, un fait de miracle. Le discours eurocentriste nie toute influence culturelle arabe et orientale sur l'Europe du Moyen Âge. Le discours eurocentriste, à l'exception de quelques voix rares, ne nous précise pas comment et quand et par quel moyen l'héritage grec a été transporté en Europe occidentale. Ici, nous sommes de nouveau devant un « miracle », un fait isolé de l'Histoire, « et la Révolution industrielle ne nous donne pas une clé d'explication unique de l'alchimie qui produit la puissance européenne » (Corm, « Orient-Occident… », 52). De sa part, Emmanuel Berl s'oppose à l'idée du « miracle » :

> Qu'un auteur, aussi amoureux de précision que Valéry ait pu écrire : Europe = Grèce + Rome + christianisme, éveille en moi une surprise toujours renouvelée. Car enfin, Valéry est d'abord un poète. Or ni Tristan et Ysolde, ni Roméo et Juliette, ni Don Quichotte, ni Faust ne sont des Grecs organisés par Rome et convertis par saint Paul […] C'est que la continuité fallacieuse de la chronologie, la permanence fallacieuse d'un vocable, et la prétention généalogique habituelle aux parvenus émoussent la sensibilité des Européens aux trous, aux sauts quantiques de leur histoire. Ils vont jusqu'à se réclamer de la jeune fille trouvée, enlevée par Jupiter sur une plage

> d'Asie Mineure, et ne se rappellent pas que pour les Grecs ''Europe'' désignait un monde étranger à la Grèce (Berl, cité par Corm, « *Orient – Occident… »*, 52).

Al-Hassan (2001) montre que les deux civilisations grecque et romaine ont atteint leur apogée dans les provinces orientales et non pas dans les provinces de l'Europe occidentale, ce qui contredit l'eurocentrisme :

> What we want to point out is that the overall contribution of the Near East to human progress in general, until the sixteenth century, surpasses anything that was achieved anywhere else in the world. This was true during the ancient civilization of Egypt and Mesopotamia, as it was true during the Hellenistic and the Roman periods. What is called the Graeco-Roman heritage was built on the great civilization of the Near East. Furthermore, the major achievements in science and technology that are called Hellenistic and Roman were mainly Near Eastern achievements due to the scholars and artisans of Egypt and Syria (al-Hassan, 161-62).

Aussi, le discours eurocentriste de l'Occident, replié sur lui-même, va jusqu'à ignorer toute contribution « autre » à la civilisation humaine.

LE MYTHE DE «L'ORIENT DÉSERT»

Le souverain éclairé et le vizir sage

Dans les romans historiques d'Amin Maalouf, nous trouvons des « traces » de la théorie d'al-Mawardi concernant le pouvoir politique en Orient musulman. Ainsi, l'émirat de conquête revient dans *Samarcande* (les émirs perses et les émirs turcs seldjouqides); aussi dans *Léon l'Africain*, se trouvent des « traces » de cet émirat quand le narrateur parle du sultan turc Selim I (1512-1520), et du sultan mamlouk Qânsuh al-Ghuri (1501-1516). Le narrateur, Hassan, décrit ainsi l'ordre politique dans lequel il se trouve :

> Moi qui courais le monde pour faire échapper Bayazid à la vindicte des Ottomans, je me suis retrouvé, cette année-là, avec femme et enfant, au cœur même de Constantinople et dans la posture la plus incroyable qui fût : penché sur la main tendue du terrible Sélim, qui me gratifiait d'un hochement de tête protecteur et d'un soupçon de sourire (263).

En outre l'émirat de Qânsuh s'y retrouve :

> Sur conseil de son médecin, le sultan d'Égypte, un vieux Mamelouk circassien du nom Kansoh, décida pour préserver la peste, de porter aux doigts deux bagues de rubis ; il décréta aussi l'interdiction du vin et du haschisch ainsi que du commerce des prostituées (232).

Dans son roman *Samarcande*, Amin Maalouf présente une image du pouvoir politique dans l'Orient musulman tout à fait différente de celle qui a habité la littérature française au fil des siècles. Le despote asiatique, popularisé par Montesquieu dans *De l'Esprit des lois*, est absent. Dans l'énoncé de l'écrivain (*ÉÉ*), on trouve une sorte d'ironie à l'égard de Kansoh, le sultan mamelouk. Ce dernier ne se montre pas comme un despote dont le pouvoir est absolu. Maalouf le présente d'une façon qui fait rappel au *Candide* de Voltaire et au baron de Thunder-ten-tronckh qui est le plus puissant seigneur de la Westphalie, car son château avait une porte et des fenêtres. Et cela en parlant des deux bagues de rubis qui devraient arrêter le danger de la peste. Kansoh est connu dans l'histoire comme le pire des sultans mamelouks. Et Maalouf établit un dialogue avec l'Histoire en prenant position de l'époque la plus obscure du sultanat mamelouk. Kansoh se présente comme le contraire de Shabuhr et de Nizam el-molk. Il est incapable de prendre des décisions concernant la sûreté de son royaume. Il veut éviter les dangers réels par la magie et la superstition. L'énoncé de l'Histoire *ÉH* montre aussi que Kansoh est le pire des sultans mamelouk. Ce qui importe ici c'est l'énoncé symbolique, *ÉS*, qui s'exprime par l'ironie et la superstition (la peste, les bagues de rubis, les prostituées).

Au contraire de l'image de Kansoh, on trouve, dans *Samarcande*, l'image d'un vizir éclairé et sage. Il s'agit du vizir persan Nizâm al-Molk (ordre du royaume) dont on a parlé précédemment. Ici, Maalouf se réfère à des sources historiques pour construire son personnage :

> Presque dès le début de son sultanat, Alp Arslan avait eu comme ministre Nizâm al-Mulk, le célèbre homme d'État, mais on ne sait pas au juste qui, du sultan ou du ministre, tenait les rênes du gouvernement. Après la mort de Alp Arslan, 1072/465, Nizam al-Mulk appuya contre d'autres prétendants Malik Saha, alors jeune homme de 18 ans, et le fit accéder au pouvoir. Le nouveau sultan laissa complètement le gouvernement au ministre et lui donna le titre d'atabeg, père-seigneur. Nizam al-Mulk, souverain sans couronne, régit le royaume pendant vingt ans, jusqu'à sa mort (Pareja, 130).

Dans *Samarcande*, Nizâm-el-Molk est représenté comme un homme de politique, de science et de culture. Il n'est ni monstre ni despote. Une grande amitié le lie avec l'astronome, poète et mathématicien persan Omar Khayyâm. Il lui confie son rêve. Il rêve d'établir la justice, l'égalité et la loi dans l'empire qu'il gouverne. Il veut construire des écoles, des bibliothèques, des centres de recherches scientifiques et des observatoires aux quatre coins de l'empire :

> À toi, *khwéja* Omar, je demande de respecter mon rêve. Oui, sur cette immense contrée qui m'échoit, je rêve de bâtir l'État le plus puissant, le plus prospère, le plus stable, le mieux policé de l'univers. Je rêve d'un empire où chaque province, chaque ville, serait administrée par un homme juste, craignant Dieu, attentif aux plaintes du plus faible des sujets. Je rêve[60] d'un État où le loup et l'agneau boiraient ensemble, en toute quiétude, l'eau du même ruisseau. Mais je ne me contente pas de rêver, je construis. Promène-toi demain dans les quartiers d'Ispahan, tu

[60] Cependant, Omar refuse de participer à ce rêve. On verra, plus tard, que Mani aussi refuse de participer au rêve de Shabuhr.

> verras des régiments de travailleurs qui creusent et bâtissent, des artisans qui s'affairent. Partout surgissent des hospices, des mosquées, des caravanes sérails, des citadelles, des palais du gouvernement. Bientôt chaque ville importante aura sa grande école, elle portera mon nom, « médersa Nizamiya ». Celle de Baghdad fonctionne déjà, j'ai dessiné de ma main le plan des lieux, j'en ai établi le programme d'études, je lui ai choisi les meilleurs enseignants, à chaque étudiant j'ai alloué une bourse. Cet empire, tu le vois, est un immense chantier, il s'élève, il s'épanouit, il prospère, c'est un âge béni que le Ciel nous accorde de vivre (*Samarcande*, 89-90).

Dans cet énoncé, se trouvent deux voix : celle de l'Histoire (le personnage historique de Nizam el-Molk) et celle de l'écrivain. C'est le *vouloir-dire* de l'écrivain d'où vient la bivocalité de l'énoncé. À l'époque du vizir persan, l'empire abbasside se trouvait déchiré par des conflits sanglants entre émirs persans shiites et émirs seldjouqides sunnites. Nizam el-Molk voulait établir l'ordre dans l'empire en éliminant les groupes shiites opposants. Dans *Samarcande*, le vizir persan rêve d'un empire uni, où fleurissent prospérité et tolérance. Le rêve du vizir devient celui de l'écrivain. Amin Maalouf, vivant dans une époque de guerres civiles, de replis identitaires et d'appartenances meurtrières, rêve aussi d'un monde sans haine[61] :

> Contre la discrimination, contre l'exclusion, contre l'obscurantisme, contre les identités étroites, contre la prétendue guerre des civilisations, et aussi contre les perversités du monde moderne,

[61] On peut aussi interpréter le *vouloir-dire* de l'écrivain d'une façon différente tout en déplaçant le locutaire. On peut dire que Maalouf parle à son lecteur contemporain français et non arabe. Ce n'est plus la voix du personnage qui s'exprime. De la même manière, la référence au loup et à l'agneau renvoie, pour le lecteur français, à la fable de Lafontaine. Ici se pose alors deux problèmes : premièrement, si le lecteur français peut s'y reconnaître dans la figure supposée par un vizir du XIe siècle, c'est peut-être pour lui faire comprendre quelque chose par une référence scolaire. Deuxièmement, il se peut que Maalouf veuille indiquer par là l'ancienneté de la fable qui, avant Ésope, provient d'un corpus perse. Ainsi, dans ce cas, la fonction didactique implique la voix de l'auteur qui soumet une référence compréhensible ; dans l'autre, il y a une revendication identitaire et pan-orientale pour montrer l'antiquité d'un corpus. Ici, on est loin de l'histoire comme telle, mais on demeure dans le jeu des énoncés.

> contre les manipulations génétiques hasardeuses… Patiemment, je m'efforce de bâtir des passerelles, je m'attaque aux mythes et aux habitudes de pensée qui alimentent la haine… C'est le projet de toute une vie, qui se poursuit de livre en livre, et se poursuivra tant que je pourrai écrire (Site Internet officiel de l'écrivain).

Le déchirement de l'empire abbasside, les conflits sanglants entre Seldjouqides et Bouyides et le déclin du pouvoir des califes abbassides s'assemblent pour justifier le rêve de vizir qui veut créer un empire de prospérité, de stabilité, de tolérance et de justice. Dans la scène qui suit, Maalouf représente le vizir Nizâm-el-Molk avec le poète Omar Khayyâm, dans son *divan*, pour lui demander d'occuper la position du *sahib-khabar*, chef des espions, et de partager avec lui son rêve, il exprime une construction historique, celle des trois peuples fondateurs de l'Orient : les Arabes, les Perses et les Turcs :

> C'est arrivé, murmure le vizir avec un sourire féroce. J'ai élevé des hommes jusqu'aux nues, j'en ai rabaissé d'autres, je dispense chaque jour la vie et la mort, Dieu me jugera sur mes intentions, c'est Lui la source de tout pouvoir. Il a confié l'autorité suprême au calife arabe, qui l'a cédée au sultan turc, qui l'a remise entre les mains du vizir persan ton serviteur (*Samarcande*, 89).

Cette construction des trois peuples fondateurs de l'Orient constitue un point central dans la plupart des romans d'Amin Maalouf. En ce qui concerne « l'émirat de conquête » (*imarat al-Istila'*) qu'aborde al-Mawardi dans son manuel, et la prise du pouvoir politique et militaire par les nouveaux dirigeant turcs seldjoukides, Amin Maalouf la représente fictionnellement. Le pouvoir des califes abbassides est réduit et limité au rôle religieux. Le calife bénéficie toujours de son titre d'*amir al-Mou'minîn*, Prince des Croyants, mais ce titre est vide de tout pouvoir politique ou militaire. Les émirs turcs seldjoukides tiennent en main le pouvoir politique et militaire :

Parle, ne crains rien ![62]

Que le Prince des Croyants m'en dispense, jamais ces mots ne pourront franchir mes lèvres[63].

Le calife s'impatientait[64].

Parle, je te l'ordonne, ne cache rien ! […]

Le vizir balbutiait à dessein.

Viens-en au fait, parle, qu'a dit Tughrul-Beg ?

Le sultan a hurlé[65] : « Drôle de clan, ces Abbassides ! Leurs ancêtres ont conquis la meilleure moitié de la terre, ils ont bâti les cités les plus florissantes, et regarde-les aujourd'hui ! Je leur prends leur empire, ils s'en accommodent. Je leur prends leur capitale, ils s'en félicitent, ils me couvrent de cadeaux et le Prince des Croyants me dit[66] : « Tous les pays que Dieu m'a donnés, je te les donne, tous les croyants dont il m'a confié le sort, je les place entre tes mains[67]. » Il me supplie de mettre son palais, sa personne, son harem, sous l'aile de ma protection. Mais, si je lui demande sa fille, il se révolte et veut défendre son honneur. Les cuisses d'une vierge, est-ce là le seul territoire pour lequel il est encore prêt à se battre ? […] Va leur dire que je la prendrai, cette fille, comme j'ai pris cet empire, comme j'ai pris Baghdad ! »[68] (*Samarcande*, 59).

Dans le paragraphe ci-dessus, le dialogue se fait au niveau des énoncés des personnages aussi. L'énoncé du calife (*ÉPx*) qui établit un dialogue avec celui du messager (*ÉPy*). Ce dernier se met, à son

[62] Il s'agit de la voix du personnage ou bien l'énoncé du personnage *X*, le calife, exprimé comme *ÉPx*.
[63] Aussi, il s'agit de l'énoncé du personnage *Y*, ou bien le messager, exprimé comme *ÉPy*.
[64] Voix du narrateur, énoncé du narrateur *ÉN*.
[65] Il s'agit encore de l'énoncé du personnage *Y*, le messager, *ÉPy*.
[66] Il s'agit de l'énoncé du personnage *Z*, le sultan Tughrul Beg, *ÉPz*, rapporté par le personnage *Y*, le messager, *ÉPy*.
[67] Il s'agit de nouveau de l'énoncé du personnage du Calife, *ÉPx*, inclus dans *ÉPz*, qui à son tour est inclus dans *ÉPy*.
[68] Ici, c'est l'*ÉPz* rapporté par *ÉPy*.

tour, en relation dialogique avec un personnage absent, le sultan (*ÉPz*). Cela se présente dans le discours rapporté. Le messager (*ÉPy*) rapporte ce que le sultan dit. Aussi dans le même énoncé (*ÉPy*), on trouve un énoncé du calife (*ÉPx*) inclus dans celui du sultan (*ÉPz*). Au-delà de toutes ces voix-personnages, on trouve la voix du narrateur, qui inclut tous les énoncés des personnages (*ÉP*) dans son propre énoncé (*ÉN*). Cela crée une chaîne dialogique entre différents énoncés d'où l'application de la formule évoquée ci-dessus :

$$\acute{E}S \rightarrow \acute{E}N \pm \acute{E}P$$

Et

$$\acute{E}P = \acute{E}P_x \pm \acute{E}P_y \pm \acute{E}P_z \pm \acute{E}P^n, _{etc}\ldots$$

L'émir de conquête possède tout le califat abbasside sous sa protection, voire sa domination. Dans *Samarcande*, un autre fait historique est illustré, la victoire des Turcs seldjouqides sur les Byzantins dans la bataille de Malazgerd :

> Alp Arslan est, à trente-huit ans, l'homme le plus puissant de la Terre. Son empire s'étend de Kaboul à la Méditerranée, son pouvoir est sans partage, son armée est fidèle, il a pour vizir l'homme d'État le plus habile de son temps, Nizam-el-Molk. Surtout, Alp Arslan vient de remporter, dans le petit village de Malazgerd, en Anatolie, une retentissante victoire sur l'Empire byzantin dont l'armée a été décimée et le basileus capturé (*Samarcande*, 62).

Cet état de déchirement et de guerres incessantes qu'a vécu l'empire abbasside au Xe siècle ne diffère pas beaucoup de l'état du monde arabe et musulman à la fin du deuxième millénaire. En effet, de la Tchétchénie à l'Est jusqu'à la Mauritanie à l'Ouest, les guerres civiles et les conflits politiques déchirent le monde arabe et musulman. Gouvernements et groupes militaires s'entretuent pour le pouvoir politique. Maalouf affirme dans *Les Identités meurtrières* : « En évoquant le passé, je ne cherche en aucune manière à dissimuler les atrocités que l'actualité nous lance à la figure chaque jour,

dépêches et images en provenance d'Alger, de Kaboul, de Téhéran, de Haute-Égypte ou d'ailleurs » (*Les Identités*…, 66).

Le déclin du pouvoir abbasside et la capture du pouvoir politique par les nouveaux émirs turcs ont créé des guerres civiles et des massacres atroces à travers l'empire abbasside. Aussi, la lâcheté, la faiblesse et l'indignité des califes abbassides étaient derrière le déchirement du califat abbasside.

Nous sommes là devant une opposition. On retrouve dans les romans d'Amin Maalouf, surtout *Samarcande* et *Les Jardins de lumière*, deux sortes de dirigeants : d'un côté, se trouvent les califes abbassides, faibles et lâches, de l'autre, des personnages comme le vizir Nizam el-Molk construisant un nouvel empire de justice, de tolérance et de prospérité. Le *vouloir-dire* de l'écrivain, par le biais de son narrateur et de ses personnages n'hésite pas à montrer qu'il y a des dirigeants corrompus et faibles dans notre présent comme dans notre passé mais qu'il est non moins vrai que la possibilité de reconstruire un nouveau monde demeure toujours possible, comme cela était possible à l'époque de Nizam el-Molk. Quand le personnage fictif de Tughrul-Beg dit : « Il me supplie de mettre son palais, sa personne, son harem, sous l'aile de ma protection », il exprime en effet un fait historique dont al-Mawardi parle dans son manuel. Il s'agit de l'émir de conquête qui met tout le califat abbasside sous sa protection.

Dans *Les Jardins de Lumière*, Amin Maalouf revient au thème des souverains orientaux éclairés et les liens d'amitié qui les lient aux sages, prophètes, poètes et savants de l'Orient. Il s'agit là du roi sassanide Shabuhr et de son amitié avec le prophète babylonien Mani. Comme le vizir Nizâm-el-Molk qui partage son rêve avec Omar Khayyâm dans *Samarcande*, le roi Shabuhr partage ses rêves avec celui qui est devenu Mani :

Shabuhr était perplexe. Mais il ne voulut pas s'arrêter aux malentendus. Il préféra prendre Mani au mot[69].

[…] Il s'est trouvé[70] des rois conquérants, soucieux de conduire l'ensemble des créatures vers un sort meilleur, mais ils n'avaient pas à leurs côtés un Messager ; il s'est trouvé des prophètes saints et éloquents, capables de décrire aux hommes un avenir d'espoir, mais ils n'avaient pas auprès d'eux un souverain puissant et animé des mêmes ambitions. Pour la première fois, un message céleste coïncide avec un grand règne ! Un monde nouveau va prendre forme sous nos yeux. Ensemble, le roi des rois et le Messager de Lumière, nous irons en Arménie, au pays d'Aram, en Égypte, en Afrique, en Cappadoce et en Macédoine, à Rome même j'établirai le règne de la dynastie juste, tu proclameras la fois universelle qui embrassera toutes les croyances. Partage donc mon rêve[71] comme j'aspire à partager le tien, je rassemblerai l'univers par ma puissance, tu l'harmoniseras par ta parole (*Les Jardins de Lumière*, 253).

L'empire sassanide est en guerre avec l'empire romain. Mani est un messager de paix. Il ne peut pas faire partie du rêve de Shabuhr, même si ce dernier se montre tolèrent envers les minorités de l'empire, et se présente comme un roi sage, un roi-philosophe ou même un « despote éclairé ». Dans cet énoncé, on trouve des traces comme : prophètes, monde nouveau, roi des rois, Messager de Lumière, rêve, puissance, parole. Toutes ces traces n'évoquent-ils pas une certaine nostalgie de type biblique à l'époque de l'âge d'or du peuple d'Israël, où les rois étaient prophètes et poètes en même temps : David

[69] L'énoncé du narrateur (*ÉN*) s'arrête là pour donner lieu à un discours rapporté, introduisant par cela l'énoncé du personnage de Shabuhr (*ÉP*).
[70] L'énoncé suivant est celui de Shabuhr rapporté au style de discours direct par le narrateur.
[71] Comme on a mentionné ci-dessus, dans *Samarcande,* Omar Khayyam refuse de participer au rêve du vizir Nizam-el-Molk. De même dans *Les Jardins de lumière,* Mani va refuser de faire partie de ce rêve. Cela indique une position: les poètes face aux rois. Comme si Maalouf met une ligne de démarcation entre les deux. Le monde des poètes ne peut pas être celui des rois. Cela nous ramène aussi à un lien avec les Evangiles. Jésus n'a-t-il pas dit : «Mon royaume n'est pas de ce monde » ?

et Salomon ? Aussi, des mots comme Arménie, Égypte, Afrique, Cappadoce, Macédoine qui constituent des espaces géoculturels n'évoquent-ils pas le Pan-Orient fictionnel ?

MASHREQ / MAGHREB ET LE PAN-ORIENT

Dans ses romans, Amin Maalouf rejette la vision manichéenne de l'Histoire et reconstruit l'image du monde méditerranéen à travers les relations d'échanges commerciaux, culturels et linguistiques qui liaient les deux côtés du bassin. Par exemple dans *Les croisades vues par les Arabes*, l'auteur nous parle des moments sanglants de l'époque des Croisades, mais aussi des périodes de paix et d'échange commercial et culturel entre Musulmans et Chrétiens. Dans *Léon l'Africain*, nous vivons les moments terribles de la perte de l'Andalousie et les massacres contre musulmans et juifs qui ont suivi, mais aussi nous passons par l'Égypte dont les princes Mamelouks gardaient de bonnes relations avec les Catalans. Aussi, dans *Le Périple de Baldassare*, nous voyageons avec le personnage principal Baldassare Embriaco, Génois d'Orient et négociant en curiosités, à travers les villes historiques du bassin méditerranéen. Dans *Samarcande*, nous trouvons le mot « Occident » dans son usage pan-orientaliste, ainsi que la « trace » historique de la théorie d'al-Mawardi concernant « l'émirat de conquête » (*imarat al-Istila'*) :

> Tels sont les Seldjoukides, observe Khayyam[72], pillards incultes et souverains éclairés, capables de mesquineries et de gestes sublimes. Tughrul-Beg, surtout, avait la trempe d'un bâtisseur d'empire. J'avais trois ans quand il a pris Ispahan, dix ans quand il a conquis Baghdad, s'imposant comme protecteur du calife, obtenant de lui le titre de « sultan, roi de l'Orient et de l'Occident », épousant même, à soixante-dix ans, la propre fille du Prince des Croyants (56).

Les Turcs seldjouqides mettent le califat abbasside sous leur protection. Le sultan turc prend le titre du roi de l'Orient et de l'Occident, voire le sultan du *Mashreq* et du *Maghreb*. Ici, il s'agit de deux

[72] Dans cet énoncé, il s'agit d'un discours direct libre. L'énoncé du personnage est inclus dans celui du narrateur.

énoncés, celui de Khayyam rapporté dans l'énoncé du narrateur. C'est Khayyam qui parle, mais par le biais du narrateur qui rapporte un discours direct libre (*ÉP* inclus dans *ÉN*). Cependant au « degré zéro » du dialogue, les énoncés prennent une interprétation différente. Là, il s'agit de deux énoncés différents : celui de l'écrivain (*ÉÉ*) et celui de l'Histoire (*ÉH*), de sorte que le *vouloir-dire* de l'écrivain passe dans l'énoncé du personnage de Khayyam. C'est l'écrivain qui établit un dialogue avec l'Histoire par le biais du personnage de Khayyam.

Dans *Léon l'Africain*, lorsque Hassan al-Wazzan retrouve le célèbre corsaire ottoman Khizr Khayr ed-Din Barberousse (le Bien de la Religion), nommé Capitaine Pacha de la flotte turque (Mytilène, *v.*1476-Istanbul, 1546), il utilise aussi le mot « Occident » dans un contexte fictif qui désigne le Pan-Orient :

> Le corsaire parlait comme un roi, en phrases courtes et définitives dont le sens apparent était banal et le sens caché difficile à cerner. Ainsi évoqua-t-il les victoires de Sélim l'Ottoman et l'arrogance des Castillans, observant tristement que c'est en Orient que le soleil de l'islam se lève et en Occident qu'il se couche (260).

Les victoires des Ottomans en Europe et en Orient, la prise de Constantinople (1453) la conquête du Levant (1516) et de l'Égypte (1517), les victoires maritimes et la reprise de l'Afrique du Nord, tout cela fait de l'empire ottoman une nouvelle puissance politique et économique montante du bassin méditerranéen. Ici, la Méditerranée ne se tient pas pour l'épicentre de la fracture entre Orient et Occident, parce que ces deux termes évoquent, dans le contexte de *Léon l'Africain*, le *Mashreq* et le *Maghreb*. Il ne s'agit pas d'une fracture ethnocentriste[73], mais il s'agit d'une distinction et d'une

[73] L'*Encyclopaedia Universalis* n'évoque pas la contribution des peuples orientaux dans la création de la civilisation classique de l'Antiquité. Il s'agit d'une exclusion de toute contribution orientale à la civilisation classique de l'Antiquité. Cela invente une ligne de démarcation et des frontières imaginaires entre ce qu'il appelle « la civilisation antique » et « le monde antique » : « C'est autour de la Méditerranée que se

réduction géographique en même temps. Dans cet énoncé, Amin Maalouf utilise le mot *Occident* non dans sa connotation géopolitique coloniale imposée par l'Europe colonialiste, c'est-à-dire le Centre par rapport aux « Périphéries », mais dans sa connotation pan-orientaliste. Ici, l'image est alors inversée. Nous sommes toujours au Centre de la civilisation orientale, et l'Europe n'est que la « Périphérie » de l'Orient, devenu lui-même, au VIIe siècle, le centre de la civilisation humaine[74]. Par le mot « Occident », le personnage d'Arouj, dit Barberousse, connote l'Espagne musulmane autrement dit, l'Andalousie. Il renvoie au *Maghreb* par rapport au *Mashreq*. L'usage du mot « Occident », dans sa connotation pan-orientaliste se répète à plusieurs reprises dans *Léon l'Africain*. Une fois arrivé à Constantinople, (Istanbul) dans une mission diplomatique à la Sublime Porte, Hassan al-Wazzan est reçu dans le palais du Grand Turc Selim. Pendant son séjour à Istanbul, Hassan est réuni à son ami d'enfance Haroun, devenu un des grands assistants d'Arouj. Haroun utilise le mot Occident dans sa connotation pan-orientaliste :

> Tu n'as pas le droit d'hésiter. Un grand empire musulman est en train de naître en Orient, et nous, en Occident, nous devons lui tendre la main. Jusqu'à présent, nous avons subi la loi des infidèles. Ils ont pris Grenade et Malaga, puis Tanger, Melilla, Oran, Tripoli, et Bougie ;

---

développèrent et s'épanouirent les civilisations de l'Antiquité classique grecque et romaine […] Au premier millénaire avant notre ère, la Méditerranée devint l'axe du monde antique, grâce aux Phéniciens et aux Carthaginois, et surtout grâce aux Grecs. Rome recueillit ensuite cet héritage et, en groupant sous son autorité toutes les rives de la mer intérieure, elle porta à son achèvement cette tendance à l'unité méditerranéenne que les Grecs avaient développée » (*Encyclopaedia Universalis).* D'après cet exemple mentionné ci-dessus, nous remarquons comment on a mis la contribution des autres peuples méditerranéens hors de ce qu'il appelle « la civilisation antique », et cela dans le but de confirmer le fait « miraculeux » de la contribution grecque à ce que nous préférons appeler « la civilisation méditerranéenne antique » laquelle, selon nous, intègre toutes les contributions des peuples de la mer intérieure, qu'ils soient Phéniciens, Égyptiens, Carthaginois, Grecs, Étrusques, Romains ou même celtes.

[74] Une autre variation sur la dichotomie Orient-Occident est un mélange de darwinisme et d'une vision hégélienne de l'histoire. Autrement dit, un mariage entre la théorie de la survie des espèces les plus fortes et la vision qui conjugue le christianisme avec l'Europe (Corm, 2005). Depuis la Renaissance, l'Occident se compare en effet aux autres civilisations, et crée une image narcissique et amplifiée de soi-même, tout en se regardant et en se complaisant au miroir de l' « autre » : « En dépit de toutes les évidences contraires, l'Occident tente de montrer son caractère génétiquement raisonnable, démocrate, respectueux de l'autonomie de l'individu, qui ferait son essence » (Corm, « Orient-Occident… », 67-68). IL se présente comme le Centre de la rationalité.

demain, ils s'empareront de Tlemcen, d'Alger, de Tunis. Pour leur faire face, nous avons besoin du Grand Turc (*Léon l'Africain*, 264).

Après la montée de la puissance turque en Orient et la chute de l'Espagne musulmane (l'Andalousie) en Occident, les musulmans du *Maghreb* (Arabo-Berbères) voient dans leurs coreligionnaires du *Mashreq* (Turcs Ottomans) leurs futurs sauveurs des envahisseurs castillans. Dans cet énoncé, Haroun précise son usage du mot « Occident » comme la partie occidentale de l'Orient musulman, le *Maghreb*. En plus, «l'espace géographique» de cet *Orient occidental* est bien déterminé, dans cet énoncé, comme la partie occidentale de «l'espace culturel» du Pan-Orient. Question de fracture imaginaire : la Méditerranée reste toujours hors de la division manichéenne du monde.

Dans *Léon l'Africain*, Amin Maalouf précise «l'espace géoculturel» du Pan-Orient et cela en citant les noms des grandes villes :

Plutôt que de dévoiler son inquiétude, Nour emprunta une voix chantonnante :

Ni en Égypte, ni en Syrie, ni en Candie…

Je poursuivais, amusé par ce jeu :

Ni au royaume de Fès, ni au Sous…

Ni à Brousse, ni à Constantinople…

Ni à Alger…

Ni en Circassie…

Ni en Andalousie… (286).

L'usage du mot « Occident » dans sa définition pan-orientaliste ne se limite pas à l'espace géoculturel de l'Orient musulman. Amin Maalouf l'utilise aussi pour reconstruire l'espace géoculturel de l'Orient

chrétien et de l'Orient mage. Dans *Les Jardins de Lumière*, le narrateur montre que le terme « Orient proche », ou le Proche-Orient, est un terme imposé par le colonialisme et l'eurocentrisme autant que sur les peuples du Pan-Orient. Il montre aussi qu'à l'époque sassanide, l'espace géoculturel de ce que les Européens appellent le Proche-Orient constituait la partie occidentale du Pan-Orient :

> 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; c'était pour les jonques de Canton l'ultime escale avant l'Arabie; c'était la porte de l'Inde pour qui venait d'Occident; ce dernier mot étant pris dans le sens où Mani lui-même l'employait, embrassant l'Italie et la Grèce et Carthage, mais aussi l'Égypte, la Phénicie et l'ensemble du pays d'Aram, ces terres qu'un glissement d'Histoire nous fait maintenant appeler l'Orient proche (« Les Jardins de lumière », 146).

Ainsi, le mot « Occident » est utilisé par rapport au Centre, qui se trouve, à l'époque sassanide (IIIe et IVe siècle È.C), en Orient, et plus précisément en Perse sassanide, centre de la civilisation orientale mage. Cette topique se poursuit :

> Sans doute espérait-il tirer avantage de son emplacement entre Mésopotamie et Perside et, de ce fait, entre les deux pans de l'Empire sassanide, l'Occident sémite et l'Orient de parler aryen (205).

Dans cet énoncé, la fracture entre Orient et Occident passe par la ligne qui sépare la Mésopotamie sassanide, donc persane, en Orient de la Syrie et de la Palestine araméennes, donc, sémites. Ici, il s'agit aussi d'une réduction géographique. « L'Occident sémite » veut dire la partie occidentale de l'Asie, c'est-à-dire la Syrie, le Liban et la Palestine.

De plus dans *Les Jardins de Lumière,* Amin Maalouf présente les différentes civilisations du bassin méditerranéen non pas comme des cultures antagonistes, malgré les guerres sanglantes, mais comme des cultures qui appartiennent, dans leur substrat et leur structure, au même espace géoculturel. Maalouf prend le sujet de la divinité comme exemple. Il montre comment les différents peuples de la Méditerranéen partageaient, à l'Antiquité, la même pensée mythologique[75] :

> En fin de journée, on vient rôder autour du sanctuaire de Nanaï pour guetter l'arrivée des caravanes; c'est auprès de la Grande Déesse que les voyageurs trouvent étape pour la nuit […] Ceux qui viennent de loin peuvent donner à Nanaï le nom d'une divinité familière, les Grecs l'appellent parfois Aphrodite, les Perses Anahita, les Egyptiens Isis, les Romains Vénus, les Arabes Allat, pour chacun elle est mère nourricière, et son sein généreux sent la chaude terre rouge qu'irrigue le fleuve éternel (*Les Jardins de Lumière*, 10).

Dans cet énoncé le mot « ceux » indique ceux de l'Antiquité, de l'Antiquité. Cependant, cela révèle la présence d'une autre voix qui n'appartient pas à cette époque. C'est la voix du narrateur qui observe et qui invente une situation. Il observe le passé et il l'invente. Donc, il le représente selon son propre discours à lui. Se manifestent ainsi les couches énonciatives décrites au début de ce chapitre. L'énoncé du narrateur (*ÉN*) établit une relation dialogique avec l'Histoire (*ÉH*).

LA VIE QUOTIDIENNE DANS LES VILLES ORIENTALES

S'il est vrai que le racisme et la discrimination culturelle et religieuse s'intensifient partout dans le monde, il est non moins vrai qu'une appartenance multiple, une sorte de cosmopolitisme comme celui pensé par les philosophes du XVIIIe siècle, s'impose comme une échappée des identités meurtrières. Dans les romans historiques d'Amin Maalouf, ce cosmopolitisme et cette appartenance multiple se manifestent, au niveau fictif, par un discours pan-orientaliste, résultat d'une lecture

[75] Il faut dire ici que la fonction du roman historique est de former une fondation qui ne peut être que mythique puisqu'elle n'est ni archéologique, ni historique.

« différente » de l'Histoire de l'Orient par Amin Maalouf. Cette position est théorisée dans *Les Identités meurtrières*:

> … ce sont les minoritaires qui souffrent, qui sont privés de leurs droits les plus élémentaires, qui vivent constamment dans la terreur, dans l'humiliation. Si l'on vit dans un pays où l'on a peur d'avouer qu'on se prénomme Pierre, ou Mahmoud, ou Baruch, et que cela dure depuis quatre générations, quarante ; si l'on vit dans un pays où l'on n'a même pas besoin de faire un tel « aveu », parce qu'on porte déjà sur son visage la couleur de son appartenance, parce qu'on fait partie de ceux qu'on appelle dans certaines contrées « les minorités visibles » (177).

Le cosmopolitisme, le pan-orientalisme et l'appartenance multiple s'assemblent sous le thème de la diffusion et du transfert des savoirs. Par exemple, le thème de la transmission des sciences orientales en Europe reste d'une importance remarquable dans *Léon l'Africain*. Ainsi nous y trouvons les noms des grands philosophes et hommes de sciences orientaux qui ont contribué intégralement par leurs idées à la Renaissance européenne :

> Il avait étudié la médecine dans les livres anciens, ceux d'Hippocrate, de Galien, de Razès, d'Avicenne, d'Abulcasis, d'Avenzoar et de Maimonide, ainsi que dans des ouvrages plus récents sur la lèpre et la peste, Dieu les éloigne (« *Léon l'Africain* », 45).

L'Histoire des sociétés musulmanes montre des grandes époques et périodes de tolérance, de prospérité et de progrès culturel et scientifique, surtout en Andalousie qui a connu l'âge d'or de la civilisation musulmane et de la culture juive. Le rêve d'un monde de tolérance hante toujours Maalouf, comme étant minoritaire. Le monde actuel est corrompu par le racisme, la discrimination et la haine : guerres religieuses, conflits politiques. En revoyant le passé brillant, Maalouf essaie de reconstruire ce monde corrompu. Cela indique son *vouloir-dire* et son énoncé (*ÉÉ*). Ainsi, la médecine et la philosophie des Grecs, des musulmans et des Juifs, donc les savoirs et les sciences orientales

deviennent des composants « fictifs » d'un monde tolérant sans discrimination, où chrétiens, musulmans, juifs et gentils peuvent vivre en paix. Malgré les différences ethniques, culturelles et religieuses, la construction d'un nouveau monde paisible et prospère demeure toujours possible dans un Pan-Orient fictif, au niveau de l'énoncé symbolique (*ÉS*). Aussi, Amin Maalouf n'oublie pas que l'Andalousie, ou l'Orient occidental, était le centre de la transmission et de la diffusion des sciences orientales en Europe. Il établit un dialogue avec ce que l'Hisoire énonce (*ÉH*) :

> En Andalousie également, la pensée était florissante, et ses fruits étaient des livres qui, patiemment copiés, circulaient parmi les hommes de savoir de la Chine à l'extrême occident (*Léon l'Africain*, 47).

L'Andalousie comme centre de transfert des sciences orientales en Europe et disparition des frontières-conflits créent un monde sans frontière, un espace de brassage culturel de prospérité et de paix, qui s'étend « de la Chine à l'extrême occident », donc l'Andalousie. Cela n'évoque-t-il pas un espace géoculturel, un Pan-Orient, au niveau de la fiction ? Ici, nous nous rappelons l'École de Tolède avec ses grandes bibliothèques riches de manuscrits de toutes sortes. Encore, quand l'écrivain utilise l'expression « extrême occident », il connote l'Orient occidental ou l'Andalousie. Un travail énorme de brassage linguistique et d'acculturation a été fait pendant sept siècles de présence orientale et musulmane en Europe. Dans *Les Identités meurtrières*, Maalouf redéfinit l'espace géoculturel du Pan-Orient au niveau de l'énoncé symbolique (*ÉS*) :

> Ce ne fut pas une courte parenthèse. Du VIIe jusqu'au XVe siècle, il y eut à Bagdad, à Damas, au Caire, à Cordoue, à Tunis, de grands savants, de grands penseurs, des artistes de talent ; et il y eut encore de grandes et belles œuvres à Ispahan, à Samarcande, à Istanbul, jusqu'au XVIIe siècle et parfois au-delà. Les Arabes ne furent pas les seuls à contribuer à ce mouvement. Dès ses premiers pas, l'islam s'était ouvert sans aucune barrière aux Iraniens, aux Turcs, aux

> Indiens, aux Berbères ; […] du point de vue culturel, quel extraordinaire enrichissement ! Des bords de l'Indus jusqu'à l'Atlantique, les têtes les mieux faites purent s'épanouir dans le giron de la civilisation arabe (74).

Ici, l'écrivain se met en dialogue avec l'histoire. Son énoncé (*ÉÉ*) reconstruit celui de l'histoire (*ÉH*) ; et au niveau symbolique (*ÉS*) se présente le Pan-Orient comme le *vouloir-dire* de l'écrivain. En plus des échanges culturels entre l'Orient et l'Europe, Amin Maalouf aborde aussi le thème de la cohabitation pacifique entre chrétiens, musulmans et juifs à l'intérieur des frontières du Pan-Orient. Le *Maghreb* et l'Andalousie, ne se considéraient pas le seul centre de transmission culturel entre le Pan-Orient et l'Europe. À l'époque des croisades, les royaumes latins au *Mashreq* jouaient le rôle d'un centre de brassage et d'acculturation. Nous lisons dans *Les croisades vues par les Arabes* une description de la cohabitation pacifique entre les croisés et les musulmans :

> Non loin des gargotes s'entend le tintement caractéristique des vendeurs de « charab », ces boissons fraîches aux fruits concentrés que les Franj emprunteront aux Arabes sous forme liquide, « sirop », glacée, « sorbets » (101).

L'écrivain donne un autre exemple d'emprunt linguistique à l'arabe par les croisés :

> La région d'Ascalon est réputée pour la culture de ses oignons rougeâtres, dits « ascaloniens », un mot que les Franj déformeront en « échalote » (*Les croisades vues par les Arabes*, 105).

Dans ce chapitre, nous avons montré la reconstruction de l'Orient dans les romans d'Amin Maalouf à partir de deux niveaux : le niveau politique (la théorie politique d'al-Mawardi), et le niveau géoculturel (l'approche de Georges Corm concernant la fracture imaginaire entre Orient et Occident). Nous avons aussi montré que la vision eurocentriste sur l'Orient est une vision manichéenne qui se base sur des clichés parfois racistes, parfois religieux, comme le mythe du « despote asiatique », du « miracle grec »

ou de la « ligne de fracture ». En ce qui concerne la reconstruction de l'Orient dans les romans d'Amin Maalouf, nous avons présenté les différentes données et occurrences prises de notre corpus, et qui construit une image différente de celle faite par l'Occident. Ainsi, nous ne pouvons qu'être d'accord avec Georges Corm (2001) en ce qui concerne les intérêts coloniaux qui se cachent derrière cette représentation :

> Les études d'orientalisme et d'islamologie sur lesquelles s'appuie la perception des décideurs des grandes puissances ont d'ailleurs toujours bien mis l'accent sur l'aspect globalisant de la sharia islamique, sur le rôle central de l'institution caliphale en Islam et l'incapacité des sociétés musulmanes de dissocier le temporel du spirituel. Elles ont aussi tendance à négliger la réalité des pratiques sociales et politiques qui n'ont que très rarement correspondu au modèle jurisprudentiel idéal sur lesquelles leurs analyses s'appuient presque exclusivement (Corm, « La Méditerranée… », 57-58).

Il est vrai que l'Occident, malgré son image amplifiée de soi-même comme « centre du rationalisme », renonce à sa rationalité une fois que l'islam et l'Orient se présentent comme sujets d'étude et d'analyse.

CHAPITRE 5 : L'ÉCRITURE ET MÉMOIRE HISTORIQUE ORIENTALE

Ce chapitre examine la construction intertextuelle dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf à travers les textes fondateurs de l'Orient : la mythologie babylonienne, la Bible, les Évangiles, le Coran et les chroniques. Nous abordons ensuite un ensemble intertextuel qui indique la construction identitaire pan-orientaliste chez l'écrivain, notamment l'usage des almanachs et des calendriers orientaux de différentes périodes historiques, et cela dans le cadre de la *paratextualité* proposée par Genette. Nous y examinerons la construction d'une image non orientaliste de l'Orient, tout en démontrant les relations intégrales entre les substrats culturels de l'Orient depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Ces substrats, tels qu'ils sont intégrés dans les textes fondateurs de l'Orient, constituent une mémoire historique des peuples de l'Orient. Dans ce sens, l'intertextualité avec ces textes devient un marqueur identitaire dans l'œuvre romanesque de Maalouf et une des modalités les plus importantes de la construction identitaire pan-orientaliste. Il s'agit là d'une transformation de l'identité orientale passive imposée par le discours orientaliste, pendant la période coloniale, vers une identité active reconstruite par une écriture pan-orientaliste qui incorpore, premièrement, des détails historiques de l'Orient, deuxièmement, les intertextes des textes fondateurs de l'Orient.

LES APPROCHES THÉORIQUES SUR L'INTERTEXTUALITÉ

C'est dans un article de Julia Kristeva que le mot « intertextualité » apparaît pour la première fois (Kristeva, 1969). Cependant, nul n'ignore aujourd'hui que ce concept théorique a pour origine les travaux de Mikhaïl Bakhtine. Julia Kristeva présente les idées de Bakhtine dans quelques articles publiés dans les revues *Tel Quel* et *Critique*. Il s'agit d'une traduction de la notion de « dialogisme » proposé par Mikhaïl Bakhtine. Cependant, la notion d'intertextualité est également le résultat des

travaux du groupe de théoriciens de la revue *Tel Quel*. Selon Sophie Rabau (2002), Julia Kristeva emprunte la notion de « transformation » à l'analyse transformationnelle de Chomsky, retient de Saussure l'idée que le texte porte dans son tissu des lambeaux d'un autre texte, et enfin elle introduit le texte non comme le réservoir d'un sens fixe, mais bien comme le lieu d'une interaction complexe entre différents textes :

> Le statut du mot se définit alors a) horizontalement : le mot dans le texte appartient à la fois au sujet de l'écriture et au destinataire, et b) verticalement : le mot dans le texte est orienté vers le corpus littéraire antérieur ou synchronique […] l'axe horizontal (sujet-destinataire) coïncide pour dévoiler un fait majeur : le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte) […] tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit au moins, comme double (Kristeva, 84-85).

À son tour, Roland Barthes (1973) institutionnalise la notion d'intertextualité et la théorie du texte. La notion d'intertextualité devient centrale pour lui. Barthes (1973) voit dans le texte une redistribution de l'ordre de la langue en mettant en relation une parole communicative visant l'information directe avec différents énoncés antérieurs ou synchroniques. Cette idée de redistribution amène Barthes à l'idée de la « translinguistique ». Rabau (2002) montre que le sens, selon Barthes, n'est pas un donné, mais un résultat : « C'est que le texte est une apparence, un « phénotexte » traversé par un « génotexte » qui n'est ni exactement l'inconscient freudien ni exactement la structure mais relève d'une logique « générale, multiple » (Rabau, 58). Selon Barthes, tout texte est un intertexte. Et tout texte comprend en son tissu d'autres textes qui s'y présentent sous différentes formes et à plusieurs niveaux :

> Tout texte est un intertexte; d'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture

> environnante (…) épistémologiquement, le concept d'intertexte est ce qui apporte à la théorie du texte le volume de la socialité : c'est tout le langage antérieur et contemporain qui vient au texte, non selon la voie d'une filiation repérable, d'une imitation volontaire, mais selon celle d'une dissémination – image qui assure au texte le statut non d'une *reproduction*, mais d'une *productivité* (Barthes, « Théorie… »).

Michael Riffaterre introduit également l'intertextualité « aléatoire » de l'intertextualité « obligatoire ». L'intertextualité dite aléatoire dépend de la compétence du lecteur et de son degré de culture. Dans ce cas, la compétence et la culture du lecteur lui permettent de reconnaître dans un texte X une allusion à un texte Y. À cette intertextualité aléatoire s'oppose une intertextualité obligatoire qui ne peut pas passer inaperçue aux yeux du lecteur « parce qu'elle nécessite un recours à l'intertexte pour résoudre le problème de signification qu'elle pose obligatoirement en présentant une incompatibilité par rapport au texte » (Lamontagne, 30). Dans ce cas, l'intertexte ne peut pas passer sans laisser une « trace » dans le texte qui le convoque. Riffaterre (1980) appelle cette « trace » une « agrammaticalité » et « une anomalie intertextuelle », résultat de la présence d'un corps étranger dans le texte, au niveau sémantique, syntaxique ou même morphologique (Riffaterre, 4-5). De Gérard Genette nous retenons la notion de *paratexte*, c'est-à-dire les titres, les sous-titres, les préfaces, les postfaces, *etc*. et celle d'*hypertextualité* à qui Genette accorde une grande importance : « J'entends par là toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire » (Genette, « Palimpsestes… », 11-12).

Dans notre analyse des romans d'Amin Maalouf, nous verrons comment l'écrivain, et par le moyen de l'intertextualité, reconstruit l'image de l'Orient. Et cela en se référant 1) au niveau diachronique, aux textes des cultures orientales antérieures, qu'elles soient antiques, juives, chrétiennes et musulmanes, ou même zoroastriennes ; et 2) au niveau synchronique, aux cultures environnantes qui

forment l'Orient, c'est-à-dire la prise en compte des trois cultures fondatrices de l'Orient : la culture arabe, la culture persane et la culture turque.

Les exemples les plus pertinents de notre corpus sont *Les croisades vues par les Arabes*, *Léon l'Africain, Samarcande* et *Les Jardins de lumière*. Ainsi, *Les croisades vues par les Arabes* se présente comme une réécriture et une réappropriation textuelle du *Kitab al-I'tibar* du chroniqueur musulman Usama ibn Munqidh (1095-1188). De même, *Léon l'Africain* repose sur la captation de la *Cosmographia de Affrica* (*Descriptions d'Afrique*) du diplomate et explorateur musulman Hassan al-Wezzan (1488-1548). Enfin, *Les Jardins de lumière* se présente aussi comme une réécriture de plusieurs textes sources comme : l'Evangile de Mani, le Livre des Géants, le Livre d'Enoch, entre autres.

Comme notre corpus appartient au sous-genre du roman historique, le rapport interdiscursif avec l'Histoire devient obligatoire. La « voix » de l'Histoire demeure omniprésente au long de l'analyse des passages retirés. En plus, l'intertextualité « aléatoire », selon la définition de Riffaterre, s'avère aussi nécessaire et utile pour notre analyse. Autrement dit, la compétence du lecteur et sa culture générale jouent un rôle important dans l'interprétation des passages retirés. Tout en appliquant la définition de Barthes, montrant que tout texte est un intertexte des cultures antérieures et environnantes, nous arrivons à identifier, dans chaque texte, deux textes sources, et cela selon la / les langue(s) dans laquelle / lesquelles ces textes sources sont écrits. Si l'on admet, enfin, que tout texte est une apparence d'autres textes, qui sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables, c'est-à-dire les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante, nous trouvons dans les romans d'Amin Maalouf deux textes sources : un texte source A (TS-A) et un texte source B (TS-B). D'abord, par le texte d'arrivée, nous entendons le roman dans son état (TA). Cela dit, le TS-A ne se présente pas, dans les romans historiques d'Amin Maalouf, comme tel, mais à

un niveau différent qui est le TS-B. En plus, la mise en page du TS-B se fait 1) en italique, 2) en utilisant les guillemets, 3) en variant le style du discours, comme nous verrons avec les exemples étudiés.

L'INTERTEXTUALITÉ DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF

Samarcande et les robaï : les rapports intertextuels

L'extrait suivant de Samarcande correspond à la situation intertextuelle décrite ci-dessus. À travers l'histoire des *robaï*[76], le narrateur nous raconte l'histoire de trois hommes qui voulaient, chacun à sa façon, reconstruire le monde :

> Une légende court les livres. Elle parle de trois amis, trois Persans qui ont marqué, chacun à sa façon, les débuts de notre millénaire : Omar Khayyâm qui a observé le monde, Nizam-el-Molk qui l'a gouverné, Hassan Sabbah qui l'a terrorisé. On dit qu'ils étudièrent ensemble à Nichapour (*Samarcande*, 95).

D'emblée, il faut prendre compte du rapport intertextuel qu'établit le narrateur avec la rumeur comme discours[77]. En utilisant le pronom personnel « on » avec le verbe « dire » (on dit qu'ils étudièrent ensemble à Nichapour), le narrateur se réfère à la rumeur comme source d'information. L'expression « on dit » signale la présence de la rumeur. On ne connait pas sa source ni sa finalité. D'ailleurs le « on dit » se traduit en arabe par le verbe *yûqa*l, qui, conjugué à la voix de « l'inconnu », indique la rumeur. Cela s'exprime en grammaire arabe par l'expression *majhûl al-massdar*[78], c'est-à-

[76] Les poèmes d'Omar Khayyam sont appelés Rubaïyat (de l'arabe *roba`iat*, et du persan *roba`i*), ce qui signifie Quatrains. Les quatrains présentent des perles mystiques, faisant de Khayyam un soufi, qui aurait prôné l'ivresse de Dieu, et se disait infidèle mais croyant. Les deux premiers vers d'un robaï riment ensemble avec le dernier, le troisième étant un vers libre.

[77] Pourquoi s'agit-il d'un cadre intertextuel ? C'est que la légende, le « on-dit » repose toujours sur une multiplicité de discours oraux qui précède sa version stabilisée (la légende comme texte) : l'anecdote, le récit lié à un événement, le récit transmis oralement par des témoins à des non-témoins.

[78] Les verbes en arabe connaissent une voix grammaticale unique : la voix de l'inconnu (*sighat al majhûl*). Avec cette voix, le sujet qui fait l'action reste inconnu, et le verbe dans la phrase se conjugue sans sujet. Par exemple :

dire « source inconnue ». En ce qui concerne les *robaï*, le narrateur Benjamin O. Lesage utilise, à plusieurs reprises, des quatrains de Khayyâm, tout en identifiant leur auteur. L'insertion des *robaï* dans le texte de *Samarcande* se fait en italique. Prenons comme exemple le paragraphe qui traite de la mort du sultan seldjoukide Alp Arslan après avoir été poignardé :

> Alp Arslan mourra en effet au bout de quatre nuits d'agonie. D'agonie lente et d'amère méditation. Ses paroles ont été rapportées par les chroniques du temps : « […] C'est moi le maître du monde ! Qui pourrait se mesurer à moi ? Pour mon arrogance, pour ma vanité, Dieu m'a dépêché le plus misérable des humains, un vaincu, un prisonnier, un condamné en route pour le supplice ; il s'est avéré plus puissant que moi, il m'a frappé, il m'a fait tomber de mon trône, il m'a ôté la vie » (« Samarcande », 67).

Ici, les paroles d'Alp Arslan ont été rapportées par les chroniques, qui constituent un premier texte-source. À sont tour, l'écrivain rapporte, traduit et parfois transpose ces paroles, dans son discours romanesque, c'est-à-dire il les travaille, en les mettant entre guillemets, et en les rapportant. Cela indique le discours direct. Aussi, l'écrivain utilise l'italique pour indiquer les rapports intertextuels, comme dans l'exemple suivant :

> Est-ce au lendemain de ce drame qu'Omar Khayyâm aurait écrit dans son livre :

---

yûqal *annahum darassû fi nishapour*, on dit qu'ils étudièrent ensemble à Nishapour. Dans cet exemple, on remarque que le verbe *yûqal* n'a pas un sujet dans la phrase. Son sujet est absent. Dans la traduction français, on a utilisé le pronom personnel « on » qui peut indiquer un « ils » ou un « nous » général. Même si cet usage reste le seul remède pour traduire la voix de l'inconnu, la trahison du sens arabe de la voix reste marquant dans le texte. Quand dans une phrase arabe, des verbes comme raconter, rapporter, dire, narrer, sont conjugués à la voix de l'inconnu (*majhûl)* cela indique obligatoirement une référence à une rumeur. Blachère et Gaudefroy-Demombynes (2004) appellent cette voix une voix passive, mais qui se distingue de celle en français par la non-désignation du sujet : « Cette particularité provient de ce que le *passif marque une action réalisée par un sujet non désigné*. Si l'on exprime le nom de la personne ou de l'objet sur lequel retombe l'action accomplie par un tiers non désigné, *cette personne ou cet objet ne prennent qu'en apparence la place du sujet*. En fait, ce sont des « patients » et non des « agents ». D'où il résulte que l'arabe, en partant de l'actif, Z. frappa 'A, pourra dire au passif 'A. a été frappé, mais non pas dire comme en français : 'A. a été frappé par Z. Dans ce dernier cas, en effet, le sujet réel, Zayd, étant connu, la construction passive (c.à.d. celle dont le sujet réel n'est pas désigné) est illogique en arabe » (260).

De temps à autre un homme se dresse en ce monde,

Étale sa fortune et proclame : c'est moi !

Sa gloire vit l'espace d'un rêve fêlé,

Déjà la mort se dresse et proclame : c'est moi ! (ibid.).

Dans ce paragraphe, le narrateur indique une distance entre le texte qu'il donne et le texte qu'il suppose. La mise en italique des quatrains indique aussi une référence à la traduction française des quatrains de Khayyâm. C'est-à-dire, ce quatrain n'est pas la traduction d'Amin Maalouf, mais il s'agit d'une citation, un texte dans le texte, ici un texte-source B (TS-B)[79] inclus dans un texte d'arrivé C. Un autre exemple des rapports intertextuels se présente d'après le livre de Nizam el-Molk écrit en persan, *Siyasset-Nameh*, dont Amin Maalouf parle et qu'il commente dans son roman *Samarcande*. Nous lisons dans *Samarcande* :

> Nizam (…) s'était détourné des affaires de l'État, décidé qu'il était à consacrer tout le temps qui lui restait à l'achèvement d'un livre, *Siyasset-Nameh*, le Traité du Gouvernement, un ouvrage remarquable, équivalent pour l'Orient musulman de ce que sera pour l'Occident quatre siècles plus tard, *le Prince* de Machiavel. Avec une différence de taille : *le Prince* est l'œuvre d'un déçu de la politique, frustré de tout pouvoir, le *Siyasset-Nameh* est le fruit de l'irremplaçable expérience d'un bâtisseur d'empire (139).

Dans l'exemple ci-dessus, l'écrivain établit un rapport intertextuel entre deux textes : le livre de Nizam el-Molk, *Siyasset-Nameh,* et celui de Machiavel, *Le Prince*. Ce rapport intertextuel lui permet de

[79] En français, on trouve plusieurs traductions des quatrains de Khayyam, par exemple, celles de Gilbert Lazard, de Patrice Ricord et de Charles Grolleau.

montrer l'antériorité du texte de Nizam el-Molk, voire implictement de signaler sa supériorité et son ultime méconnaissance par la tradition occidentale.

La transformation des sources historiques

C'est lorsque B ne parle nullement de A, mais ne pourrait cependant exister tel quel sans A. Le roman de *Samarcande*, en tant que « texte d'arrivée » ne peut pas exister sans les sources historiques qui constituent un « texte de départ ». Il ne les nomme pas, ni les cite. Cela pourrait être selon nous l'un ou l'autre des textes et des documents historiques portant sur la secte ismaélite. Il s'agit, par exemple, d'al-harakat *al-batiniyah fi -l- islam*[80] de Mustafa Ghâlib (Les mouvements ésotériques en islam). Le roman *Samarcande* parle de la vie de Hassan bin Sabbah, l'un des grands Maîtres de la secte shiite ismaélite, qui a terrorisé l'empire sunnite seldjoukide pendant plus d'un siècle. Hassan bin Sabbah (Hassan Sabbah dans le roman) est le fondateur de l'ordre des *Assassyyins.* Ce mot arabe est à l'origine du mot « assassin » :

> On a souvent dit, au vu de ces scènes irréelles, que les hommes de Hassan étaient drogués. Comment expliquer autrement qu'ils aillent au-devant de la mort avec le sourire ? On a accrédité la thèse qu'ils agissaient sous l'effet du haschisch. Marco Polo a popularisé cette idée en Occident ; leurs ennemis dans le monde musulman les ont parfois appelés *haschichiyoun*[81], « fumeurs de haschich », pour les déconsidérer, certains orientalistes on cru voir dans ce terme l'origine du mot « assassin » […] La vérité est autre. D'après les textes qui nous sont parvenus d'Alamout, Hassan aimait à appeler ses adeptes *Assassiyoun,* ceux qui sont fidèles au *Assas,* au « Fondement » de la foi, et c'est ce mot, mal compris des voyageurs étrangers, qui a semblé avoir des relents de haschich (*Samarcande*, 150).

[80] Ghaleb, Mustafa. *Al-harakat al-batiniyah fi al-islam*. Beyrouth : dar al-Andalous (sans date).
[81] Cet effet de citation sert à mettre en relief l'effet du réel.

Dans d'autres parties du roman, le narrateur continue à parler de l'ordre d'Alamout, en décrivant à la page 151, l'organisation intérieure, la hiérarchie, les différentes étapes d'évolution intellectuelle des membres, les noms des membres de chaque étape, la division géographique des régions sous domination ou influence ismaélite selon des « îles » *jazâer*. Les mots arabes et persans se mettent en italique, ce qui indique la présence d'un texte premier dans un texte second. Autrement dit, ces mots indiquent la présence des sources et des chroniques historiques portant sur la secte ismaélienne. Nous citons ici quelques titres de la hiérarchie de l'Ordre tels qu'ils sont mentionnés dans le roman : le Grand Maître (*cheikh*), le missionnaire-propagandiste (*daï)*, le compagnon (*rafik),* le croyant de la base (*lassek*), le « répondant » (*mujib*). Hors de cette hiérarchie il y a la catégorie des membres secrets, ceux qui sont attachés directement au Grand Maître, et qu'on appelait *fidaï*, celui qui sacrifie, du mot arabe *fida*, « le sacrifice » (*Samarcande*, 151). Ces mots en italique indiquent aussi la présence d'une « trace »[82]. Ils résument l'Histoire du mouvement shiite ismaélite et de l'Ordre de Hassan bin Sabbah telle que présentée dans les manuels et les livres de l'histoire des mouvements ésotériques[83].

L'INTERTEXTUALITÉ AVEC LES TEXTES FONDATEURS DE L'ORIENT

L'intertextualité avec la Torah se présente dans l'œuvre d'Amin Maalouf comme un marqueur identitaire de grande importance pour le discours pan-orientaliste de l'écrivain libanais. L'intertextualité avec la Torah confirme plus qu'une appartenance à une identité, mais plutôt une appartenance à une « mémoire historique ». Elle met en évidence la figure d'Abraham père commun de

[82] Les sources historiques des sectes ésotériques en islam, surtout la secte ismaélienne, sont écrites en arabe et en persan. Elles se présentent sous la forme des « traces » dans le texte d'arrivé, le roman. Ces « traces » gardent leur langue initiale, l'arabe / le persan, mais elles se transcrivent en français dans le roman, et se mettent entre guillemets ; ce qui indique leur nature comme « traces » d'un texte « autre ». Ainsi, le roman *Samarcande*, écrit en français, comprend d'autres langues comme des « traces » des textes sources.

[83] On cite ici Mustafa Ghâlib, *Fi rihab ikhwan al safa wa khulan al wafa* (Beyrouth: manshourat hamad, 1969). Il s'agit des documents ésotériques vérifiés par Mustafa Ghâlib. Membre de la secte shiite ismaélite, Ghâlib est considéré dans le monde arabe et musulman comme un des grands spécialistes du mouvement shiite ismaélite. Il a pu avoir accès aux Livres secrets de la secte, et qui avaient été interdits aux communs pendant presque une dizaine de siècles. Il a vérifié et édité des manuscrits des grands *daï* ismaélites du Xe et du XIe siècle tel que Hamid al Din Kermani, al Qadi al Nu' man, et al Mou'ayid.

tous les peuples de l'Orient, juifs, chrétiens et musulmans. Dans ce sens, le choix même de l'histoire biblique devient sujet d'une interprétation. Dans ses deux romans, *Léon l'Africain* et *Les Jardins de lumière*, Amin Maalouf établit, volontairement ou non, un rapport intertextuel avec la vie d'Abraham. L'histoire d'Abraham joue un rôle fondamental dans le Livre de Genèse, mais elle bénéficie d'un rôle tant autant fondamental dans le Coran, sous le Cycle d'Abraham (Blachère, 1966).

Léon l'Africain : un lien intertextuel avec la Torah

Dans le chapitre Lech Lecha de la Torah[84] (*Parashas Lech Lecha*), Saraï, femme d'Abram (Abraham) ne lui avait pas donné d'enfant. Saraï avait une servante égyptienne du nom de Hagar. Elle proposa à Abram de la prendre comme femme. Ainsi, Hagar fut enceinte et donna naissance à Ismaël:

> Now Sarai, Abram's wife, had borne him no children. She had an Egyptian maidservant whose name was Hagar. And Sarai said to Abram, "See, now, Hashem has restrained me from bearing; consort, now, with my maidservant, perhaps I will be built up through her." And Abram heeded the voice of Sarai (The Stone Edition, 71).

La naissance de Hassan el-Wazzan dans *Léon l'Africain* manifeste des similarités avec le texte biblique. Selon l'histoire biblique, Sarah tombe enceinte après que Hagar donne naissance à Ismaël. De même, après l'arrivée de Warda la servante, Silma tombe enceinte et donne naissance à Hassan :

> Mon père et elle, cousins promis l'un à l'autre depuis l'enfance, mariés pendant quatre ans sans qu'elle tombe enceinte, avaient senti monter autour d'eux, dès la seconde année, le bourdonnement d'une rumeur infamante. Si bien que Mohamed était revenu un jour avec une belle chrétienne aux cheveux noirs tressés, achetée à un soldat qui l'avait capturée lors d'une razzia aux environs de Murcie (*Léon l'Africain*, 16).

[84] Dans notre analyse du rapport intertextuel avec la Torah, nous nous référons à l'édition bilingue hébreu-anglais, *The Stone Edition of The Chumash* (2000).

Bien sûr, l'arrivée de Warda a déclenché une guerre entre elle et Silma, sa maîtresse[85] :

> J'étais libre et elle était esclave, me dit ma mère, et entre nous le combat était inégal […] En parlant de moi il disait respectueusement la « Horra », la libre, ou la « Arabiya », l'Arabe ; et Warda elle-même me montrait toute la déférence qu'une servante doit à sa maîtresse. Mais, la nuit, c'était elle la maîtresse (*Léon l'Africain*, 16).

Le Rabin Chizkuni commente de la façon suivante le statut de Hagar. Selon lui, Hagar accepte de se soumettre à Sarah, sa maîtresse : « *By addressing Hagar as* maidservant*, the angle reminded her of her subservience to her mistress. Hagar acknowledged this status by referring to Sarah as my* mistress » (The Stone Edition, 71). Dans le récit biblique, Sarah la maîtresse appartient à un groupe ethnique et à une croyance religieuse différente de celle de Hagar. Sarah est juive, Hagar est égyptienne.

De même, dans le récit de *Léon l'Africain*, Silma, la maîtresse, est musulmane arabe. Elle est libre « houra ». Ce qui n'est le cas de Warda dont le status social est plus bas que celui de Silma. Warda est la servante de Silma. Elle appartient à une ethnie et une religion différentes de celle de Silma. Elle est chrétienne castillane[86]. Cependant, il faudrait ici tenir compte de la différence mise en

[85] Ainsi, la séquence narrative est la même dans les deux textes : Sarah ne fait pas d'enfant ; Abraham se trouve obligé de prendre sa servante Hagar comme conjointe. Hagar donne naissance à Ismaël. Le narrateur parle à la troisième personne du singulier, un narrateur omniprésent, bien sûr comme le narrateur ici représente « Dieu », selon le récit biblique. L'énoncé de Sarai se fait au style direct libre mis entre guillemets : (And Sarai said to Abram, "See, now, Hashem has restrained me from bearing ; consort, now, with my maidservant, perhaps I will be built up through her."). Dans *Léon l'Africain*, Silma ne fait pas d'enfant. Mohamed prend la servante Warda comme épouse. Celle-ci donne naissance à Mariam. Silma donne naissance à Hassan. Ici, la narration se fait à la première personne du singulier (Hassan), mais l'énoncé de Silma se fait au style du discours direct libre (J'étais libre et elle était esclave, me dit ma mère, et entre nous le combat était inégal, *etc.*…).

[86] Une question se pose ici : en quoi la distinction sociale (libre / esclave ; Hébraïque / Égyptienne ; Castillane / Arabe) constituent le projet pan-orientaliste de Maalouf ? Pourquoi a-t-il besoin de construire des cadres de références interculturels ? Comment l'intertextuel est ici traversé par l'interculturel ? Pour y répondre, il faut vérifier l' « ethnique » plutôt que le « social ». C'est-à-dire, cette dichotomie ethnique cache une certaine connotation. : le status social. Être égyptien, dans la Bible, ou arabe, dans *Léon l'Africain*, connote un status social, c'est être libre. Par contre la dichotomie Hébraïque / Castillane connote la soumission d'une certaine ethnie à une autre. Les Israelites étaient des esclaves en Égypte. De même, les Castillans étaient soumis aux Arabes et aux Maures en Andalousie. Au niveau de la religion, il s'agit d'une dichotomie « religion dominante /

place par Maalouf. Les deux femmes sont enceintes en même temps et accouchent le même jour. Warda donne naissance à une fille ; Silma donne naissance à un garçon, ce qui n'est pas le cas dans le texte biblique. Cela fait une différence[87] avec le texte biblique. Mais, hormis les particularités ethniques, le texte de Maalouf reste fidèle dans l'ensemble à son intertexte biblique[88].

Les Jardins de lumière : un lien intertextuel avec le Coran

Dans *Les Jardins de lumière*, la comparaison se fait entre l'histoire de Mani et celle d'Ibrahim[89]. Nous lisons dans *Les Jardins de lumière* :

> Malheur à toi, Palmyrénien ! Pourquoi as-tu fais cela ?
>
> L'homme ne laisse transparaître ni surprise ni inquiétude, il ne cherche pas à se dégager. Son débit est calme et sûr.
>
> Si Nabu a vraiment guidé les pas de ses prêtres, c'est donc lui qui les a fait trébucher. Ou bien ignorait-il, malgré son omniscience, que j'avais brisé ma canne en cet endroit ?
>
> Pourquoi en veux-tu au dieu Nabu ? T'aurait-il puni de quelque façon ? Aurait-il refusé de sauver un fils malade ?
>
> En vouloir à cette poutre sculptée ? Elle ne peut ni affliger ni guérir. Que pourrait Nabu pour toi ou moi s'il ne peut rien pour lui-même ?

---

religion dominée ». Dans la Bible, cette dichotomie se présente comme polythéisme *vs*. monothéisme ; et dans *Léon l'Africain*, comme islam *vs*. christianisme. Le rapport de force dans les deux textes est en faveur du polythéisme en Égypte et l'islam en Andalousie, comme religions dominantes. Ici, il faut bien noter que je n'essaie pas d'établir un lien ou un rapport entre le polythéisme et l'islam ni au niveau des croyances ni au niveau de l'idéologie. En ce qui concerne le projet pan-orientaliste, la dichotomie « Hébraïque / Égyptienne » et « Castillane / Arabe » connote aussi une certaine continuité historique, non pas au niveau ethnique, mais au niveau de l'idéologie, cette fois-ci : religion égyptienne (qu'elle soit polythéiste, Amon, ou monothéiste, Aton), judaïsme, christianisme et islam. Toutes ces idéologies religieuses sont nées en Orient.

[87] Il faudrait noter ici que l'intertextualité c'est aussi à qui se différencie d'un texte à l'autre, et non seulement à qui se répète.

[88] Ici, le rapport intertextuel est aléatoire, puisque c'est la compétence du lecteur qui fait le lien.

[89] Ibrahim est l'appellation coranique d'Abraham. On préfère l'utiliser ici pour éviter un déplacement qui fait d'Abraham une figure qui englobe Ibrahim.

Voilà maintenant que tu blasphèmes. Ne respectes-tu pas la divinité ?

Le dieu que j'adore ne tombe pas, ne se fracasse pas, il ne craint ni ma canne ni mes sarcasmes. Lui seul mérite une ferveur comme la tienne (*Les Jardins de lumière*, 17-18).

Dans *Surat al-anbiya'* (la Surate des Prophètes), Tareh, père d'Ibrahim était un idolâtre, et il avait pour métier la sculpture des idoles. Un jour, Ibrahim entre dans l'atelier de son père et casse toutes les idoles placées sur les étagères. Au retour de son père, les idolâtres accusent Ibrahim d'avoir cassé les idoles. Ibrahim nie son fait et accuse à son tour la seule idole qui reste dans l'atelier. Voyons la surate coranique des *Prophètes* qui suit :

56. Il dit : "Mais votre Seigneur est plutôt le Seigneur des cieux et de la terre, et c'est Lui qui les a créés. Et je suis un de ceux qui en témoignent. 57. Et par Allah ! Je ruserai certes contre vos idoles une fois que vous serez partis". 58. Il les mit en pièces, hormis [la statue] la plus grande. Peut-être qu'ils reviendraient vers elle. 59. Ils dirent : "Qui a fait cela à nos divinités? Il est certes parmi les injustes". 60. (Certains) dirent : "Nous avons entendu un jeune homme médire d'elles ; il s'appelle Abraham". 61. Ils dirent : "Amenez-le sous les yeux des gens afin qu'ils puissent témoigner" 62. (Alors) ils dirent : "Est-ce toi qui as fait cela à nos divinités, Abraham ?" 63. Il dit : "C'est la plus grande d'entre elles que voici, qui l'a fait. Demandez-leur donc, si elles peuvent parler". 64. Se ravisant alors, ils se dirent entre eux : "C'est vous qui êtes les vrais injustes". 65. Puis ils firent volte-face et dirent : "Tu sais bien que celles-ci ne parlent pas". 66. Il dit : "Adorez-vous donc, en dehors d'Allah, ce qui ne saurait en rien vous être utile ni vous nuire non plus. 67. Fi de vous et de ce que vous adorez en dehors d'Allah ! Ne raisonnez-vous pas ?"[90].

[90] Voir le Coran, surate *Les Prophètes*, les versets 51-70. Aussi, voir *Qisas al-anbiya* (Histoires des Prophètes) de Ibn Kathir (1301-1373), nouvelle édition, Beyrouth : maktabat al hayat, 1988, pp. 140-141.

Selon le Cycle d'Ibrahim dans le Coran, Ibrahim est un monothéiste né en Mésopotamie. Il détruit les idoles des dieux dans l'atelier de son père. Il les considère comme des statues muettes, incapables de se défendre. Les énoncés d'Ibrahim et ceux des idolâtres sont rapportés au style direct libre. Dans *Les Jardins de lumière*, le Palméryien, Sattaï est un monothéiste né en Mésopotamie. Il détruit l'idole de dieu qui n'est qu'une statue incapable de se défendre. Le narrateur est à la troisième personne du singulier ; les énoncés sont rapportés en style direct.

Les Jardins de lumière et la Vie de Jésus

Les Jardins de lumière se présente comme le roman le plus riche en rapports intertextuels avec les livres fondateurs de l'« Orient ». Dans ce roman, le lien avec la mémoire historique des peuples d'« Orient » se montre aussi par à travers l'histoire de Jésus telle qu'elle est racontée dans les quatre Évangiles. Aussi, nous avons un nombre de livres sacrés de Mani[91]. Ici, les liens intertextuels ne peuvent pas passer inaperçus aux yeux du lecteur, car ils laissent des « traces » culturelles et historiques.

Il est vrai que sur le plan historique la vie de Mani ressemble beaucoup à celle de Jésus. Pour cela, l'intertextualité entre les deux histoires, celle de Jésus et celle de Mani est omniprésente dans *Les Jardins de lumière*. Pourtant, nous verrons quelques exemples, qui sont, selon nous, les plus pertinents dans le roman.

Les faits historiques concernant le parallèle entre Jésus et Mani sont les suivants : Mani est né, probablement, le 14 avril 216 (È.C.). Son père Patik (*futuq* en arabe)[92] et sa mère Maryam ont vécu dans la métropole sassanide de Ctésiphon en Mésopotamie. Son père était membre d'un Ordre judéo-chrétien identifié par les chroniqueurs arabes par les *Mughtasilah* « ceux qui se font baptiser » et qui

[91] Welburn les précise en quatre livres : *" From all this it emerges that there was broad agreement on a fivefold canon of Mani's sacred texts : The Great or Living Gospel; The Treasury of Life; The Treatise; The Book of Mysteries; The Book of Giants"* (Welburn, 55).
[92] Ibn al-Nadim, *Fihrist*.

suivaient un prophète connu par le nom d'Elchasai. Mani, l'enfant, a grandi dans la palmeraie de ces moines juifs chrétiens (Welburn, 1998). À l'âge de vingt-quatre ans, Mani a crée un nouveau mouvement religieux. Il est parti en Perse, où il a reçu la protection du Shah sassanide Shahpur I. Après la mort de ce dernier en 272 (È.C), son fils Bahram déclare la doctrine de Mani hérétique, contraire au zoroastrisme, la religion de l'État. Mani meurt en prison en 276 sous la torture et dans la souffrance. La mort de Mani sera connue comme la Passion de Mani, à l'instar de celle de Jésus. En Chine et en Asie centrale, Mani est considéré comme un Buddha de Lumière :

> To begin with, then, we must realize that Mani's birth did not just happen (…) His birth identifies him, not with the man who will grow up after it, but as a reincarnation of the great Lao-Tzu, the Taoist master, who lived around 500 B.C. In his present life he has advanced still further to become a 'Buddha of Light (Welburn, 69).

La première relation intertextuelle avec l'Évangile tient au nom que Mani a pris pour lui-même : Mani, le fils de Babel. Cette appellation rappelle celle de Jésus : Jésus, fils de l'homme :

> Comme s'il attendait de sa voix intérieure une ultime confirmation :
>
> « Oui, Mani, fils de Babel, tu es seul, démuni 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 » (*Les Jardins de lumière,* 102).

Une deuxième relation intertextuelle se présente entre le roman et l'Évangile de Marc, le chapitre quatorze « Jésus comparaît devant le Sanhédrin » :

> Ils emmenèrent Jésus chez le grand prêtre. Ils s'assemblèrent tous, les grands prêtres, les anciens et les scribes […] Or les grands prêtres et tout le Sanhédrin cherchaient contre Jésus un témoignage pour le faire condamner à mort et ils n'en trouvaient pas […] Le grand prêtre se levant au milieu de

l'assemblée, interrogea Jésus : « Tu ne réponds rien aux témoignages que ceux-ci portent contre toi ? » […] De nouveau le grand prêtre l'interrogeait : il lui dit : « Es-tu le Messie, le Fils du Dieu Béni ? » Jésus dit : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout-Puissant et venant avec les nuées du ciel. » Le grand prêtre déchira ses habits […] Et tous le condamnèrent comme méritant la mort. Quelques-uns se mirent à cracher sur lui, à lui couvrir le visage, à lui donner des coups et à lui dire : « Fais le prophète ! » Et les serviteurs le reçurent avec des gifles (L'Évangile de Marc).

Dans *Les Jardins de lumière*, Mani est mené devant l'assemblée des prêtres pour l'interroger sur la raison qui l'a poussé à porter des vêtements en couleurs, au lieu des vêtements blancs qu'on portait à la palmeraie :

> Les anciens de la Communauté s'étaient réunis dans la salle du synode, attenante à la Sainte-Maison. Il y avait là Sittaï qui présidait, son neveu Gara, un « frère » d'Édesse, un autre de Pharat, et un Kachkar […] C'est à Sittaï qu'il revenait de parler en premier […] Mani semblait fixer on ne sait quel point sur le mur au-dessus de la tête des censeurs […]
>
> Nous t'avons convoqué afin de t'écouter avec indulgence. Pourquoi te montres-tu si dédaigneux dès la première parole ? […] Encore faut-il savoir si ce message te vient de Dieu ou du diable. Pourquoi le Ciel t'aurait-Il choisi, te l'es-tu jamais demandé ? Es-tu le plus saint, le plus pieux, le plus vertueux ?
>
> Je n'interroge pas Ses desseins. Peut-être suis-je Son préféré.
>
> Sittaï était à bout de patience, mais il s'efforça encore de se dominer […] C'en était trop, Sittaï incrédule, aurait voulu faire répéter à l'insolent la phrase qu'il venait de proférer, mais Gara,

son neveu, avait déjà bondi de sa place en hurlant « hérétique ! »[93] L'instant d'après comme pour répondre à son signal, la porte s'ouvrit et une horde de Vêtements-Blancs submergea la salle en vociférant, se ruant droit sur Mani, le lapidant de boue, cherchant à le dépouiller de ses habits de couleurs[94] (98-101).

Selon l'histoire des Évangiles, Jésus se défend devant le Sanhédrin. Aussi selon la Vie de Mani, ce dernier se trouve dans une situation pareille à celle de Jésus. Il doit se défendre devant l'Assemblée et son président, le grand prêtre Sittai. Dans Les Jardins de lumière, Mani constitue un « personnage intertextuel » avec celui de Jésus. La narration se fait à la troisième personne du singulier, et les énoncés se présentent en style du discours direct.

Les croisades vues par les Arabes et les chroniques arabes

Le premier roman d'Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, constitue l'exemple le plus pertinent pour une intertextualité « obligatoire » qui signale que ce roman ne peut pas exister sans les chroniques arabes. Celles-ci sont : *Tarikh Dimashq*, de Ibn al-Qalanisi (*m.* 1160), *Kitab al itibar*, de Usamah ibn Munqidh (1095-1188), *al-Kamil fi at-tarih*, de Ibn al-Athir (1160-1233), et *Mir'at al-zaman fi tarikh al-a`yan*, de Sibt ibn al-Jawzi (*m.* 1256). Amin Maalouf cite ces chroniqueurs musulmans dans son roman, en mettant les paragraphes pris de leurs chroniques en différents caractères. Nous prendrons l'exemple de la chronique d'Ibn al-Athir. Le narrateur dans *Les croisades vues par les Arabes* raconte l'histoire de la chute d'Antioche dans les mains des envahisseurs francs :

Après deux cents jours de résistance, le maître d'Antioche s'est effondré. Tout en lui reprochant sa faiblesse, Ibn al-Athir évoquera sa fin avec émotion :

[93] Dans les Évangiles, le grand prêtre Caïfa hurle « Blasphème », parce que Jésus ose de prononcer le nom de Dieu. La différence dans le texte de Maalouf se trouve dans l'usage du mot *hérétique* qui convient de mieux avec le contexte de l'histoire de l'Église chrétienne.

[94] Une autre différence se présente entre le texte d'Amin Maalouf et celui des Évangiles. Dans le texte des Évangiles, Jésus est condamné par le Sanhédrin parcequ'il ose violer la Loi juive (Ha Lacha) en prononçant le Nom (Ha Shem). Dans le texte de Maalouf, Mani se trouve condamné par l'Assemblé pour avoir violé la loi de la Palmerai qui interdit de porter des vêtements en couleurs.

> Il se mit à pleurer pour avoir abandonné sa famille, ses fils et les musulmans et, de douleur, il tomba de cheval sans connaissance. Ses compagnons essayèrent de le remettre en selle, mais il ne tenait plus debout. Il était mourant. Ils le laissèrent donc et s'éloignèrent. Un bûcheron arménien qui passait par là le reconnut. Il lui coupa la tête et la porta aux Franj à Antioche.
>
> La ville elle-même est à feu et à sang. Hommes, femmes et enfants tentent de s'enfuir à travers les ruelles boueuses, mais les chevaliers les rattrapent sans peine et les égorgent sur place (48).

Dans l'exemple ci-dessus, Maalouf inclut dans son texte d'arrivé, le roman, le texte d'Ibn al-Athir, qui est une chronique écrite en arabe entre le XIIe et le XIIIe siècle. La mise en page de cette chronique et l'usage de deux typographies différentes marquent la présence d'un texte « autre » dans le roman.

LA PARATEXTUALITÉ DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF : TITRES, CHAPITRES ET ALMANACHS

Genette (1982) appelle *paratextualité* le rapport du texte à ses marges, sa couverture, son préface, ses titres, etc. Il considère la *paratextualité* comme le second type d'intertextualité.

Les quatre livres de Léon l'Africain

Léon l'Africain se divise en quatre livres et quarante chapitres. Cette division du roman en livres et en chapitres montre un certain rapport avec la distribution des chapitres de la Torah. La Torah est partagée en cinq grands Livres ou *Sefer* selon le mot hébreu. Ces cinq Livres sont : *Sefer Bereishis* (le Livre de Genèse), *Sefer Shemos* (le Livre de l'Exode), *Sefer Vayikra* (le Livre de Lévitique), *Sefer Bamidbar* (le Livre de Nombres) et *Sefer Devarim* (le Livre de Deutéronome). Chacun de ces Livres se divise à son tour en chapitres ou bien *Parashas* en hébreu. Par exemple, le *Sefer Bereishis* (Genèse) est composé de douze chapitres : *Bereishis, Noach, Lech Lecha, Vayeira, Chayei Sarah, Toldos, Vayeitzei, Vayishlach, Vayeishev, Mikeitz, Vayigash, Vayechi*. Dans *Léon l'Africain*, nous remarquons que la

distribution des chapitres suit la même division[95] : Le Livre de Grenade (six chapitres), Le Livre de Fès (dix-neuf chapitres), Le Livre du Caire (six chapitres) et Le Livre de Rome (neuf chapitres)[96]. La division du roman en Livres, confirme définitivement la présence des « traces » culturelles et historiques du patrimoine juif. Ici, Maalouf vise à « réinclure » la mémoire historique juive dans le Pan-Orient après qu'elle a été mise en démarcation avec la mémoire historique de la majorité musulmane de l'Orient, surtout après la naissance de l'État d'Israël en 1948.

Les chapitres de Léon l'Africain et l'almanach arabe préislamique

Le calendrier préislamique a été remplacé après la victoire de la nouvelle religion par un nouveau calendrier dit *hégire*. Dans l'Arabie préislamique, les bédouins utilisaient un calendrier lunaire basé sur une année de 12 mois. Mais ils avaient pris l'habitude, depuis l'an 412, de leur adjoindre un treizième mois mobile, (dont le concept avait été emprunté au calendrier israélite), dans le but de faire correspondre le mois du *hajj* (pèlerinage) à la saison d'automne. Selon la chronique *Qissas al-anbiya'* (Histoires des Prophètes) et *al-Sirah al-Nabawiyah* (La vie du Prophète Mahomet) d'Ibn Kathir (1301-1373), les Arabes de la période préislamique utilisaient deux calendriers : 1) le calendrier grec d'Alexandre le Grand ; l'an Un selon ce calendrier commence par le début de la conquête de l'Orient par Alexandre le Grand. Par exemple, on disait : en l'an huit cent deux d'Alexandre le Grand. 2) le calendrier préislamique (*jahiliyah*) d'origine arabe pure. Ici, on se réfère à des événements de grandes importances pour compter les ans. Par exemple on disait : en l'an quarante de la bataille de l'Éléphant ; ou bien en l'an treize des Sauterelles, etc. Considérons d'abord le premier calendrier, celui des anciens Grecs. Quand Ibn Kathir voulait préciser la date de l'invasion de la péninsule Arabique par les Éthiopiens, il la fixa à l'an huit cent quatre-vingt six d'Alexandre le Bi-cornu :

[95] Aussi, la trace biblique se présente au niveau des mots : la Bible provient de *Biblia* en latin et de *biblos* en grec signifiant « livre ». Ici, on mentionne deux romans qui utilisent cette trace biblique et catégorique à la fois : *Le livre de sable* (en espagnol *El libro de arena*, 1975) de Jorge Luis Borges, et *Le livre des nuits* (1987) de Sylvie Germain.

[96] Voir la Table des matières dans *Léon l'Africain*, pp. 367-368.

> Et Naqash rapporta dans son livre que le déluge porta les cadavres des soldats éthiopiens et les jeta dans la mer. De sa part, Souhayli rapporta : « et la bataille de l'Éléphant (entre les Mecquois et les Éthiopiens) a eu lieu le premier de mois de mouharam, à l'an huit cent quatre-vingt six d'Alexandre le Bi-cornu[97].

Un autre exemple du calendrier ancien grec utilisé dans la péninsule Arabique avant l'islam, c'est la date de naissance du Prophète rapportée par Ibn Kathir : « Souhayli nous rapporta que la naissance du Prophète (Que la prière et la paix d'Allah soient avec lui) était le vingt Nissan (avril) de l'an huit cent quatre-vingt deux d'Alexandre le Bi-cornu » (Ibn Kathir, « al-Sirah… » 201). Les noms des mois babyloniens étaient même en usage dans la péninsule Arabique pendant la période préislamique. Et cela se voit dans la date de naissance du Prophète fixée le vingt *Nissan* (avril). À l'époque de *jahiliyah*, les Arabes se référaient à de grands événements pour préciser les années de leur calendrier. Les plus importants de ces événements-calendriers sont : l'année du *Fil* (Éléphant), l'année de *'Uqadh*, l'année de *Tabouk*, l'année du *Ka'aba* (le Cube de Mecque), etc. nous prenons quelques exemples d'Ibn Kathir :

> Ibn Is'haq rapporta : Le Prophète (Paix et Bénédictions d'Allah sur lui) avait vingt ans à l'année Un de *'Uqadh*.
>
> Ya'qob rapporta : le Prophète (Paix et Bénédictions d'Allah sur lui) est né à l'an Un du *fil*[98]. Et après quinze ans de l'an de *fil*, commença l'an de '*Uqadh*. La Maison de Mecque (le cube de Ka'aba) fut construit à l'an vingt cinq du *fil* (de l'Éléphant). Et le Prophète (Paix et Bénédictions d'Allah sur lui) a reçu la révélation d'Allah à l'an quarante du *fil* (de l'Éléphant) (Ibn Kathir, « al-Sirah… », 202-03, nous traduisons)

[97] Ibn Kathir (1301-1373). *Al-Sirah al-Nabawihay* (La vie du Prophète Mahomet), sous la direction de Mustafa Abdel Wahed. Beyrouth: dar ihya' al-turath al-arabi, 1980, volume 1, p. 38, (nous traduisons).
[98] L'année de l'éléphant : c'est-à-dire l'invasion de Mecque par l'armée éthiopienne renforcée par des éléphants de guerre (N.d.A).

L'usage des calendriers multiples et leurs désignations feront aussi l'objet d'une particularité chez Maalouf, et s'inscrivent dans sa conception pan-orientale. Il y a tout d'abord une allusion du calendrier d'Alexandre dans son roman *Samarcande* :

> Le Rédempteur dépêcha des émissaires vers les autres communautés ismaéliennes d'Asie et d'Égypte, munis de documents signés de sa main. Ils demandaient à tous de célébrer désormais le jour de la Rédemption, dont ils donnaient la date selon trois calendriers différents : celui de l'hégire du Prophète, celui d'Alexandre le Grec et celui de « l'homme le plus éminent des deux mondes, Omar Khayyâm de Nichapour (*Samarcande,* 191).

Dans *Léon l'Africain*, l'usage du second calendrier d'origine arabe se fait d'une façon très remarquable. Ce roman nous amène dans un temps aussi antique, mais qui se dirige un peu vers le sud de Babel, vers la péninsule Arabique. Le roman est composé de quarante chapitres, dont chacun porte un « titre-marqueur », un contenu culturel. Commençant par le mot « année », le chapitre quatre du Premier Livre (Le Livre de Grenade) s'intitule « L'année de la chute ». Et c'est après la lecture du chapitre que le lecteur sait ce que signifie ce titre : « L'année de la chute » c'est-à-dire l'année de la chute de Grenade qui est décrite dans le récit :

> En jumada-thania de cette année-là, trois mois après la chute de Grenade, des hérauts royaux vinrent au centre de la ville proclamer, tambours à l'appui, et en arabe autant qu'en castillan, un édit de Ferdinand et Isabelle décrétant « la rupture définitive de toute relation entre juifs et chrétiens, ce qui ne peut être accompli qu'en expulsant de notre royaume tous les juifs » (*Léon l'Africain,* 68).

La mise entre guillemets d'une partie du récit ci-dessus marque la présence d'un discours rapporté. Prenons un autre exemple tiré de la deuxième partie du Livre de Fès. Le dixième chapitre de la deuxième partie est intitulé « L'année du brin noué » (150). Comme l'exemple précédent, l'explication

du titre se trouve au cours du chapitre. Vers la fin de la deuxième page (151), le narrateur dévoile la raison pour laquelle ce chapitre a un titre énigmatique :

> Nous étions convenus qu'elle placerait un brin d'herbe noué dans une fente du mur extérieur chaque fois que mon père se trouverait à la campagne pour la semaine. Un jour, c'était vers la fin de *safar*, le deuxième mois de l'année, j'étais passé ; le brin noué était là. J'agitai la sonnette (*Léon l'Africain*, 151).

Mariam utilise le brin d'herbe noué pour signaler à Haroun que son père est absent pour la semaine. Cela permet aux deux amants de se voir. Cette année là, Hassan découvre que sa sœur Mariam est accusée par les autorités d'être touchée par la lèpre.[99]

Considérons quelques titres des autres chapitres. Ils se présentent comme énigmatique dans le texte : L'année du Mihrajan (Festival) (71) ; L'année de la traversée (79) ; L'année des pleureuses (109) ; L'année de la caravane (160) ; L'année de Tombouctou (168) et L'année de l'œil auguste[100] (231). Prenons le chapitre de L'année de l'œil auguste :

> Cette année-là, lorsque je débarquai épuisé et hagard à un mille de ma nouvelle demeure, toute la ville, pourtant meurtrie par la peste, se gaussait sans retenue de « l'œil auguste »[101], celui du

[99] Ces deux titres, *l'année de la chute* et *l'année du brin noué*, révèlent des différentes facettes. Le premier titre s'articule autour d'un événement politique majeur, la chute de Grenade en 1492. Il connote aussi une autre chute, la destruction du deuxième Temple de Jérusalem en 71 È. C. Le deuxième titre révèle un sujet événementiel personnel qui n'a pas d'incidences collectives, mais qui en a beaucoup sur la vie de Hassan : Haroun va se marier à Mariam.

[100] Aussi, ces deux titres connotent des grands événements bibliques. Le titre « L'année du Mihrajan » connote un événement joyeux dans la vie de la communauté. Il est suivi dans le texte par un autre titre « L'année de la traversée » qui exprime un événement collectif triste et douloureux : l'émigration des juifs et des musulmans de l'Andalousie vers le *Maghreb*. Cela ne révèle pas les deux grands événements bibliques Genèse et Exode ? Surtout quand il s'agit d'une traversée de la mer : la traversée de la Méditerranée au point de Gibraltar dans le texte de Maalouf, et celle de la mer Rouge dans Exode.

[101] Maalouf place cette expression entre guillemets comme s'il se voit qu'elle est insolite, et comme s'il voulait créer un aspect ironique, surtout quand on sait que Qansu, le dernier sultan mamelouk, a été humilié avant d'être exécuté par les Turcs. Lors de la chute du Caire en 1518, les conquérants ottomans ont fait passer le sultan

> monarque s'entend […] Le récit que me firent plus tard notables et marchands ne différait en rien de celui de cet homme. Tout a débuté, me dit-il, par une entrevue orageuse entre le sultan Kansoh et le calife […] Le sultan l'avait rudoyé, et avait exigé de lui qu'il se démît, prétextant que sa vue baissant, qu'il était déjà quasiment aveugle de son œil gauche […] L'affaire se serait arrêtée là, une injustice de plus qu'on aurait bientôt oubliée, si, quelque temps après, le sultan lui-même n'avait senti, un matin, une douleur à son œil gauche (*Léon l'Africain*, 235).

Amin Maalouf, en choisissant les titres de son roman, s'est référé à la tradition arabe préislamique, qui partait d'un événement important de la vie de la tribu, pour en faire le point de départ d'un nouveau calendrier. Dans *Léon l'Africain*, les chapitres ont pris des titres qui indiquent un événement de grande importance au niveau de la vie quotidienne des personnages du roman, ou même au niveau de la communauté entière. Ces événements ont marqué les années où ils se sont déroulés. Ce témoignage montre le croisement des textes sources avec le texte d'arrivée, le roman, sous la forme des « traces » culturelles et historiques.

Les différents almanachs de l'Orient

Une autre des « traces » les plus prégnantes dans les romans historiques d'Amin Maalouf, se présente dans l'adoption des calendriers orientaux. Comme si l'écrivain voulait indiquer par cela l'appartenance de son texte au temps oriental, et non à un temps occidental. Amin Maalouf démontre ainsi la multiplicité des temps et des calendriers, met l'accent sur une réalité non homogène, contrairement à un univers pensé à travers un calendrier unique, comme s'il s'agit d'un impérialisme temporel presque dominant. Dans *Les Jardins de lumière*, les événements se déroulent selon deux calendriers : le calendrier grégorien et le calendrier babylonien. Le premier calendrier a été imposé aux peuples d'Orient par l'empire Romain devenu chrétien. Le calendrier babylonien joue un rôle très

---

mamelouk dans les rues de la ville, déshabillé et tiré sur le dos d'un âne. C'était une pratique commune d'humiliation en Orient musulman du Moyen-âge, qu'on appelle en arabe *tajrîs*.

important dans la mise en scène des événements. L'écrivain ne l'utilise pas seulement pour ajouter de l'exotisme à son texte, mais pour faire de ce calendrier le « commencement » et la « fin » du Temps. Le roman commence par une date babylonienne (31) et se termine par une date babylonienne. Le premier chapitre commence par une précision du calendrier oriental babylonien. Le commencement et la fin du roman se marquent par le calendrier babylonien :

> L'enfant que Mariam attendait, c'était Mani.
>
> On dit qu'il est né en l'an 527 des astronomes de Babel, le huitième jour du mois de Nissan – pour l'ère chrétienne le 14 avril 216, un dimanche. À Ctésiphon trônait Artaban, le dernier souverain parthe, et à Rome sévissait Caracalla (*Les Jardins de lumière*, 31).
>
> La fille d'Athimar en était à ces mots lorsque Mani cessa de souffrir. Dénagh, qui était la plus proche, rabaissa ses paupières. Puis elle posa sur ses lèvres un dernier baiser de vie. Les autres femmes l'imitèrent. C'était en l'an 584 des astronomes de Babel, le quatrième jour du mois d'Addar – pour l'ère chrétienne le 2 mars 274, un lundi (*Les Jardins de lumière*, 335).

L'usage des mois du calendrier babylonien trouve sa justification dans le vécu des peuples du Croissant fertile contemporain. Le calendrier babylonien, qui date depuis presque cinq mille ans, reste toujours en usage au Croissant fertile et surtout au Levant. Plus de cinq mille ans d'histoire persistent et résistent encore au Levant dans le vécu et la mémoire historique de ses peuples. Les noms des mois babyloniens toujours en usage au Croissant fertile sont : *Adhar* (mars), *Nissan* (avril), *Iyar* (mai), *Tammuz* (juillet), *Ab* (août), *Ilul* (septembre), *Tishrin* (octobre et novembre). Le calendrier babylonien à l'époque de Mani où se déroulent les événements des *Jardins de lumière* avait une valeur religieuse. Chaque mois était dédié à une divinité:

> The first month, Nissan, is sacred to Anu and Bel. The second, Iyar, is sacred to Ea as the 'lord of humanity' […] to them, therefore, the fourth and fifth months, Tammuz and Ab respectively, are sacred. Ishtar is the goddess of fertility, and the six month, which represents the culmination of the summer season, is accordingly devoted to her. As the last of the group comes Shamash himself, to whom the seventh month, Tishri is sacred (Jastrow, 462-63).

Le mois le plus significatif dans ce calendrier contemporain est celui de *Tammuz* (Juillet). Il est le mois le plus ancien parmi tous les autres, étant d'origine sumérienne. Cela veut dire que l'histoire de ce mois et de son dieu remonte au-delà de la civilisation babylonienne, pour prendre son origine dans la civilisation sumérienne qui fut établie au IVe millénaire (av. È.C.). Dans l'Antiquité, le nom du dieu *Tammuz* correspondait au culte de la fertilité et de l'agriculture. Son histoire est liée à celle de la déesse Ishtar, sa sœur-épouse, qui descend dans le monde des Ténèbres pour lui sauver la vie. Au retour d'Ishtar des Ténèbres, une période de fertilité agricole émerge de l'union de ces deux êtres divins. Le culte d'*Ishtar* et *Tammuz* fut répandu dans tout le Proche-Orient antique. Ainsi en Égypte, on les appelait *Isis* et *Osiris* ; à Sumer, on les appelait *Ishtar* et *Dumu-zi* ; à Babylone et en Assyrie, on a connu *Ishtar* et *Tammuz* ; en Phénicie, on les appelait *Ishtar* et *Adonis :*

> It is clear that Tammuz plays the part of a vegetation-god, dying with the dying year and re-born with the spring flowers and the young corn […] In Syria he was identified with Adonis, and as late as the beginning of the sixth century B.C. we find in Israel that the ritual of weeping for Tammuz was still being practiced by the women (Hooke, 31).

L'usage du calendrier babylonien est mentionné à plusieurs reprises dans *Les Jardins de lumière* : « Malchos était venu y jouer parfois lors de ses fugues, et, par une chaude journée de *tammouz*, il avait persuadé Mani de l'y accompagner » (65). Aussi, le narrateur utilise le mois *ayar* (mai) pour indiquer le printemps : « Nous sommes bien en *ayar*, dernier mois du printemps, se disait-il, c'est bien le

commencement des moussons qui poussent les bateaux vers l'Orient… »[102] (130). À côté du calendrier babylonien, Amin Maalouf utilise le calendrier de l'hégire dans *Léon l'Africain* et dans *Samarcande.* Le calendrier musulman ou calendrier de l'hégire (*hijri*) est un calendrier lunaire, l'un des rares du monde moderne encore largement répandu. Un des exemples les plus pertinents de l'usage du calendrier musulman de l'hégire se trouve dans la façon dont Maalouf date les événements en accordant à chaque chapitre une date du calendrier hégire. Par exemple : « L'année de la chute, 897 de l'hégire » (50).

Prenons un autre exemple tiré de *Samarcande.* En 1079, la Perse a eu son propre calendrier national. Ce nouveau système d'Almanach se connait par le système des années bissextiles. Il a été mis en usage grâce aux travaux scientifiques du poète, astrologue et mathématicien musulman persan Omar Khayyâm, bien connu en Occident par ses *robaïyat*.

Dans *Samarcande,* Amin Maalouf parle de ce grand événement scientifique qui va avoir son impact sur la vie culturelle et sociale des Persans et surtout sur leurs sentiments nationaux. Nous lisons dans *Samarcande* :

> Les trois années de son séjour ont été consacrées à l'observatoire d'Ispahan, il en a supervisé la construction, la fabrication du matériel, surtout il a mis en place le nouveau calendrier, inauguré en pompe le jour de Favardin 458, le 21 mars 1079[103]. Quel Persan pourrait oublier que cette année-là, en vertu des calculs de Khayyâm, la sacro-sainte fête du Norouze a été déplacée, que le nouvel an qui devait tomber au milieu du signe des Poissons a été retardé jusqu'au premier soleil du Bélier, que c'est depuis cette réforme que les mois persans se confondent avec les

[102] Il faut noter ici que pendant toute sa vie, Mani sera appelé par les empereurs sassanides « médecin » ou « fils de Babel ». Ainsi, la présence du calendrier babylonien constitue, du point de vue du développement narratif, une des caractéristiques identitaires de Mani. En plus, l'usage du calendrier babylonien en Syrie et en Iraq contemporains indique la forte présence d'un substrat culturel structural syriaque, donc chrétien, malgré les quinze siècles qui sont passés depuis l'islamisation totale de cette

[103] Ici, selon le calendrier occidental.

> signes des astres, Favardin devenant ainsi le mois du Bélier, Esfand celui des Poissons ? En juin 1081, les habitants d'Ispahan et de tout l'empire vivent donc la troisième année de la nouvelle ère (114-115).

Autre que le calendrier babylonien utilisé dans *Les Jardins de lumière*, et celui persan dans *Samarcande*, on trouve, dans *Léon l'Africain*, le calendrier de l'hégire, comme les mois de *jumada-thani* (68) et de *safar* (151).

En guise de conclusion à ce chapitre, on notera que les titres des chapitres et les mots d'origine arabe et syriaque, mis en italique ou non, ouvrent une question au niveau de la lecture : qu'est-ce que c'est que ça ? À cette question il ne sera répondu que beaucoup plus tard. Selon Barthes, ce genre d'unités, qui laissent place à l'interrogation, fonctionne comme un code dans le texte, soit le « code herméneutique » qui se veut « l'ensemble des unités qui ont pour fonction d'articuler, de diverses manières, une question, sa réponse et les accidents variés qui peuvent ou préparer la question ou retarder la réponse ; ou encore : de formuler une énigme et d'amener son déchiffrement » (Barthes, « S/Z », 24). Ces titres de livres et la dénomination du calendrier activent, chez le lecteur, le code herméneutique.

On voit par ce qui précède que le paradigme de l'intertextualité, voire de l'interculturel, occupe une place d'importance énorme dans la construction identitaire des romans d'Amin Maalouf. D'après les exemples nombreux relevés et analysés, il nous paraît clair que l'écriture maaloufienne englobe une réalité pan-orientaliste aux niveaux historique, culturel, religieux et ethnique. L'intertextualité avec les livres fondateurs de l'Orient se présente également pour nous comme une incorporation de la diversité sociohistorique et culturelle des peuples de l'Orient. Cette diversité tolérante dans le texte de l'auteur sert à contredire le discours eurocentriste qui présente toujours l'Orient comme des entités ethniques, culturelles et sociohistoriques qui se déchirent et s'entretuent sur des bases identitaires. Il s'agit là

d’une reconstruction de l’image de l’Orient sur un système référentiel pan-orientaliste, c'est-à-dire le fonds culturel des livres fondateurs de l’Orient. Pour cela, et au-delà des barrières et des frontières politiques imposées par les puissances coloniales, le texte romanesque maaloufien vise à retrouver une authenticité identitaire située à la fois dans ces livres et les pratiques culturelles des peuples de l’Orient. Cela montre le croisement des différents « textes » dans le texte romanesque de Maalouf. En résumé, s’il est vrai qu’au niveau de l’axe horizontal « le mot dans le texte appartient à la fois au sujet de l’écriture et au destinataire » (Kristeva, 84-85), il est non moins vrai que la compétence de ce destinataire / lecteur, sa culture générale joue un rôle fondamental dans son acte de lecture. Cela se montre à travers les rapports intertextuels aléatoires. Au niveau de l’axe vertical, le mot dans le texte est orienté vers le corpus littéraire antérieur ou synchronique. Ce témoignage prouve que les rapports intertextuels et interculturels entre les romans historiques de Maalouf et les cultures environnantes, présentés dans le texte sous forme de « traces », comme les almanachs, les calendriers, les Livres, les titres de chapitres, etc., constituent des niveaux textuels plus profondes, antérieurs, qui déterminent et conditionnent la surface du texte romanesque. Aussi, la saisie de la fibre intertextuelle des romans de Maalouf présuppose de faire « parler » les mots dans le texte, par le destinataire / lecteur, ce qui résultent en un « plaisir » de texte. De plus, l’organisation de texte selon deux axes, horizontal et vertical, permet de mettre en jeu le substrat culturel de l’Orient qui se manifeste à travers la mythologie babylonienne, le judaïsme, le zoroastrisme, le christianisme, le manichéisme, et l’islam. En ce qui concerne la paratextualité avec les almanachs orientaux, l’usage de différents calendriers orientaux, tel que les calendriers babylonien, islamique et persan, sert à « rétablir » l’espace temporel de la narration dans un « temps » pan-orientaliste, qui prend le lecteur au-delà du « temps » colonial imposé par les puissances.

CHAPITRE 6 : L'ÉCRITURE ET LE FAIT HÉTÉROLINGUISTIQUE

Dans le chapitre présent, nous étudions les notions de l'hétérolinguisme et du « transpolinguisme » dans l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf. Nous cherchons à faire une synthèse des études littéraires qui se sont donnée pour tâche de définir ces deux notions. Ensuite, nous décrirons leur développement conceptuel. D'abord, nous aborderons les notions de plurilinguisme, d'« hétérolinguisme », grâce aux études de Rainier Grutman, et du « transpolinguisme », grâce aux travaux de Laté Lawson-Hellu. Nous étudions ces trois notions en référence à l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf. Nous visons ainsi à montrer comment Amin Maalouf crée, d'après les modalités de l'hétérolinguisme et du « transpolinguisme », un texte romanesque francophone pan-orientaliste, qui contient, dans son tissu, les différentes langues de l'« Orient » musulman, chrétien, ainsi que des langues européennes.

LE PLURILINGUISME

Il nous apparaît essentiel de développer des modalités d'analyse pour cerner les enjeux du phénomène plurilinguistique dans la littérature contemporaine, et surtout la littérature francophone. En effet, les œuvres les plus influentes du XXe siècle emploient un plurilinguisme intense dans le but de renouveler la langue littéraire. Pourtant, il reste toujours à considérer la hiérarchie des langues dans un texte littéraire. La distribution des langues qui s'effectue dans un texte littéraire donné procède d'une stricte hiérarchisation Grutman (1990). Dans ce sens, un roman francophone d'Amadou Kourouma continue à appartenir à une littérature dite d'expression française, malgré l'usage de l'inter-langue, du plurilinguisme et de l'alternance codique. Nous pouvons diviser les langages du roman selon le niveau social de leur usage, pour arriver au concept introduit et appliqué par Henri Gobard (1976), la « tétraglossie ». Gobard (1976) considère, par exemple, que pour chaque aire culturelle donnée, il faut distinguer quatre types de langages qui sont : le langage « vernaculaire », le langage « véhiculaire », le

langage « référentiaire » et le langage « mythique ». Chaque langage remplit une fonction précise selon le contexte de la situation de communication.

Le langage « vernaculaire »

Le langage « vernaculaire » est un langage « local, parlé spontanément, moins fait pour communiquer que pour *communier* et qui, seul, peut-être considéré comme langue maternelle » (Gobard, 23). Un bon exemple de ce type de langage sera la langue que parlent les villageois dans leur vie quotidienne. C'est un langage qui sert à confirmer des liens de communion plus que des liens de communication, et qui sert aussi à « exprimer la cohésion sociale ou mieux socioculturelle des deux interlocuteurs » (Gobard, 23).

Le langage « véhiculaire »

Gobard (1976) appelle un langage « véhiculaire » tout langage « national ou régional, appris par nécessité, destiné aux *communications* à l'échelle des villes » (Gobard, 24). Ici, la fonction de « communion » n'est plus une priorité. Il s'agit plutôt d'une fonction de « communication ». C'est plutôt le langage qu'on utilise dans les villes. Le langage « véhiculaire » sert à « communiquer » et non pas à « communier ».

Le langage « référentiaire »

On utilise le langage « référentiaire » dans les modes d'expression de culture et de littérature, que ce soit à l'oral ou à l'écrit. Ce langage assure « la continuité des valeurs par une référence systématique aux œuvres du passé pérennisées » (Gobard, 34). Il comprend aussi tout ce qui est proverbes, dictons et rhétoriques, et il fonctionne comme un lien ethnique ou national. Ainsi, l'arabe littéral fonctionne dans le monde arabe comme langage « référentiaire », utilisé dans les médias, la littérature et les communications officielles. Il joue aussi le rôle d'une « origine » ou d'une « référence langagière » pour les différents dialectes arabes :

Au terme de son évolution actuelle, l'arabe se révèle sous deux aspects. L'un, dit *arabe dialectal* (ou *vulgaire*), est représenté par la multitude des parlers usités depuis l'Iraq jusqu'en Mauritanie. L'autre, *dit arabe classique* (ou *littéral*) (l'appellation : *arabe régulier* est à bannir), se distingue du précédent en ce qu'il a été et est employé pour la fixation écrite de la pensée ou dans les discours, les conférences tendant à revêtir une forme littéraire (Blachère et Gaudefroy-Demombynes, « Grammaire… », 11).

Le langage « mythique »

Le langage « mythique » renvoie, comme l'indique son nom, au « sacré » et au « religieux ». Ce langage se situe en dehors du « Temps » grâce à sa nature « surnaturelle » et à sa fonction magique. Ainsi, le langage « mythique » « fonctionne comme ultime recours, magie verbale dont on comprend l'incompréhensibilité comme preuve irréfutable du sacré » (Gobard, 34). L'arabe classique est considéré comme langage « mythique ». C'est la langue du livre sacré des musulmans, le Coran. Donc, le plurilinguisme dépasse les revendications linguistiques pour arriver aux revendications culturelles et plutôt identitaires. Le plurilinguisme marque une prise en compte de l'altérité. Avec le plurilinguisme, nous sommes « conscients » de l'existence de l' « Autre », de ce qui parle notre langue, mais qui est différent de « nous », qui n'est pas « un » des « nôtres ». Dans ce sens, le plurilinguisme s'affirme « comme principe dialogique (…) contre la dictature de l'Un » (Simon, 1994 : 28). Pour Bakhtine (1989), la prose romanesque s'est constituée dans la foulée du plurilinguisme caractéristique du Moyen-âge :

> Le langage littéraire possède avec le roman l'organe qui lui permet de concevoir pleinement son plurilinguisme. Dans le roman, par le roman, le plurilinguisme en-soi devient un plurilinguisme pour-soi : les langages sont dialogiquement corrélatés et commencent à exister les uns pour les autres (Bakhtine, « Esthétique… », 212).

Selon Bakhtine, le plurilinguisme dans les textes littéraires joue un rôle fondateur dans la naissance du roman européen. Il s'agit de la naissance d'un nouveau genre littéraire, un genre narratif qui se caractérise par une hétérogénéité langagière et stylistique à la fois :

> Aussi, le roman européen des temps modernes, qui reflète la diversité à l'intérieur du langage (…) a pu être préparé par ce plurilinguisme médiéval par lequel passèrent tous les peuples d'Europe, et par la vigoureuse interaction des langages, à l'époque de la Renaissance, dans le processus de la relève de la langue idéologique (le latin), et du passage des nations de l'Europe à l'unilinguisme critique des temps modernes (Bakhtine, « Esthétique… », 424).

Pourtant, l'usage du mot « plurilinguisme » dans le contexte bakhtinien pose une ambiguïté au niveau de la traduction, comme l'indiquent Rainier Grutman (1993) et Catherine Leclerc (2004). « Or, si le terme *raznojazyčie* renvoie effectivement à une diversité de langues nationales, *raznorečie,* plus important dans l'œuvre bakhtinienne, sert plutôt à décrire une hétérogénéité existant à *l'intérieur* de chaque langue » (Leclerc, 14). De son coté, Rainier Grutman (1993) parle de la diversité des styles sociaux, des langues naturelles et des voix individuelles qu'engendrent les deux termes russes. Tout en se référant aux travaux de Tzvetan Todorov (1981), Grutman (1993) souligne l'ambiguïté que créent les deux traductions française et anglaise :

> Le titre du troisième chapitre, « Raznorečie v romane », a été rendu en anglais par « Héteroglossia in the Novel », en français par « Le plurilinguisme dans le roman ». Si l'on sait que le russe *raznorečie* signifie « contradiction », on comprend que Todorov ait voulut mettre les points sur les i. Dans une synthèse remarquable, il distingue 1) l'*hétérologie* (sa traduction de *raznorečie*) ou diversité des styles sociaux ; 2) l'*hétéroglossie* (*raznoiazyčie*) ou diversité des langues naturelles et 3) l'*hétérophonie* (*raznogološie*) ou diversité des voix individuelles. Plutôt

que d'être dupes de cette limpidité, rappelons-nous que le structuraliste ici, c'est Todorov et non pas Bakhtine (Grutman, « Formes… », 58-59).

Malgré cela, on parle toujours de la dominance de l'unilinguisme dans le champ littéraire. « C'est bien selon *la* langue dans laquelle elles sont écrites que les œuvres sont publiées, diffusées, étudiées » (Leclerc, 17). Ainsi se pose la contradiction entre l'unilinguisme et le plurilinguisme dans un texte littéraire. D'une part, le texte littéraire doit réclamer son appartenance à une langue dominante et réclamer aussi un lecteur déterminé à qui s'adresse le texte : un lecteur francophone, anglophone, arabophone, etc. D'autre part, le texte romanesque ne peut être que plurilingue, et représente, d'une façon ou d'une autre, une pluralité de langues. Ces langues se présentent dans un texte romanesque implicitement ou explicitement. C'est ce que Rainier Grutman (1997) appelle la tendance « à mentionner des langues sans les citer » (Grutman, « Des langues… », 38). Pour Régine Robin, « l'écrivain est toujours confronté à du pluriel, des voix, des langues, des niveaux, des registres de langue, de l'hétérogénéité, de l'écart, du décentrement alors même qu'il n'écrit que dans ce qui, sur le plan sociologique, se donne comme une langue » (Robin, 13). Pour sa part, Lise Gauvin (1999) considère le plurilinguisme comme un choix stratégique, du fait que toute langue littéraire est une construction à l'intérieur de la langue commune. Dans ce sens, le choix du plurilinguisme devient un « choix stratégique, c'est-à-dire un choix dont l'enjeu est plus structural que stylistique et dont le premier critère d'évaluation reste la dynamique globale de l'œuvre » (Gauvin, « Les langues… », 54).

L'HÉTÉROLINGUISME

En revenant à ce que Rainier Grutman (1997) appelle la tendance « à mentionner des langues sans les citer » (Grutman, « Des langues… », 38) une question principale se pose : « comment faire sortir, dans un texte romanesque, ces langues qui ont été mentionnées sans être citées ? » Pour faire sortir la pluralité des langues dans un texte représenté comme un texte unilingue par la force d'une convention

implicite, Rainier Grutman (1997) retourne à la distinction établie par les formalistes russes entre *fabula* et *szujet* :

> Tandis que la fable (aussi dite « histoire » ou « récit ») fait référence aux événements racontés dans l'œuvre, le sujet (ou le « discours ») désigne leur agencement formel dans l'intrigue. Puisque ce sujet comprend des signes d'une langue naturelle, sans quoi sa compréhension serait chose impossible, la littérature est un langage dont le plan de l'expression est à son tour une langue, correspondant ainsi à la définition hjelmslévienne du langage de connotation. Faute d'avoir un référent dénotatif, le texte renvoie à sa propre construction discursive, même si nous sommes tous enclins à « projet [er] en termes de référent les données du signifié », à nous laisser prendre au jeu du texte qui prétend copier une réalité externe (Grutman, « Des langues… », 38).

La distinction de Grutman (1997) entre *fabula* et *szujet* permet de dire que *la langue du texte*, c'est-à-dire la langue du *szujet*, s'étend, par le moyen de la connotation, jusqu'au point où elle recouvre ce qui s'énonce dans une autre langue dans la *fabula*. Cette dernière rend compte de différentes langues incluses dans le *szujet* à l'aide de la seule langue du texte. Ainsi, le plurilinguisme « est présent à titre métaphorique, mais se trouve effacé en tant que matérialité » (Leclerc, 18). Grutman (1997) introduit le terme de l' « hétérolinguisme » qui répond à la question posée ci-dessus concernant les langues non citées, ainsi qu'à la présence du plurilinguisme comme métaphore dont la matérialité est effacée. Selon Grutman (1993), le roman surtout « met en œuvre une extrême diversité de langages. Son histoire peut traverser plusieurs couches sociales, plusieurs régions allophones voire plusieurs moments de l'Histoire… » (Grutman, « Formes… », 55). Alors, il s'agit là d'un plurilinguisme qui dépasse la présence des langues étrangères dans des textes, pour tout ce qui est diglossie, bilinguisme, dialecte, jargon, etc. Autrement dit, dans un texte romanesque tout le « Social » se présente, ce qui exige du

chercheur d'analyser le texte romanesque dans son contexte sociolinguistique, pour arriver à retracer ces langues mentionnées sans êtres citées :

> Bien que le contexte sociolinguistique laisse son empreinte en littérature, il gagne à être distingué de sa représentation textuelle (c'est-à-dire linguistique, puisque le texte est une œuvre langagière). L'*hétérolinguisme* permet précisément cela. Contrairement au « bilinguisme », le terme ne souffre pas de connotations politiques. Faisant une large place à l'hybridité – il est lui-même composé d'un étymon grec (*hétéros* : « autre ») et d'un étymon latin (*lingua* : « langue ») –, le mot devient une *mise en abyme* du phénomène qu'il désigne (…) Par hétérolinguisme, par contre, j'entendrai la présence *dans un texte* d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale (Grutman, « Des langues… », 36-37).

Pour Lawson-Hellu (2003), le concept d'hétérolinguisme apparaît sémiotiquement plus riche que ceux de diglossie et de bilinguisme utilisés généralement dans des études sur le plurilinguisme dans les textes littéraires francophones. Selon Lawson-Hellu, l'hétérolinguisme « permet non seulement d'identifier le dialogue des langues dans le texte, mais surtout de relever, par le biais de l'intentionnalité de l'écrivain, le potentiel discursif voire stratégique de ce dialogue » (Lawson-Hellu, « Hétérolinguisme… », 311). Aussi, Lawson-Hellu trouve dans le concept de l'hétérolinguisme un « jeu de pouvoir », ou bien des « rapports de force », dans la nomenclature de Bourdieu, entre les langues d'un texte littéraire, surtout un texte littéraire francophone :

> Contrairement au bilinguisme et à la diglossie, qu'il présuppose, l'hétérolinguisme prend en considération à la fois le texte, dans son travail d'intégration des langues et de leurs variétés, les rapports de pouvoirs inhérents au contact des langues (langue officielle *vs* langue populaire ;

> langue véhiculaire *vs* langue vernaculaire, etc.) ainsi que ceux générés par le travail d'intégration littéraire (Lawson-Hellu, « Hétérolinguisme… », 311).

Dans ce sens, l'hétérolinguisme répond au problème méthodologique que pose la présence dans un texte littéraire des langues « mentionnées sans être citées ». Cependant, l'hétérolinguisme ne s'arrête pas à la limite des niveaux de langues et de leurs variétés, mais il annonce la déterritorialisation de *la langue* du Centre vers *les langues* des « Périphéries » par le biais du *pérégrinisme* et du *xénisme* (Amadou Ly, 1999).

Le pérégrinisme

> En travaillant sur la dimension hétérolinguistique du roman africain produit en langue française, Amadou Ly (1999) retient deux procédés de la déterritorialisation du français du Centre vers le[s] français des « Périphéries » : le pérégrinisme et le xénisme. Le pérégrinisme crée, « par les modalités de l'emprunt qui le caractérise, l'impression de la faute de langue » (Lawson-Hellu, « Hétérolinguisme… », 318).

Amadou Ly (1999) cite la définition que Dupriez (1984) donne au pérégrinisme. Le pérégrinisme sera donc :

> [L]'utilisation de certains éléments linguistiques empruntés à une langue étrangère, au point de vue des sonorités, graphiques, mélodies de phrase aussi bien que des formes grammaticales, lexicales ou syntaxiques, voire […] des significations ou des connotations (Ly, 90).

Ainsi, le pérégrinisme crée une impression normative, résultat d'une évaluation référant au code grammatical du français du Centre. En effet, le pérégrinisme s'insère dans un texte comme un élément étranger, sans toujours être suivi d'une traduction ou d'une note métalinguistique.

Le xénisme

Au contraire du pérégrinisme, le xénisme indique la présence d'un élément étranger dans une langue quelconque, suivi ou non d'une explication métalinguistique. Ainsi, le xénisme sera plutôt « une insertion d'origine étrangère souvent accompagnée – sinon toujours – d'une glose qui annule l'impression de faute» (Lawson-Hellu, « Hétérolinguisme… », 318). Selon Dumont (1983), cité par Ly (1999), le xénisme est :

> Un terme étranger qui désigne une réalité inconnue ou très particulière et dont l'emploi s'accompagne, nécessairement, d'une marque métalinguistique qui peut être soit une paraphrase descriptive, soit une note explicative en bas de page quand il s'agit d'un texte écrit (cité par Ly, 90).

Et cela, à travers une variation typographique, une glose métalinguistique ou une incorporation directe que Diané (1999) appelle une « réappropriation linguistique » :

> Pour A. Diané, les procédés ainsi répertoriés traduisent un travail de réappropriation linguistique dont le mouvement se présente en trois phases : le recours à la variation typographique (l'italique) pour signaler les mots étrangers ; la glose métalinguistique qui suit la première phase ; l'incorporation directe des emprunts sans métadiscours. Ces trois phases subsument de fait les deux démarches retenues par Amadou Ly, le pérégrinisme et le xénisme, la troisième phase correspondant à une démarche plus courante dans le roman africain postcolonial (Lawson-Hellu, « Hétérolinguisme… », 320).

En effet, les deux procédés, le pérégrinisme et le xénisme ajoutent au texte francophone un air étranger, un exotisme, mais aussi ils tendent à redéfinir le rapport de force entre les langues du texte au bénéfice de l'écrivain. À ses trois phases, Lawson-Hellu (2003) ajoute les guillemets, le style de la parole du personnage rendue au style direct et indirect libre.

Le transpolinguisme

Avec le terme « transpolinguisme », nous tendons à aborder le potentiel de *résistance* culturelle des littératures francophones, le rapport des écrivains francophones à leur langue *maternelle* et le rôle que joue cette dernière dans leurs écritures produites pour l'essentiel dans des langues européennes. Ici, nous tendons à expliquer les systèmes de valeurs que manifeste un texte écrit, ainsi que ses modalités d'expression. Lawson-Hellu (2004) propose de partir « du paradigme de la *transposition* à introduire dès lors comme modalité complémentaire du fonctionnement *hétérolinguistique* du texte francophone, c'est-à-dire du pluralisme linguistique qui y est à l'œuvre » (Lawson-Hellu, « Norme… », 95).

Dans son étude sur l'hétérolinguisme dans le roman francophone africain, Lawson-Hellu (2003) montre que le dialogue entre le français, comme langue d'écriture, et les langues maternelles des auteurs francophones, se concrétise, dans le texte, par les modalités de l'*emprunt* et de l'*intégration*. Selon Lawson-Hellu (2004), la *transposition* en constituerait une troisième modalité. La *transposition* est déjà en usage dans le domaine de la traduction « c'est-à-dire le processus d'expression du contenu énonciatif d'une langue d'origine, langue-source, dans une langue d'arrivée, langue-cible » (Lawson-Hellu, 2004 : 96). En effet, la *transposition* maintient l'identité et la culture inscrites dans un texte francophone :

> La *transposition* met davantage l'accent sur le maintien de l'identité (forme et contenu) de la réalité traduite, de sa langue ou domaine source à sa langue ou domaine cible […] la *transposition* semble suffisamment indiquée non seulement pour la description des « invariants » linguistiques et culturels maintenus dans le passage d'une langue à l'autre, mais aussi pour rendre compte d'un aspect présupposé par ce passage mais très peu – ou pas – présent dans le discours critique, en l'occurrence, *la ou les langues du personnage*, notamment du personnage francophone. Celui-ci parle-t-il la même langue que celle de l'écriture ? En parle-t-il une différente ? Parle-t-il celle de l'univers socioculturel et linguistique de l'écrivain,

> celle sous entendue par l'écriture, les langues *nationales*, par exemple, dans le contexte africain post-colonial ? (Lawson-Hellu, « Norme… », 97).
>
> Plusieurs cas montrent que lorsqu'il s'agit de représenter les langues des personnages dans un texte francophone, une certaine présupposition tend à leur associer l'usage du français. Cette présupposition ne reflète pas la *réalité* linguistique pluraliste du texte francophone, ni l'hétérogénéité de la langue du personnage par rapport à celle de l'écriture. Pour cela, le paradigme de la *transposition* permet de « rendre compte aussi bien du rapport entre les textes et les langues ataviques des écrivains, que du rapport des textes aux éthiques sociales dont ces langues sont porteuses » (Lawson-Hellu, « Hétérolinguisme… », 98).

La question qui se pose ici, c'est quelle(s) langue(s) parlent le narrateur et les personnages dans un texte francophone et surtout dans un roman francophone ? Nous connaissons deux modalités d'hétérolinguisme qui sont *visibles* par leur nature, le pérégrinisme et le xénisme. Ce qui distingue la troisième modalité, la *transposition*, du pérégrinisme et du xénisme, c'est sa *non-visibilité*. La modalité de *transposition* est *non-visible* dans le texte francophone :

> D'une façon générale, le principe déterminant de l'*hétérolinguisme*, par rapport à son paradigme équivalent, la *transposition* (…), du moins dans sa formulation initiale, reste la *visibilité*, justifiant ainsi ses modalités d'apparition et d'appréhension dans le texte littéraire […] Par le paradigme de la transposition hétérolinguistique ou simplement linguistique littéraire, il est en effet ajouté au modèle non-complété de l'hétérolinguisme, les manifestations non-visibles de ce dernier dans le texte littéraire (Lawson-Hellu, « Textualité… »).

Dans le cas de la transposition, il s'agit de maintenir dans la langue d'arrivée « toutes les charges sociales, identitaires voire normatives et symboliques de la langue d'origine » (Lawson-Hellu, « Textualité… »).

Cependant, une question se pose au niveau méthodologique : comment rendre « visible » ce qui est « non-visible » dans un texte littéraire francophone ? Si les éléments de la transposition linguistique, ou du transpolinguisme, sont d'une nature non-visible, comme l'indique Lawson-Hellu (2005), comment pouvons-nous, au niveau de l'analyse, les rendre visible, et maintenir, en même temps leurs charges sociales et identitaires ? Lawson-Hellu propose deux opérations fondamentales : la mention, et la *présupposition*. Lawson-Hellu met la pertinence du paradigme de la *transposition* dans la distinction qu'elle fait, au niveau de l'analyse, entre la langue du narrateur et celles des personnages :

> L'une des incidences immédiates de la pertinence du paradigme de la transposition, est en effet la mise au jour de la question de la langue ou des langues des sujets énonciateurs dans la matérialité du texte de fiction. Car, si tout porte à croire que la langue principale de l'écriture (*Lx*) semble correspondre (le contraire étant possible) à celle du narrateur principal, omniscient ou extradiégétique dans la nomenclature de Genette, il est moins évident de penser l'identité linguistique des personnages, de leurs « paroles », dans les mêmes termes unitaires que ceux du narrateur omniscient, par exemple. Dès lors que, dans l'hypothèse mathématique, la langue de la fiction (*LF*) reste la somme des langues des sujets énonciateurs, et que ces langues sont doublement déterminées par les principes *hétérolinguistique* et *transpositionnel* (visible et non-visible), la théorie générale du plurilinguisme devient envisageable, ne serait-ce que par la conjonction des diverses modalités des deux paradigmes de départ, *Hl* [Hétérolinguisme] et *THl* [Transposition hétérolinguistique ou Transpolinguisme] (Lawson-Hellu, « Textualité… »).

Pour les modalités d'appréhension de la transposition, le type *mention* semble être identifiable immédiatement, tandis que le type *présupposition* exige une analyse plus profonde de l'énoncé, ou bien une interprétation de cet énoncé basée sur les données culturelles, sociales et biographiques des narrateurs et des personnages du roman.

LANGUE DU NARRATEUR, LANGUE(S) DES PERSONNAGES

La marque la plus manifeste de l'originalité de l'écriture romanesque d'Amin Maalouf réside dans la manière ingénieuse dont cet auteur construit, dans ses romans, des réseaux discursifs différents de ceux qu'on trouve généralement dans les écritures francophones du *Mashreq*. Comme nous l'avons démontré dans le troisième chapitre de notre étude, les réseaux discursifs chez les auteurs francophones du *Mashreq* cherchent à « fantasmer » des identités « mythologiques » appartenant à des civilisations et des peuples de l'Antiquité : les Phéniciens, les Babyloniens, les anciens Égyptiens. En effet, c'est l'organisation polyphonique de la narration qui est à la base de la multiplicité identitaire pan-orientaliste, de la diversité des perspectives et de la pluralité des récits. Ici s'ajoutent au narrateur extradiégétique traditionnel, tantôt implicite, tantôt explicite, d'autres narrateurs diégétiques. Ainsi, les voix multiples instaurent une orchestration polyphonique. L'analyse nous mène à situer l'origine de ce discours polyphonique non pas dans l'imitation de modèles du roman francophone, mais dans la présence d'un fond langagier et culturel primaire, voire le substrat linguistique de l'Orient musulman (l'arabe, le persan, le turc), et de l'Orient chrétien (l'araméen, le grec, le syriaque) qui, agissant au niveau de l'énonciation, détermine la forme de l'énoncé. Cette multiplicité discursive est due à l'appartenance de l'auteur à une culture des « Périphéries », ce qui met le texte littéraire francophone à l'écart par rapport au discours normatif français du Centre. D'abord, nous reprenons la distinction de Grutman (1997), prise des formalistes russes, entre *fabula* et *szujet*, nous arrivons à identifier la langue du narrateur initial, que Lawson-Hellu (2005) appelle (*LN*), de celle(s) des personnages (*LP*). Ainsi, le fait hétérolinguistique se présente, selon Lawson-Hellu (2005), par la formulation suivante :

$$Hl = Lx + Lnon\text{-}x$$

Lawson-Hellu (2005) démontre la présence, dans un texte francophone, des langues différentes de celle du narrateur :

Avec le *Hl* représentant le fait hétérolinguistique, le *Lx*, la langue principale, et le *Lnon-x*, toute langue présente dans le texte et distincte de la langue principale. Dans l'hypothèse de la langue du narrateur (*LN*) et celle du personnage (*LP*) constituant au bout du compte la langue de l'écriture ou de la fiction (*LF*), avec la formulation

LF= LN + LP (Lawson-Hellu, « Textualité… »).

Il s'agit, donc, d'un narrateur initial bilingue et francophone. C'est celui qui « rapporte » les récits des autres personnages en les « transposant » et les traduisant en langue du narrateur (*LN*), le français. Pour leur part, les personnages du roman parlent leur(s) propre(s) langue(s) (*LP*). Dans les romans d'Amin Maalouf, les langues des personnages (*LP*) sont différentes de celle du narrateur initial (*LN*). Par contre, le narrateur parle les langues des personnages, d'où s'ajoute à son rôle de « rapporteur » celui de « transporteur » et de « traducteur ». Dans *Le Périple de Baldassare*, la plupart des personnages du roman ne parlent pas français, mais ils parlent l'une ou l'autre des langues méditerranéennes comme le libanais, le génois, le calabrais, le grec, le turc, l'espagnol, etc. Cependant, le narrateur initial, Baldassare Embriaco, comme il est énoncé dans le récit, parle toutes ces langues à la fois, et les « transpose » et les « traduit » en français, langue du narrateur (*LN*).

Dans *Léon l'Africain*, la narration se fait de plusieurs récits. Le récit du narrateur initial Hassan al-Wazzan se confirme par d'autres récits qui accompagnent le récit initial au long de la narration : le récit de sa mère, Salma, celui de son père Mohamed et celui de son oncle Khâli, ainsi que d'autres « sous récits » de personnages secondaires. Au début du roman, le narrateur initial, Hassan al-Wazzan, se présente comme narrateur autodiégétique, et confirme son identité, son prénom et son patronyme en commençant son énoncé par le pronom personnel *moi* et en le suivant par un « autre » *moi*, comme pour nous signaler son appartenance identitaire à deux cultures différentes. Il s'agit de deux « moi » identitaires d'un narrateur multilingue et multiculturel :

> Moi, Hassan fils de Mohamed le peseur, moi, Jean-Léon de Médicis, circoncis de la main d'un barbier et baptisé de la main d'un pape, on me nomme aujourd'hui l'Africain, mais d'Afrique ne suis, ni d'Europe, ni d'Arabie. On m'appelle aussi le Grenadin, le Fassi, le Zayyati, mais je ne viens d'aucun pays, d'aucune cité, d'aucune tribu. Je suis le fils de la route, ma patrie est caravane, et ma vie la plus inattendue des traversées (*Léon l'Africain*, 11).

Le narrateur initial, Hassan al-Wazzan, est un narrateur francophone ; il parle le français, l'arabe et plusieurs autres langues. Cette compétence linguistique se donne à voir dans le texte de *Léon l'Africain*. Hassan fut adopté par le pape Léon X et fut nommé Yohannes Leo ou Jean-Léon l'Africain. Il s'engage dans la préparation d'un grand lexique multilingue et dans l'écriture de son fameux livre *La description de l'Afrique*. Un jour, il fut envoyé par le pape dans une mission diplomatique auprès du roi de France, François 1er. Il devait jouer le rôle d'un truchement entre le roi de France et un envoyé du sultan turc Soliman. Ainsi, le Cardinal Guicciardini s'adressant à Léon l'Africain lui dit :

> J'ai fait état de ta présence avec moi ainsi que de ta connaissance du turc. Sa Majesté [François 1er] m'a demandé si tu pouvais faire office de truchement (*Léon l'Africain*, 337).

Dans *Samarcande*, le narrateur initial se présente, dans un « prologue » comme narrateur « homodiégétique », mais qui se présente au niveau de la narration à partir du Livre trois du roman comme narrateur « autodiégétique ». Tout en confirmant son prénom et son patronyme, il se présente comme narrateur multilingue. Il s'agit d'un jeune journaliste américain d'origine française,

> Au fond de l'Atlantique, il y a un livre. C'est son histoire que je vais raconter […] exemplaire unique des Robayïat d'Omar Khayyâm, sage persan, poète, astronome […] N'est-ce pas moi, Benjamin O. Lesage, qui l'ai arraché à son Asie natale ? (*Samarcande*, 11).

Sa mère est française, fille de Charles-Hubert de Luçay. Le narrateur initial dans *Samarcande* est aussi bilingue. Malgré leurs origines françaises, les parents de Benjamin décidèrent de lui donner un prénom oriental :

> Le jour où ils parlèrent mariage, ils se promirent d'appeler leur premier fils Omar.
>
> Au cours des années quatre-vingt-dix, des centaines de petits Américains furent ainsi nommées ; lorsque je naquis, le 1er mars 1873, la chose était inusitée. Ne voulant pas trop m'encombrer de ce prénom exotique, mes parents le reléguèrent à la seconde place, afin que je puisse, si je le désirais, le remplacer par un discret O. ; à l'école, mes camarades supposaient que c'était Oliver, Oswald, Osborne ou Orville, je ne démentais personne (*Samarcande*, 204-205).

Après avoir raconté l'histoire du poète et astronome persan, Omar Khayyâm, et sa relation avec le vizir Nizam el-Molk et Hassan Sabbah (Hassan ibn al-Sabbah), le narrateur initial, Benjamin O. Lesage, se présente de nouveau, dans le Livre trois du roman :

> Jusqu'à cette page, j'ai peu parlé de moi-même, je tenais à exposer, le plus fidèlement, ce que le *Manuscrit de Samarcande* révèle de Khayyâm, de ceux qu'il a connus, de quelques événements qu'il a côtoyés […] J'ai déjà mentionné mon nom, Benjamin O. Lesage. Malgré la consonance française, héritage d'un aïeul huguenot émigré au siècle de Louis XIV, je suis citoyen américain, natif d'Annapolis, dans le Maryland, sur la baie de Chesapeake, modeste bras de l'Atlantique. Mes rapports avec la France ne se limitent pourtant pas à cette lointaine ascendance, mon père s'est appliqué à les renouveler (*Samarcande*, 199).

Dans *Le Périple de Baldassare*, le narrateur initial, Baldassare Embriaco, Génois d'Orient et négociant en curiosités, est à la poursuite d'un livre qui est censé apporter le Salut à un monde désemparé. Bouquiniste et négociants d'objets antiques et rares, Baldassare se trouve pris entre deux cultures : la

culture italienne génoise, celle de ses ancêtres, et la culture orientale levantine, celle de son vécu quotidien. Il joue le rôle d'un medium entre l'Orient et l'Occident, d'où vient sa connaissance de plusieurs langues orientales et européennes ainsi que le français.

> Mon nom est Baldassare, c'est moi qui ai pris la succession […] De tous les magasins de curiosités, le nôtre était, depuis cent ans, le mieux fourni et le plus renommé d'Orient. On venait nous voir de partout, de Marseille, de Londres, de Cologne, d'Ancône, comme de Smyrne, du Caire et d'Ispahan […] Nous sommes dans ce commerce depuis quatre générations. Ma famille vient de Gênes, mais il y a très longtemps qu'elle est installée au Levant... (*Le Périple de Baldassare*, 13-14).

En plus, le narrateur initial, Baldassare, parle le français, comme le montrent les événements de l'histoire. À plusieurs reprises, Baldassare fait allusion à sa connaissance de la langue française. Une fois à Constantinople, Baldassare participe à la messe à l'église de l'ambassade du roi de France :

> Pour moi le réveil s'appelle Constantinople. Dès demain, dimanche, je me présenterai dans mes habits d'apparat à l'ambassade du roi de France, ou plus exactement à l'église de l'ambassade, à la recherche du chevalier de Marmontel […] A l'église, il y avait une foule sombre […] Chaque parole du sermon me renforçait encore dans mon idée. Jusqu'au moment où, au détour d'une longue phrase, fut enfin prononcé le nom du disparu […] Une fois l'office terminé, je m'en fus voir le capucin, qui me dit s'appeler Thomas de Paris, et qui se trouvait en compagnie d'un négociant français fort réputé, le sieur Roboly. Je leur expliquai les raisons de mon désarroi, et leur racontai qu'à plusieurs reprises le chevalier était venu dans mon modeste magasin afin d'effectuer quelques acquisitions pour le compte de Sa Majesté (*Le Périple de Baldassare*, 116-18).

> Pour ce paragraphe, nous « présupposons » que le narrateur initial, Baldassare, parle le français, comme il participe à une messe « *de l'ambassade du roi de France* », il utilise le français pour communiquer avec les gens à l'église. Tout cela est indiqué dans l'énoncé ci-dessus.

Dans *Les Échelles du Levant*, nous sommes devant deux narrateurs initiaux. L'un est primaire et anonyme, l'autre est secondaire, Ossyane. Ces deux narrateurs sont bilingues et francophones. Au début du roman, la narration se présente comme narrateur métadiégétique. Il ne fait que rapporter le récit de Ossyane, narrateur « autodiégétique » :

> Cette histoire ne m'appartient pas, elle raconte la vie d'un autre. Avec ses propres mots, que j'ai seulement agencés quand ils m'ont paru manquer de clarté ou de cohérence. Avec ses propres vérités, qui valent ce que valent toutes les vérités (*Les Échelles du Levant*, 9).

Ici, nous avons deux récits : le récit oral d'Ossyane et le récit du « rapporteur », le narrateur anonyme. Son récit est mis en italique dans le texte :

> À mon retour, en fin d'après-midi, sa joie n'était pas encore éteinte. Et s'il me demanda : « Où en étais-je, ce matin ? », ce n'était pas encore parce qu'il avait perdu le fil, mais seulement, je crois, pour m'entendre répliquer :
>
> Elle venait de dire : « Oui ! »
>
> J'avais alors décapuchonné mon stylo, et ouvert un calepin neuf, comme je l'avais fait au début des trois séances précédentes. J'avais écrit « Vendredi soir » sur la première page, avant de la tourner. Cependant que l'homme semblait encore chercher ses mots (*Les Échelles du Levant*, 145).

Comme le récit d'Ossyane est oral, il sera transposé, traduit, transcrit et rapporté au style indirect libre par le narrateur initial anonyme. Le récit d'Ossyane commence par le style indirect libre :

> Il [Ossyane] n'attendait pas de réponse. C'était seulement une manière d'introduire son récit. Je lui laissai donc la parole, me promettant d'intervenir le moins souvent possible.
>
> Ma vie a commencé, dit-il, un demi-siècle avant ma naissance, dans une chambre que je n'ai jamais visitée, sur les rives du Bosphore. Un drame s'est produit, un cri a retenti, une onde de folie s'est propagée, qui ne devait plus s'interrompre. Si bien qu'à ma venue au monde, ma vie était déjà largement entamée (*Les Échelles du Levant,* 23).

Dans *Les Jardins de lumière*, le narrateur initial ne prend pas partie des événements. Il nous raconte l'histoire de Mani. Les langues des personnages sont, en premier lieu, l'araméen, l'assyrien, le syriaque, puis l'ancien persan, l'ancien grec, le latin, l'hébreu. Autrement dit, tout le substrat linguistique de l'Orient chrétien et de l'Orient mage.

> Il parlait avec force gesticulations, dans le dialecte araméen du pays, mais dûment émaillé de mots grecs, surtout pour les termes militaires (*Les Jardins de lumière*, 66).

Dans *Le rocher de Tanios*, nous trouvons plusieurs récits et rapports sur la disparition énigmatique de Tanios-kishk en 1840. Le narrateur initial raconte cette disparition en rapportant les récits des autres. Il y a le manuscrit du moine Elias de Kfaryabda, le manuscrit de Nader le muletier, le journal du pasteur Jeremy Stolton et le récit oral de Gébrayel, l'oncle du narrateur initial. Ce qui unit ces différents récits c'est le récit même du narrateur initial qui, comme étant bilingue et francophone, « transpose » et traduit de l'arabe au français les différents récits mentionnés ci-dessus. Le narrateur initial indique dans son récit que le manuscrit du moine est écrit en arabe :

> Et puis soudain, comme s'il craignait d'avoir péché par orgueil, le moine se rétracte, s'efface, son ton s'aplatit, il se rabat pour faire pénitence sur son rôle de pieux compilateur, alors il accumule les emprunts aux auteurs du passé et aux notables de son temps, en vers de

préférence, ces vers arabes de l'âge de la Décadence, empesés d'images convenues et de sentiments froids (*Le rocher de Tanios*, 12).

Dans l'énoncé suivant, le narrateur initial indique qu'il avait traduit et transposé en français un récit arabe :

> Hésitant encore à m'engager dans une lecture qui menaçait d'être rebutante, je feuilletais le monstre du bout des doigts, du bout des yeux, quand devant moi se détachèrent ces lignes, je les ai aussitôt recopiées, et plus tard traduites et ponctuées :
>
> « Du quatre novembre 1840 date l'énigmatique disparition de Tanios-kichk…Pourtant, il avait tout, tout ce qu'un homme peut attendre de la 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. »
>
> À l'instant, les mille pages cessèrent de me paraître opaques. Je me mis à regarder ce manuscrit d'une tout autre manière. Comme un guide, un compagnon. Ou peut-être comme une monture.
>
> Mon voyage pouvait commencer (*Le rocher de Tanios*, 13).

La mise des guillemets indiquent la présence d'un texte « autre ». Le passage « Du quatre novembre… » est mis entre guillemets par le narrateur pour indiquer le texte source sur lequel il se réfère.

L'HÉTÉROLINGUISME DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF

Dans ses romans historiques, Amin Maalouf utilise des modalités d'hétérolinguisme pour construire les frontières identitaires de son discours pan-orientaliste. Pourtant, le renouvellement de l'esthétique pan-orientaliste dans les romans d'Amin Maalouf se fonde sur l'intégration de type *xénitique* dans le code du français standard. Par exemple dans *Le rocher de Tanios*, les événements se déroulent à la

Montagne (Mont Liban) au XIXe siècle. Cette région géographique faisait partie de l'empire Ottoman, mais bénéficiait d'une sorte d'autonomie depuis la conquête de Syrie par les Ottomans en 1516 (Corm, « Liban… », 51). Dans ce roman, Maalouf utilise un grand nombre d'expressions locales libanaises, de proverbes, de dictons ; il insère des mots du langage vernaculaire montagnard (dialecte arabo-syriaque) et même des mots empruntés au turc et au persan qui furent adoptés par le langage vernaculaire, ou le dialecte arabo-syriaque, jusqu'au point où ces mots deviennent des éléments intégraux du parler libanais, sans même se rappeler de leur origine turque ou persane. Ces éléments xénitiques, qu'ils soient des expressions ou seulement des mots, constituent le texte francophone d'Amin Maalouf.

Le pérégrinisme dans les romans d'Amin Maalouf

Le Périple de Baldassare demeure un texte riche d'éléments pérégrinitiques. Nous prenons l'exemple du vieux Idriss : lorsque ce dernier vient au magasin de Baldassare pour lui proposer un livre à vendre, Baldassare s'adresse à lui en un langage « vernaculaire », celui de Gibelet. Ici, l'élément pérégrinitique n'est pas marqué en italique ni mis entre guillemets, ni même commenté par une glose métalinguistique :

> « Laissez-le-moi, hajj Idriss, je vais le montrer à quelques clients qui pourraient être intéressés. »
>
> Je savais déjà comment j'allais procéder (*Le Périple de Baldassare*, 25).

Dans cet énoncé, le mot arabe « hajj » qui précède le prénom Idriss s'inscrit en minuscule, c'est parce qu'il ne fait pas partie du nom de Idriss. En arabe classique, le mot « hajj » veut dire « pèlerin » (Abdel-Nour, 1993). Hors, le titre « hajj » se donne aussi aux hommes âgés, par respect. Aussi, cela remplit une des fonctions des langages « vernaculaires », la fonction de « communion ». Dans un autre passage, lorsque Baldassare rencontre le cheikh Abdel Basset et lui parle d'Idriss, il n'utilise pas le titre « hajj » :

J'étais ainsi, grisé mais encore incrédule, lorsqu'un passant m'interpella.

« Baldassare efendi ! »

Je reconnus tout de suite la voix du cheikh Abdel-Basset, l'imam de la mosquée de Gibelet […] J'allais vers lui, et nous nous saluâmes avec les formules d'usage.

« D'où venez-vous, pour avoir ce pas dansant ? »

« De chez Idriss. »[104] (*Le Périple de Baldassare*, 27).

Ici, la communication avec le cheikh n'exige pas d'exprimer la fonction de « communion » avec Idriss. Le cheikh utilise le langage « vernaculaire » pour exprimer et confirmer la fonction de « communion » dans sa « communication » avec Baldassare. Il l'appelle : « *Baldassare efendi* ! ». Le mot «efendi » d'origine turque fut introduit en dialecte arabe « vernaculaire » levantin syro-libanais et dans le dialecte égyptien. Ce mot est toujours en usage dans les pays arabes. En turc, le mot est « efendim » et veut dire « Monsieur » (Halbout, 495). Dans le dialecte syro-libanais, le mot « efendim » subit une omission du « m » final et devient « efendi » à l'époque de la narration, c'est-à-dire au XVIIe siècle, vers l'an 1648. De nos jours au Liban, ce mot a subi plus de changements phonétiques et est devenu « afandé ». Ici, l'écrivain introduit dans le français du Centre un élément étranger, un mot turc adopté par les dialectes arabo-syriaque et égyptien, sans le faire suivre par une explication métalinguistique. Il y a aussi le mot *khwéja* introduit dans *Le Rocher de Tanios* qui fonctionne comme élément xénitique. Ce même mot est utilisé dans *Samarcande* comme élément pérégrinitique. Ce mot n'est pas suivi d'une glose métalinguistique, comme est le cas dans *Le rocher de Tanios*. Dans *Samarcande*, lorsqu'Omar

[104] Dans cet énoncé, il y a deux langues : celle du narrateur, le français ; et celle des personnages, l'arabe. On remarque que les énoncés des personnages sont mis entre guillemets, ce qui indique la présence d'un discours autre, rapporté dans une langue autre, l'arabe.

Khayyâm fut arrêté par la garde de la ville de Samarcande, et pris devant le cadi (le juge) Abou-Taher, ce dernier s'adressa à Omar avec son titre *Khwajé*.

> Tandis que le balafré s'approche, d'un air faussement soumis, Abou-Taher glisse à l'oreille d'Omar :
>
> S'il n'est pas devenu ton ami, du moins ne pourra-t-il plus s'en prendre à toi en public.
>
> À voix haute, il poursuit :
>
> Puis-je espérer qu'en dépit de tout ce qu'il a enduré, *khwajé*[105] Omar ne gardera pas un trop mauvais souvenir de Samarcande ?
>
> Ce qui s'est passé hier soir, répond Khayyâm, est déjà oublié pour moi… (*Samarcande*, 31).

Nous trouvons ici, une différence phonétique dans la prononciation du mot *khwéja* (*Le rocher de Tanios*) et *khwajé* (*Samarcande*), parce que dans le premier, c'est la variante phonétique du mot turco-persan *khwajé*, tel qu'elle est utilisée par les villageois libanais du Mont Liban. Dans le dialecte local de la ville de Beyrouth (la capitale), ce mot se prononce *khawaja* (D'Alverny, 1). Dans *Le rocher de Tanios*, le premier *a* subit une omission, créant la rencontre d'une consonne *kh* et *w*, qui se prononce parfois comme *v*, et le deuxième *a* s'est transformé en *é*. Aussi, l'accent tonique s'est déplacé vers le début du mot et non pas vers sa fin, tel qu'il est le cas avec la variante persane. C'est ce qu'on appelle dans la grammaire du dialecte libanais *al-imâlah* :

> L'Imâlah. Le A tend, au Mont Liban, à se fermer en é. Même le â devient ê […] Les voyelles brèves après s'être affaiblies en O et E, É tendent vers E muet. A est le plus stable. Elles peuvent même disparaître si elles ne portent pas l'accent tonique, ce qui provoque la rencontre de deux ou trois consonnes et occasionne le développement d'une nouvelle voyelle de secours

[105] La mise en italique indique la présence d'un mot d'origine étrangère dans le texte.

(qui n'existait pas en littéraire) : yaktubû ils écrivent [devient] byéktebu […] L'accent tonique, est ce qui donne aux mots et aux groupes de mots leurs unités […] Ceci tient surtout à ce que les Français accentuent la finale des mots alors que l'accent arabe remonte vers le début du mot comme en latin (D'Alverny, 1963).

Nous remarquons que l'écrivain insère le mot étranger en italique, sans le faire suivre par une glose métalinguistique. Comme si l'écrivain nous indiquait qu'il s'agit d'un élément étranger, sans le commenter.

Le xénisme

Dans *Le Périple de Baldassare*, nous lisons le paragraphe suivant où l'écrivain utilise l'arabe classique dans son rôle de langage « mythique » :

Depuis l'aube de l'islam, les savants débattent autour d'un verset du Coran, qui revient par trois fois dans des termes similaires, et qui souffre diverses interprétations. Esfahani le cita en égrenant soigneusement les syllabes : « fa sabbih bismi rabbika-l-azîm »; ce qui pourrait être traduit dans notre langue par : « Glorifie le nom de ton Seigneur, le très-grand[106] (355).

Ce verset coranique intégré en arabe classique dans le texte constitue un élément xénitique, comme il est mis entre guillemets et est suivi d'une traduction en français par le narrateur initial. Nous prenons

[106] Dans cet énoncé, il s'agit non seulement de deux langues, mais aussi de deux voix, une bivocalité. D'abord, il y a la voix de l'auteur, Maalouf, qui commente sur un verset coranique et nous présente les commentaires des autres ; ensuite, il y a la voix d'Esfahani, rapportée en arabe coranique et mis entre guillemets ; enfin on trouve la voix du narrateur, Baldassare, qui commence par la phrase « ce qui pourrait être traduit… », et qui fournit une traduction en français de l'énoncé arabe d'Esfahani. Ici, la voix du narrateur se confond avec celle de l'auteur. On a pu la distinguer tout en partant de l'analyse de son énoncé et surtout la partie « …dans notre langue… » qui ne peut qu'exprimer celle du narrateur, comme il s'agit du français, et non pas celle de la personne de l'écrivain, Maalouf, qui pourrait être l'arabe aussi et non pas seulement le français. Cette interprétation montre que le narrateur, Baldassare, s'adresse à un lecteur français, parce que sa langue maternelle est le génois et le libanais, et non pas le français. Une autre interprétation de cet énoncé, est celle qui tend à établir un lien dialogique entre l'écrivain, Maalouf, et son lecteur précisément français.

un autre exemple du xénisme dans *Le Périple de Baldassare*. Il s'agit du verbe *twaffa*, en dialecte arabo-syriaque, conjugué à la troisième personne du singulier au passé simple :

> En poussant le portillon de sa masure, je vis, assise sur le seuil, une femme du voisinage, le front dans les mains. Je lui demandai, par politesse, avant d'entrer, si hajj Idriss était là. Elle releva la tête et me dit seulement :
>
> « Twaffa. » Il est mort ![107] (34).

Aussi dans *Le Périple de Baldassare*, nous lisons l'exemple suivant :

> Lorsque la voix de Habib s'éleva derrière moi, rieuse, gouailleuse, ensoleillée, salutaire :
>
> « Boumeh ! Ne vas-tu pas cesser de torturer notre oncle ? »
>
> « Boumeh », « hibou », « oiseau de malheur », c'est ainsi que le cadet surnomme son frère depuis l'enfance. Et en me relevant, ce soir-là, soudain perclus de courbatures, je jurai de ne plus jamais l'appeler autrement.
>
> Pourtant, j'ai beau crié « Boumeh ! »… (23-24).

Dans cet exemple, le narrateur utilise le mot *hibou* (*boumeh* en dialecte arabo-syriaque). Il le fait suivre par une glose métalinguistique qui explique sa connotation comme « oiseau de malheur ». L'écrivain l'utilise dans la narration pour marquer une appartenance linguistique et culturelle distincte. Dans *Le rocher de Tanios*, Maalouf introduit des éléments xénitiques en respectant les exigences typographiques et métalinguistiques de cette pratique :

> C'est ainsi que le cheikh voulait être considéré. En s'adressant aux gens de son domaine, même aux plus âgés, il disait « *yabné* ! », « mon fils ! », ou « ma fille ! », « *ya binté* ! » (21).

[107] Ici, le narrateur, Baldassare, établit un dialogue avec son lecteur français, comme il s'agit de rapporter le mot arabe entre guillemets suivi d'une glose d'explication.

L'écrivain met les éléments étrangers d'abord en italique, puis entre guillemets, suivis ou précédés d'une glose métalinguistique, ce qui sert à établir un dialogue entre le narrateur et le lecteur. Nous prenons un autre exemple du *Rocher de Tanios* :

> Lamia saisit aussitôt le plateau pour l'emporter vers les cuisines.
>
> Je vais faire du café.
>
> *Khwéja* Gérios n'aura pas le temps d'en prendre, il faut qu'il parte à l'instant pour revenir avant la nuit.
>
> C'est ainsi qu'il l'appelait quand il avait envie de lui faire plaisir, *khwéja*, un vieux mot turco-persan qui désignait dans la Montagne ceux qui, dotés d'instruction et de fortune, ne travaillaient plus la terre de leurs mains (38).

Ici, l'élément étranger *khwéja* est inscrit en italique, suivi d'une glose métalinguistique et étymologique. Le rôle de cette glose métalinguistique est d'établir un lien direct entre l'écrivain et son lecteur, qui est avant tout français, puis francophone, imprimant une forme dialogique au texte. Ce dialogue est mis en place par une bivocalité : la voix du narrateur et celle de l'écrivain. Nous avons déjà vu comment le mot *khwajé* s'utilise comme élément pérégrinitique dans *Samarcande*. Cependant, il est xénitique dans *Le rocher de Tanios*. Ainsi, le mot arabe *hajj* (masculin singulier) ou *hajjé* (féminin singulier) s'insert dans *Le Rocher de Tanios* comme élément xénitique, et dans *Le Périple de Baldassare* comme élément pérégrinitique. Voici le mot dans son usage xénitique :

> On se tourna vers Lamia, qui dut rassembler tout son souffle pour dire, sur un ton détaché :
>
> S'il était malade, on l'aurait remarqué.
>
> Il y avait là, tout à côté d'elle, assise sur une pierre, une femme si vieille et silencieuse que personne ne pensait qu'elle suivait la conversation. Pourtant, elle dit :
>
> ... Ou alors, il est fou amoureux.

Les autres n'avaient pas bien entendu.

Que dis-tu, *hajjé* ?

On l'appelait ainsi parce que, dans sa jeunesse, elle était partie en pèlerinage à Bethléem, voir la Sainte-Crèche (*Le rocher de Tanios*, 34).

Un autre exemple de pérégrinisme, c'est le mot Jord du *Rocher de Tanios*, il s'agit du mot arabe *Jord* :

Et il avait cru trouver la parade idéale : le marier à la fille d'un chef féodal bien plus puissant que lui, le seigneur du grand Jord… (*Le Rocher de Tanios*, 24)

L'écrivain ne donne pas d'explication à ce mot arabe qui reste figuré comme élément étranger dans le texte jusqu'à la page soixante-quatre, où l'écrivain fait suivre ce mot par une glose métalinguistique :

Le village se mit à bruire d'anecdotes féroces sur celui que, par une légère torsion de mot, on s'était mis à nommer non plus le seigneur du *Jord* – qui veut dire « les hauteurs arides » – mais le seigneur des *jrad* – qui veut dire « sauterelles »[108] (*Le rocher de Tanios*, 64).

LE TRANSPOLINGUISME DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF

La modalité de transposition caractérise la plupart des romans d'Amin Maalouf surtout *Le Périple de Baldassare, Léon l'Africain* et *Le rocher de Tanios.* D'après cette modalité, les personnages dans les romans d'Amin Maalouf parlent des langues orientales (*LP*) et non pas le français, qui est la langue du narrateur (*LN*). Cela crée au niveau de la *fabula* une déterritorialisation vers les langues natives des personnages. Aussi le français que parle le narrateur (*LN*) se déterritorialise à son tour vers le français des « Périphéries » et non pas celui du Centre. Cela mène à la question identitaire, l'appartenance identitaire de ces personnages et leur identité culturelle.

[108] Ici, les deux mots arabes sont mis en italique et suivis d'une glose métalinguistique. C'est parce que le narrateur essaye de rapporter un discours oral bien répandu à la Montagne. Il s'agit là d'une sorte d'intertextualité avec une source orale, un jeu de mots bien connu parmi les montagnards libanais : *jord* et *jrad*. Ainsi, l'écrivain devait suivre ces deux mots d'une glose métalinguistique non pas seulement pour les expliquer ou les traduire, mais aussi pour indiquer la présence d'un jeu de mot.

La mention dans les romans d'Amin Maalouf

La modalité de transposition de type mention caractérise les romans suivants d'Amin Maalouf : *Le Périple de Baldassare, Léon l'Africain* et *Le rocher de Tanios*. Dans l'exemple ci-après pris de *Léon l'Africain,* il s'agit d'une transposition de type *mention*. L'énoncé « Le prince échafaude…» constitue un élément de transposition linguistique de type « mention », comme cela est indiqué dans le passage :

> Pendant que je les repassais en mémoire, la voix de Nour me parvint, poignante mais digne :
>
> Le prince échafaude des plans dans son palais, sans savoir qu'au même moment, dans une masure, les doigts d'un artisan tissent déjà son linceul.
>
> Elle avait prononcé ces mots en arabe, mais avec cet accent circassien que tous les Cairotes reconnaissent sans peine, puisqu'il est celui des sultans et des officiers mamelouks (*Léon l'Africain*, 244).

Dans cet exemple, la transposition linguistique est chargée d'un contenu culturel et identitaire. Reprenons la phrase suivante : « Elle avait prononcé ces mots en arabe, mais avec cet accent circassien…etc. » ; dans cet énoncé, il s'agit des mots-clés qui portent des charges identitaires. Ces mots sont : *arabe, circassien, Cairotes, sultans* et *mamelouks*. Ces cinq mots résument toute une mémoire historique. Ils énoncent l'histoire de l'Égypte à une époque précise. Les Mamelouks ne sont plus les maîtres du pays. En 1517, l'Égypte devient une province ottomane (Pareja, 141). Nous prenons un autre exemple de transposition de type *mention* :

> Nobles visiteurs, seriez-vous les seuls hommes dans cette ville à ignorer que nos souverains, les princes kushan, viennent d'être défaits par l'armée perse et qu'ils se sont retirés au-delà des cinq fleuves ?
>
> Il parlait un araméen fort approximatif, coiffant la plupart des syllabes de l'accent erroné, comme tant de croyants qui se font un devoir d'apprendre la langue liturgique mais n'ont guère l'occasion d'en user dans les échanges quotidiens. Lorsqu'un mot lui faisait défaut, il le

> remplaçait par son équivalent grec, avec aisance, persuadé que chacune des personnes présentes le comprenait (*Les Jardins de Lumière*, 154).

Ici, l'énoncé « Nobles visiteurs… » se dit en araméen langue seconde, avec l'accent des locuteurs non natifs, ainsi qu'avec des alternances codiques en araméen et en grec. Ces informations linguistiques sont indiquées dans l'énoncé par le narrateur initial, après qu'il a « transposé » l'énoncé « Nobles visiteurs…» de l'araméen (*LP*) en français (*LN*). Ici, il s'agit d'une transposition linguistique de type *mention*, puisque le narrateur l'indique dans « Il parlait un araméen fort approximatif…».

Dans *Le Périple de Baldassare,* le narrateur fait parler les personnages dans leur langue maternelle, autrement dit, dans leur langage « vernaculaire ». Quand Baldassare joue le rôle d'interprète entre Marta et le corsaire Domenico, il utilise un langage vernaculaire :

> Je lui traduisis la question dans l'arabe parlé à Gibelet et elle répondit avec empressement, sur un ton quasiment suppliant : « Sans mon mari ! » (476).

Considérons l'exemple suivant. Il s'agit d'un dialogue entre Baldassare et l'envoyé du dignitaire turc à Istanbul :

> …un dignitaire turc arriva en grand équipage. Sans mettre pied à terre, il envoya un de ses gens me quérir […] Quand je me présentai, il me salua en arabe du haut de sa monture harnachée et je lui retournai son salut (167).

Dans l'Orient musulman, l'arabe bénéficie de son statut de langue sacrée, et de sa fonction « mythique ». Dans *Le Périple de Baldassare*, le narrateur note l'importance de l'arabe en Orient musulman. L'arabe s'utilise comme *lingua franca.* Voici l'exemple de la rencontre de Baldassare avec le prince persan, Ali Esfahani :

À l'exception des formules consacrées que tout musulman connaît, l'homme parle l'arabe avec difficulté. Nous pûmes néanmoins nous présenter l'un à l'autre, et nous pourrons, je crois, à l'occasion, avoir une conversation. Il me dit qu'il s'appelle Ali Esfahani… (344).

La présupposition dans les romans d'Amin Maalouf

Comme les provinces arabes ont fait partie de l'empire Ottoman depuis 1516, le turc a joué le rôle du langage « référentiaire » à côté de l'arabe. Le turc est devenu la langue de l'autorité impériale. Dans *Les Jardins de lumière,* Amin Maalouf nous présente l'Orient mage et l'Orient chrétien. Les langues que parle Mani sont le persan, l'araméen, le grec et le syriaque. Dans *Samarcande,* Amin Maalouf nous présente le persan à travers les quatrains du poète Omar Khayyâm. La « présupposition » demande un travail d'analyse et d'interprétation des données biographiques sur les personnages du roman. Nous prenons un autre exemple du *Périple de Baldassare*. Ici, la transposition linguistique se présente comme une *présupposition* :

Puis Domenico lui demanda, d'un ton très paternel :

« Dites-nous, Marta. Est-ce que vous souhaitez retourner sur la rive avec votre mari, ou bien venir avec nous ? »

En traduisant, j'ai dit « revenir avec moi ». Mais elle répondit clairement, avec un geste de sa main pointée, qu'elle voulait repartir pour Katarraktis (478).

L'indication du rôle de Baldassare comme interprète aux côtés de Domenico et de Marta permet de déduire le contexte d'énonciation. Le capitaine Domenico parle l'italien, et Marta parle un dialecte vernaculaire arabo-syriaque. Baldassare joue le rôle d'interprète. Alors, l'énoncé « Dites-nous, Marta. Est-ce que vous souhaitez… » rend visible son appartenance à deux contextes culturels : un italien dialectal de Gênes, car c'est Domenico le génois qui parle; l'autre, arabo-syriaque de Gibelet. Selon les occurrences hétérolinguistiques du roman, Marta ne parle aucune autre langue que sa langue

maternelle. Le dialecte vernaculaire de Gibelet devient la langue que Marta utilise tout au long du roman et serait « distinct du français du narrateur ou du texte.[109] ». Aussi, les données sur l'appartenance sociale de Marta nous aident dans l'interprétation. Lisons, dans le roman, les données socioculturelles sur Marta :

> À l'origine de tout ce tumulte, une femme, Marta, que l'on appelle ici, avec un léger clin d'œil, « la veuve ». Elle avait épousé, il y a quelques années, un individu que tout le monde savait être un voyou ; issu, d'ailleurs, d'une famille de voyous, tous escrocs, chapardeurs, maraudeurs, détrousseurs, naufrageurs, tous sans exception, grands et petits, aussi loin que remontent les souvenirs ! Et la belle Marta, qui était alors une fille délurée, espiègle, indomptable, malicieuse mais pas du tout mauvaise graine, s'était éprise de l'un d'eux – un dénommé Sayyaf (39).

D'après ces données biographiques, nous « présupposons » que le dialogue ci-dessus a eu lieu en dialecte arabo-syriaque vernaculaire de Gibelet. L'interprétation des données biographiques nous aide à distinguer le français, langue de Baldassare (*LN*), de celles de Marta et de Baldassare (*LP*). D'abord, « Marta » est d'origine syriaque et non pas arabe. Ce mot veut dire en syriaque « une dame, une femme » (Issa, 43).

Nous prenons un autre exemple tiré du *Rocher de Tanios* :

> …que le vieux Gébrayel – puisse-t-il vivre et garder sa tête claire au-delà de cent ans – m'a fait lire un soir, soulignant chaque mot de son index noueux :
>
> *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* (278).

[109] Lawson-Hellu, Colloque Laval, 2005.

Dans ce passage, nous présupposons que l'énoncé « *Pour tous les autres*…etc. » mis en italique dans le texte, est dit en arabe, puis transposé et traduit en français par le narrateur, parce que le passage lu par Gébrayel est pris du manuscrit arabe de Nader, qui fut traduit par le narrateur sous le titre de « la Sagesse du muletier » :

> Nader ne devait plus jamais remettre les pieds au village […] Sa part de secret, il l'avait consignée sur un cahier qu'un jour, dans les années vingt de ce siècle, un enseignant de l'American University of Beirut allait retrouver, par chance, dans le fouillis d'un grenier. Annoté et publié, avec une traduction anglaise, sous le titre Wisdom on muleback (que j'ai librement transformé en « la Sagesse du muletier »)… (277).

D'après les données présentées dans le passage ci-dessus, nous constatons que le passage lu par Gébrayel est écrit en arabe. L'exemple ci-dessus confirme, avec ses données, notre présupposition que l'énoncé « Pour tous les autres…» se dit en arabe dans la *fabula*.

INTERPRÉTATION DE L'HÉTÉROLINGUISME DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF

Dans *Le Périple de Baldassare*, les rapports de forces entre les différentes langues du récit se présentent en faveur de l'arabe et de ses variations dialectales. L'arabe se présente comme langage vernaculaire (le dialecte local de Gibelet), langage véhiculaire (le dialecte syro-libanais), langage référentiaire (la littérature arabe) et comme langage mythique (le Coran). Cet usage presque omniprésent de l'arabe dans *Le Périple de Baldassare* nous montre jusqu'à quel point cette langue bénéficie, dans le récit, des rapports de force inhérents. En ce qui concerne les langues européennes, elles sont utilisées comme langage « vernaculaire » et langage « véhiculaire ». Cela veut dire que dans *Le Périple de Baldassare*, les langues orientales se présentent comme variété « High » et variété « Low », selon la nomenclature de Charles Ferguson (1959). Cependant, les langues européennes se présentent seulement comme variété « Low ». Dans *Le Périple de Baldassare*, le grec, par exemple,

s'utilise dans sa variété « Low ». Il s'agit d'un langage vernaculaire, un jargon parlé par des pirates et des corsaires, et qui est un mélange des langues parlées autour du bassin méditerranéen :

> Il s'était adressé à nous dans un grec de pirates, sans la moindre formule de politesse, sans un sourire, la main tapotant un manche de poignard courbe (276).

Dans une autre occasion, le grec s'utilise comme langage vernaculaire. Lorsque Baldassare rapporte la disparition de Marta à un officier turc ottoman de l'île grecque Katarraktis, il mélange le grec avec d'autres langues méditerranéennes :

> L'officier écouta mes explications, d'autant plus alambiquées que je les exprimais dans un mélange de mauvais grec et de mauvais turc, avec çà et là quelques mots d'italien et d'arabe (279).

Les usages « Low » des langues européennes face aux usages « Low » et « High » des langues orientales, dans le roman, établissent des rapports de force entre ces langues qui sont toujours en faveur des langues orientales. Aussi, les rapports de force entre l'arabe et les autres langues, dans *Le Périple de Baldassare,* ne cachent pas de « protestations linguistiques » et de réclamations identitaires d'une nature linguistique proférées contre l'arabe comme langue dominante dans le texte, par les personnages du roman. Par exemple, Baldassare parle, normalement, à ses neveux en arabe vernaculaire de Gibelet. Cela est indiqué dans le roman d'après les dialogues qui se déroulent entre Baldassare et ses deux neveux Jaber (Boumeh) et Habib. Pourtant, quand ils se disputent, Baldassare utilise l'italien dialectal de Gênes et non l'arabe : « Je lui avais parlé non en arabe mais en génois, comme je le fais spontanément chaque fois que je me sens en butte aux adversités de l'Orient » (158). Nous sommes ici devant une situation où le rapport entre les langues du texte est un rapport de hiérarchie évoquée, basé sur la « superposition conflictuelle », voire un rapport hégémonique :

> Dans ce rapport, se produit une « superposition conflictuelle » des variétés linguistiques dans la mesure où le même rapport active un autre plus général, celui qui existe entre les langues et la culture. Ici entre alors en ligne de compte des catégories plus fonctionnelles comme les variétés sociales (vulgaires, classiques), dialectales, ou les registres (Lawson, « Hétérolinguisme… », 314).

Ainsi, si nous prenons en compte la période historique où se déroulent les événements du roman, c'est-à-dire au XVIIe siècle, quand l'empire Ottoman constituait une puissance impériale, nous remarquons que le grec, par exemple, n'était pas considéré, dans le roman, comme langue de variété « High », vu que la Grèce, à cette époque, faisait partie de l'empire Ottoman (Pareja, 205).

À la lumière de ce qui précède, nous arrivons à la conclusion suivante : les paradigmes d'hétérolinguisme et de transpolinguisme aident, dans notre étude du roman panorientaliste d'Amin Maalouf, à penser l'identité linguistique et culturelle des personnages, à déterminer l'inscription de leurs « paroles » dans un discours socio-historique précis, le discours panorientaliste. Nous avons vu comment sous les paradigmes du plurilinguisme, un texte romanesque peut construire une pluralité linguistique, qui varie des langages vernaculaire, véhiculaire, référentiaire et mythique, jusqu'à la présence des éléments des langues étrangères, parfois sous la forme de pérégrinisme, d'autres fois sous la forme de xénisme. Sous le paradigme du transpolinguisme, nous avons vu que ces éléments se présentent sous forme de « mention » ou de « présupposition ». Ainsi, nous arrivons à repenser l'identité linguistique et culturelle des personnages maaloufiens, qui, selon nous, est une identité orientale basée sur un discours pan-orientaliste. Les langues que parlent les personnages maaloufiens sont des langues orientales. En effet, ces langues sont : l'arabe, le persan, le syriaque, l'hébreu, le grec et le turc. En plus, nous pouvons classifier ces langues selon des niveaux langagiers différents. Par exemple dans *Le Périple de Baldassare* et au niveau du langage « mythique », nous avons trouvé

l'arabe classique. Au niveau du langage « véhiculaire », nous avons trouvé le dialecte arabo-syriaque, le persan dialectal d'Ispahan, et le turc dialectal d'Istanbul (Constantinople) et d'Izmir (Smyrne). Au niveau « référentiaire », nous avons signalé la présence de l'arabe, du turc et du persan littéraires. Enfin et au niveau « vernaculaire », nous avons montré la présence de plusieurs dialectes locaux, de jargons, d'interlangue, de créolisation, comme le dialecte « vernaculaire » de Gibelet, dans *Le Périple de Baldassare*, et celui de la Montagne dans *Le rocher de Tanios*, c'est-à-dire le parler vernaculaire libanais. L'importance de ce parler dans la construction de l'identité pan-orientaliste dans les romans d'Amin Maalouf se présente dans le fait qu'il constitue « une synthèse » linguistique, un processus de créolisation continu. Dans les exemples donnés auparavant, nous avons signalé dans le parler libanais des emprunts lexicaux au turc et au persan. En effet, il sera utile, à la fin de ce chapitre, de souligner que selon nous, le parler libanais reste une variante « vulgaire » de l'arabe littéraire. Il constitue un dialecte arabo-syriaque, dont le substrat linguistique est le syriaque et l'araméen, anciennes langues sémitiques[110]. Le syriaque était la langue d'usage au Mont Liban et dans d'autres régions de la Syrie, comme la ville de Tripoli et ses environs, jusqu'à la chute du califat abbasside avec l'invasion des Mongols en 1258 (Issa, 15). Selon l'historien Philip Hitti, 65 % de la population de la Syrie et du Mont Liban parlait le syriaque jusqu'à la moitié du XIIIe siècle (Hitti, 1951). Cependant, l'araméen restait la langue véhiculaire du Mont Liban jusqu'au XVIIe siècle (*Le rocher de Tanios*), et dans les environs de Tripoli (au nord du Liban), où se trouve le village de Gibelet (*Le Périple de Baldassare*), la population continua à utiliser l'araméen comme langue véhiculaire, même jusqu'au XVIIIe siècle (Issa, 15). Ainsi, l'importance de l'usage transpolinguistique du parler libanais dans *Le Périple de Baldassare* et dans *Le rocher de Tanios* se trouve dans les origines syriaques et araméennes de ce parler. Cela veut dire qu'au niveau de l'appartenance linguistique et culturelle du texte romanesque maaloufien, le discours identitaire pan-orientaliste dépasse, au niveau diachronique, le substrat linguistique de l'Orient

[110] En ce qui concerne les emprunts au syriaque, voir Feghali, Michel T. *Étude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban.* Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion, 1918.

musulman, c'est-à-dire l'arabe, le persan et le turc, pour arriver au substrat préislamique, c'est-à-dire l'Orient chrétien et byzantin. Ici, le substrat linguistique de cet Orient chrétien est constitué du syriaque, de l'araméen, de l'hébreu, du grec, langues parlées en Syrie byzantine avant la Conquête arabe au VIIe siècle. Par exemple, dans *Le Périple de Baldassare*, le nom propre féminin *Marta* est un mot d'origine syriaque qui veut dire *dame* (Issa, 16). Le mot *Marta* comporte une autre connotation : celle de féminité perceptible à toute personne qui parle l'une ou l'autre des langues sémitiques. Ce mot s'identifie par le *a* final (*alef al itlaq*), qui marque le féminin des mots d'origine syriaque (Issa, 14). Aussi, dans *Le rocher de Tanios*, l'usage des mots d'origine syriaque est bien marqué. Par exemple des mots comme : *khouriyyé* (p. 50), *mar* (p. 50), *ataba* (p. 56), *bouna* (p. 58), *kfaryabda* (p. 79). Dans *Les Jardins de lumière*, des mots d'origine araméenne comme *mar* (42), *Malchos* (49), « *Mârâme barekh !* » (54), *Baal* (115), *ayar* (130), etc. nous permettent aussi de pénétrer à l'intérieur des substrats linguistiques antiques, comme l'araméen et l'assyrien (*Les Jardins de lumière)*. Ainsi, nous concluons que dans le roman pan-orientaliste d'Amin Maalouf, c'est tout l'Orient qui parle, l'Orient musulman, l'Orient chrétien byzantin et sassanide : 1) horizontalement, à travers ses régions géographiques, de la ville de Grenade en Andalousie musulmane au *Maghreb (Léon l'Africain)*, jusqu'à Samarkand en Asie central au *Mashreq* (*Samarcande*); et 2) verticalement, à travers ses époques historiques, de la ville de Ctésiphon du IIIe siècle (*Les Jardins de lumière*) jusqu'au Beyrouth du XXe siècle (*Les Échelles du Levant*).

CONCLUSION

Dans ses romans historiques, Amin Maalouf va au-delà de la représentation fictive de l'Orient, pour aborder ce que nous appelons le Pan-Orient. Par *Pan-Orient,* nous introduisons un concept idéologique et un contre-discours qui se démarque de celui eurocentriste sur l'Orient. Autrement dit, depuis la sortie de l'Europe colonialiste hors de ses frontières historiques en 1492, l'Orient porte des appellations qui n'expriment pas sa réalité géoculturelle. Toutes les appellations données à l'Orient sont d'origine colonialiste et expriment exclusivement la réalité colonialiste du discours eurocentriste. Après 1492, l'Europe se voit comme le Centre de la civilisation humaine. Cela résulte en un discours eurocentriste qui prend l'Europe comme « point de repère » comme « Centre », avec le reste du monde comme « Périphérie ». Par exemple, des termes comme « Proche Orient », « Moyen Orient », « Near East », « Middle East », « Far East », etc. furent adoptés par les Orientaux eux-mêmes pour s'identifier. Dans le Monde arabe, les médias, les discours politiques et les littératures utilisent des termes coloniaux que l'Occident a imposés : *al-Sharq al-Adnâ* (Near East), *al-Sharq al-Awssat* (Middle East), *al-Sharq al-Aqsâ* (Far East) (Baalbaki, 1979). Ces termes expriment les intérêts colonialistes de l'Occident. D'ailleurs, si les Orientaux les ont adoptés c'est parce qu'ils ont perdu tout contrôle de leur *espace* :

> Pour les peuples du Proche-Orient et leurs historiens, la propre saisie de leur espace est devenue une tâche impossible depuis la fin de l'Empire ottoman. Déjà, les deux colonialismes britannique et français, accessoirement l'italien pour la Libye, avaient défloré l'espace, saisi son contrôle (Corm, « La Méditerrané… », 40).

Dans ce sens, l'importance des romans historiques d'Amin Maalouf se trouve dans ce point précis : reprendre contrôle de l'espace en inventant un espace symbolique dans la fiction historique.

Du fait francophone

> Le problème central de la francophonie n'est donc non pas seulement celui de l'identité, ainsi que le répètent inlassablement écrivains et commentateurs, mais de l'unité d'un sujet divisé. Comment, en effet, être soi-même, s'assurer une identité quand, écrivant la langue de l'Autre (situation coloniale ou postcoloniale), ou écrivant dans une langue qui n'est pas partagée par tous (pays plurilingues où le français est langue véhiculaire), on doit accorder le français avec sa propre culture nationale, et avec son public ? L'écrivain francophone tente de réconcilier le singulier et l'universel dans l'unité de l'œuvre (Combe, 134-5).

Amin Maalouf réussit-il, peut-on en effet se demander, à accorder l'essence d'être mashréquin (hétérolingue, multiculturel) à la francophonie littéraire ? Selon nous, Amin Maalouf est le premier écrivain mashréquin d'expression française, donc francophone, qui réussit à reprendre contrôle de l'*espace* géoculturel et géo-historique de l'Orient. Ce dernier s'étend, dans les romans d'Amin Maalouf, de Samarkand en Asie centrale jusqu'à l'Andalousie en Europe occidentale. Il va de soi que l'œuvre romanesque maaloufienne demeure une œuvre écrite en français ; d'où sa *francophonicité*. Amin Maalouf s'explique à ce sujet dans *Les Identités meurtrières* :

> A ceux qui me posent la question, j'explique donc, patiemment, que je suis né au Liban, que j'y ai vécu jusqu'à l'âge de vingt-sept ans, que l'arabe est ma langue maternelle, que c'est d'abord en traduction arabe que j'ai découvert Dumas et Dickens et *Les Voyages de Gulliver*, et que c'est dans mon village de la montagne, le village de mes ancêtres, que j'ai connu mes premières joies d'enfant et entendu certaines histoires dont j'allais m'inspirer plus tard dans mes romans. Comment pourrais-je l'oublier ? Comment pourrais-je jamais m'en détacher ? Mais, d'un autre côté, je vis depuis vingt-deux ans sur la terre de France, je bois son eau et son vin, mes mains

caressent chaque jour ses vieilles pierres, j'écris mes livres dans sa langue, jamais plus elle ne sera pour moi une terre étrangère (7-8).

En mettant l'accent sur le fait qu'il est bilingue, multiculturel, francophone et non français, Amin Maalouf embrasse, dans son œuvre romanesque, la notion que le français n'est plus qu'un véhicule langagier à travers lequel l'identité « orientale » peut aussi être démontrée. Selon nous, de la même manière qu'il existe une construction identitaire maghrébine dans les écritures francophones de l'Afrique du Nord, l'œuvre maaloufienne représente, à son tour, une construction identitaire pan-orientaliste parmi les nombreuses écritures francophones mashréquines. L'œuvre romanesque maaloufienne joue le double rôle d'être non seulement écrite en français et de faire partie du corpus mondial francophone, mais aussi d'engager ses lecteurs dans un monde historique, culturel et linguistique pan-orientaliste. Autrement dit, l'œuvre romanesque maaloufienne nous présente le Pan-Orient, à travers ses différentes époques historiques, sa multiplicité culturelle et sa richesse linguistique. C'est dans ces conditions qu'Amin Maalouf pose les termes d'une identité pan-orientaliste alors active et postcoloniale, c'est-à-dire qui accepte l'utilisation du français hérité du passé colonial, en même temps que sont revalorisés les langues et les dialectes d'origine orientale du tissu collectif maghrébin et mashréquin comme on l'a démontré au chapitre six : l'arabe, le persan, le turc, le syriaque, l'araméen et l'hébreu dans leurs diversités dialectales.

Du fait pan-orientaliste

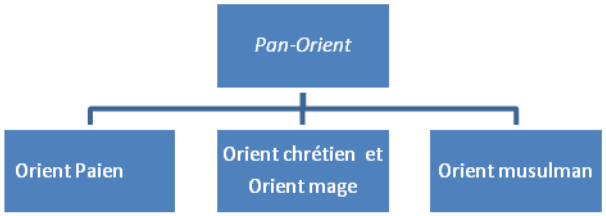
À la lumière de ce qui précède, l'étude de la construction symbolique du Pan-Orient dans les romans d'Amin Maalouf permet-elle, à terme, de restituer à l'Europe son appartenance géographique au continent asiatique ? Dans les romans d'Amin Maalouf, le Pan-Orient ne se présente pas comme un espace géopolitique défini par rapport au Centre colonialiste (l'Occident), mais un espace à multiple dimensions. 1) Horizontalement, le Pan-Orient demeure un espace géoculturel qui comprend toutes les

cultures orientales de l'Asie centrale jusqu'à l'Espagne musulmane (l'Andalousie) en Europe occidentale. De celles-ci nous citons la culture indienne, persane, arabe, turque et afro-berbère. 2) Verticalement, le Pan-Orient se présente aussi comme un espace géo-historique qui comprend des grandes cultures comme celle grecque, byzantine, arabe, persane et turque 3) Diagonalement, le Pan-Orient reste un espace géolinguistique, aux niveaux diachronique et synchronique. Dans ses romans historiques, Amin Maalouf reconstruit l'espace géolinguistique du Pan-Orient par le biais de deux paradigmes : l'hétérolinguisme (pérégrinisme, xénisme) et le transpolinguisme (mention, présupposition). Dans le diagramme suivant, nous introduisons le Pan-Orient dans les romans de Maalouf comme un espace à multiples dimensions :

Dans ce sens, le Pan-Orient, tel que reconstruit par Amin Maalouf dans ses romans, va au-delà de l'Orient musulman. Il se constitue par la contribution de toutes les cultures et les civilisations qui se sont installées sur le territoire de l'Orient, mais surtout celles du bassin méditerranéen. Autrement dit, le Pan-Orient, dans les romans de Maalouf, est le résultat et la synthèse culturelle et historique des cultures orientales et méditerranéennes, comme l'Orient musulman (arabe, persan et turc), l'Orient chrétien (assyrien, byzantin et latin), l'Orient mage (sassanide) et l'Orient païen :

> The pre-Islamic civilizations of the Near East and of all the lands extending from Central Asia and northern India to Spain were inherited by Islam; and under the influence of Islam and of the Arabic language, the science and technology of these regions were greatly developed and improved (al-Hassan, 162).

Le diagramme suivant présente les composantes culturelles et identitaires du Pan-Orient :



Ce diagramme nous montre les différentes contributions culturelles et historiques dans le développement du Pan-Orient tel qu'il est présenté dans les romans d'Amin Maalouf. Nous y trouvons les civilisations orientales de l'Antiquité. D'abord, on trouve les civilisations mésopotamienne, égyptienne, grecque et grecque hellénistique, et romaine orientale (*Les Jardins de lumière*). Ensuite, viennent les civilisations de l'Orient chrétien et mage, c'est-à-dire Byzance, les royaumes latins de l'Orient et la Perse sassanide (*Les Jardins de lumière, Les croisades vues par les Arabes*). Puis, se présente l'Orient musulman qui s'étend de l'Asie centrale jusqu'à l'Andalousie (*Samarcande, Léon l'Africain, Les croisades vues par les Arabes, Le Périple de Baldassare*). Enfin, s'étale l'Orient de la période coloniale (*Le rocher de Tanios, Les Échelles du Levant*).

Du fait hétérolinguistique

> Je viens d'une famille originaire du sud arabique, implantée dans la montagne libanaise depuis des siècles […] Elle s'enorgueillit d'avoir toujours été à la fois arabe et chrétienne, probablement depuis le IIe ou le IIIe siècle […] Le fait d'être chrétien et d'avoir pour langue maternelle l'arabe, qui est la langue sacrée de l'islam, est l'un des paradoxes fondamentaux qui ont forgé mon identité. Parler cette langue 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; lorsqu'on se trouve en Asie centrale, et qu'on rencontre un vieil érudit au seuil d'une *medersa* timuride, il suffit de s'adresser à lui en arabe pour qu'il se sente en terre amie, et pour

> qu'il parle avec le cœur comme il ne se hasarderait jamais à le faire en russe ou en anglais. Cette langue, elle nous est commune, à lui, à moi et à plus d'un milliard d'autres personnes […] 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 français et libanais, avec combien de personnes est-ce que je le partage ? Quelques milliers tout au plus (*Les Identités meurtrières, 23-25*).

Au terme de cette étude, il convient de remarquer que le processus discursif de la construction identitaire dans l'œuvre romanesque maaloufienne est, dans son contenu comme dans sa forme, un processus basé sur des données hétérolinguistiques. Dans ce sens, l'étude de la structure hétérolinguistique des romans maaloufiens permet-elle, à terme, de *re*construire l'appartenance identitaire symbolique à un Orient différent de celui vu par les Occidentaux, donc le Pan-Orient, dont les langues et dialectes différents seront, au niveau symbolique, des *zones-contacts* et non pas des *frontières-conflits*. Comme nous le montre le paragraphe ci-dessus, l'expérience identitaire personnelle de l'écrivain est basée sur une diversité linguistique. Nous pouvons en tirer des « traces » linguistiques et identitaires : « originaire du sud arabique » où la langue dominante est l'arabe ; « implantée dans la montagne libanaise » où à l'époque les langues dominantes étaient le syriaque et l'araméen, et où, à nos jours, le parler libanais, qui est une sorte de créole arabo-syriaque, est la langue courante. Avec la trace suivante « depuis le IIe ou le IIIe siècle », nous entendons la domination du syriaque et du grec en Syrie chrétienne à l'époque byzantine. Nous arrivons à la prochaine trace « au seuil d'une *medersa* timuride » pour nous trouver devant un héritage culturel et linguistique turco-persan. En effet, pour construire une identité active de l'Orient, l'œuvre romanesque maaloufienne a eu besoin d'affermir une Histoire unifiante de la région. Cette œuvre ne nie pas les complexités identitaires et linguistiques de l'Orient. Cependant, l'œuvre romanesque maaloufienne, comme l'œuvre d'Edward Saïd et celle de Georges Corm, ne voit pas dans ces complexités des *frontières-conflits*, mais au contraire, des *zones-*

contacts. Par les modalités hétérolinguistiques, le xénisme et le pérégrinisme, et transpolinguistiques, la mention et la présupposition, l'œuvre maaloufienne incorpore le brassage et le mélange linguistiques qui caractérisent la construction identitaire de l'Orient. L'Histoire ouverte de l'Orient à travers ses différentes époques antique, mage, chrétienne et musulmane se présente aussi au niveau de l'hétérogénéité linguistique, ce qui aide à construire une continuité identitaire pan-orientaliste dans le temps et dans l'espace. Cette continuité identitaire s'oppose, en effet, à la discontinuité de la fragmentation identitaire imposée par le fait colonial. Ainsi, l'écriture romanesque d'Amin Maalouf est une continuité de la construction discursive évoquée par Edward Said et Georges Corm ; elle est donc inséparable du jeu politique et social, comme toute autre production littéraire : « La production littéraire moderne, en français et dans les autres langues d'écriture, n'est pas séparable du jeu politique et social dans lequel elle s'insère » (Joubert, 383). Cette construction identitaire, dans les textes, se présente par ailleurs au niveau de la langue du narrateur et de celle(s) des personnages : $LF = LN + LP$. Si la langue du narrateur reste le français, ce qui confirme la « francophonicité » de l'œuvre romanesque maaloufienne, les langues que parlent les personnages demeurent des langues orientales. Une telle hétérogénéité met l'œuvre maaloufienne dans la littérature francophone mondiale, tout en confirmant, en même temps, son appartenance à une construction identitaire « pan-orientaliste ». Pour en faire, il faut qu'Amin Maalouf valorise toutes les langues et tous les dialectes parlés en Orient, à travers les différentes époques historiques. L'omniprésence des occurrences hétérolinguistiques (xénisme, pérégrinisme) et transpolinguistiques (mention, présupposition) affirme une appartenance identitaire compliquée, mais riche et multiple dans son œuvre. Cette complexité identitaire dans l'écriture reflète, en effet, la complexité identitaire chez l'écrivain lui-même. D'origine chrétienne melkite dont la langue maternelle est l'arabe (langue sacrée des musulmans), Amin Maalouf ne voit pas dans cette complexité identitaire un obstacle ni une fracture qui le séparerait de l' « autre » :

> …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 « privilégiée », ils ont un rôle à jouer pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoder…Ils ont pour vocation d'être des traits d'union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures (*Les Identités meurtrières*, 11).

Ainsi, le rôle de l'œuvre romanesque maaloufienne est de reconstruire, au point de vue linguistique, des *zones-contacts* entre les différentes constructions identitaires qui enrichissent, par leur diversité, l'appartenance historique au Pan-Orient : « C'est un grand avantage lorsqu'on comprend que l'identité est construite à travers la différence et commence à vivre avec les politiques de la différence » (Hall, 45).

Du fait intertextuel

Jusqu'à quel point l'étude du fait intertextuel dans les romans d'Amin Maalouf permet-elle de reconstruire l'identité déchiquetée et déformée par le fait colonial. Aussi, l'intertextualité, dans les romans de Maalouf, permet-elle d'établir des liens identitaires avec ce qu'on appelle dans le Monde arabe « l'authenticité précoloniale », *assâlah*, sans rompre avec « la modernité postcoloniale », *hadâthah*, c'est-à-dire établir des liens identitaires entre le « passé glorieux » et le « présent malheureux » ? L'œuvre romanesque maaloufienne n'oublie pas la souffrance historique de l'Orient, ni les stéréotypes imposés sur les trois peuples fondateurs, les Arabes, les Perses et les Turcs. Comme nous l'avons démontré au chapitre deux, l'image de ces trois peuples fondateurs dans la littérature française, depuis le Moyen-âge jusqu'au XVIIIe siècle, est une image construite sur des stéréotypes et des préjugés héréditaires du Moyen-âge et transfigurée dans les personnages du Sarrasin, du Turc et du Persan, voire du musulman. Bestial, féroce, sauvage, irrationnel, sexuel, païen, félon, telle est l'imagerie de l'Oriental dans la littérature française du Moyen-âge jusqu'au XVIIIe siècle. De tout cela,

l'œuvre maaloufienne fait une force, une force littéraire qui participe à la démarche identitaire active de l'auteur, comme l'explique Amin Maalouf lui-même :

> Lorsqu'on sent sa langue méprisée, sa religion bafouée, sa culture dévalorisée, on réagit en affichant avec ostentation les signes de sa différence ; lorsqu'on se sent, au contraire, respecté, lorsqu'on sent qu'on a sa place dans le pays où l'on a choisi de vivre, alors on réagit autrement (*Les Identités meurtrières,* 53).

Au-delà des barrières imposées par l'identité passive, il s'agit désormais de reconstruire une identité historique active située à la fois dans les spécificités de l'expérience historique collective des peuples du Pan-Orient et dans une sorte de communauté partagée entre les peuples du bassin méditerranéen, donc entre l'Europe et l'Orient. Amin Maalouf n'écrit pas exclusivement pour les Libanais, mais il vise à créer, par le biais de l'écriture francophone mashréquine, une appartenance « orientale » multiple, donc une appartenance pan-orientaliste qui engage le reste du monde dans la vie et l'Histoire du *Mashreq* comme du *Maghreb*, et d'éliminer les stéréotypes et les préjugés qui sont à la base de la vision occidentale de l'Orient. C'est bien évident que l'écriture romanesque maaloufienne englobe des réalités historiques, culturelles, ethniques, linguistiques et poétiques. Ces réalités se présentent dans l'œuvre maaloufienne au niveau de l'écriture intertextuelle : les réalités poétiques se présentent au niveau de l'intertextualité avec les genres littéraires d'origine orientale, comme la *maqâmat ;* les réalités historiques culturelles s'incorporent par une écriture intertextuelle avec la Bible, les Évangiles et le Coran, ainsi qu'avec les chroniques arabes du Moyen-âge et d'autres biographies arabes, comme nous l'avons bien démontré au chapitre cinq. Dans l'œuvre maaloufienne et par le biais de l'écriture intertextuelle, les trois peuples fondateurs du *Mashreq* regagnent leur identité historique fragmentée par le fait colonial :

> Les Arabes ne furent pas les seuls à contribuer à ce mouvement [culturel]. Dès ses premiers pas, l'islam s'était ouvert sans aucune barrière aux Iraniens, aux Turcs, aux Indiens, aux Berbères ; imprudemment, selon certains, puisque les Arabes se retrouvèrent submergés, et qu'ils perdirent très vite le pouvoir au sein de l'empire qu'ils avaient conquis. C'était la rançon de l'universalité que prônait l'islam (*Les Identités meurtrières*, 74).

À la fin de notre étude, nous pouvons conclure que l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf ouvre une nouvelle page dans la littérature francophone du *Mashreq* et laisse la porte ouverte à la contribution de nouvelles générations, qui trouveront dans le discours romanesque pan-orientaliste une réponse littéraire à l'imagerie déchiquetée de l'Orient créée par l'Occident et son discours eurocentriste. Rien n'empêche de penser les romans historiques d'Amin Maalouf comme une sorte de premier pas vers une nouvelle génération d'écriture francophone mashréquine, plus libérée que jamais auparavant de tout l'héritage discursif imposé par l'Occident sur l'Orient.

BIBLIOGRAPHIE

Romans d'Amin Maalouf (Corpus)

Les Croisades vues par les Arabes. Paris : Éditions Jean-Claude Lattès, 1983.

Léon l'Africain. Paris : Éditions Jean-Claude Lattès, 1986.

Samarcande. Paris : Éditions Jean-Claude Lattès, 1988.

Les Jardins de Lumière. Paris : Éditions Jean-Claude Lattès, 1991.

Le rocher de Tanios. Paris : Le livre de poche, 1996.

Les Échelles du Levant. Paris : Le livre de poche, 2002.

Le Périple de Baldassare. Paris : Le livre de poche, 2003.

Autres œuvres d'Amin Maalouf

Le premier siècle après Béatrice. Paris : Grasset, 1992.

L'Amour de loin. Paris : Grasset, 2001.

Origines. Paris : Grasset, 2004.

Critique de l'œuvre d'Amin Maalouf

Achour, Christiane Chaulet. "Identité, mémoire et appartenance : un essai d'Amin Maalouf." Neohelicon: Acta Comparationis Litterarum Universarum 33.1 (2006): 41-9.

Argaud, Evelyne. "Les Appartenances multiples chez Amin Maalouf." Le français dans le monde 343 (2006) : 32-4.

Arzu, Etensel Ildem, and Lalagianni Vassiliki. "Multiculturalisme et identités dans *Les Échelles du Levant* d'Amin Maalouf." Francofonia, Universidad de Cadez. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/295/29501410.pdf>.

Bénichou, François. "Amin Maalouf : 'Ma Patrie, c'est l'écriture'." Magazine Littéraire 359 (1997) : 114-5.

En-nehas, Jamal. "Les Échelles du Levant." World Literature Today 71.2 (1997): 341.

---. "The Gardens of Light." World Literature Today 73.4 (1999).

---. "Les Identités meurtrières." World Literature Today 74.1 (2000): 110.

Falot, Jessica. "Les Identité meurtrières d'Amin Maalouf." <http://la-plume-francophone.over-blog.com/categorie-1103390.html

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.

Anonyme. "Amin Maalouf libère la mémoire des siens (Entretien)." <http://www.aloufok.net/article.php3?id_article=1239>.

Johae, Antony. "Amin Maalouf: Arab Writing in French." Notes on Contemporary Literature 33.5 (2003): 5-6.

---. "Patterns of Travel in Amin Maalouf's *Leo the African*." Annals of Arts and Social Sciences 21.163 (2000): 7, 52, 64-65.

Meslet, Sandrine. "Par une froide journée d'hiver...ou l'histoire d'une rencontre avec Amin Maalouf." La plume francophone. <http://la-plume-francophone.over-blog.com/article-5542553.html>.

Ménager, Serge Dominique. "Un cas de paternité: *Le rocher de Tanios* d'Amin Maalouf." French Studies in Southern Africa 29 (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.

Naudin, Marie. "Le Proche-Orient et la France dans les romans d'Amin Maalouf." Francographies: Bulletin de la Société des Professeurs français et francophones d'Amérique 11 (2002): 125-33.

Rabouin, David. "Amin Maalouf: 'Je Parle Du Voyage Comme d'Autres Parlent De Leur Maison'." Magazine Littéraire 394 (2001): 98-103.

Sassine, Antoine. "Entretien avec Amin Maalouf: l'homme a ses racines dans le ciel." Études francophones 14.2 (1999): 25-36.

---. "Le 'rite de passage' chez Amin Maalouf." Neohelicon: Acta Comparationis Litterarum Universarum 33.1 (2006): 51-61.

Verheyen, Gunther. 'Faire vivre les gens ensemble.' Un entretien avec Amin Maalouf." Französisch Heute 27.1 (1996): 36-8.

Ouvrages cités

Al-Hassan, A. Y., *et al*. Science and Technology in Islam. Paris: UNESCO Pub., 2001.

Allen, Roger. An Introduction to Arabic Literature. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

Angenot, Marc. 1889, Un état de discours social. Longueuil, Québec: Éditions du Préambule, 1989.

Anis, Paul. "L'Orientalisme dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècle: la représentation de l'autre." Ph. D, University of Cincinnati, 1994.

Baalbaki, Mounir. Al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary. Beirut: Dar al-Ilm lil malayin, 1979.

Baghdadi, Ahmad Mubarak. Al-Fikr Al-Siyasi 'Inda Abi Al-Hassan Al-Mawardi. Beyrouth: Dar al-Hadathah, 1984.

Bakhtine, M. M. Les poétiques de Dostoïevski. Paris : Éditions du Seuil, 1970.

Bakhtin, M. M. Esthétique de la création verbale. Paris: Gallimard, 1984.

Bancourt, Paul. Les Musulmans dans les Chansons de Geste du cycle du roi. Provence: Université de Provence, 1982.

Bannerjee, Rohini Reena. La construction identitaire dans l'oeuvre romanesque d'Ananda Devi. Ph.D, The University of Western Ontario : London, Ontario, 2006.

Barthes, Roland. S/Z. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

Bartol'd, Vasili V. Histoire des Turcs d'Asie Centrale. Adaptation française par M. Donskis. Philadelphia : Porcupine Press, 1945.

Basch, Sophie. Les sublimes portes d'Alexandrie à Venise : parcours dans l'Orient romanesque. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

Baudier, Michel. Histoire générale de la religion des Turcs avec la naissance, la vie et la mort de leur prophète Mahomet…, par le sieur Michel Baudier, du Languedoc, 1625. – Réédité en 1632 et 1741.

Bayle, Pierre. Dictionnaire historique et critique. Paris: Éditions sociales, 1974.

Beate, Dignas, and Engelbert Winter, and Engelbert Winter. Rome and Persia in Late Antiquity : Neighbours and Rivals. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Bermann, Sandra. In her introduction for *On The Historical Novel (Del romanzo storico)*, by Alessandro Manzoni. Trans. by Sandra Bermann. Nebraska: University of Nebraska Press, 1984, p. 29.

Bhabha, Homi K. Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale. Trad. par Françoise Bouillot. Paris : Payot, 2007.

Blachère, Régis, et Pierre Masnou. Al-Hamadâni : choix de maqamat (Séances). Paris: Librairie Klincksieck, 1957.

Blachère, Régis. Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XVe Siècle de J.-C. Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1966.

Blachère, Régis, et M. Gaudefroy-Demombynes. Grammaire de l'arabe classique: morphologie et syntaxe. 5ième éd. Paris: Éditons Maisonneuve-Larose, 2004.

Bodel, Jehan. Le Jeu de Saint Nicolas de Jehan Bodel. Trans. Albert Henry. Paris: P.U.F, 1962.

Bonn, Charles *et al*. Littérature francophone / Machrek. Paris: Hatier, 1997.

Boulainvilliers, Henri. Vie de Mahomed. Farnborough: Gregg International, 1971.

Braudel, Fernand. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, t. 1. Paris : Librairie Armand Colin, 1966.

Choaï, Nahed. La dégradation des figures d'autorité dans Les Jardins de lumière. Mémoire de maîtrise ès Arts (M. A.), Université de Montréal. Montréal : 1997.

Corm, Georges. Conflits et identités au Moyen-Orient (1919-1991). Paris : Arcantere, 1992, p. 85.

---. Liban: les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992. Paris: Gallimard, 1992.

---. Le Moyen-Orient. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir. Paris : Flammarion, 1993.

---. La Méditerranée : espace de conflit, espace de rêve. Paris: L'Harmattan, 2001.

---. Le Proche-Orient éclaté 1956-2003. Paris: Gallimard, 2003.

---. Orient-Occident: la fracture imaginaire. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

D'Alverny, André. Petite introduction au parler libanais. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1963.

De Scudéry, Georges. Ibrahim ou l'Illustre Bassa. Paris : Société des Textes Français Modernes. Paris : 1998.

Diané, Alioune. "Atelier béant: écriture et représentation dans la poubelle de Pape Pathé Diop." Les langues du roman: du plurilinguisme comme stratégie textuelle. Lise Gauvin (dir.). Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1999.

Duchet, Claude (dir). Sociocritique. Paris : Éditions Fernand Nathan, 1979.

Dufourcq, Charles-Emmanuel. La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au Moyen Age. Paris : Hachette, 1975.

Dufournet, Jean (trad.). La Chanson de Roland. Paris : Flammarion, 1993.

El-Beheiry, Kawsar. L'influence de la littérature française sur le roman arabe. Sherbrooke: Éditions Naaman, 1980.

Elisséeff, Nikita. L'Orient musulman au Moyen Age : 622-1260. Paris: A. Colin.

Éphrem el-Boustani, Leïla. La femme au cœur du dialogue des cultures dans Léon l'Africain. Mémoire de maîtrise ès Arts (M. A.), Université McGill. Montréal : 2000.

Findley, Carter Vaughn. The Turks in World History. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005

Gauvin, Lise. Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.

Genette, Gérard. Palimpsestes : La littérature au second degré. Paris: Seuil, 1982.

Gengembre, Gérard. Le roman historique. Paris : Klincksieck, 2006.

Ghâlib, Mustafa. Fi rihab ikhwan al safa wa khulan al wafa. Beyrouth : manshourat hamad, 1969.
---. Al-harakat al-batiniyah fi al-islam. Beyrouth : dar al-Andalous (date inconnue).

Gibb, H. A. R. Studies on the Civilisation of Islam. Boston: Beacon Press, 1962.

Gobard, Henri. L'aliénation linguistique : analyse tétraglossique. Paris: Flammarion, 1976.

Goldmann, Lucien. Pour une sociologie du roman. Paris : Gallimard, 1964.

Gontard, Marc. "Qu'est-ce qu'une littérature francophone arabe ? L'exemple du Maghreb." Horizons Maghrébins, le droit à la mémoire, 52 (2005).

Grosrichard, Alain. La structure du sérail : la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique. Paris: Seuil, 1979.

Grutman, Rainier. Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIXe siècle québécois. Montréal : Fides-CETUQ, 1997.

Grutman, Rainier. "Formes et fonctions de l'hétérolinguisme dans la littérature québécoise entre 1837 et 1899." Ph.D. Université de Montréal, 1993.

Halbout, Dominique, and Gonen Guzey. Le turc sans peine. 2ième éd. Paris: Assimil, 1992.

Hamon, Philippe. Texte et Idéologie : valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'oeuvre littéraire. Paris: P.U.F, 1984.

Harris, William. The Levant. A Fractured Mosaic. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2005.

Hitti, Philip K. History of Syria including Lebanon and Palestine. New York: The MacMillan Company, 1951.

---. The Near East in History, a 5000 Year Story. New York: D. Van Nostrand Company, Inc., 1961.

Henry, Albert (trad.). Le jeu de Saint Nicolas de Jehan Bodel. Paris : PUF, 1962.

Hooke, H. S. Babylonian and Assyrian Religion. London; New York: Hutchinson's University Library, 1953.

Issa, Elia. Glossaire des mots syriaques dans le dialecte libanais. Beyrouth: Librairie du Liban Publishers, 2002.

Iz, Fahir, and H. C. Hony. An English-Turkish Dictionnary. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Jabbour, Abdel-Nour. Dictionnaire arabe-français (Al-Hadith). 4ième éd. Beyrouth: dar al-Ilm li al-Malayin, 1993.

Jastrow, Jr. Morris. The Religion of Babylonia and Assyria. Boston: Ginn and Company Publishers, 1898.

Joubert, Jean-Louis, Les littératures de l'Océan indien. Paris : Edicef-Aupelf, 1991.

Ibn al-Athir (1160-1233). Al-Kamel Fi Al-Tarikh. Beyrouth: Dar Sader, 1979.

Ibn al-Nadim (m. 997). The Fihrist of Al-Nadim. Trans. B. Dodge. New York: Unknown, 1970.

Ibn al-Qalanisi (m. 1160). Tarikh Dimashq, 360-555 H. Ed. Suhayl Zakkar. Damas: Dar Hassan, 1983.

Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (1301-1373). Al-Sirah Al-Nabawiyah. Ed. Mustafa 'Abd al-Wahid. Vol. v.1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1980.

---. Al-Sirah Al-Nabawiyah (La Vie Du Prophète). Ed. Mustafa Abdel Wahed. Beyrouth: Dar ihya' al-Turath al-Arabi, 1980.

---. Qisas Al-Anbiya (Histoires Des Prophètes). Beyrouth: maktabat al hayat, 1988.

Ibn Munqidh, Usama (1095-1188). Kitab Al-Itibar. Ed. Philippe Hitti. Beyrouth: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.

Kerr, Malcolm H. Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley: University of California Press, 1966.

Kristeva, Julia. « Le mot, le dialogue, le roman ». Sémiotikè, Recherches pour une sémanalyse. Paris : Seuil, 1969.

La Bible : l'Évangile De Marc. Toronto, Montréal: Alliance biblique universelle - Le CERF, 1977.

Lamontagne, André. Les mots des autres : la poétique intertextuelle des oeuvres romanesques de Hubert Aquin. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval, 1992.

Laoust, Henri. La pensée et l'action politique d'Al-Mawardi. Paris: Geuthner, 1968.

Leclerc, Catherine. "Des langues en partages ? Cohabitation du français et de l'anglais en littérature contemporaine." Ph. D. Université Concordia, 2004.

Levy, Reuben. An Introduction to Persian Literature. New York: Columbia University Press, 1969.

Manzoni, Alessandro. On The Historical Novel (Del romanzo storico). Trans. by Sandra Bermann. Nebraska: University of Nebraska Press, 1984.

Martino, Pierre. L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle. Genève: Slatkine Reprints, 1970.

Mawardi, Ali ibn Muhammad, and Asadullah Yate. Al-Ahkam as-Sultaniyyah : The Laws of Islamic Governance. London: Ta-Ha, 1996.

Mawardi, Ali ibn Muhammad. Al-Ahkam Al-Sultaniyah Wa Al-Diniyah. Ed. Khaled al-Ilmi. Beyrouth: Dar al-Kitab al-Arabi, 1994.

Maximiliani, Engeri. Maverdi Constitutiones Politicae. Bonn: Apud Adolphum Marcuum, 1853.

May, D. "Al-Mawardi's Al-Ahkam Al-Sultaniyya." Ph.D. Indiana University, 1974.

Molière. Le Bourgeois Gentilhomme, Théâtre Choisi De Molière. Paris: Éditions Garnier Frères, 1962.

Montesquieu. De l'Esprit des lois. t. 1. Paris : Éditions Garnier, 1973.

Neggaz, Soumaya. La quête de soi : le voyage initiatique chez Amin Maalouf dans Léon l'Africain, Samarcande et Le rocher de Tanios. Paris : L'Harmattan, 2003.

Pareja, F. M. Islamologie. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1964.

Rabau, Sophie. L'Intertextualité. Paris: Flammarion, 2002.

Robin, Régine. Le deuil de l'origine: une langue en trop, la langue en moins. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 1993.

Rodinson, Maxime. La fascination de l'Islam *suivi de* Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin. Paris: Éditions La Découverte, 1989.

Rosenthal, Erwin Isak Jakob. Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Scherman, Nosson (Rabbi), and Meir (Rabbi) Zlotowitz (eds.). The Torah. The Stone Edition, Brooklyn, N.Y: Mesorah Publications Ltd., 2000.

Saddiqi, Amir Hasan. Califate and Sultanate in Medieval Persia. 3rd ed. Karachi: Jamiyat ul Falah, 1969.

Seyyed, Hossein Nasr. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: Harper One, 2007.

Saïd, Edward. L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident. Trans. Catherine Malamoud. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

---. Covering Islam. How The Media and the Experts Determine How We see the Rest of the World. New York: Pantheon Books, 1981.

Todorov, Tzvetan; Mikhaïl Bakhtine : Le principe dialogique, suivi d'écrits du Cercle de Bakhtine. Paris: Seuil, 1981.

Tolan, John V. Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge. Trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Éditions Flammarion, 2003.

Tomiche, Nada. Histoire de la littérature romanesque de l'Égypte moderne. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1981.

Voltaire. Mahomet ou le fanatisme : précédé d'un extrait du traité sur la tolérance, et de généalogie du fanatisme par Cioran / Voltaire. Nantes: Le temps singulier, 1979.

Von Grunebaum, Gustave E. Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

Welburn, Andrew J. Mani, the Angel and the Column of Glory: An Anthology of Manichaean Texts. Edinburgh: Floris, 1998.

Welles, Bradford. Alexander and the Hellenistic World. Toronto: A. M. Hakkert ltd, 1970.

Articles cités

Barthes, Roland. Texte (Théorie du)." Encyclopaedia Universalis , v. XV, Paris: 1973.

Combe, Dominique. "L'écrivain francophone." Poétiques francophones (1995): 13-30.

Ferguson, Charles. "Diglossia." Word 15 (1959): 325-340.

El Fakhri, Sonia. "Le Liban et un siècle de littérature francophone." le 7 juillet 2003.

Hall, Stuart. Minimal Selves, in The Real Me : Post-Modernism and the Question of Identity, 44-46, ICA Documents no. 6, 1987, London, Institute of Contemporary Arts

Houdeville, Michelle. Les Sarrasins, miroir des chrétiens ? in La chrétienté au péril sarrasin. Actes du colloque de la section française de la société internationale Rencesvals. (Aix-en-Provence, 30 septembre – 1er octobre 1999), no. 46, 2000, pp. 77-84. France. CUER MA, Université de Provence

Hüe, Denis. La chrétienté au miroir sarrasin, in La chrétienté au péril sarrsin. Actes du colloque de la section française de la société internationale Rencesvals. (Aix-en-Provence, 30 septembre – 1er octobre 1999), no 46, 2000, pp. 84-99. France : CUER MA Université de Provence.

Jenny, Laurent. "La stratégie de la forme." Poétique. 27 (1976).

Lawson-Hellu, Laté. "Hétérolinguisme et roman d'Afrique francophone subsaharienne." La Revue de Moncton XXXIV.1, 2 (2003): 311-34.

---. "Norme, éthique sociale et hétérolinguisme dans les écritures africaines." Semen, 18 (2004): 95-104.

---. "Textualité et transposition hétérolinguistique dans le roman francophone : pour une théorie générale du plurilinguisme littéraire." La traversée dans de roman francophone. Université de Laval, Québec, juin, 2005.

Ly, Amadou. "Le pérégrinisme comme stratégie textuelle d'appropriation de la langue d'écriture." Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle. Lise Gauvin (dir.). Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1999. 87-100.

Molino, Jean. Qu'est-ce que la littérature. *in* Histoire littéraire de la France, mars-juin 1975, pp. 195-234.

---. Interpreter. *in* L'interprétation des textes, pp. 9-52. Paris : Les Éditions de Minuit, 1989.

Naudet, Valerie. La chrétienté au péril sarrasin ?, *in* La chrétienté au péril sarrasin. Actes du colloque de la section française de la société internationale Rencesvals. (Aix-en-Provence, 30 septembre – 1er octobre 1999), no 46, 2000, pp. 161-182. France : CUER MA, Université de Provence.

Riffaterre, Michael. "La trace de l'intertexte." La Pensée, 215 (1980).

Van Gelde, Geert Jan. "Poetry and the Arabian Nights." The Arabian Nights Encyclopedia. Ed. Ulrich Marzolph and Richard van Leeuwen. Santa Barbara, California: ABC CLIO, 2004. 13-17.

Wolf, Kenneth Baxter. Christian Views of Islam in Early Medieval Spain. In Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays. John Victor Tolan (ed.), pp. 85-108. New York : Garland Publishing, Inc., 1996.

Livres consultés

Abdel Hafez Saleh, Magdi. The Civilizational Project: The Visions of the Orient. Mexico: El Colegio de Mexico, 1981.

Abdel-Malek, Anouar, (dir.). Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

Amin, Samir. L'Eurocentrisme : critique d'une idéologie. Paris: Anthropos, 1988.

Acerenza, Gerardo. Plurilinguisme, polyphonie et hybridation langagière dans *Le ciel de Québec, Le salut de l'Irlande* et *Les roses sauvages* de Jacques Ferron. Ph.D. Université de Montréal, 2002 Montréal, Québec.

Albert, Christian, (dir.). Francophonie et identités culturelles. Paris: Éditions Karthala, 1999.

Allard, Yvon. Le Roman historique : guide de lecture. Longueuil, Québec: Le Préambule, 1987.

Ancelovici, Marcos, and Francis Dupuis-Déri. L'Archipel identitaire, receuil d'entretiens sur l'identité culturelle. Québec: Les Éditions du Boréal, 1997.

Angenot, Marc. Les Idéologies du ressentiment. Montréal: XYZ éditeur, 1997.

Apel-Muller, Michel. Recherches sur le roman historique en Europe - XVIIIe-XIXe siècles, Paris: Les Belles Lettres, 1977.

Bakhtin, M. M., and Michael Holquist. The Dialogic Imagination : Four Essays. Vol. 1. Austin: University of Texas Press, 1981.

---. L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance. Paris: Gallimard, 1970.

Barbour, Richmond. Before Orientalism : London's Theatre of the East, 1576- 1626, Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2003.

Baylon, Christian. Sociolinguistique : société, langue et discours. Paris: Nathan, 1991.

Behdad, Ali. Belated Travelers : Orientalism in the Age of Colonial Dissolution. Durham, N.C.: Duke University Press, 1994.

Beniamimo, Michel. La francophonie littérarie : essai pour une théorie. Paris: L'Harmattan, 1999.

Benveniste, Emile, et al. Langue, discours, société : pour Émile Benveniste. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Boer, Inge E. After Orientalism :Critical Entanglements, Productive Looks, Amsterdam: Rodopi, 2003.

Bourdieu, Pierre. Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard, 1982.

Chedid, Andrée. Nefertiti et le rêve d'Akhnaton : les mémoires d'un scribe. Paris: Flammarion, 1988.

Codell, Julie F., and Dianne Sachko Macleod. Orientalism Transposed :The Impact of the Colonies on British Culture, Brookfield: Ashgate, 1998.

Colette, Valat. "Les difficultés de la recherche en littérature maghrébine d'expression française." Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, 52 (2005).

Feghali, Michel. Étude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1918.

Gauvin, Lise. L'Écrivain francophone à la croisée des langues : entretiens. Paris: Éditions Karthala, 1997.

Ghaleb, Mustafa. Al-harakat al-batiniyah fi al-islam. Beyrouth : dar al-Andalous (date inconnue).

---. Fi rihab ikhwan al safa wa khulan al wafa. Beyrouth : manshourat hamad, 1969.

Hitti---. Islam and the West : A Historical Cultural Survey. Princeton, N.J.; Toronto: Van Nostrand.

---. Lebanon in History : From the Earliest Times to the Present. 3rd. ed. London; Melbourne: Macmillan.

Hourani, Albert Habib, Philip S. Khoury, and Mary C. Wilson. The Modern Middle East : A Reader. Berkeley: University of California Press, 1993.

Hourani, Albert Habib. Syria and Lebanon: a Political Essay. London; New York: Oxford University Press, 1946.

---. The Ottoman Background of the Modern Middle East. Vol. 1969. Harlow, Essex, England: Longmans for the University of Essex, 1970.

---. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

---. Europe and the Middle East. London: Macmillan Press, 1980.

---. A History of the Arab Peoples, London: Faber and Faber, 1991.

--. The Emergence of the Modern Middle East, London: Macmillan, 1979.

Jouanny, Robert. Singularités francophones ou choisir d'écrire en français. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Khatibi, Abdelkebir. Amour Bilingue, Fata Morgana, 1983.

---. Figures de l'étranger dans la littérature française. Paris: Denoël, 1987.

---. La langue de l'autre. Tunis: Éditions Les Mains Secrètes, 1999.

Moura, Jean-Marc. Exotisme et lettres francophones. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

---. Littérature francophones et théorie postcoloniale. Paris: P.U.F, 1999.

Racine, Jean. Bajazet. (ed.) Margaret M. McGowan, London : University of London Press, 1968.

Salibi, Kamal S. A House of Many Mansions : The History of Lebanon Reconsidered. London: Tauris, 1988.

Sefrioui, Ahmed. La boîte à merveilles. Paris: Seuil, 1954.

Tolan, John Victor. Medieval Christian Perceptions of Islam : A Book of Essays. Vol. l. 1768. New York: Garland Pub., 1996.

---. Saracens : Islam in the Medieval European Imagination. New York: Columbia University Press, 2002.

---. Les Sarrasins : l'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age. Trans. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Flammarion, 2003.

Toynbee, Arnold. Hellenism: The History of a Civilization. New York: Oxford University Press, 1959.

Van der Leeuw, Charles. Azerbaijan : A Quest for Identity : A Short History. Richmond, Surrey, England: Curzon, 2000.

Vatikiotis, P. J. Islam and the State. London; New York: Croom Helm, 1987.

Zima, Pierre V. Manuel de sociocritique. Paris : Picard. 1985.

Site internet

http://en.wikipedia.org/wiki/Orient, consulté le 2 mars 2010.

http://fr.wikipedia.org/wiki/Calendrier_persan, consulté le 22 mai 2009.

http://www.aminmaalouf.net/fr/sur-amin/autobiographie-a-deux-voix, consulté le 2 mars 2010.