



HAL
open science

L'œuvre poétique de Nadia Tuéni au regard de son pays natal : réflexions sur les liens entre paysage et identité

Nathalie Morel El-Chami

► To cite this version:

Nathalie Morel El-Chami. L'œuvre poétique de Nadia Tuéni au regard de son pays natal : réflexions sur les liens entre paysage et identité. Littératures. Université de Lyon, 2017. Français. NNT : 2017LYSES015 . tel-02115116

HAL Id: tel-02115116

<https://theses.hal.science/tel-02115116>

Submitted on 30 Apr 2019

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.



THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON

Effectuée au sein de la
Faculté Arts, Lettres et Langues
Université Jean Monnet - Saint Étienne

Ecole Doctorale 3LA
CELEC EA 3069

Thèse en Langues et Littératures française et francophones

Soutenue le 21 juin 2017, par

Nathalie Morel El-Chami

L'œuvre poétique de Nadia Tuéni au regard de son pays natal : réflexions sur les liens entre paysage et identité

Devant le jury composé de :

Darwiche Jabbour Zahida, Professeure, Université Libanaise, Tripoli, Rapporteur
Horchani Inès, Maître de conférences, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3
Jegham Najeh, Maître de conférences, Université de Nantes
Lançon Daniel, Professeur, Université Stendhal - Grenoble-Alpes, Rapporteur
Lloze Évelyne, Professeure, Université Jean Monnet - Saint-Étienne, Directrice de thèse

À Béchara, Cypriane, Arnaud et Alexine.

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pu être réalisé sans l'aide précieuse d'Évelyne Lloze que je remercie tout d'abord pour ses corrections minutieuses et les conseils qu'elle m'a constamment prodigués ainsi que pour l'entière liberté qu'elle m'a accordée dans mes recherches.

De même, je tiens à adresser mes profonds remerciements à madame Inès Horchani, messieurs Daniel Lançon et Najeh Jegham qui ont accepté de porter un regard critique sur ce travail. Ma gratitude va à également à madame Zahida Darwiche Jabbour qui m'a fait découvrir Nadia Tuéni et a accepté d'évaluer cette recherche.

Je suis aussi redevable à Madame Chadia Tuéni que je remercie sincèrement pour son accueil chaleureux et sa disponibilité, à Monsieur Marwan Hamadé qui a pris sur son temps précieux pour lire ce travail, ainsi qu'aux deux "anges gardiens" qui s'occupent de la préservation du travail des Tuéni et ont très gentiment mis à ma disposition de nombreux documents de la fondation Nadia Tuéni.

Je pense à Émilie Chammas Fiani pour sa relecture attentive, à Nidal Klink pour le dépannage informatique, sans oublier Cypriane pour la supervision de mon anglais.

Je n'oublie pas mes parents, pour leur aide et leur logistique à distance.

Enfin, ce travail n'aurait pas abouti sans le soutien de ma famille qui m'a permis de travailler dans les meilleures conditions possibles et a toujours été là pour me pousser vers l'avant.

Le Liban sera la conscience de tout l'univers. Le monde entier sera ébranlé dans ses profondeurs si par malheur il ne parviendra pas à régler le conflit qui couve à nos portes¹.

Michel Chiha (1948)

À l'origine de ce travail et de la passion qui l'a accompagné se trouvent les textes de Nadia Tuéni, découverts au cours de ma quatrième année de licence en littérature française à l'Université libanaise, l'*Ave 'islamo-chrétien'* chanté par Tania Lakkis, Maan Zakaria et Mohammad Chaar lors de la cérémonie des VI^{èmes} Jeux de la Francophonie au Liban en septembre 2009 et une observation curieuse de Michel Chiha : « la race des Libanais est celle des montagnards navigateurs² ».

¹ www.cielamiasafieddine.com/presse_libanaucoeur/llac_dp.doc, consulté le 17 septembre 2015.

Henry Laurens parle de catastrophe naturelle pour l'humanité en cas de disparition du Liban, in « Le Liban et l'Occident. Récit d'un parcours », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, [En ligne], vol. 32, n^o. 1, oct.-déc. 1991, La Méditerranée. Affrontements et dialogues, pp. 25-32, [/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1991_num_32_1_2451](http://web.revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1991_num_32_1_2451), consulté le 3 septembre 2015.

Adonis, lui, prévient l'ensemble de la région : « Que le Liban vienne à être détruit, et toute la région se verra privée de cette particularité, modèle de solution humaine, et se retrouvera victime dans son ensemble d'une régression qui la rejettera trois mille ans en arrière », http://www.arabesques-editions.com/actualites/la_plume_aux_ecrivains_en_guerre/114908, consulté le 17 septembre 2015.

² Michel Chiha, *Liban d'aujourd'hui*, Beyrouth, Fondation Chiha, [1^{ère} Éd. 1942] 1994, p. 25.

Les citations des textes de Nadia Tuéni sont extraites de *La Prose, Œuvres complètes*³ (abrégée en *P*) et des *Œuvres Poétiques complètes*⁴ pour lesquelles nous utiliserons les abréviations suivantes :

Les Textes blonds : *TB*.

L'Âge d'écume : *AE*.

Juin et les mécréantes : *JM*.

Poèmes pour une histoire : *PPH*.

Le Premier Rêveur de terre : *PRT*.

Le Rêveur de terre : *RT*.

Liban : 20 poèmes pour un amour : *LVP*.

Archives sentimentales d'une guerre au Liban : *AS*.

La Terre arrêtée : *TA*.

Poèmes retrouvés : *PR*

Nous réservons les minuscules aux groupes religieux (chrétiens, musulmans,) et les majuscules aux communautés confessionnelles (Maronites, Chiïtes...). Quant à l'Islam, il s'agit de la civilisation par rapport à l'islam, religion. En ce qui concerne les noms propres de personnes ou de lieux, nous avons recouru aux transcriptions francisées.

³ Nadia Tuéni, *La Prose, Œuvres complètes*, Beyrouth, Dar an-Nahar, coll. « Patrimoine », 1986.

⁴ Nadia Tuéni, *Œuvres Poétiques complètes*, Beyrouth, Dar an-Nahar, coll. « Patrimoine », 1986.

Introduction

Le Liban est bien l'un de ces « pays de confins⁵ » aux cultures et influences plurielles. Entre violence et tolérance, désespoir et nouvelles espérances se situe l'identité de cette région, convoitée par les uns, déchirée de l'intérieur par les autres, et sur laquelle plane actuellement l'ombre de l'État islamique d'Irak et de Syrie. Le pays a toujours eu du mal à se constituer en tant que communauté forte et unie. Bien que la population soit fortement attachée à sa terre, seule la religion est la toile de fond permanente qui semble rassembler les libanais, mais chacun dans sa communauté confessionnelle, laquelle lui paraît détenir ce qu'il appellerait la vérité. Cette primauté perturbe indéniablement le lien à la patrie et conforte les conflits confessionnels.

Parmi les auteurs.es qui se saisissent de cette problématique - et alors qu'il est généralement trop admis qu'elles écrivent surtout sur la vie privée - les femmes vont enfin s'exprimer⁶, et l'on peut noter à cet égard un remarquable essor de la production littéraire féminine libanaise de langue française⁷ au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. Les femmes écrivent des recueils poétiques leur permettant de se réapproprier l'histoire de leur pays alors en pleine débâcle (liée à la guerre de 1967 et à l'imminence de la guerre civile) :

La guerre représente un moment particulier (...). C'est globalement, pour les femmes, un moment d'émancipation et de participation accrue, exceptionnellement, à la vie collective⁸.

Un portrait de la femme écrivain de cette époque nous est d'ailleurs dressé par Zahida Darwiche Jabbour : elle est une

⁵ Cette expression de Louis Massignon est reprise par Gabriel Bounoure in *Fraîcheur de l'Islam*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 33.

⁶ Évelyne Lloze souligne dans un article consacré à la poésie moderne et contemporaine, « Éléments de réflexion sur la question du genre dans la poésie moderne et contemporaine », l'« amnésie de l'histoire littéraire » concernant les écrivaines, in *Genre et légitimité culturelle : quelle reconnaissance pour les femmes ?*, Delphine Naudier et Brigitte Rollet (dirs.), Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », 2007, pp. 75-97.

⁷ « Dans tous les domaines la femme bravant l'interdit séculaire ne cesse de se révéler. C'est dans le domaine des lettres qu'elle a pris le plus rapidement une importance marquante » écrit Nadia Tuéni dans *La Prose, Œuvres complètes*, Beyrouth, Dar an-Nahar, coll. « Patrimoine », 1986, p. 27. Barbara Khoury parle d'un réveil de la femme qui « recour[t] à l'écriture pour s'inventer elle-même », in *L'image de la femme chez les romancières francophones libanaises (1975-1992)*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 13.

⁸ Denise Brahimi, *Appareillages : dix études comparatistes sur la littérature des hommes et des femmes dans le monde arabe et aux Antilles*, Paris, DeuXTEMPS, Tierce, 1991, p. 28.

femme nouvelle [qui] s'affirme dans une écriture tentée non pas comme une compensation à une frustration affective ou comme un exutoire à un chagrin mais comme un acte de création et un élan de dépassement de soi⁹.

Parmi les textes de ces écrivaines, certains prennent part à la conservation des mémoires, notamment plurielles, celles-là même qui, au lieu de mettre en avant la fracture Orient/Occident, préfèrent parler de métissage, d'échanges. Toutes¹⁰ participent ainsi à la *Nahda*¹¹.

Entre toutes ces femmes, nous avons choisi de consacrer notre travail de thèse à Nadia Hamadé Tuéni, née à Baakline (un village druze du Mont-Liban) en juillet 1935¹², car elle a œuvré toute sa vie pour défendre le particularisme de son pays et « répondre à un cataclysme qui est expérience tragique¹³ » aux côtés de son mari, Ghassan Tuéni¹⁴. Tous deux ont en effet « une même passion pour un Liban vécu et assumé dans ses turpitudes, folies et espérances¹⁵ », et leurs « discours et poèmes puisent leur inspiration aux mêmes sources¹⁶ », leurs « plumes exprim[a]nt [d'ailleurs] une chose identique dans une langue même et autre¹⁷ ». Nadia Tuéni nous semble être ainsi un ''bel'' exemple de la rencontre entre le politique et l'intime. Par ailleurs, notre auteure est née dans un milieu exemplaire du kaléidoscope identitaire libanais : son père est libanais de confession druze, sa mère est

⁹ Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient (Égypte, Liban, Syrie)*, Aix-en-Provence, Édisud, coll. « Les Écritures du sud », 2007, p. 106.

¹⁰ Les pionnières (de la fin du XIX^e jusqu'à 1918) sont l'égyptienne Aïsha Taymour, les libanaises Zaynab Fawwaz, Warda al-Yaziji et May Ziadé. Entre 1918 et 1950, ces femmes, dont la libanaise Andrée Chédid, l'égyptienne Houda Shaarawi, la palestinienne Fadwa Tuqan et l'algérienne Djamila Debèche, directrice d'une revue féminine, *L'Action*, en 1947 prennent une place importante dans le monde ''intellectuel''. Le combat de ces femmes est là encore féministe (position contre le voile, lutte pour de meilleures conditions de vie des femmes) et politique (cause palestinienne et indépendance). À partir de 1950, les mêmes lignes soutiendront les écrits féminins.

¹¹ La traduction du mot *Nahda* par « renaissance » qui renvoie au XVI^e siècle européen n'est pas tout à fait adaptée ; le mot « réveil » correspond mieux aux racines *nhd* qui signifient « se lever », « se dresser », in Caroline Hervé-Montel, *Renaissance littéraire et conscience nationale*, Paris, Geuthner, 2012, p. 9. La *Nahda* a secoué les mœurs de l'Islam tout en les défendant par rapport au jugement négatif des européens sur la religion. Elle réunissait aussi les Arabes de toutes les sociétés du Proche-Orient autour d'un patrimoine culturel commun.

¹² Elle décède d'un cancer en juin 1983. Cf. la notice bibliographique de *La Prose*, pp. XIX-XXIII.

¹³ Marc Quaghebeur (dir.), *Analyse et enseignement des littératures francophones : tentatives, réticences, responsabilités*, actes du colloque de Paris, 31 mai-2 juin 2006, Bruxelles, Peter Lang, 2008, p. 84.

¹⁴ De Ghassan Tuéni nous dirons qu'il a été journaliste, homme politique, diplomate (représentant permanent du Liban auprès des Nations Unies) et surtout grand défenseur du pluralisme de son pays.

¹⁵ Michel Éddé et al., *Ghassan Tuéni (1926-2012)*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2014, p. 199.

¹⁶ Préface de Charles Hélou, in Ghassan Tuéni, *Laissez vivre mon peuple ! Le Liban à l'ONU*, Paris, Jean Maisonneuve, 1984, p. XIV.

¹⁷ Michel Éddé et al., *Ghassan Tuéni (1926-2012)*, *op. cit.*, p. 199.

française et catholique. Son parcours scolaire commence chez les sœurs de Besançon à Beyrouth, puis dans un établissement de la Mission laïque française et se poursuit à l'école française en Grèce. Elle s'oriente ensuite vers le droit à l'Université Saint-Joseph à Beyrouth, des études qu'elle interrompt pour se marier avec Ghassan Tuéni, lequel est grec orthodoxe. Il faut noter que cette union était inenvisageable aux yeux de la société conservatrice de l'époque¹⁸ et même difficilement acceptable encore de nos jours. Elle suivra son mari dans ses missions diplomatiques comme lorsqu'elle accompagnait son père, dans des séjours loin du Liban, toujours ressentis comme des exils, mais qui lui ont cependant permis de rencontrer tant de cultures différentes.

Elle défend donc une vision plurielle de l'identité dans son œuvre (les enjeux étant le maintien du vivre ensemble en dépit des différences et cette ouverture à l'autre qu'elle a connus dans sa famille), une vision qui nous est donnée au travers d'un "message" empruntant l'ensemble des "canaux" sensitifs et surtout les représentations paysagères (omniprésentes et multiples) et destiné aux deux plus importantes communautés de son pays :

Entre les deux suffisamment d'espace
Pour que la connivence soit millénaire (*PRT*, 262 ; *RT*, 221).

Nous nous proposons donc d'étudier dans la poésie de Nadia Tuéni les liens entre le paysage et une définition identitaire en dehors de tout clivage d'ordre confessionnel, une donnée de son œuvre qu'il nous a paru intéressant d'approfondir compte tenu des heurts permanents dans cette région.

Avant de définir le corpus et la démarche que nous avons choisie pour notre travail, on peut commencer par rappeler qu'écrire pour les auteures féminines francophones est un phénomène très récent (« Middle Eastern women who write in french (*sic*) are a post-World War II phenomenon¹⁹ »). Il nous faut surtout présenter plus précisément notre auteure.

¹⁸ Il semble toutefois que dans la société druze, les grandes familles se distinguent du reste des membres de la communauté en se mariant souvent avec des étrangers à leur confession.

¹⁹ Christiane Makward et Odile Cazenave, « The Others' Others: Francophone Women and Writing », *Yale French Studies*, [En ligne], n° 75, 1988, p. 204, <http://www.jstor.org/stable/2930314>, consulté le 20 mars 2014. « C'est après la deuxième Guerre mondiale que les femmes du Moyen-Orient se sont mises à écrire en français ». Notre traduction.

Le message tuénien est clair : chacun peut conserver les particularismes de sa communauté, puisqu'il y a assez « d'espace » (de tolérance et de liberté) pour ceux de l'autre, tout en vivant en bonne entente et ce, pour un temps que l'on désire éternel. Malheureusement, ce sont bel et bien des sentiments de méfiance et de peur qui régissent encore actuellement les relations entre les communautés et qui engendrent régulièrement des propositions de répartition en fonction des confessions, contre lesquelles se bat notre poétesse.

Avant d'être une arme combattant les clivages identitaires, l'on peut noter que l'écriture tuénienne semble tout d'abord n'être qu'une "écriture exorcisme"²⁰ après le décès en 1963, à l'âge de sept ans, de la petite Nayla (première enfant du couple), un drame qui anéantit le "statut" de mère²¹ de notre auteure :

Lorsqu'il y a presque quatre ans²² je découvrais la poésie, c'était à la manière dont le malade découvre la pénicilline.

Au sortir d'une grande épreuve, je (...) prenais enfin conscience de ma panique de vivre. Instable et angoissée, brusquement je remettais tout en question : les notions acquises, les valeurs établies et jusqu'à la propre connaissance de moi-même (*P*, 8).

Un autre bouleversement surviendra en 1965 avec la découverte de son propre cancer, « ce parasite qui parchemine/ [sa] poitrine » (*TA*, 373).

Nadia Tuéni, qui compare la perte de sa fille à un « tremblement de terre » (*P*, 9), explique que l'écriture poétique s'est imposée à elle, car elle seule était capable de transmettre cette expérience de la vie, les mots sans la poésie étant tout simplement défailants :

À aucun moment, il ne m'est venu à l'idée de choisir autre chose que la poésie comme véhicule de ma pensée. Ce tremblement de terre qui s'était effectué en moi ne se racontait pas. Le décrire froidement eût été le trahir. (...) Des mots, j'avais

²⁰ Claude Le Bigot écrit à ce sujet dans « Réalisme et pouvoir de transformation dans l'œuvre d'Isabel Perez Montalbán : en marche vers un poétariat » que l'« on entend dire parfois que l'écriture peut être une thérapie pour surmonter un drame familial », in Béatrice Bonhomme, Idoli Castro et Évelyne Lloze (dirs.), *Dire le réel aujourd'hui en poésie*, Paris, Hermann, coll. « Vertige de la langue », 2016, p. 303.

²¹ Son statut de mère nous semble être une composante essentielle qui détermine largement son œuvre.

²² Le chiffre 4 est ici en rapport avec les années qui la séparent du décès de Nayla. Mais ce chiffre a une grande importance dans la poésie tuénienne. La poétesse se rappelle par exemple de ses « quatre ans » (*JM*, 101) ; quatre femmes sont les gardiennes d'un même « arrière-pays » (*JM*, 98) ; « quatre soleils montent la garde » (*PPH*, 191). Quant au travail de Nelly Fakhoury sa thèse [*La Quaternité de la parole poétique de Nadia Tuéni*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1998] porte sur les quatre éléments (air, eau, terre, feu) présents dans les textes tuéniens.

besoin de mots pour crier tout cela ! (...) J'empruntais la poésie, et, quelques mois plus tard (quatre pour être précise), j'avais terminé *Les Textes blonds* (P, 9)²³.

Nadia Tuéni occupe en outre à notre avis une place à part dans la littérature francophone car, bien qu'elle écrive en français, outre les drames qui ont émaillé sa vie, elle a été particulièrement touchée par les conflits du Moyen-Orient et leurs conséquences sur son propre pays. Ses prises de position sont en faveur de la coexistence la plus harmonieuse possible de tous les cultes, une coexistence que l'on doit retrouver dans l'identité de chacun. Elle n'a de cesse de viser la réconciliation entre les communautés car elle réprouve toute violence. Dans le même ordre d'idées, elle s'interroge sur son identité dans une langue d'écriture tendue entre Orient et Occident. Ses écrits sont donc proches, dans leurs préoccupations, de ceux des écrivains de langue arabe. Elle est bien celle qui parvient à réunir les littératures francophone et arabophone, une poétesse qui exprime en français (parfois même en arabe mais peu) des inquiétudes, dirions-nous, arabes.

Cette auteure, qui se définit comme « un être qui a besoin de sentir qu'il est en train d'apporter une contribution, aussi maigre soit - elle, à cette humanité à laquelle [elle] apparten[t] » (P, 94), va tenter de préserver et de défendre ce Moyen-Orient²⁴ et le Liban (cette terre à laquelle elle est comme enracinée) des clivages quels qu'ils soient. Sa poésie est en tout cas écrite le plus souvent en réaction au cataclysme guerrier qui balaye des vies, au basculement d'une société de l'échange et du contact en un monde de déchirements et de cauchemars, à la violence et la peur qui accompagnent tout conflit, toutes expériences

²³ Un magnifique poème de Nizar Kabbani, la *Leçon d'art plastique*, évoque cela :

« Mon fils s'assoit sur le bord de mon lit
Et me demande de lui réciter un poème.
Je verse une larme sur l'oreiller.
Il la ramasse et me dit :
Mais c'est une larme, père, et non un poème.
Je lui dis :
Quand tu seras grand
Et que tu liras la somme de la poésie arabe,
Tu sauras que le mot et la larme sont frère et sœur
Et que le poème arabe

N'est qu'une larme qui coule entre les doigts. », *Anthologie de poésie arabe contemporaine*, Poèmes choisis par Farouk Mardam-Bey, Arles, Actes Sud, coll. « Actes Sud Junior », 2007, p. 15.

²⁴ Notons par exemple qu'après avoir lu un texte de Nathalie Sarraute revenue d'un voyage de deux mois en Israël sans y avoir vu de « conquête coloniale » ou constaté de violence, Nadia Tuéni la prend à parti dans un article de novembre 1969 [réédité dans *La Prose*, pp. 167-174] : « Vous êtes-vous jamais demandé comment l'Israélien maniait "sa" répression en territoires occupés ? (...) Arrestations massives, confiscations de magasins et de marchandises, interrogatoires interminables, intimidation, (...) Toutes ces méthodes ne réveillent-elles pas quelque part un sentiment de déjà-vu ? » (P, 169).

qui peuvent être qualifiées de « pathique[s]²⁵ » selon les termes de Jean-Claude Pinson. Elle est le « porte-voix de la condition humaine (...) qui cherche sens, dialogue, partage²⁶ ». Katia Haddad évoque d'ailleurs ce rôle de l'écriture en termes d'enjeux vitaux²⁷ tandis qu'Évelyne Accad souligne combien le désespoir créé par la guerre implique une nécessité de l'écriture qui devient :

une évansion, une catharsis. (...) favorise la guérison des meurtrissures. (...) offre une alternative aux combats et à la destruction. (...) peut devenir une forme de lutte nonviolente (*sic*) active (...) Vivre dans un Proche-Orient déchiré par la guerre pose des questions intenses, urgentes, horribles, et le besoin de les exprimer a créé de nouvelles formes²⁸.

Écrire permet ainsi de tenter de ne pas se perdre dans la violence environnante, comme pour les lecteurs de *L'Orient-Le Jour*, amateurs de poésie, qui ont exprimé lors de la guerre de 1975-1990 leurs impressions, leurs sentiments, dans des vers publiés dans ce journal. Écrire leur a permis de vivre. Il faut également souligner le fait que la guerre a levé bien des tabous, puisque les auteurs.es concerné.e.s par les problématiques sociales et culturelles ont pu parler de la souffrance liée à la guerre, mais aussi de politique et de sexualité tout en cherchant à définir leur identité. Comme l'explique Nadia Tuéni lors d'une conférence à Dar al-Fann :

l'ambiguïté voulue de la poésie permet à l'artiste de s'exprimer, sans pour cela entrer brutalement en conflit avec les tabous sociaux du moment.

Ce dernier point est à mon avis particulièrement important : il éclaire nettement pourquoi la femme au Liban a choisi, comme véhicule de *sa pensée la plus intime*, l'écriture poétique²⁹.

Dans la littérature libanaise, l'histoire et la douleur seront en tout cas inextricablement liées après les années 1975-1990³⁰. Mais il faut savoir que parler de cette

²⁵ Jean-Claude Pinson, *Habiter en poète : essai sur la poésie contemporaine*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Recueil », 1995, p. 82.

²⁶ Évelyne Lloze, « La parole apatride d'Edmond Jabès », in Jacqueline Sessa (dir.), *Figures de l'exclu*, actes du colloque international de littérature comparée, 2-3-4 mai 1997, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, coll. « Traversière », 1999, p. 73.

²⁷ Katia Haddad, « La Poésie francophone arabe : une certaine idée de la modernité », *États de la poésie contemporaine, actes du colloque du 10 mars 2005*, Acanthe, *Annales de Lettres françaises*, vol. 23, 2005, pp. 55-63.

²⁸ Évelyne Accad, *Des femmes, des hommes et la guerre. Fiction et Réalité au Proche-Orient*, Paris, côté-femmes Éditions, coll. « Femmes et changements », 1993, pp. 22-23. Parmi ces formes on observera les poèmes courts que notre auteure privilégie dans *Le Rêveur de terre*.

²⁹ Nadia Tuéni, *La Prose*, op. cit., p. 20.

période, des « évènements » comme l'appellent les libanais, est quasiment une provocation puisque le discours officiel a choisi l'amnésie afin de ménager la susceptibilité de chaque communauté libanaise. Le poète est dès lors souvent celui qui témoigne de l'histoire, celui qui remplit les "trous" entre la mémoire personnelle et l'oubli collectif. La poésie fait également « fonctionner en synergie le monde, l'homme et le langage³¹ ». C'est pourquoi pour répondre à la question : « À quoi bon des poètes en temps de détresse ?³² » [ou celles plus récentes de Jean-Claude Pinson : « À quoi bon alors *encore* la poésie » et « A-t-on encore des raisons de s'y intéresser autres que celles du lettré nostalgique se faisant le conservateur d'un art désormais derrière nous³³ »?], il nous semble que la poésie est salvatrice et que c'est justement lors des "grands évènements" que les poètes – les écrivains – posent un certain nombre de problèmes au nom de la communauté et ont conscience de devoir rendre compte des évènements historiques :

plus que jamais, face à cette situation chaotique du monde, (...) la voix du poète demeure essentielle pour exprimer et la beauté de l'univers et ses zones noires, parler au nom de tous ceux qui souffrent, dénoncer les injustices³⁴.

La poésie serait en outre encore porteuse « d'espérance, d'avènement d'un nouvel empire, fraternel et cosmopolite, où régnerait à nouveau l'esprit des grandes découvertes³⁵ », souligne Jean-Claude Pinson. Pour Nadia Tuéni également la poésie a pour objectif de réunir les hommes. Elle évoque d'ailleurs en 1976 la responsabilité des écrivains de langue arabe qui ont, selon elle, préféré l'omission de beaucoup de choses et « n'ont pas du tout joué le rôle qu'ils devaient jouer³⁶ », à savoir réveiller les hommes en « laiss[ant] les

³⁰ Saree Makdissi, « Beirut, a City without History », *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*, Ed. Ussama Makdissi and Paul A. Silverstein, Bloomington, Indiana University Press, 2006, pp. 201-214.

³¹ Béatrice Bonhomme, Idoli Castro et Évelyne Lloze (dirs.), *Dire le réel aujourd'hui en poésie*, op. cit., pp. 12-13.

³² Cf. La strophe de l'élegie « Pain et vin » composée fin 1800 par Friedrich Hölderlin, http://remue.net/RK/32_Holderlin.html, consulté le 31 janvier 2014.

³³ Jean-Claude Pinson, « Poésie : un regain ? », *Carnets : revue électronique d'études françaises*, Série II, [En ligne], n°. 9, janv. 2017, p. 35, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/14962.pdf>, consulté le 12 septembre 2016.

³⁴ Bernard Mazo, « Quel est le pouvoir du poète dans le monde d'aujourd'hui ? », in Jacqueline Michel et Annette Shahar (dirs.), *Relation du poème à son temps : interrogations contemporaines*, vol. 12, Bern, Peter Lang SA, coll. « Littératures de langue française », 2010, p. 94.

³⁵ Jean-Claude Pinson, « Poésie : un regain ? », *Carnets : revue électronique d'études françaises*, op. cit., p. 36, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/14962.pdf>, consulté le 12 septembre 2016.

³⁶ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, n°. 2, 1996, p. 129.

ténèbres à leurs ténèbres, et [en] allum[ant] la lampe qui conduit au lever du jour³⁷ », leur faire prendre conscience du mal qui rôde grâce à la littérature « dévoilement de l'homme et du monde³⁸ ».

La poétesse, elle, est dès lors partie, tel l'« homme [de Montaigne qui] porte la forme entière de l'humaine condition³⁹ », en quête d'une identité dans laquelle on ne lirait aucune haine de l'autre, dans une écriture de dimension collective après que ses valeurs ont été balayées par les conflits. Sa quête n'est en effet pas individuelle, que ce soit dans les recueils *Juin et les mécréantes*, *Liban : 20 poèmes pour un amour* ou les *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* car :

La poésie (...) doit dépasser le stade narcissique afin d'aller vers le monde pour saisir et exprimer l'esprit d'un peuple, l'âme d'une nation, les aspirations d'une collectivité (P, XII).

L'on a parfois accusé la poésie d'hermétisme, ce qui peut laisser croire à une inadéquation entre l'expression poétique et un témoignage qui se veut accessible à ses lecteurs. Celle de notre auteure est effectivement parfois complexe mais son conseil est de ne pas essayer de « comprendre un poème [mais] de le sentir » (P, 6).

D'autres s'interrogent sur la préservation des ''qualités'' esthétiques et littéraires lorsque le texte poétique se fait le témoin d'évènements historiques. Il ne nous semble pourtant pas que l'écriture poétique tuénienne, ''écriture témoignage'' des déchirements et des violences subis par le Liban (mais aussi de l'ensemble du monde arabe au cours des années soixante), ait jamais perdu de sa valeur esthétique ou littéraire, et nous tenterons d'ailleurs ici d'en montrer toute la richesse.

Notre auteure ne s'obstine pas seulement à témoigner des violences qui balayent les territoires palestiniens et libanais. Elle va progressivement se reconstruire au fil d'un questionnement identitaire que l'on observe dans son écriture, dans un contexte d'âpres combats, tant personnels que sociétaux. Dans cet espace où règne une dynamique hostile, sa parole est ''vraie''⁴⁰, en communion avec les souffrances d'un peuple, le peuple arabe

³⁷ Une définition de la poésie proposée par Philippe Jaccottet dans « Rouge-gorge », *Et néanmoins, Œuvres*, Paris, NRF, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n°. 594, 2014, p. 1112.

³⁸ Tzvetan Todorov, cité par Michel Collot in *L'Horizon fabuleux, XX^e siècle*, t. 2, Paris, José Corti, 1988, p. 214.

³⁹ Michel de Montaigne, « Du repentir », *Les Essais*, III, chap. 2, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1965, p. 45.

⁴⁰ Najeh Jegham souligne l'importance « du dire dans sa ''vérité'' et son ''authenticité'' », <http://www.arabiques.org/index.php?id=174>, consulté le 15 février 2017.

dans son ensemble, sans distinction. Elle se présente en effet non seulement comme la dépositaire d'une identité libanaise composite mais se situe aussi dans une identité plus large, notamment lors du déclenchement de la Guerre des Six Jours en 1967, en affirmant un droit d'appartenance au Moyen-Orient⁴¹, cet espace au curieux mélange de « montagne et de mer, de sables et de vent » (*P*, 52), cette terre de liberté que l'on vient d'amputer :

En 1967, après la guerre de Juin, je réalisai qu'en moi, la terre avait toujours eu pour nom : le Moyen-Orient. (...)

C'est ainsi que la victoire israélienne en perturbant « *mes* » frontières, a rendu « *mon* » paysage amovible.

C'est ainsi que Nazareth, Jéricho, et le Sinaï, sont autant de possessions arrachées à ce qui est « *mon* » arrière-pays... (*Ibid.*)

Alors que la guerre de 1975 se profile, elle s'engage dans la défense d'une identité que l'on pourrait qualifier d'identité nationale en place de l'identité confessionnelle synonyme de clivages (que nous précisons dans un parcours historique) en orientant sa poésie vers le thème du paysage⁴², devenu métonymie du pays et de sa diversité. La reconstruction du pays et la réappropriation d'une identité va en effet s'exprimer au travers des représentations paysagères, indépendantes de toute influence religieuse ou politique. Bords de mer, villages de montagne, mer, désert et villes soutiendraient de cette façon une fédération au-delà des communautés, déjouant des haines tenaces et des méfiances historiques.

Cette nouvelle identité semble bien s'enraciner dans la terre, un motif obsédant qui se rencontre à plus de 200 occurrences dans les recueils tuéniens et notifie

l'attachement viscéral [du libanais] à son terroir ; [celui-ci] reste fier d'être Libanais, d'appartenir à ce "mythe", à ce pays mirage, insaisissable (...). [Qu'il] se dise levantin, phénicien, arabe, qu'il mette en avant, au contraire, son christianisme ou son islam, dans ses multiples variantes, il reste fier de son appartenance. Peu importe que leur appartenance (...) ait le caractère d'un labyrinthe, les Libanais, si critiques soient-ils de leur existence collective, nationale, étatique, sociale, sont fiers d'appartenir à cette terre⁴³.

⁴¹ Le substantif "Orient" date de l'époque romaine. Il correspond au XVI^e siècle au « domaine de l'Islam où sont parlées les langues orientales (...) l'arabe, le turc, le persan ». Remplacé pour l'Empire ottoman et la Perse par le mot de "Levant" après la découverte de la Chine et de l'Inde, il devient le "Proche-Orient" pour les territoires turcs proches de l'Europe avant de céder la place au XIX^e au "Moyen-Orient" britannique, synonyme de "monde musulman". « Le "Machrek" [le Levant] est l'orient arabe [provinces arabes de l'Empire ottoman et péninsule arabique] et le "Maghreb" [le couchant] l'occident arabe », in Henry Laurens, *Paix et guerre au Moyen-Orient, l'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, Paris, Armand Colin, [1^{ère} Éd. 1999] 2005, pp. 7-9.

⁴² « Tout dans mes œuvres, structuration de la phrase, images, rythme, symbole, est puisé dans la géographie qui m'entoure » (*P*, 103) confie Nadia Tuéni.

⁴³ Georges Corm, *Le Liban contemporain, Histoire et société*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2005, p. 21.

C'est bien l'impression que l'on peut avoir à la lecture des textes de *Liban : 20 poèmes pour un amour*, un recueil dans lequel nous remontons le cours de l'histoire (glorieuse et obscure) du pays. Au fil d'un parcours géographique complet (et même élargi⁴⁴), notre auteure nous fait découvrir une diversité d'espaces naturels et urbains visuellement et historiquement riches dans le but entre autres de rappeler les multiples origines identitaires que le pays a connues tout au long de son histoire. Le fait que l'œuvre tuénienne soit ainsi fortement marquée historiquement et spatialement (par le nom du pays⁴⁵ et les toponymes des villes libanaises) a motivé notre intérêt poussé pour l'Histoire de la région et du Liban plus particulièrement, ainsi que notre choix d'une analyse du paysage dans une "optique identitaire" car comme l'affirme Jad Hatem, « le pays est identité de l'humain⁴⁶ ».

Bien qu'elle parle l'arabe et maîtrise parfaitement l'anglais, c'est essentiellement en français qu'elle va écrire. Cependant, au lieu d'être une source de richesse, ces « multiples de [son] appartenance⁴⁷ » (AS, 329) sont à considérer aussi comme un « crime de double identité » (P, 253). En effet, suite à la guerre des Six Jours de juin 1967, la conscience arabe alors ravivée a mis au ban les écrivains s'exprimant en français (devenus des "traîtres" car la langue française transmettrait un certain contenu idéologique en ayant de plus une relation privilégiée avec certaines communautés, notamment au Liban). Nadia Tuéni a été par conséquent prise à partie pour son choix de la langue française comme langue d'écriture⁴⁸. En outre, et alors que la poésie doit être selon elle un dialogue entre le poète et son public (P, 68), elle ne peut s'exprimer en arabe (ce qui lui aurait permis d'atteindre l'ensemble de ses compatriotes) par manque de maîtrise de la langue écrite.

⁴⁴ L'on se déplace en effet en « Grèce » (JM,100) [dans « l'Attique » (TA, 368)], en Russie « Nijni-Novgorod » (AE, 72), en « Amérique » (TA, 378-379) [« New York » (TA, 376 et PR, 411), « Manhattan » (TA, 377)] et en Orient [« Jéricho », (JM, 123), « Jourdain » (JM, 129), « Sinaï » (JM, 137), « Jérusalem » (JM, 140), « Euphrate » (JM, 145), « Arabie » (JM, 146), « Jarash et Pétra » (TA, 370)].

⁴⁵ Au contraire de Georges Schéhadé, Nadia Tuéni est très claire sur les lieux qu'elle décrit. Le Liban apparaît dès les titres des recueils tuéniens et dans plusieurs poèmes l'on évoque la « montagne libanaise » (LVP, 283), le « Mont-Liban » (AS, 309), un « soleil libanais » (LVP, 294). Nous soulignons puisque le sud est alors occupé par Israël. Le nom du pays est explicite dans *Promenade* (LVP, 295), (AS, 305) et (AS, 351).

⁴⁶ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1987, p. 94.

⁴⁷ Elle écrit à la première personne, mais emploie également un pronom personnel masculin pour jouer de ses « multiples (...) appartenance[s] » et parler au nom de tous ceux qui se sentent, comme elle, « berger[s] de [leurs] vices » (AS, 329).

⁴⁸ Nizar Kabbani (poète syrien qui défend la cause palestinienne en langue arabe) écrit à Nadia Tuéni que « La poésie après la défaite doit être fusil, poignard, tranchée, et même tache de sang sur la poitrine d'un Fedayin » (P, 120) et que « la poésie, depuis Juin, s'écrit dans la langue des Fedayin ou ne s'écrit pas » (*Ibid.*).

Elle rêve donc « de [se] voir traduire en arabe, et [a la] nostalgie de ne pouvoir directement [s'] exprimer dans cette langue la plus poétique qui soit, dans cette langue qui est [s]ienne » (*P*, 11). Son vœu sera exaucé puisque ses textes seront traduits en arabe ainsi qu'en allemand et en italien. Néanmoins, comme le rappelle Jean-Paul Sartre, bien que « l'écrivain s'adress[e] en principe à tous les hommes. (...) il [est] lu seulement de quelques-uns⁴⁹ », et c'est encore plus le cas des poètes...

Nous nous arrêterons donc longuement dans notre travail sur la langue, indissociable des valeurs - et de l'identité - qu'elle porte, support de l'unification du pays et de la solidarité entre ses habitants puisque depuis le pacte national de 1943, la langue officielle du Liban est l'arabe. Toutefois cette langue maternelle, qui a construit une certaine identité culturelle, doit trouver chez les écrivains un compromis avec l'autre langue car l'utilisation de la langue arabe crée parfois une situation singulière (pour les chrétiens qui emploient alors la langue sacrée de l'islam) et le refus d'une langue dite universelle comme le français ou l'anglais va limiter le développement du pays (dans les domaines de la recherche, de l'enseignement, du commerce, du tourisme...). Citons l'exhortation apostolique post-synodale de Jean-Paul II (en 1995, au Liban) pour qui la pratique d'autres langues permet de « former des personnes de haut niveau de qualification qui seront aptes à faire entrer leurs pays dans tous les réseaux de la vie internationale, à l'heure d'une mondialisation de plus en plus grande de tous les phénomènes sociaux⁵⁰ ». C'est donc bien une nécessité d'avoir une autre langue, et même, comme l'écrit Michel Chiha, une « nécessit[é] impérieus[e] de la politique que nous impose notre situation géographique⁵¹ » car « un pays comme le nôtre, s'il n'est bilingue (ou même trilingue s'il se peut) est tout simplement décapité⁵² » et ne peut rester le guide de la rencontre des cultures sans cet

⁴⁹ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1948, p. 158.

⁵⁰ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19970510_lebanon.html, consulté le 31 janvier 2014.

⁵¹ Michel Chiha, *Liban d'aujourd'hui*, op. cit., p. 50.

⁵² *Ibid.*

Au forum sur la mondialisation et la francophonie, Marwan Hamadé, précise que le Liban a réussi à répartir ce trilinguisme entre l'utile, « le nécessaire dixit l'anglais, l'excellence (...) à savoir le français et tout naturellement le fondamental sur le plan de l'identité culturelle, donc nationale, l'arabe », in « Multilinguisme et pluralité, valeurs universelles », actes du colloque *Mondialisation et Francophonie : 3^e forum de l'an 2000*, actes du colloque des 29 et 30 avril 1998, Beyrouth, Palais de l'Unesco, Montréal, AUPELF-UREF/Éditions de l'Agence universitaire de la Francophonie 1998, p. 112, http://www.bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=177, consulté le 26 septembre 2016.

instrument pluriel⁵³. Les langues employées quasiment indifféremment au Liban sont donc l'arabe, l'anglais et le français.

Quant à Nadia Tuéni, outre la coprésence de ces trois langues, elle ne se voit pas trahir sa culture (comme cela lui a été reproché) lorsqu'elle écrit dans la langue de l'autre puisque pour elle

La poésie est le propre d'un individu, mais elle est aussi le propre d'une terre, le propre d'une ambiance. (...) cet *arrière-pays poétique*, coïncid[e] (...) avec la terre géographique (*P*, 60).

Quelle que soit la langue, celle-ci n'est à ses yeux qu'un véhicule qui porte les valeurs de l'écrivain.e. Ici, ce sont celles de sa terre, constituant ainsi un facteur d'identité nationale. La poésie tuénienne, quoique écrite en français, est donc bien enracinée dans sa terre natale, son « ambiance ». Nadia Tuéni souhaite cependant ouvrir les frontières et se veut « universelle » (*Ibid.*), ce que permettrait l'adoption de la langue de l'autre en créant ainsi, simultanément, une solidarité entre ces individus qu'elle enjoint à se dire tout simplement humains.

Elle va toutefois au bout de la critique et répond franchement à ses lecteurs et à ses détracteurs qui évaluent si cette « ''territorialité-base'' [peut être] vraiment valorisée par une langue qui n'est pas la sienne » (*Ibid.*) et doutent d'une « poésie ainsi œuvrée, se rattach[ant alors] (...) au territoire ou au langage » (*Ibid.*). À ceux-là elle rétorque que :

La poésie (...) n'a que faire de ces nuances (*Ibid.*)

Pour notre poétesse la vraie question est celle-ci, écrite en majuscules :

LA POÉSIE EST À TOUS, MAIS LE POÈTE, OÙ⁵⁴ APPARTIENT-IL ? (*Ibid.*)

C'est bien l'appartenance à la terre qu'il s'agit ici de défendre et nous verrons au cours de ce travail combien l'attachement au pays est primordial pour notre auteure.

D'autres écrivains, à l'instar de Nadia Tuéni et par exemple Salah Stétié, vont répliquer à ces mêmes accusations en revendiquant l'ouverture permise par la langue ''étrangère'' comme

⁵³ « La langue [serait] le réservoir des accumulations culturelles » selon Najeh Jegham. Cf. <http://www.arabiques.org/index.php?id=174>, consulté le 15 février 2017.

⁵⁴ Il ne s'agit pas d'une incorrection grammaticale en ce qui concerne la proposition « où », mais bien d'une insistance sur l'enracinement du poète dans un espace et dans la culture qui s'y rattache.

un espace de liberté. En français – directement ou par les voies de la traduction –, cet écrivain peut exprimer ce qu’il n’aurait pu dire dans sa langue et dans son pays d’origine. C’est là également une victoire de la démocratie⁵⁵.

En 1992, le frère de notre poétesse, Marwan Hamadé, journaliste, ancien ministre et député druze répond par la négative à la possibilité d’un lien entre l’attachement à la francophonie (qui aurait créé « un fossé intercommunautaire⁵⁶ ») et un retard dans la construction de l’union nationale. En fait, l’ouverture à d’autres langues n’est ni une perte d’identité ni « un substitut à l’identité nationale⁵⁷ » mais un épanouissement de la communication qui favorise la rencontre entre les peuples. Contre le mur s’érigeant entre les cultures occidentale et orientale, Nadia Tuéni écrivait d’ailleurs en 1973 qu’il faut plutôt chercher à « harmoniser ces cultures dont on dit qu’elles se heurtent, les présenter les unes aux autres, faire qu’elles se tendent le regard, c’est beaucoup, et c’est : Tout » (P, 65) pour inviter les libanais à rejeter l’exclusion quelle qu’elle soit pour construire une solidarité culturelle, partager des valeurs propres à l’humanité entière et conserver en même temps des valeurs spécifiques à chaque communauté culturelle afin de développer un véritable inter culturalisme.

À un journaliste qui l’interroge au sujet de son propre engagement et de l’engagement de la poésie⁵⁸, elle répliquera, à l’instar d’Adonis (pour qui « le poète est révolté par nature. Et qui n’est pas révolté n’est pas poète⁵⁹ »), que le poète n’est pas dans une tour d’ivoire, que « toute poésie est engagée ! Dans la mesure où tout poète est engagé. D’abord il est engagé dans la vie, ensuite il est engagé dans une terre » (P, 69-70). Pour elle, comme l’affirme Jean-Paul Sartre, le poète « parle à ses contemporains, à ses compatriotes, à ses frères de race ou de classe⁶⁰ ». Il fait partie de sa société à qui il s’adresse en premier, un public qui lui est proche, avec qui il a « une même complicité⁶¹ ».

⁵⁵ http://www.langue-francaise.org/Articles_Dossiers/Langue_liberte_salah_stetie.php, consulté le 17 septembre 2015.

⁵⁶ Allocution de Marwan Hamadé prononcée à Beyrouth en 1992, au 24^e congrès de l’Association Internationale des Journalistes et de presse de langue française du 18 au 24 octobre 1992 « La liberté de la presse s’écrit en français », <http://www.presse-francophone.org/l-union/histoire/article/assises-et-congres>, consulté le 2 février 2015.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Interview de Nadia Tuéni réalisée en 1975 pour les Programmes français de Radio-Liban. Quant à Adonis, le poète est d’après lui « révolté par nature », in « Le Manifeste du 5 juin 1967 », *Souffles*, 1968, p. 10, <http://kabyleuniversel.com/2015/06/15/adonis-avec-lislam-la-poesie-a-du-se-separer-de-la-pensee/>, consulté le 25 décembre 2015.

⁵⁹ Ali Ahmed Saïd Esber (dit Adonis), « Le Manifeste du 5 juin 1967 » publié en septembre 1967 dans le journal *L’Orient* (en français) et en 1968 en arabe (dans la revue *Souffles*).

⁶⁰ Jean-Paul Sartre, *Qu’est-ce que la littérature ?*, op. cit., p. 76.

⁶¹ *Ibid.*

L'écriture tuénienne est en effet clairement « témoin de sa propre époque⁶² » et s'inscrit totalement dans un dialogue avec l'autre, entre le « je » et le monde.

En ce qui concerne cet engagement de notre auteure, bien que pour Edgar Davidian qui a réalisé un travail en 1975 sur la poésie tuénienne, elle soit la première femme libanaise à s'être rangée sous la bannière des poètes engagés⁶³, nous rappellerons ce qu'en dit Vénus Khoury-Ghata, amie de Nadia Tuéni, qui a souhaité revenir sur cette volonté attribuée à notre auteure d'un engagement patriotique fort :

il s'agit avant tout d'un poète, (...) il est dommage qu'elle soit morte aussi jeune car elle n'a pas pu expliciter sa démarche et éviter les contre-sens⁶⁴.

Rappelons en outre que *Juin et les mécréantes* (à l'origine de cette réputation de "combattante") est avant tout dédié à Léopold Sédar Senghor, un homme de dialogue, l'« homme noir⁶⁵ » de ce recueil écrit en grande partie avant le déclenchement des hostilités. Quant aux autres dédicaces, elles s'adressent à Maxime Rodinson⁶⁶, Yannis Ritsos⁶⁷ et Mélik Rouben⁶⁸, constituant un groupe de quatre hommes de plusieurs origines, peut-être une sorte d'écho des quatre femmes de *Juin et les mécréantes*, ce qui nous confirme la piste privilégiée du dialogue entre les êtres humains, seul combat important pour notre poétesse. La poésie tuénienne nous semble par ailleurs tout à fait correspondre à la définition de Bernard Mazo d'une poésie qui « échappe aux nationalismes étroits, (...) transcende les frontières, (...) efface les clivages ethniques⁶⁹ » ou à celle de Jean Paul

⁶² Yves Bonnefoy, « Avant-propos », *Lieux et destins de l'image : un cours de poétique au Collège de France, 1981-1993*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 1999, pp. 9-10.

⁶³ Edgar Davidian, *Approche politique et esthétique de la poésie engagée d'expression française au Liban*, Mémoire de maîtrise de lettres modernes, École supérieure des lettres de Beyrouth, 1975, p. 14. De notre point de vue il s'agit plus d'un engagement pour des valeurs en tant que libanaise, en tant qu'arabe et en tant qu'être humain plutôt que d'engagement patriotique (bien que le Liban soit "son amour").

⁶⁴ Joséphine Hobéika El-Khazen, *Poétique d'une Terre Rêvée - Nadia Tuéni*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2005, p. 88.

⁶⁵ La poétesse écrit un premier article le 16 mai 1966 dans le journal *Le Jour*, « L'Homme noir de la mer », après la visite officielle au Liban du président du Sénégal. Cette publication deviendra le prologue de *Juin et les mécréantes*.

⁶⁶ Historien, sociologue et orientaliste français né en 1915 et mort en 2004.

⁶⁷ Poète grec né en 1909 et mort en 1990. *Encyclopædia Universalis*, [En ligne].

⁶⁸ Poète français d'origine arménienne né en 1921 et mort en 2007. Il ira à la rencontre de nombreux autres poètes dans le monde entier.

⁶⁹ Bernard Mazo, « Quel est le pouvoir du poète dans le monde d'aujourd'hui ? », in Jacqueline Michel et Annette Shahar (dirs.), *Relation du poème à son temps : interrogations contemporaines*, op. cit., p. 95.

Sartre qui affirme que « l'écrivain est médiateur par excellence et son engagement c'est la médiation⁷⁰ ».

L'œuvre tuénienne s'inscrit donc dans l'appel au maintien de la cohabitation entre les diverses confessions dans le pays⁷¹ d'autant plus que Nadia Tuéni ressent un durcissement du communautarisme et un oubli du vivre ensemble. L'auteure écrit donc, à l'instar de Saint-John Perse, « pour mieux vivre⁷² ».

Nous atteignons ici un autre propos de cette recherche : l'œuvre tuénienne comme mémoire de cette coexistence des communautés, parfois houleuse mais indispensable, source de l'identité libanaise, et mémoire d'autant plus importante depuis l'amnistie⁷³ déclarée par le gouvernement libanais et l'amnésie qui en découle⁷⁴. Nous avons en effet observé que l'histoire, qui s'écrit « beaucoup plus que jadis et naguère, sous la pression [des] mémoires collectives⁷⁵ » elles-mêmes conflictuelles car issues de groupes socioculturels qui ne partagent pas la même mémoire historique⁷⁶, a une place importante dans l'œuvre tuénienne qui fait office de discours "multiplié".

Notre objectif est d'analyser dans les textes tuéniens comment l'expression d'événements liés au fanatisme et à la mainmise sur le pouvoir est contrebalancée de façon assez inattendue par une mémoire issue de lieux qui préserveraient le monde ou le guériraient de ses blessures en favorisant le dialogue intercommunautaire, dans une identité qui subsumerait les différences religieuses et les transcenderait. Il y a en effet dans l'œuvre

⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, op. cit., p. 84.

⁷¹ Le Liban a toujours souhaité conserver un système pluriconmunautaire dans lequel la religion symbolisait les valeurs de partage, le respect des différences, la reconnaissance de l'autre. Mais les hommes, qui font la guerre pour accéder au pouvoir, ne s'embarrassent pas à manipuler les idéologies religieuses pour pouvoir atteindre ce pouvoir plus facilement.

⁷² <http://www.espacefrancais.com/citations/?searchq=Saint-John+Perse>, consulté le 15 juin 2015.

⁷³ La loi d'amnistie générale, ou "pacte d'amnésie", a été votée le 26 août 1991. Elle a été également appelée « pacte du silence » par Isabelle Rivoal dans son article « Écritures suspendues, vies engagées. Traverser la guerre civile au Liban », *Ethnologie française*, vol. 44, n°. 3, 2014, pp. 503-512. Ce pacte dispense tous les combattants après la guerre de 1975.

⁷⁴ C'est bien dans les sociétés de mémoire sociale orale, à l'instar du Liban, que l'on peut manipuler la mémoire, d'où l'importance des traces écrites.

⁷⁵ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1988, p. 170.

⁷⁶ Le meilleur exemple de cette absence de consensus est représenté par les querelles autour de l'identité libanaise, essentiellement en lien avec le fait que la religion est un facteur majeur de l'identité.

tuénienne un appel à la tolérance dans cette zone si instable du monde arabe⁷⁷ et pourtant essentielle pour l'équilibre du monde (« si vitale pour la paix et la prospérité internationales⁷⁸ »), ainsi qu'un encouragement à aller vers l'autre.

Au leitmotiv de la violence (et de la méfiance), chaque libanais supposant que sa communauté est constamment trahie par les autres et que la fragmentation de la société est due à « des forces centrifuges, divisées idéologiquement (...) politiquement (...) et socialement, [qui l'] entraînent dans des guerres et des violences successives⁷⁹ », la poétesse va opposer ceux de la négociation, du dialogue, en comptant sur l'attachement à la terre natale et au vivre ensemble pour définir une identité. C'est pourquoi dans l'œuvre tuénienne « multiple veut dire, Pays » (*AS*, 329), avec une majuscule à « Pays » qui ne trompe pas sur la valeur d'une unité construite sur la richesse de la pluralité. La poétesse insiste à plusieurs reprises - avec ici un renforcement lié à la présence d'une formulation arabe « le soleil en est témoin⁸⁰ » - sur l'intensité de la complicité qui régnait alors entre les hommes et qu'elle compare au couple vie/mort :

il y avait, le soleil en est témoin, des hommes : des hommes aussi inséparables que l'amour, que la vie est inséparable de la mort (*PPH*, 171).

Mais on peut remarquer que dans cette constatation qui s'exprime au passé (« il y avait »), la vie est égale à l'amour. Notre auteure a cependant toujours foi en la capacité des hommes et des femmes de son pays à se relever, à s'adapter, à l'instar de la ville de Beyrouth, « mille fois morte, mille fois revécue » (*LVP*, 278), mais pendant combien de temps cette résilience va-t-elle encore se maintenir ? Il faut conserver coûte que coûte ce vivre ensemble, respecter le « pacte entre nous et nous » (*JM*, 119) insiste-t-elle, afin que « la terre apprenne à vivre avec son double » (*Ibid.*), une belle formule de ralliement pour dire que nous sommes tous frères. Nadia Tuéni écrit donc pour répondre à cette grande

⁷⁷ Lorsque l'on parle de « monde arabe », l'on ne prend pas en compte les peuples non arabes ou plus exactement les ethnies non arabes que sont les Kurdes, les Iraniens et les Israéliens. Cette expression ne représente d'ailleurs pas une entité existante mais correspond à toute une région.

⁷⁸ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté de Suez à l'invasion du Liban, 1956-1982*, Paris, La Découverte-Maspéro, coll. « Textes à l'appui », 1983, p. 17. La création des Nations Unies en 1945 pour « préserver les générations futures du fléau de la guerre » implique de manière concomitante la médiation comme solution de résolution aux conflits car comme l'expose Kant dans son *Projet de paix perpétuelle*, l'état de paix n'est pas un état de nature et, selon la formule de Plaute, l'homme sera toujours un loup pour l'homme.

⁷⁹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, Paris, La Découverte, coll. « Folio Histoire », 2007, p. 27.

⁸⁰ Nous pensons que notre auteure, dont l'érudition ne fait aucun doute, renvoie ici au Dieu sumérien du soleil, qui est aussi le Dieu de la justice, lequel peut voir tout ce qui se passe sur la Terre. Il est donc bien le témoin par excellence.

préoccupation de la littérature libanaise d'expression française qu'est l'identité libanaise, pour que du milieu de ces écartèlements surgisse une simple réalité :

les corps sont bribes d'un même secret (*LVP*, 289).

C'est d'ailleurs dans le corps que se trouve le second parcours tuénien, un parcours dans les profondeurs de soi. Le corps malade de la poétesse est l'écho et le pendant des soubresauts du pays qui se meurt peu à peu. Dans les deux derniers recueils que sont *Liban : 20 poèmes pour un amour* (1979) et *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* (1982), les réseaux d'images de la mort et les douleurs physiques dues à son cancer accompagnent ainsi ceux présentant la débâcle de son pays. Nadia Tuéni parle, par exemple, de « folie cellulaire » (*P*, 253) à propos de sa maladie et de la folie qui pousse les hommes à se combattre, le Liban étant décrit comme un « pays plusieurs fois mort » (*Ibid.*). Ce sentiment était celui de Michel Chiha, homme politique, philosophe et journaliste libanais, qui écrivait en avril 1948 que « le Liban est de ces nations qui ne peuvent vivre que dangereusement⁸¹ ».

Malgré sa faiblesse physique, Nadia Tuéni va tenter de protéger jusqu'au bout cette terre, la gardant « sous [sa] langue comme une hostie » (*AS*, 303), fusionnant en quelque sorte avec elle. Ce serait donc l'intimité de notre auteure qui recèlerait l'identité libanaise. Notre dernier point de questionnement de l'œuvre portera dès lors sur cet aspect pour achever notre étude des représentations de l'espace.

Il nous semble maintenant nécessaire de présenter les orientations des huit recueils de la poétesse parus entre 1963 et 1984⁸², qui évoquent des dates en lien avec son histoire personnelle⁸³ ou en rapport direct avec l'Histoire et les divers conflits ayant touché la

⁸¹ http://www.michelchiha.org/uploads/14250471261420467461politique_intu00E9rieure_Michel_Chiha2.pdf, consulté le 28 septembre 2014.

⁸² Son premier recueil, *Les Textes blonds*, paraît en 1963, après la mort de sa fille Nayla, atteinte d'un cancer. Les pages de *La Terre arrêtée* sont composées d'écrits réunis par Ghassan Tuéni sous un titre en totale adéquation avec la poétesse, puisque Nadia Tuéni et sa terre étaient en osmose. Publiés à Paris en 1984 chez Belfond avec les *Poèmes retrouvés*, ils ont été écrits à des dates variées et se proposent au lecteur sans respecter de chronologie. Jean-Louis Joubert les décrit comme étant la « quintessence de la poésie de Nadia Tuéni », in Jean-Louis Joubert (dir.), *Littératures francophones du Monde Arabe, Anthologie*, Paris, Nathan, 1994, p. 193.

⁸³ Selon Jean Déjeux, l'homme au Mahgreb ne vaut que par le groupe : « C'est le groupe qui importe plus que l'intimité d'un individu ; l'introspection n'est pas de mise dans la société traditionnelle », in *La littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Karthala, 1994, p. 62. De plus, étant druze, l'auteure devrait rester pudique. Mais elle témoigne de la souffrance de tout un peuple au travers de ses tragédies personnelles.

région. Nous nous inspirons pour cela du regroupement proposé par Zahida Darwiche Jabbour, regroupement en deux volets. Le premier s'étend de 1963 à 1975. Il est essentiellement axé sur la mort et l'angoisse puisque Nadia Tuéni a perdu celle qui la faisait exister en tant que mère, sa fille Nayla, décédée d'un cancer. *Les Textes blonds*, fruit de sa souffrance et de sa douleur, dont le titre rend hommage aux cheveux de Nayla, paraissent en 1963, quatre mois après le décès de Nayla. Ils seront l'occasion d'une quête de cette enfant dans l'écriture, la poétesse, de confession druze, croyant en la métempsychose. C'est ensuite *L'Âge d'écume* (Paris, 1965), qui nous interpelle par les paysages reflétant le ressenti de notre auteure par rapport à la mort. Nadia Tuéni étant elle-même alors atteinte d'un cancer, elle y "apprivoise" progressivement la mort qui deviendra complice de la vie. Ce second recueil publié aux Éditions Seghers obtient le Prix Saïd Akl⁸⁴. Chez le même éditeur elle publie *Juin et les mécréantes*⁸⁵ (1968), le recueil qu'elle déclare préférer lors d'une interview avec la poétesse Évelyne Accad⁸⁶. Il s'agit d'un long texte quasi narratif découpé en dix chapitres que certains ont rapproché des Écritures⁸⁷ et de vingt poèmes dans lesquels quatre femmes symbolisant quatre confessions⁸⁸, quatre identités qui au lieu de s'opposer se "réunifient" en une seule femme puisque toutes sont tellement semblables, finalement. Ce choix de notre poétesse est probablement suscité par sa propre appartenance multiple, dans le but de signifier qu'en étant quasi interchangeables et même assimilables à une seule personne, ces identités apparemment si divergentes peuvent d'autant mieux cohabiter. On peut noter que les textes de ce recueil ont été mis en scène par Roger Assaf⁸⁹ et joués au théâtre de Beyrouth en juin 1996 : une manière, précise Ghassan Tuéni en reprenant des mots de Nadia dans l'avant -

⁸⁴ Il s'agit de la principale distinction littéraire décernée à une œuvre. Saïd Akl est auteur de nombreux ouvrages en arabe et en français. Il a institué son prix pour honorer et encourager les libanais à écrire.

⁸⁵ Il nous semble important de préciser que ces femmes sont des mécréantes car comme nous allons le préciser, elles ne se limitent pas à leur seule communauté confessionnelle mais se croisent en effaçant leurs différences. Nous soulignons également que dans 518 versets du Coran figurent le terme "kufir" (qui signifie mécréance) avec les châtements qui s'y rapportent, mais notre auteure a volontairement conservé ce titre qui veut démontrer que accepter l'autre, se reconnaître avec lui des similitudes, n'est pas un péché et surtout n'est pas être un mécréant.

⁸⁶ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, op. cit., p. 130.

⁸⁷ L'absence de lien logique entre les différents chapitres contredit éventuellement cette interprétation.

⁸⁸ Nous parlons des religions chrétienne, musulmane (orthodoxe, sunnite et hétérodoxe, druze) et juive. Nadia Tuéni précise que ces femmes se déchirent non seulement dans le Moyen-Orient mais aussi au Liban, bien que la date d'écriture de ce recueil corresponde plus à la guerre de 1967. Nous utiliserons donc les citations de ce recueil pour l'un ou l'autre des conflits, guerre des Six Jours ou guerre civile libanaise.

⁸⁹ Roger Assaf est né en 1941. Il est le premier dramaturge et acteur du monde arabe décoré à la Biennale du Théâtre de Venise par un Lion d'Or pour sa carrière.

propos du livret de cette adaptation théâtrale, de ré-« inventer nécessairement le passé afin de ne pas craindre la défaillance possible de la terre » (AS, 312), cette terre qu'elle sent s'échapper et veut ''reconquérir''.

Puis elle écrit en 1970 le livret et le scénario en arabe d'une comédie musicale, *Faramâne*. Paraissent ensuite *Poèmes pour une histoire* (1972), une sorte de bilan de sa vie entre évocations d'un passé heureux et d'un présent torturé car tout y est présage des drames à venir. Elle reçoit pour ce recueil le prix de l'Académie française. *Le Rêveur de terre* (1975) fait ensuite le récapitulatif des thèmes poétiques de ses textes après la guerre des Six Jours et celle de 1973. Il est « l'histoire d'un grand amour, d'une passion entre un homme, un homme ou une femme (...) et sa terre⁹⁰ ».

Si l'on évoque maintenant le second volet de l'œuvre, il est composé de deux recueils dans lesquels elle expose et réinvente les paysages qui disent son attachement à sa terre. Il y a tout d'abord, édité chez Dar an-Nahar en 1979, *Liban : 20 poèmes pour un amour*, qui est illustré par le peintre Amine Elbacha et dédié « à Nayla, à ceux qui furent ses amis, aux enfants de mon pays » (LVP, 274)⁹¹. Les poèmes sont plus ''accessibles'' et dessinent dans un style original des paysages anthropomorphisés du Liban et les valeurs essentielles qui s'y rattachent, en cherchant à éterniser la beauté et la gloire du pays face à la laideur des combats qui le défigurent. Suivent les *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*, publié aux Éditions Pauvert en 1982 à Paris alors qu'elle est revenue au Liban. Ces archives constituent une mémoire du pays et de ce qui semble finalement à ce moment-là le plus participer de son identité : la guerre. Le recueil⁹² est divisé en trois parties : la première évoque les années du mandat et comporte dix poèmes ; la seconde témoigne de la folie combattante sur seize poèmes et la dernière, à nouveau en dix poèmes, envisage un avenir après le pardon.

Ces deux recueils, écrits par rapport à la crise de 1975, sont, d'après Sami Anhoury, des exemples de méditation sur la haine, la mort, la destruction et font renaître « les villes (...) dans leur splendeur d'autrefois⁹³ », tout en s'interrogeant quant à l'identité libanaise déchirée entre ses multiples appartenances, ses composantes arabe et occidentale, et la

⁹⁰ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, op. cit., p. 125.

⁹¹ Un CD intitulé *Liban : 20 poèmes pour un amour. L'Âge d'écume*, a été réenregistré à Beyrouth en 1997.

⁹² Il semble qu'elle voulait écrire un roman, « Le jardin du Consul ». C'est finalement le premier chapitre des *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*.

⁹³ Sami Anhoury, Préface de *La Prose*, op. cit., p. XIII.

possibilité de maintenir ce pluriel-là. Nadia Tuéni ressent d'autant plus la fragilité de cette multiplicité qu'elle est en osmose avec cette terre qui comme elle va mourir et se demande si les êtres et les espaces à identité composite sont condamnés à n'être que des illusions.

Suis-je né d'un mensonge
Dans un pays qui n'existait pas ? (AS, 331)

Si l'on évoque maintenant les éléments bibliographiques qui nous ont permis d'analyser l'espace, l'on doit tout d'abord noter que les nouvelles approches en littérature réfutent l'idée d'un espace réduit à un simple décor servant des descriptions. Le critique littéraire et sémiologue Roland Barthes constate ainsi que « la ville parle à ses habitants, nous parlons notre ville⁹⁴ », la ville se composant de signifiants (la maison, le quartier de Kantari, les espaces garnis de barbelés), la montagne et ses villages, ses rochers,... pour notre auteure, qui sont sémantiquement chargés. Nous nous appuyons sur ses travaux ainsi que sur ceux de Michel Collot et sa pensée-paysage qui met notamment l'accent sur le lien entre paysage extérieur et intérieur⁹⁵. Pour mieux cerner, nous l'espérons, la dimension littéraire des lieux, nous n'oublierons pas non plus « la science des espaces littéraires », c'est-à-dire la géocritique⁹⁶ (et nous pensons aux travaux de Bertrand Westphal sur la frontière), une méthode d'analyse des interactions entre espaces humains et les textes littéraires qui nous prend ici tout son sens. Les ouvrages de référence de Gaston Bachelard, les recherches d'Augustin Berque, d'Antonio Rodriguez (en matière de paysage) et de Jean Pierre Richard nous permettront en outre d'étayer notre réflexion.

Parce que nous avons traité, hormis la lecture de paysages, des circonstances historiques, socioculturelles et politiques qui ont enraciné l'appartenance confessionnelle, une approche historico anthropologique était évidemment nécessaire. Les ouvrages de Maurice Halbwachs et de Marie-Claire Lavabre, Georges Corm et Henry Laurens seront respectivement nos références en matière de réflexion sur la mémoire et l'histoire. Ceux d'Élizabeth Picard⁹⁷ et de Hamit Bozarslan⁹⁸ nous fourniront également des outils

⁹⁴ Roland Barthes, « Sémiologie et urbanisme », *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 265.

⁹⁵ Michel Collot, « Points de vue sur la perception des paysages », *Espace géographique*, [En ligne], vol. 15, n° 3, 1986, p. 212, http://www.persee.fr/doc/spgeo_0046-2497_1986_num_15_3_4144 et « Faire corps avec le paysage », *Actes sémiotiques*, 14 mars 2008, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/3464>, consultés le 31 janvier 2014.

⁹⁶ Nous signalons que nous n'avons pas choisi de recourir à la géopoétique de Kenneth White, bien qu'elle cherche à définir les rapports entre l'homme et la terre, car elle nous semble être plutôt attachée à une production littéraire orientée vers la terre et l'écologie.

⁹⁷ Élizabeth Picard, *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006.

théoriques pour penser les relations entre les représentations de l'espace, l'histoire, la mémoire et l'appartenance au Moyen-Orient.

Les approches abordant l'identité collective appartiennent à plusieurs disciplines. Puisque nous abordons la question identitaire du point de vue interculturel, guidé par le principe du "contact des cultures", nous avons éliminé une méthodologie psychanalytique et privilégié les travaux de Carmel Camilleri (qui a essayé de montrer la relation entre l'individuel et le social), l'identité collective incarnant et représentant la culture. Pour mieux saisir les spécificités libanaises et appréhender l'identité dans un contexte arabo-musulman, nous nous référerons à Sélim Abou, Abdallah Al-Arwi⁹⁹ et Mohammed Arkoun¹⁰⁰.

Nous comptons enfin sur les critiques thématique (de Jean-Pierre Richard) et stylistique pour éclairer les textes littéraires.

Si l'on s'attarde maintenant à dresser une sorte d'état des lieux de la recherche critique consacrée à l'évolution de la littérature libanaise et aux auteurs libanais francophones, l'on découvre des anthologies, celles de Zahida Darwiche Jabbour, de Katia Haddad, de Ramy Zein et de Najwa Aoun-Anhoury. Nous avons également consulté des thèses consacrées aux œuvres de Nadia Tuéni, pour lesquelles nous ne pouvons que regretter le peu de textes étudiés dans les établissements libanais. La première de ces publications, d'esprit surtout philosophique, est celle de Jad Hatem¹⁰¹, professeur de philosophie et de littérature à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Il nous y présente les textes tuéniens selon un point de vue psychanalytique. La seconde est celle de Zahida Darwiche Jabbour, professeure de littérature française à l'Université libanaise et Secrétaire générale de l'Unesco à Beyrouth. Son auteure, qui s'est longuement penchée sur la littérature francophone libanaise (dans de nombreuses publications et dans la revue *Phares*

⁹⁸ Hamit Bozarslan, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2008.

⁹⁹ Sélim Abou, *De l'identité et du sens, Anthropologie politique*, Beyrouth, Éditions Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009 et *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Éditions Anthropos, coll. « Pluriel », 1981. Les ouvrages intitulés *L'Idéologie arabe contemporaine : essai critique* de 1967 et *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme* d'Abdallah Al-Arwi [Paris, Maspéro, « Série Anthropologie »] de 1974 sont un peu dépassés mais restent des essais de base.

¹⁰⁰ Mohammed Arkoun, *La Formation de la pensée arabe*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 2008.

¹⁰¹ Jad Hatem, *La quête poétique de Nadia Tuéni, op. cit.*

dont elle est la fondatrice) en se consacrant notamment à Nadia Tuéni¹⁰², s'attache plus à l'analyse des thématiques de la mort et de la guerre dans les textes de la poétesse. Outre les ouvrages de Zahida Darwiche Jabbour concernant la littérature francophone et la poésie libanaise, nous nous référerons à Jean-Louis Joubert, Dominique Combe, Michel Beniamino et Jean-Marc Moura pour la francophonie en général et à Jean-Pierre Richard, Jean-Michel Maulpoix, Michel Collot et Antonio Rodriguez pour tout ce qui se rapporte à l'analyse de la poésie.

Parmi les travaux critiques de l'œuvre tuénienne, nous nous réclamerons surtout des travaux précédemment cités de Zahida Darwiche Jabbour ainsi que des articles parus dans le supplément du *Magazine littéraire* de 1997¹⁰³ qui nous ont fourni une mine d'informations.

La poésie tuénienne a en outre donné lieu à plusieurs recherches de doctorants comme celle d'Edgar Davidian¹⁰⁴ en 1975, qui s'est principalement intéressé, en temps de guerre, au recueil *Juin et les mécréantes* en consacrant Nadia Tuéni première femme poète parmi les poètes engagés. À ce premier travail de recherche, il faut ajouter les publications et la thèse en 1998 de Nelly Fakhoury qui souligne l'importance des quatre éléments dans l'œuvre tuénienne¹⁰⁵ et celles en 2005 de Joséphine Hobéika, qui se consacre plutôt à l'analyse de l'engagement et à la quête spirituelle de la poétesse¹⁰⁶. Quant à l'approche cette fois-ci plus "comparatiste" de Blandine Valfort, sa thèse soutenue en 2013 porte sur les poésies francophones du Maghreb et du Machrek produites entre 1950 et 1990, avec une étude des œuvres de Jean Senac et de Nadia Tuéni évoquant surtout et la notion d'engagement en poésie et la rencontre de l'Histoire et de l'intime¹⁰⁷. Notre travail va, lui, s'orienter du côté d'une analyse centrée sur une perspective identitaire, une question omniprésente dans la littérature libanaise d'expression française et dans les textes de Nadia Tuéni (bien qu'aucune étude ne se soit consacrée à l'identité, ou à la mémoire qui l'accompagne, que ce soit dans les œuvres en vers ou en prose, notes et interventions

¹⁰² Zahida Darwiche Jabbour, *Poésie et initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1992.

¹⁰³ *Magazine littéraire*, supplément Poètes et romanciers libanais, n°. 359, nov. 1997.

¹⁰⁴ Edgar Davidian, *Approche poétique et esthétique de la poésie d'expression française au Liban*, op. cit.

¹⁰⁵ Nelly Fakhoury, *La quaternité de la parole poétique de Nadia Tuéni*, op. cit.

¹⁰⁶ Joséphine Hobéika El-Khazen, *Poétique d'une Terre Révée-Nadia Tuéni*, op. cit.

¹⁰⁷ Blandine Valfort, *Le lyrisme face à l'événement : étude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek (Algérie, Liban : 1950-1990)*, Thèse de doctorat en Lettres et arts, Lyon 2, 2013.

diverses de notre auteure reproduites par les éditions Dar an-Nahar sous la forme de deux recueils¹⁰⁸).

Si l'on s'attarde maintenant sur le plan de notre travail, nous nous sommes tout d'abord préoccupée du contexte géographique et historique de l'œuvre tuénienne, ce qui nous ouvre les portes d'un Liban terre de conflits dans lequel la question de l'identité est toujours aussi délicate¹⁰⁹ car définie par rapport à l'ensemble du monde arabe ou à l'Europe (''seul'' repère civilisationnel¹¹⁰ à la fin du XIX^e siècle).

Dans un premier chapitre, nous passerons en revue les étapes de la naissance du Liban, ''l'impossible nation'', en dégagant les différentes caractéristiques historiques et culturelles spécifiques de ce pays, les causes et enjeux des différents conflits ainsi que les facteurs régionaux et internationaux ayant joué un rôle déterminant dans son histoire, préalable qu'il nous apparaît indispensable de connaître pour l'étude de l'œuvre de Nadia Tuéni. Notre but n'est en effet pas de faire une présentation générale de l'Histoire du Liban mais d'évoquer son traitement et celui de la mémoire dans les textes tuéniens, de pointer l'évocation des influences sociopolitiques et religieuses à l'origine des manquements du vivre ensemble et enfin de déterminer pourquoi la problématique de l'appartenance est si délicate dans ce pays caractérisé par le multilinguisme et le multiculturalisme.

Le second chapitre de cette première partie nous permettra tout d'abord d'éclairer la présence de la langue française dans la littérature libanaise, le français étant depuis le XIX^e siècle une des langues enseignées au pays du Levant mais le fait que des écrivains s'expriment dans une langue autre que l'arabe, surtout pour défendre une identité, a fait qu'elle a été perçue comme une marque de l'impérialisme occidental. Nous présenterons ensuite la littérature libanaise de langue française en terminant par la place qu'y occupe notre auteure, avec son écriture ''fortement autobiographique'' mais à visée volontairement collective. La poétesse dit en effet à la fois quelque chose de son expérience personnelle et quelque chose de l'expérience commune.

¹⁰⁸ Nadia Tuéni n'a jamais souhaité éditer ses écrits en prose car elle ne se voulait que poète (*P*, XV). Ghassan Tuéni a toutefois décidé d'éditer œuvres poétiques et textes en prose en anglais, en allemand et en italien. Jad Hatem et Ounsi El-Hage les ont traduits en arabe.

¹⁰⁹ Ce problème identitaire ne touche pas que le Liban ou les pays du tiers-monde, mais l'ensemble des sociétés qui ressentent de profonds bouleversements à cause de la modernisation toujours plus rapide, laquelle engendre une résurgence des vieilles identités ethniques, régionales, religieuses. L'identité est d'évidence l'objet de manipulations politiques et idéologiques.

¹¹⁰ Après l'expédition napoléonienne de la fin du XVIII^e en Égypte.

Dans la littérature d'expression française, la question de l'identité se pose particulièrement dans ses rapports avec la langue de l'écriture, bien que ce ne soit pas la langue elle-même mais les valeurs qu'elle porte qui sont importantes. La seconde partie se concentrera donc sur le thème central de notre questionnement, à savoir l'identité, ses liens avec la langue et, parce qu'elle est indissociable de la mémoire, les conséquences de l'amnésie libanaise sur la construction identitaire. Le premier chapitre s'intéressera à cette notion si complexe qu'est l'identité, tout d'abord en détaillant les éléments de l'identité socioculturelle au Liban que sont la famille et la religion. S'interroger sur son identité, comme notre auteure, c'est également se chercher dans sa propre histoire, dans sa mémoire singulière, elles-mêmes inscrites dans une histoire sociale et une mémoire collective. Nous avons donc repéré ces "manifestations" dans notre corpus.

Nous aborderons la problématique identitaire par le biais de l'appartenance à un groupe, puisque nous prendrons en compte dans notre recherche l'identité en tant que « manière d'interagir, d'appartenir ou de ressentir une appartenance à un groupe social, à une idéologie, à une manière de vivre ou de penser¹¹¹ ». Il nous faut toutefois préciser que plusieurs appartenances identitaires s'entrecroisent dans les recueils de notre auteure, à travers les promenades qui traversent l'ensemble du pays comme dans le flou qui demeure quant aux identités de quatre femmes, jamais exactement déterminées. Au sujet de cette indétermination, notre auteure rappelle en outre que « l'Arabie [dont elle se sent si proche] (...) pays de la myrrhe, de l'encens, de la cannelle (...) est aussi le pays des déserts sans fin ; le pays des tribus » (*P*, 35) sans frontière, tribus à l'identité non clairement définie. Cette indétermination identitaire est justement revendiquée par notre auteure, dont les « deux sangs » (*PPH*, 187) proviennent tout autant de ses appartenances arabe et libanaise que de son appartenance occidentale (en évitant les catégories confessionnelles). Elle qui pressent ainsi dès 1972 les divisions profondes en latence incarne justement un Moyen-Orient dans lequel le repli confessionnel n'a pas sa place car il fait oublier les valeurs de solidarité et d'entente et n'engendre que la désolation :

Ils sont morts à plusieurs
C'est-à-dire chacun seul¹¹² (*AS*, 299).

¹¹¹ <http://www.academie-en-ligne.fr/ressources/7/se11/al7se11tepa0013-sequence-06.pdf>, consulté le 31 janvier 2014.

¹¹² Nadia Tuéni reprendra ce poème écrit en 1972 dans le prologue des *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*.

Comment va-t-elle convaincre ses lecteurs de retrouver une certaine tolérance et conserver les « deux sangs » (*PPH*, 187) alors que « les clivages entre les communautés rivales nourrissent les unes par rapport aux autres des complexes d'infériorité ou de supériorité¹¹³ » et que l'État enfouit la période trouble des années soixante-dix à quatre-vingt-dix, rendant improbable toute mémoire collective ?

Nous ouvrirons un second volet de réflexion dans cette seconde partie en évoquant ces lacunes de l'Histoire libanaise et par conséquent de l'identité libanaise puisque l'on est bien conscients depuis les travaux de Maurice Halbwachs que c'est la mémoire collective¹¹⁴ qui est l'un des fondements de l'identité, nos souvenirs se référant à ceux des autres et aux cadres sociaux de la mémoire sociale :

La mémoire est un élément essentiel de ce qu'on appelle désormais *l'identité* individuelle ou collective, dont la quête est une des activités fondamentales des individus et des sociétés d'aujourd'hui, dans la fièvre et l'angoisse¹¹⁵.

La quête mémorielle est souvent la « réponse à des identités souffrantes et chancelantes¹¹⁶ » à l'instar de celles rencontrées dans l'environnement conflictuel de notre auteure pour qui l'évocation du passé fait partie intégrante de la réconciliation entre les groupes communautaires à l'issue de ces conflits. Nadia Tuéni souhaite, elle, aller au-delà de la méfiance contenue dans les mémoires collectives de ces groupes et permettre la préservation des différentes identités qui pourront vivre ensemble, en paix, après avoir retrouvé chacun une mémoire apaisée.

L'humanité doit se comprendre à travers l'ensemble de ses origines, de ses actions actuelles et de ses buts, et le passé, le présent et le futur se situent dans une continuité qui permet de construire une identité pleine et entière, sans zone trouble ou vague. Or l'amnésie libanaise qui pourrait être considérée comme une "zone vague" participerait à la construction d'une mémoire collective et inciterait les uns et les autres à accepter que toutes les identités soient présentes les unes aux côtés des autres parce que finalement, nous rappelle Sobhi Habchi, « l'oubli reste une mémoire renversée¹¹⁷ ». Le poète est bien

¹¹³ Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient (Égypte, Liban, Syrie)*, op. cit., p. 126.

¹¹⁴ Nous distinguons la mémoire sociale, qui est celle de la société, de la mémoire collective, qui est celle d'un groupe. Cf. la postface de Gérard Namer dans la réédition de 1997 de *La Mémoire collective* de Maurice Halbwachs.

¹¹⁵ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, op. cit., pp. 174-175.

¹¹⁶ Joël Candau, *Mémoire et identité*, Paris, P.U.F., coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1998, p. 2.

¹¹⁷ Sobhi Habchi, « L'image de l'autre dans la poésie libanaise contemporaine », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, n°. 10, 2002, p. 176.

l'un des porteurs de mémoire et chantre de cette identité plurielle, à l'instar de notre auteure.

Une lecture synthétisant les thèmes qui nourrissent l'écriture poétique tuénienne note une prédilection évidente de notre poétesse pour les espaces empreints de mémoire et liant les êtres dans une interaction interculturelle, particulièrement dans *Liban : 20 poèmes pour un amour* et alors qu'en 1979, date de publication de ce recueil, le Liban connaît sa quatrième année de guerre civile. C'est pourquoi, certainement, la poétesse réunit dans l'écriture l'ensemble du territoire libanais, dans des descriptions paysagères qui nous semblent contrer les clivages anéantissant le pays et détruisant la « convivance¹¹⁸ » qui s'y maintenait tant bien que mal.

La troisième partie de notre travail s'intéressera à l'expression de ces paysages, car les préoccupations que sont l'histoire, la mémoire et l'identité se révèlent à travers l'examen de l'espace. Nous nous appuyerons notamment sur la réflexion de Bertrand Westphal, qui explique que « dès qu'ils sont constitués par la langue, la parole et l'écriture, ou qu'ils sont appréhendés par la lecture, tous les espaces ou les mondes sont imaginaires, même quand ils renvoient à une géographie "repérable sur le terrain"¹¹⁹, commentaire qui ne peut que nous évoquer l'arrière-pays tuénien.

Après avoir quelque peu défini en tout cas dans un premier chapitre la notion de paysage, nous nous proposons d'étudier dans le second sa mise en scène par notre auteure et les relations que ce dernier peut établir notamment avec la mémoire et l'identité ainsi qu'avec le corps de notre poétesse. Les paysages intérieurs, corporels, semblent ainsi être des "espaces du dedans" qui entrent en résonance avec les paysages extérieurs et auxquels nous accédons par l'écriture de la « géographie affective » de Nadia Tuéni (*P*, 84).

¹¹⁸ Ce néologisme (de cum vivere, vivre avec) que l'Académie française a introduit dans le dictionnaire en 2004 suggère une mixité au quotidien. Néanmoins il faut lui associer des limites car bien que « les pratiques de participation et d'association sont prépondérantes dans les relations villageoises intercommunautaires entre druzes et chrétiens (...) [elles] restent limitées à des obligations bien spécifiques et définies de la vie courante », notamment sociales et religieuses, in Dima De Clerck, « La Montagne : un espace de partage et de ruptures », in Franck Mermier (dir.), *Liban, espaces partagés et pratiques de rencontre*, [Arles : Actes Sud-Sindbad, coll. « La Bibliothèque arabe. Collection Hommes et sociétés », 2005], Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2008, pp. 48-54.

¹¹⁹ Bertrand Westphal, « Pour une approche géo critique des textes, Esquisse », *La géocritique mode d'emploi*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2000, pp. 10-11.

Puis nous tenterons d'appréhender dans la dernière partie de ce travail dans quelle mesure ces différents espaces paysagers participent à une identité libanaise multiple¹²⁰, aussi diversifiée que les paysages libanais auxquels notre poétesse se réfère, et étayée par l'écriture tuénienne, elle-même plurielle. En effet, parce que la poésie est « ''une manière d'exister'', ''une forme d'action''¹²¹ » comme le souligne Jean Weisberger, nous développerons par exemple les modalités du dialogue de Nadia Tuéni avec son lecteur en relevant à cette fin les marques d'énonciation, avec une écriture que l'on pense simplement autobiographique mais qui cherche à atteindre l'ensemble de la société et à confirmer la nécessité d'un large vivre ensemble, qui soit même universel, car « l'air est partagé d'un même amour » (*JM*, 105). La modernité de l'écriture tuénienne, ses adaptations et transpositions dans d'autres arts permettent de poursuivre encore aujourd'hui cet objectif.

L'on pourrait s'interroger sur la pertinence de notre sujet : l'identité est-elle une question littéraire ? Puisque l'identité se construit avec les autres, à leur contact, et que c'est en littérature que l'autre, sans doute, se rencontre le mieux, nous pensons, à l'instar de Mireille Calle-Gruber, que « la littérature est par excellence le lieu d'exercice des différences, le creuset d'un intense jeu de l'altérité, et donc de l'identité¹²² ».

En outre, les conflits des dernières décennies ont réveillé les interrogations identitaires dans le monde arabe et les textes de notre poétesse, sensible aux secousses du Proche-Orient jusque dans l'intimité de son corps, illustrent parfaitement ce questionnement comme ceux de nombreux autres auteurs libanais. Bien évidemment, nous essaierons de nous tenir loin des clichés communément admis concernant le Liban¹²³.

¹²⁰ Bertrand Westphal s'interroge sur l'interaction entre la littérature et l'espace et l'influence de cette interaction sur la détermination de l'identité culturelle, in Bertrand Westphal et Clément Lévy, *La Géocritique : État des lieux / Geocriticism : A survey*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, coll. « Espaces humains », 2014, p. 17.

¹²¹ Jean Weisberger, *Les Avant-gardes littéraires au XX^e siècle*, vol. 2, coll. « Histoire comparée des littératures de langues européennes », Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing, 1986, p. 734.

¹²² Mireille Calle-Gruber et Jeanne-Marie Clerc, *Le Renouveau de la Parole Identitaire*, Centre d'études littéraires françaises du XX^e siècle, Groupe de recherche sur les Expressions Françaises, Cahier n°. 2, Université Paul-Valéry, Montpellier, Queen's University, Kingston, Canada, 1993, p. 18.

¹²³ Nous tenons à signaler que nous pratiquerons une stricte neutralité dans l'observation des événements et dans la perception du religieux, omniprésent ici.

Première partie

L'œuvre et son "milieu"

Terre de trop de gens et Terre de personne¹²⁴,
je vous offre ces villes-mortes de vos pensées
ces crépuscules troués de métal anonyme
(AS, 332)

Chapitre 1 Présentation générale du Liban

1. Repères géographiques

Pour faire connaissance avec le pays, qui est un jeune État bien que son nom existe dans la Bible¹²⁵, et avant de voir plus en détail sa représentation dans les recueils de notre poétesse, commençons par présenter sa situation géographique. Le « pays longiligne a des bras de prophète » (*LVP*, 276) : il occupe dans le monde méditerranéen une longue bande de littoral de 250 km et a des frontières conventionnelles au nord et à l'est avec la Syrie, au sud avec Israël. Il est divisé en huit *mohafazat*¹²⁶ (provinces), elles-mêmes subdivisées en *caza* (genre de cantons ou districts)¹²⁷.

Du nord au sud, la côte du pays est échanquée par les ports de Tripoli, Batroun, Jbeil/Byblos, Jounieh, Beyrouth, Saïda/Sidon et Tyr¹²⁸, des noms qui s'égrènent dans le recueil *Liban : 20 poèmes pour un amour*, vingt lieux chers au cœur de notre poétesse et dont la transfiguration poétique va tenter de s'opposer à la guerre, à la destruction systématique du pays et à la haine.

¹²⁴ Le Liban est constitué, ce qui en fait la richesse, d'une agrégation de plusieurs communautés, qui cependant ne parviennent pas à se réunir sur une seule terre, qui s'en trouve profondément "ébranlée".

¹²⁵ Il ne s'agit dans l'Ancien Testament que d'une expression géographique d'un territoire ; le pays n'avait pas de nom jusqu'à la fin du XVII^e siècle (la Montagne est la partie sud du Mont-Liban, un espace que les Druzes et les Maronites se partagent depuis toujours). Le « Liban » n'existe que depuis 1920. Son nom proviendrait d'un mot araméen ayant pour signification "montagne blanche" qui désignait depuis le III^e millénaire av. J.C. l'ensemble des montagnes enneigées rejoignant la côte orientale de la Méditerranée. Associé à la blancheur de la montagne libanaise enneigée, ce mythe permet à une partie de la population libanaise, chrétienne, de revendiquer des racines phéniciennes. Cf. Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Librairie orientale, coll. « Publications de l'Université libanaise », 1984, p. 54.

¹²⁶ Les huit mohafazats en 2003 : Beyrouth, Akkar, Liban Nord, Baalbek-Hermel, Mont-Liban, Békaa, Liban Sud et Nabatieh.

¹²⁷ Les Maronites sont à Beyrouth, au Mont-Liban et au Liban Nord ; les Grecs catholiques à Zahlé et au Liban Sud ; les Grecs orthodoxes à Beyrouth et au Liban Nord ; les Sunnites à Beyrouth, Saïda, Tripoli et dans le Akkar (au Nord). Cette répartition laisse sous-entendre un regroupement uniquement confessionnel mais il y a une certaine mixité.

¹²⁸ Les premières traces de l'homme préhistorique se trouvent à Jbeil, fondée vers 7000 avant J.-C. Quant à la ville de Tyr, elle date de 2750 avant J.-C. Cf. Jacques Nantet, *Histoire du Liban*, Paris, Téqui, [1^{ère} Éd. 1963] 3^e Éd., 1989, p. 22.

Après le littoral s'étageant de l'ouest à l'est, deux chaînes de montagnes, cette montagne si chère au cœur de notre auteure¹²⁹. Cette topologie explique à la fois le dynamisme de la population dans les échanges commerciaux maritimes et la protection procurée par la montagne à ses habitants. La montagne libanaise a effectivement joué un rôle prépondérant dans l'histoire du Liban comme terre d'accueil et de protection des populations luttant contre l'orthodoxie religieuse ou l'autorité impériale, mais est surtout le noyau de ce pays. La première chaîne montagneuse est le Mont-Liban¹³⁰ qui aurait donné refuge à de nombreux groupes persécutés¹³¹ qui s'organisent en communautés sociales et religieuses parmi lesquelles les Maronites et les Druzes depuis les V^e et VI^e siècles. Leur importance varie avec la durée de leur présence sur les plans sociologique, linguistique, politique et religieux. La seconde chaîne montagneuse est constituée par l'Anti-Liban et le Mont Hermon qui limitent la plaine de la Békaa dans laquelle s'écoulent vers le nord l'Oronte (Nahr el Assi) et vers le sud le Litani. Cette géographie physique participe à la personnalité libanaise : les zones montagneuses s'élevant très haut, il a été difficile aux différents pouvoirs de soumettre leur population.

Poursuivons par la situation culturelle et sociale du pays et sa particularité, qui est d'être composé de visages multiples issus de vingt-deux communautés¹³². Cette région du monde, qui a une histoire d'invasions récurrentes, est sous

¹²⁹ Nous avons relevé plus de 40 occurrences de ce substantif dans son œuvre poétique.

¹³⁰ Les habitants historiques de cette région sont druzes, maronites et chiites et vivent soit dans des villages de confession unique, soit multiconfessionnels. C'est d'ailleurs l'une des régions qui pendant la guerre de 1975 a le plus conservé cette symbiose transcommunautaire. C'est là que réside le berceau familial de la famille de notre auteure.

¹³¹ Kamal Salibi considère que « les ancêtres de la plus grande partie de la population du Mont-Liban et de ses environs immédiats n'arrivèrent pas au Liban en fuyant les persécutions (...) ils étaient déjà établis localement, comme d'autres tribus et clans arabes avant l'Islam, pour certains d'entre elles peut-être dès le troisième siècle », in *A House Of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, Londres, I.B. Tauris, 1988, p. 170. Les historiens du XIX^e siècle expliquent largement le peuplement de la montagne par l'idée de protection grâce au relief.

¹³² Arabes libanais (70,1 %), les Druzes (10,1 %), les Arméniens (4,9 %), les Alaouites (2,8 %), les Chaldéens (0,5 %), les Araméens (0,1 %), les Assyriens et les Juifs. Tous les autres sont des communautés immigrantes : Palestiniens, Égyptiens, Syriens, Français, Irakiens, Américains, Kurdes, Turcs... À noter qu'aucun recensement officiel n'a été organisé depuis 1932, mais en 1998 la population libanaise a été estimée à quatre millions trois cent mille personnes, dont 52 % de musulmans et 44,8 % de chrétiens d'après Feki Masri et Arnaud de Ficquelmont, *Géopolitique du Liban : constats et enjeux*, Levallois-Perret, Studyrama, coll. « Studyrama perspectives », 2^{ème} Éd., 2011, p. 35. Ces données ne peuvent être qu'approximatives, les recensements étant interdits pour éviter les tensions intercommunautaires. La CIA aurait des chiffres quasi identiques en 2015 : 54% de musulmans (27% Sunnites, 27% Chiites) avec 5,6% de Druzes, 40,5% comme chrétiens (21% Maronites, 8% Grecs orthodoxes, 5% Grecs catholiques, 6,5% autres), <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html>, consulté le 24 octobre 2016.

les influences de trois grands socles géographiques qui ont servi de point d'appui à toutes les conquêtes : le haut plateau anatolien (...), les hauts plateaux iraniens (...), le désert arabe. Les cultures et les religions (...) se sont superposées dans le patrimoine historique (...) et restent enfouies dans l'inconscient collectif. (...) les structures politiques, religieuses et linguistiques se sont succédé (...) en différentes synthèses de culture et de civilisation¹³³.

Dans cette région entre Afrique, Asie et Europe ont coexisté de grandes civilisations¹³⁴, notamment sémitique vers 3400 av. J.- C. Le pays a effectivement commencé à se constituer quand des Cananéens, peuple d'origine sémitique, se sont établis sur la côte, puis des Amorrhéens¹³⁵. Les Phéniciens, issus des Cananéens et des Amorrhéens, sont au nord et au centre du futur « Liban », ainsi que sur le littoral où ils fondent les villes côtières de Byblos¹³⁶, Beyrouth, Sidon et Tyr. Ils étendent leur territoire de l'une à l'autre de ces cités et même en profondeur jusqu'au Mont-Liban¹³⁷ mais la Phénicie n'est constituée que de cités-États¹³⁸. Grands navigateurs [« c'est le bruit-plein des vaisseaux qui ramènent, / un peu de sable, un océan, / un équateur, un occident » (*LVP*, 279)] et excellents commerçants, ils créent de nombreux comptoirs en Méditerranée [« un matin à Carthage. /

¹³³ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », [1ère Éd. 1999] 2001, p. 85.

¹³⁴ Georges Corm, *Histoire du Moyen-Orient, De l'Antiquité à nos jours*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche. L'État du monde », 2007, pp. 7-33 ; Jacques Nantet, *Histoire du Liban, op. cit.*

¹³⁵ Ceux qui parlent des langues sémitiques sont les Juifs, les Arabes, les Araméens et des Éthiopiens. Ils ont migré avant l'ère chrétienne d'Arabie en Mésopotamie et sur les rives de la Méditerranée.

Les Sémites sont nommés Araméens au sud et vers le Mont Hermon, Amorrhéens à l'est, dans la Békaa au nord ; Cananéens, également au sud de la Syrie et en Palestine. La Phénicie disparaît officiellement en 64 av. J.- C., à l'arrivée des Romains. L'empire romain ou byzantin dominera la région jusqu'en 635 après J.- C., le christianisme étant religion d'État dès 330 après J.- C. Cf. Denise Ammoun, *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, t. 1, Paris, Fayard, 1997, pp. 8-15, Adil Ismail, *Le Liban, Histoire d'un peuple*, Beyrouth, Dar al-makchouf, 1965, p. 13 et le site <http://antikforever.com/Syrie-Palestine/Phenicien%20Cananeen/cananeen.htm>, consulté le 12 février 2016.

¹³⁶ En 3300 av. J.-C. l'écriture pictographique naît en basse-Mésopotamie et vers 2800 l'écriture sumérienne est cunéiforme. Cet alphabet cunéiforme était utilisé au Liban au XIII^e siècle av. J.-C. Plusieurs auteurs pensent que ce que l'on désigne comme alphabet phénicien a été transmis aux Grecs par les Phéniciens mais ignorent si ce sont eux qui l'ont inventé. En tout cas notre auteure fera référence à Byblos comme lieu où aurait été inventée l'écriture (vers 1200 av. J.-C). Pour certains, c'est le nom de cette ville qui a été donné à la Bible et non le terme latin "biblia" issu du grec ancien.

¹³⁷ Cf. Jacques Nantet, *Histoire du Liban, op. cit.*, p. 21 et le site <http://www.archipress.org/batin/ts20add.htm>, consulté le 5 juin 2015.

¹³⁸ La Phénicie est « une invention des antiquisants » et le Liban n'a été qu'une région « apparten[ant] à des ensembles politiques plus grands » pendant au moins vingt-cinq siècles, in Henry Laurens, « Une histoire du Liban », *Historia*, Hors-Série, déc.-janv. 2017, p. 8.

Une histoire de vaisseaux qui émigrent encore » (*LVP*, 282)] favorisant les relations entre ses deux rives¹³⁹.

Parmi les autres civilisations qui se sont succédé et ont laissé leur empreinte sur ce territoire¹⁴⁰, citons les Égyptiens, les Hittites, les Assyriens, les Hébreux, les Romains, les Byzantins, les Arabes en 636¹⁴¹, sans oublier les Européens, avec les Croisés, ainsi que les groupes dissidents ou opposants à la religion imposée. Les habitants se sont imprégnés de ces migrants, de leurs langues, de leurs cultures et de leurs religions, d'où la richesse et la diversité culturelle de ce pays particulièrement mise en exergue par Georges Corm : « Beyrouth est ottomane, arabe et française¹⁴² » ou par Nadia Tuéni :

Qu'elle soit courtisane, érudite, ou dévote
(...)
Qu'elle soit religieuse, ou qu'elle soit sorcière,
Ou qu'elle soit les deux, ou qu'elle soit charnière,
du portail de la mer ou des grilles du levant,
(...)
en étant phénicienne, arabe ou roturière (*LVP*, 278).

Les libanais sont arabes (hormis ceux d'origine arménienne) et ont l'arabe comme langue nationale, même s'ils parlent une autre langue (français, anglais, arménien...). En ce qui concerne l'aspect social du Liban, Kamal Hamdan parle d'« un pays [qui a] une expérience distincte des autres pays arabes voisins (...) du fait de ses caractéristiques aux niveaux : démographique, d'éducation, de sa structure sociale et économique aussi bien

¹³⁹ C'est ainsi que des libanais (notamment de la communauté maronite) font référence aux compétences commerciales des Phéniciens pour revendiquer une identité phénicienne (sous prétexte qu'ils sont eux aussi particulièrement habiles en matière d'entrepreneuriat).

¹⁴⁰ Asher Kaufman, « Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon in 1920 », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], vol. 37, n° 1, 2001, pp. 174-176, http://www.academia.edu/5561748/Phoenicianism_the_Formation_of_an_Identity_in_Lebanon_of_1920, consulté le 31 janvier 2014. Les inscriptions des stèles taillées de Nahr el-Kalb (le Fleuve du Chien) et le site de Baalbek, aux vestiges phéniciens, romains et grecs, témoignent de cette diversité ethnique.

¹⁴¹ En 628, les Arabes envahissent la région et, après la défaite byzantine à la bataille de Yarmouk en 636 (conquête musulmane de la Syrie de 633 à 640), les villes de la côte libanaise tombent entre les mains des musulmans. Par suite de cette conquête arabe, un mouvement d'exode amène au Liban divers groupes de réfugiés, chrétiens d'abord, musulmans dissidents ensuite (ainsi que des Perses et des Juifs). L'arabe avait déjà pénétré en Syrie cinq siècles avant la conquête musulmane. Les langues en présence sont désormais l'araméen, l'arabe et le syriaque. Signalons qu'« à l'intérieur de l'Empire omeyyade, aucune animosité n'oppose les chrétiens et les musulmans », in Denise Ammoun, *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁴² Georges Corm, *Le Proche - Orient éclaté, 1956-2000*, *op. cit.*, p. 87.

que politique¹⁴³ ». Du côté occidental l'on perçoit cette zone du Proche-Orient comme un lieu de rassemblement de communautés qui sont progressivement devenues antagonistes et dont les différences confessionnelles seraient à l'origine de tous les conflits. Nous devons relativiser cette interprétation car bien que les facteurs religieux entrent en compte dans le déclenchement des guerres qui s'y sont déroulées, la dimension communautaire n'est pas la seule cause des drames qui ont dévasté et touchent régulièrement le Liban¹⁴⁴. Pour dire la particularité libanaise le journaliste Georges Naccache, fondateur du journal *L'Orient* également ministre dans les années 60, souligne que

parmi les pays du Proche-Orient, et peut-être même comparé à quelques-uns des pays les mieux avancés, ce Liban, tel qu'il est - avec ses lacunes, ses anomalies, l'effroyable incurie de sa classe politique - peut s'honorer d'avoir créé, non pas certes une société heureuse et juste, mais la société peut-être la moins inhumaine du monde¹⁴⁵.

Il nous semble à présent nécessaire d'analyser comment un déséquilibre s'est créé entre les collectivités, certaines s'orientant plus facilement vers l'Occident, ses enseignements (en français ou en anglais), ses techniques nouvelles et son libéralisme économique, tandis que d'autres sont plus attachées à leur référence arabe, à l'*umma* islamique et à ses traditions, et sont moins favorisés dans cette démocratie libanaise où il faut prendre en considération le fait que chaque groupe soit représenté¹⁴⁶. Il y a donc deux influences, ayant engendré des visions différentes, réparties suivant la diversité religieuse qui caractérise la société libanaise. Deux positions, l'une proarabe et l'autre libaniste¹⁴⁷, dont dépendent le « vivre ensemble » ou une irréductible opposition entre les

¹⁴³ Kamal Abou-Hamdan, *Le conflit libanais. Communautés religieuses, classes sociales et identité nationale*, Institut de recherches des Nations unies pour le développement social (U.N.R.I.S.D.), Garnet Éd., Genève, 1997, pp. 7-19.

¹⁴⁴ Géraldine Châtelard observe que « lorsque les hommes entrent en conflit, ce n'est pas parce qu'ils ont des coutumes ou des cultures différentes, mais pour conquérir le pouvoir. Lorsque les conflits prennent une forme confessionnelle, c'est que le confessionnalisme est le moyen le plus efficace pour accéder à des ressources. Les groupes religieux peuvent, bien sûr, préexister à la confessionnalisation. Mais cette dernière est entendue comme une politisation des différences religieuses, voulue par l'intérieur ou favorisée de l'extérieur lorsque des groupes sont en compétition pour l'accès à des ressources matérielles et/ou symboliques. », in Riccardo Bocco et Géraldine Châtelard (dirs.), *Jordanie : le royaume frontière*, Paris, Autrement, 2001, p. 111.

¹⁴⁵ Georges Naccache, *L'Orient-Le Jour*, 15 juin 1971.

¹⁴⁶ Le régime libanais est de type parlementaire confessionnel. La Constitution a même prévu en 1936 une communauté de droit commun pour les libanais qui ne veulent pas que les lois de la communauté régissent leur vie privée, une communauté jamais créée. (Même chose pour le mécanisme de sortie du confessionnalisme politique, discuté à Taëf en 1989.)

¹⁴⁷ Kamal Abou-Hamdan, *Le conflit libanais. Communautés religieuses, classes sociales et identité nationale*, op. cit., p. 7.

communautés. Avant cela et pour mieux saisir l'histoire de leurs relations il nous faut décrire de façon assez schématique les différentes composantes du Liban.

2. Des communautés influentes¹⁴⁸

Au sujet de ces collectivités, l'historien libanais Kamal Salibi parle de « tribus¹⁴⁹ », Maxime Rodinson de « groupe suprafonctionnel¹⁵⁰ » en isolant (plutôt que des minorités ethniques) des minorités religieuses dans le monde musulman, des

''minorités'' religieuses ou plutôt confessionnelles (...) [qui] se différencient du groupe dominant (...) par les idées, par l'idéologie qu'elles professent et par les pratiques que celle-ci est censée inspirer. (...) il s'agit (...) d'un groupement en communautés structurées présentant à bien des égards l'allure de petites nations, de quasi-nations¹⁵¹.

Le confessionnalisme¹⁵², c'est-à-dire la structuration de la société en communautés religieuses régies par leur droit privé, règne officiellement en effet au Liban depuis la Constitution de 1926¹⁵³ et le Pacte National¹⁵⁴ de 1943 en place d'un État (faible car divisé entre les confessions), une emprise des communautés religieuses dénoncée par Nadia Tuéni car à l'origine selon elle du clivage de la société libanaise et de la destruction de son pluralisme identitaire. Un juriste, Pierre Gannagé, considère qu' « une nation est fondée sur

¹⁴⁸ Toutes les dates importantes de l'histoire libanaise sont en lien avec l'une ou l'autre des communautés. C'est un Druze, l'émir Fakhreddine, qui rassemble la population dans le Mont Liban. Puis un Maronite, le patriarche Elias Hoyek, qui a l'idée de créer l'État du Grand - Liban. Un autre, Bechara El-Khoury, et un Sunnite, Riad El-Sohl, se mettent d'accord pour parvenir à l'indépendance. Quant à la résistance contre Israël et la libération du Liban - sud en 2000, ce sont les Chiites qui se disent en être chargés.

¹⁴⁹ Kamal Salibi, *A House Of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, op. cit., p. 55.

¹⁵⁰ Maxime Rodinson, *L'Islam : politique et croyance*, Paris, Fayard/Agora, 1993, p. 119.

¹⁵¹ Maxime Rodinson, « Sociologie du monde musulman », *L'année sociologique*, vol. 23, 1972, p. 338.

¹⁵² Le confessionnalisme au sens large est un « groupement de personnes unies par une solidarité ethnique, linguistique ou religieuse, de nature différente de l'ensemble politique dans lequel elle se trouve englobée et par rapport auquel elle est toujours en plus faible nombre », <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-droit-constitutionnel-2015-3-p-e1.htm>, consulté le 28 novembre 2015. Cette forme d'organisation politique de la société fait naître les appareils de l'État sur une base confessionnelle. Les communautés confessionnelles ont diverses institutions qui leur sont propres (écoles, tribunaux, universités, presse...), des « ''Appareils Idéologiques d'Etat'' dont le développement est très inégal entre les communautés », in Charbel Nahas, *Le confessionnalisme au Liban*, Thèse de doctorat en Anthropologie, École des Hautes études en Sciences Sociales, Paris, 1980, p. 13.

¹⁵³ La Constitution précise que les emplois publics sont attribués en fonction de critères religieux avec respect des proportions démographiques des confessions. Les fonctions politiques de l'exécutif et du législatif suivent de même une répartition confessionnelle.

¹⁵⁴ Sorte de consensus selon lequel la condition essentielle n'est ni l'occidentalisation, ni l'arabisation, in Georges Corm, *Liban : les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992*, op. cit., p. 152.

un vouloir vivre commun qui cherche à préserver et harmoniser les différences entre les groupes de sa population, plutôt qu'à les supprimer¹⁵⁵ ».

Quels sont ces différents groupes ? L'on observe la présence au Liban de dix-huit communautés religieuses :

5 major religious groups: among the Muslims, (1) Sunnis, (2) Shi'as (also known as Mutawalis in Lebanon), and (3) Druze; and among the Christians, (4) Catholics, and (5) non-Catholic Christians. The Catholic group consists of members of the following sects: Maronite, Greek Catholic, Armenian Catholic, Syrian Catholic, Latin, and Chaldean. The non-Catholic Christian group is made up of four sects: Greek Orthodox, Armenian Orthodox, Protestant, and Syrian orthodox¹⁵⁶.

Dans ce Moyen-Orient où sont nées les trois grandes religions monothéistes, le judaïsme, le christianisme et l'islam, le Liban a cette particularité d'être une "terre de rencontre". Il est à notre avis indispensable de rappeler le rôle des différentes communautés dans la société libanaise car ce qui prime avant tout au Liban, c'est la religion : l'on se définit dès sa naissance par rapport à sa confession en appartenant à une communauté. Il n'y a pas d'autre possibilité ; le peuple libanais est « organiquement formé au premier degré, non d'individus revêtus de la qualité de citoyens, mais de communautés¹⁵⁷ ». La communauté est la "tribu" toute puissante dans laquelle on recherche la solidarité [c'est à sa communauté druze que Nadia Tuéni « demand[e] force » (AS, 327)], est un lieu accueillant et reconfortant [elle « dor[t] entre ses omoplates de rochers » (*Ibid.*)], où se trouve la sagesse. Il faut observer, comme en témoigne la sociologue Fabiola Azar, combien le Liban est « un modèle collectiviste [qui correspond

¹⁵⁵ Pierre Gannagé, *Le Pluralisme des statuts personnels dans les Etats multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, Bruxelles : Bruylant, 2001, p. 30.

¹⁵⁶ Joseph Chamie, « Religious Groups in Lebanon: A Descriptive Investigation », *International Journal of Middle East Studies*, [En ligne], vol. 11, n° 2, 1980, p. 176, <http://www.jstor.org/stable/162283>, consulté le 1 février 2014. Ce sont « essentiellement cinq groupes religieux : parmi les confessions musulmanes, les Sunnites (1), les Chiites (2) (connus sous le nom de *Mutawalis* au Liban), et les Druzes (3) ; parmi les confessions chrétiennes, il y a les catholiques (4) et les non-catholiques (5). Le groupe des catholiques est formé des Maronites, Grecs catholiques [également appelés Syro-libanais en référence avec leur pays ou ville d'origine : Damas, Alep], Arméniens catholiques, Syriaques catholiques, Latins et Chaldéens. Le groupe des non-catholiques est constitué des Grecs orthodoxes, des Arméniens orthodoxes, des Évangélistes et des Syriens orthodoxes ». Notre traduction. Joseph Chamie omet toutefois la confession juive. Une chose surprenante : les juifs se disent toujours Juifs libanais et lorsqu'on leur demande s'ils tiennent rigueur aux libanais de n'avoir rien fait pour les retenir en 1967, ils répondent qu'ils leur en veulent « de s'être entretués » et d'avoir détruit le pays de la concorde, rapporte François Zabbal, in « Comment raconter la guerre ? », Alain Sancerni et Antoine de Gaudemar (dirs.), *Liban, des mots entre les maux*, Paris, Riveneuve Éd., n° 9, automne 2009, p. 182.

¹⁵⁷ Edmond Rabbath, cité par Carole Dagher, « Le Liban à la croisée du repli et de l'ouverture intercommunautaire », in *Confluences Méditerranée*, [En ligne], n° 6, printemps 1993, p. 89, www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/9_6_8.pdf, consulté le 5 juin 2015. La forte présence des lieux de culte dans le paysage libanais témoigne de l'importance de la dévotion chrétienne et musulmane.

aux] sociétés non occidentales¹⁵⁸ » dans lesquelles il n'y a pas d'identité individuelle mais une identité collective et un « sentiment d'appartenance au groupe [qui] prédomine sur le moi¹⁵⁹ ».

Notre poétesse écrit d'ailleurs : « J'ai le cœur dans les tempes et le front à hauteur des cimes de ma tribu » (AS, 326), indiquant cette "supériorité" de la communauté en empruntant un champ lexical montagnard, assimilant la montagne à la tribu, et soulignant l'élévation de ses sentiments, irrigués par la sagesse druze. Elle est toutefois déchirée entre ce lien à sa tribu et son vœu d'une appartenance plus large, une conviction d'être « au confluent de sangs contraires » (AS, 331) qu'elle exprimait en 1979, alors que le pays se trouvait en pleine crise :

je me sens profondément libanaise, c'est-à-dire au confluent de plusieurs cultures, exposée à l'Orient et à l'Occident, ouverte au désert et à la mer, enrichie par le merveilleux apport des grandes religions qui coexistent et dialoguent dans ce minuscule creuset unique au monde qu'est le Liban (P, 103-104).

Il ne faut pas oublier par ailleurs combien les groupes confessionnels seraient également le résultat des rivalités entre les grandes puissances¹⁶⁰, la France s'étant rapprochée des Maronites, la Russie des Orthodoxes, le Royaume-Uni des Druzes.

Que recouvre plus précisément le terme de communauté¹⁶¹ ? Les sociologues et les anthropologues naviguent entre deux définitions, qui sont l'une objective et l'autre subjective. La première correspond au lien social qui existe entre les individus. On peut par exemple mesurer l'importance de ce lien en fonction des rencontres entre les individus du groupe. La seconde se base sur le sentiment d'appartenance de l'individu à un groupe. Les chercheurs s'interrogent également sur l'origine de ces liens : relèvent-ils d'un héritage culturel ? Sont-ils liés à un espace ? Une communauté serait ainsi un

¹⁵⁸ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, Paris, L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 1999, p. 16.

¹⁵⁹ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, op. cit., p. 16.

¹⁶⁰ Georges Corm, *Le Liban contemporain, Histoire et société*, op. cit, pp. 24-25.

¹⁶¹ Communauté religieuse et ethnie sont souvent prises pour synonymes. De fait, suite à une croyance subjective basée sur des souvenirs communs, des mœurs proches ou partagent une même frustration suite à une discrimination les ayant empêchés de réussir socialement, des groupes d'individus forment une communauté ethnique car ils se considèrent comme appartenant à une "même espèce". Voir à ce sujet l'ouvrage de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F., 1995, coll. « Le sociologue ». Hormis la communauté arménienne, aucune des autres communautés libanaises ne forme une ethnie car pour elles, leur identité n'est pas enracinée dans une histoire ou une origine commune, http://www.axl.cefan.ulaval.ca/Langues/3cohabitation_sources_conflits.htm, consulté le 28 décembre 2016.

groupe vivant dans un pays ou dans une région, (qui) se distingue par la race, ou la religion, ou la langue ou par des traditions particulières¹⁶².

Selon Maxime Rodinson, la communauté au Moyen-Orient est en fait une évolution de groupements anciens, « pren[ant] à l'origine (vers le IV^e siècle) la forme de communautés idéologiques activistes, désignées (...) par le mot *tawâef*¹⁶³ », un mot sans connotation religieuse qui désigne au départ un groupe de personnes. Ces groupements vont évoluer en communauté confessionnelle et se comporter en ce qui concerne le pouvoir politique comme une « quasi-nation¹⁶⁴ ». Un certain régime juridique les dote en effet d'une pleine autonomie en matière de statut personnel¹⁶⁵. L'ensemble des communautés libanaises se répartit effectivement autour de deux pôles que sont la religion chrétienne et la religion musulmane, et les communautés fonctionnent comme des mini-États.

Tout au long du XIX^e siècle, ces groupes ont existé quasiment comme des collectivités autonomes en obéissant aux grandes familles féodales ainsi qu'aux notables religieux propres à chaque groupe. Leurs particularités se sont fait de plus en plus saillantes au fur et à mesure que des conflits liés à des inégalités entre les diverses communautés entachaient leurs relations. C'est ainsi que des « relations d'attractions et de répulsions finissent par constituer l'image de soi et de l'autre de ces diverses confessions. Ainsi, par exemple, le Maronite qui a réussi à s'affirmer et à se former une identité positive s'est attiré l'hostilité des autres qui le considèrent comme un accapareur de pouvoir¹⁶⁶ », une image qui a atteint son paroxysme à la fin de la Première Guerre mondiale, certains groupes étant plus développés économiquement, ou traités différemment par les puissances étrangères, créant des dissensions de plus en plus profondes entre les familles féodales¹⁶⁷, les paysans qui en dépendaient et ces familles féodales ou entre les communautés elles-

¹⁶² <http://lebanonism.com/lebw/?p=1022>, consulté le 28 novembre 2015.

¹⁶³ Maxime Rodinson, « La dimension religieuse du conflit libanais ou qu'est-ce qu'une communauté religieuse libanaise ? », in Basma Kodmani-Darwich (dir.), *Liban, espoir et réalités*, Travaux et Recherches de l'Institut Français de Relations Internationales, Paris, 1987, pp. 73-87.

¹⁶⁴ Maxime Rodinson, « Sociologie du monde musulman », *op. cit.*, p. 338. Nous reprenons ce terme de « quasi-nation », les communautés remplissant de nombreux rôles assumés ordinairement par l'État.

¹⁶⁵ Samir Kassir, *La Guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional (1975-1982)*, Paris, Karthala-CERMOC, 1994, p. 30.

¹⁶⁶ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁶⁷ Deux grandes familles libanaises ont imposé leurs gouvernements : les émirs druzes de la famille Maan (1516-1697) [il est d'ailleurs à signaler que sous Fakhreddine « la tolérance religieuse est absolue : la voie du muezzin s'élève le vendredi et les cloches des églises sonnent le dimanche », in Denise Ammoun, *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, *op. cit.*, p. 42], puis les émirs Chéhab (1697-1841), musulmans sunnites qui se convertiront au christianisme au XVIII^e [l'émir Youssef Chéhab est le premier émir chrétien, vassal de l'Empire Ottoman, en 1770].

mêmes. Une nouvelle communauté, la communauté palestinienne, a ensuite fait une entrée fracassante dans le pays, ce qui a fait se réaffirmer les particularismes des uns et des autres.

Si l'on remonte dans l'histoire pour une rapide présentation de ces communautés, toutes de langue et de culture arabes, leur séparation ne correspond pas à des divisions ethniques¹⁶⁸ mais plutôt à des différences de culte. Un « patriotisme de communauté » concernant tous les groupes religieux, musulmans et non musulmans, naît au Levant, déjà constaté au XIX^e siècle par le Ministère français des Affaires étrangères :

L'oriental n'est pas attaché au pays où il est né. Il n'a pas de « patrie », il a une religion. Il est attaché à sa religion comme ailleurs on est attaché à la patrie. Sa « nation », c'est l'ensemble des individus qui professent les mêmes croyances que lui, pratiquent le même culte¹⁶⁹.

Chacune de ces communautés entretient sa propre histoire d'où des divergences qui laissent les guerres s'enraciner dans ces différentes mémoires ainsi que dans les légendes qui accompagnent l'arrivée de chaque peuple. Fabiola Azar rapporte ainsi un certain nombre de dictons informant sur les relations et les images qu'ont les communautés les unes sur les autres quant à leurs coutumes, leurs valeurs¹⁷⁰. C'est ainsi qu'il faut : « dîne[r] chez le Druze et dor[mir] chez le chrétien », « aime[r] le Chrétien tant que tu as besoin de lui, et quand tu peux, reverse[r] le mur sur lui » ; « un maronite généreux ? C'est stupéfiant » et « même un marteau ne pourra pas casser la tête d'un orthodoxe », des clichés encore en vogue actuellement. Pourtant, ces a priori et les fractures qu'ils dévoilent n'ont pas aboli le Liban du vivre ensemble, malgré les déficiences institutionnelles. Le pays a témoigné et témoigne d'une résistance à l'apartheid, manifestant une volonté de cohabitation multiconfessionnelle d'autant plus accessible qu'une vie commune existe dans plusieurs domaines¹⁷¹. Dominique Chevallier retrouve par exemple un

¹⁶⁸ Nawaf Salam, « Les communautés religieuses au Liban », *Social Compass*, [En ligne], vol. 35, n° 4, 1988, pp. 455-464, DOI : <http://dx.doi.org/10.1177/003776868803500403>, consulté le 28 novembre 2015.

¹⁶⁹ Laurent Chabry et Annie Chabry, *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, Paris, L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 2001, p. 244.

¹⁷⁰ Un excellent florilège de ces expressions se trouve dans l'ouvrage de Fabiola Azar.

¹⁷¹ Une enquête de Jean Mourad démontre que 63.6 % des libanais ayant connu la guerre civile et ses conséquences ont pris conscience que le confessionnalisme ne contribue pas à la construction d'une identité nationale. Bien sûr, il est impensable de rayer la religion dans ce pays puisqu'elle est à la base de tout, mais c'est une information intéressante qui prouve le désir de former une entité, in Jean Mourad, « Les sentiments d'appartenance collective », *Travaux et Jours*, n° 79, Automne 2007, Université Saint-Joseph de Beyrouth, p. 72.

fonctionnement identique au niveau des structures de parenté et dans la vie quotidienne¹⁷². Un même fonds socioculturel relie les libanais entre eux : langue, mœurs, habitat, gastronomie, travail, milieu géographique. Henry Laurens est très explicite à ce sujet :

Musulmans et chrétiens partagent la même vie intellectuelle, la même culture sociale et la même langue. Les références émotionnelles sont proches¹⁷³.

En témoigne un poème de Gibran Khalil Gibran :

Tu es mon frère et je t'aime.
Je t'aime quand tu te prosternes dans ta mosquée,
que tu t'agenouilles dans ton église, que tu pries dans ta synagogue.
Toi et moi sommes fils de la foi - l'Esprit¹⁷⁴.

Quant à notre poétesse, pour exprimer cette proximité fraternelle, les libanais sont tout simplement des « fleurs d'un même ciel » (AS, 329).

La réalité va réorienter cette identité. Certains traits distinctifs des communautés vont être, selon les circonstances, survalorisés et créer des tensions. L'accroissement démographique de l'une des communautés (ou bien son poids financier) va maintenir un sentiment de menace. La politique est également soumise au confessionnalisme (son clientélisme et la corruption qui l'accompagne) depuis la division de la Montagne en deux *caïmacamat*¹⁷⁵, un druze et un maronite, avec un maintien par la suite d'une répartition confessionnelle des fonctions lors de la *moutassarifiyya*¹⁷⁶, un régime en place de 1861 à 1920.

¹⁷² Dominique Chevallier, *La Société du mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner, [1^{ère} Éd. 1971] 1982, pp. 66-79 et pp. 150-156.

¹⁷³ Henry Laurens, *Paix et guerre au Moyen-Orient, l'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, op. cit., pp. 21-22.

¹⁷⁴ Gibran Khalil Gibran, « *A Tear and a Smile* », cité par Suheil Bushrui, *Un trésor spirituel*, Paris, Véga, 2002, p. 21.

¹⁷⁵ Après que le roi égyptien Mohammad Ali ait vaincu l'Empire Ottoman, c'est l'émir Béchir II, son allié, qui gère le Liban. Il augmente les impôts et crée un monopole sur la soie, ce qui engendre une insurrection de tous les libanais, une intervention étrangère menée par des troupes anglaises, ottomanes et autrichiennes et la destitution de Béchir II par les Ottomans en 1842. Un chrétien converti à l'Islam occupe alors le poste de gouverneur. Mais c'est un échec. La même année, sous la pression des Européens, « Le territoire du Mont Liban est divisé en deux districts administratifs (caïmacamat) : la région sud, majoritairement druze, et la partie nord sous l'administration maronite », <http://www.archipel.uqam.ca/3041/1/M11415.pdf>, consulté le 21 février 2016.

¹⁷⁶ « Le système du mutassarifate (province autonome) consiste en l'administration d'un territoire comprenant le Mont-Liban, mais excluant Tripoli, Beyrouth, Saïda la vallée de la Bekaa et la région de Wadi al-Taym. Dirigé par un Ottoman chrétien assisté d'un conseil administratif élu », *Ibid.*

L'importance de l'appartenance communautaire a modifié encore plus la société libanaise au moment de la guerre civile (et de manière irrémédiable) en annulant toute mixité entre les communautés.

Il y a enfin deux sociétés, urbaine et montagnarde, qui se sont rencontrées et heurtées à la fin de la Première Guerre mondiale.

Un sérieux antagonisme persiste toujours entre toutes ces communautés à cause de la détermination du degré de citoyenneté en fonction de l'appartenance communautaire¹⁷⁷.

2.1. Les chrétiens du Liban¹⁷⁸

Ces derniers ont, du moins aux yeux des autres communautés, bénéficié de l'appui et d'avantages de la part des Français depuis le XIX^e siècle¹⁷⁹ - et même depuis les Capitulations signées par François I^{er} en 1536 - qui ont plus que mécontenté les musulmans lors de l'établissement du Pacte national. Nous n'évoquerons pas en détail les douze communautés qui composent ce groupe mais privilégions celles dont les membres sont les plus nombreux.

2.1.1. Les Maronites

Parmi les groupes dissidents qui apparaissent après les différents schismes dans l'Église se trouve au nord de la Syrie un groupe de moines maronites, du nom de l'ermite Maroun. Venus du nord de la Syrie pour fuir les conquérants musulmans et échapper aux persécutions byzantines, ils s'installent sur les bords de l'Oronte et les vallées de l'Anti-Liban vers le VI^e siècle puis au nord du Mont-Liban au VII^e siècle où ils fondent leur Église. Ils se réfèrent aux Phéniciens en ce qui concerne leur identité.

En tant que nouveaux arrivants (...) [ils] auraient eu des raisons de s'établir comme communauté chrétienne distincte - ne serait-ce que pour se distinguer des communautés arabes (...) existant à cet endroit¹⁸⁰.

Ils y sont rejoints par les *marada*¹⁸¹ (une tribu chrétienne du VII^e siècle, des rebelles opposés à Byzance et que certains voudront considérer comme les "vrais" ancêtres des

¹⁷⁷ Quant aux solutions trouvées dans les religions (comme l'islam primitif), elles ne susciteront que de nouvelles tensions et d'autres violences.

¹⁷⁸ Cf. [#carte](#) Annexe n°. 4 (p. 448) pour la répartition confessionnelle sur le territoire libanais.

¹⁷⁹ La route de la soie (des soyeux français étant installés au Liban) contribua à la création de l'Université Saint-Joseph et donc à l'implantation du français au Liban.

¹⁸⁰ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, op. cit., p. 50.

¹⁸¹ Leur nom, qui signifie "géant", est utilisé par le parti maronite des Frangié depuis Samir Frangié.

Maronites) au nord du Liban¹⁸² entre le VII^e et le XI^e siècle, constituant une importante ''identité'' chrétienne au Mont-Liban. Ils migreront ensuite vers le sud, encouragés par les émirs Maan et Chéhab¹⁸³. Leurs descendants se revendiquent comme les plus anciens chrétiens de la région et donc comme étant les fondateurs du Liban (rappelons que le cœur du Liban est la montagne libanaise¹⁸⁴). Ils ne quitteront jamais leur territoire (leur nombre augmentera même) malgré les persécutions qu'ils devront subir au cours de la domination ottomane.

Ils engagent des relations fructueuses avec la France dès le XVI^e siècle, à l'époque de François I^{er} et de l'Émir Fakhreddine¹⁸⁵. Grâce aux Capitulations ottomanes, la France, que ces chrétiens ont toujours considérée comme la mère-patrie, a pu protéger leurs navires marchands. Ces liens ont été renforcés par Louis XIV avec l'envoi de missionnaires catholiques français, puis par l'intervention militaire de Napoléon III lors du conflit de 1860. Considérés comme le groupe le plus puissant parmi les confessions chrétiennes libanaises, les Maronites sont les acteurs du commerce franco-libanais et « Profitant de ses amitiés avec la France, [ils se sont] présenté[s] pour réclamer la création du Grand-Liban et son indépendance de ce qu'on appelait la Syrie historique¹⁸⁶ ». Ils participent en effet activement à la formation du Grand Liban en 1920, grâce à leur Patriarche, Elias Hoyek et supposent que le territoire libanais leur appartient et doit être un refuge pour toutes les autres minorités qui résistent à la présence arabo-musulmane. Partisans d'une libanité, d'un

¹⁸² Jusqu'à la Première Guerre mondiale, le Liban se limitait au Mont-Liban. Un élargissement du noyau montagnard a lieu en intégrant la plaine de la Békaa et le littoral en 1920.

¹⁸³ Kamal Salibi, *Histoire du Liban contemporain*, Beyrouth, Dar an-Nahar, [*The Modern History of Lebanon*, trad. Sylvie Besse, New-York: Praeger, 1^{ère} Éd. 1965] 7^e Éd., 1996, p. 20.

¹⁸⁴ Le président de la République doit être maronite en référence à cette origine.

¹⁸⁵ Druze élevé par des Maronites il « prend un Maronite pour ministre, laisse planer le doute sur sa foi personnelle afin d'être considéré comme le chef de tous, assure positivement à toutes les communautés la liberté du culte et l'égalité des droits, et mesure exclusivement ses faveurs à la compétence des sujets et à leur utilité pour le pays », dit à son sujet Sélim Abou, in *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, Paris, P.U.F., 1962, p. 62.

¹⁸⁶ Le Bilad el-Cham comprenait alors la Syrie, le Liban, Israël, la Jordanie, la Palestine, le Sinaï, certaines parties de l'Irak, in Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban, op. cit.*, p. 51.

Liban d'origine phénicienne¹⁸⁷ en lieu et place d'un Liban ancré dans son environnement arabe, ils ont par exemple longtemps conservé le syriaque avant d'adopter l'arabe¹⁸⁸.

Hormis les Maronites, fidèles à Rome, la communauté chrétienne comporte des Grecs orthodoxes et Grecs catholiques issus de la division des Églises orthodoxes de Byzance.

2.1.2. Les Grecs orthodoxes

Ils arrivent sur la côte libanaise immédiatement après les Maronites mais se considèrent, en tant que chrétiens d'Orient, comme les premiers chrétiens de cette région. Ils n'aiment pas les Maronites et ont tout fait dès leur installation pour s'en démarquer. Contrairement aux Maronites qui sont dans les villages de la Montagne libanaise, les Orthodoxes sont des citoyens. D'autre part, leurs racines sont clairement orientales¹⁸⁹ mais leur communauté a été particulièrement déchirée entre son appartenance politique et son appartenance religieuse, les uns adhérant au nationalisme arabe et à la cause palestinienne, les autres, prenant fait et cause pour les pro-phéniciens et pro-occidentaux et accusant toujours cette communauté d'avoir été "pro arabisée". Michaël Davie note qu'ils ont pourtant toujours négocié :

Ils coexistent avec toutes les autres communautés, sans exception, et ont intimement partagé leur histoire¹⁹⁰.

2.1.3. Les Grecs catholiques ou Melkites

Ils se sentent, comme leurs homologues orthodoxes, proches d'un Liban arabe mais aussi des valeurs occidentales. Ils sont essentiellement regroupés dans la Békaa à Zahlé et à l'est de Saïda.

La "géographie" libanaise suit donc la séparation confessionnelle : les Maronites sont établis dans la montagne, les Grecs orthodoxes sur le littoral et les Grecs catholiques entre la côte et la montagne. Dans l'ensemble de son œuvre, notre auteure préfère évoquer

¹⁸⁷ Au IV^e millénaire av. J.-C., arrivée de la première population attestée au Liban : les Cananéens, ancêtres des Phéniciens. Au III^e millénaire, premières cités marchandes telles que Byblos, Beyrouth, Sidon et Tyr, https://www.clio.fr/CHRONOLOGIE/pdf/pdf_chronologie_le_liban.pdf, consulté le 28 septembre 2015.

¹⁸⁸ Avant la conquête arabe, on était trilingue sur l'actuel territoire libanais : la population parlait syriaque ou araméen, latin et grec.

¹⁸⁹ Une tendance influencée par l'Église russe. Cf. Régina Sneifer-Perri, *Guerres maronites, 1975-1990*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 25.

¹⁹⁰ Michaël Davie, « Lieux, espaces, territoires et identités des grecs orthodoxes du Proche-Orient », *Espacestemp.net*, [En ligne], 27 juin 2011, pp. 1-21, <http://www.espacestemp.net /articles/lieux-espaces-territoires-et-identites-des-grecs-orthodoxes-du-proche-orient/?output=pdf>, consulté le 20 septembre 2014.

les deux principales communautés, chrétienne et musulmane, en les faisant intimement dialoguer, les mosquées étant à côté des églises, en excluant les mensonges et les apparences puisque « flanc de minaret, / contre entrailles d'église » (AS, 321).

2.2. Les musulmans du Liban¹⁹¹

Une même division va se rencontrer dans l'islam, qui connaît également des schismes entre le sunnisme, l'orthodoxie officielle, et des groupes dissidents, incapables de s'entendre après la mort du prophète, comme les Druzes ou les Chiites, eux-mêmes subdivisés en Alaouites¹⁹², Ismaéliens¹⁹³ et Chiites duodécimains. Pour cet ensemble de communautés, nous ne brosserons là encore que le portrait des plus importantes, incapables de s'entendre après la mort du Prophète, les Sunnites reconnaissant à l'inverse des Chiites la légitimité de la dynastie omeyyade.

Durant le règne musulman sur la région, un groupe majoritaire se comporte en souverain : les Sunnites. Ils se rattachent au Coran, à la tradition et suivent la ''*Sunna*'', soit les paroles écrites du Prophète (que l'on appelle *hadiths*). Des expéditions répressives sunnites ont d'ailleurs eu lieu contre les « rebelles » chiites et druzes à la succession du Prophète. L'hostilité qui continue de nos jours entre eux provient des combats sanglants entre les partisans du calife Yazid I^{er} et ceux de l'imam Hussein (gendre du Prophète). Ils vivent selon l'*umma al-islamiyya* pour tout ce qui concerne la vie religieuse mais aussi la vie sociale. Installés par les dynasties omeyyade et abbasside (VII^e-XIII^e siècle) pour surveiller le littoral méditerranéen ils se trouvent dans les villes de Tripoli et Beyrouth. « Avec la création du Liban, [ils] se sont résignés à accepter l'indépendance de ce pays

¹⁹¹ Une confusion persiste entre les musulmans et les Arabes. Tous les Arabes ne sont pas musulmans : ils peuvent être chrétiens ou juifs... Il faut observer l'importance du rôle joué par les ethnies islamisées par ces conquêtes arabes et qui pratiquent la même religion. Elles sont donc musulmanes mais non arabes : il y a 300 millions d'Arabes et mi-2014, le Status of Global Mission estime que l'islam compte 1,661 milliard de fidèles musulmans dans le monde, <http://philippefrossard.com/notables-et-pouvoirs/papes-imams-et-autres-guides-spirituels-ou-gourous/religions/lislam/>, consulté le 18 janvier 2016.

¹⁹² Les Alaouites se sont séparés de la branche chiite, plus précisément des Ismaéliens, après avoir adopté des croyances proches des chrétiens. Ils sont plutôt en Syrie.

¹⁹³ Les Ismaéliens sont issus des Chiites mais ce sont des chiites septimains. À la mort du sixième imam après Ali, son fils aîné, Ismail, fut déshérité ; la majorité se rallia à son cadet et sa lignée continua jusqu'au douzième imam (disparu vers 873 et dont le retour est toujours attendu). Un autre groupe a suivi Ismail et ses descendants, les ismaéliens, qui attendent leur septième imam, qui pour eux n'est pas mort mais reste caché, <https://www.contrepoints.org/2015/02/04/196688-les-assassins-premiers-terroristes-du-monde-musulman>, consulté le 11 février 2016.

même s'ils préféreraient qu'il soit une province de la Syrie. Ils ont coopéré avec les Chrétiens pour le doter de ses institutions¹⁹⁴ ».

2.2.1. Les Chiites

Les Chiites¹⁹⁵ (qui ont quitté l'Irak sous les Omeyyades) seront particulièrement persécutés au XIV^e siècle par les Sunnites suite à leur hétérodoxie religieuse. Essentiellement agriculteurs, décrits par notre auteure comme de « nouveaux paysans, / intimes du tabac, bergers, et artisans » (*LVP*, 294), les Chiites, « Rêveurs de Terre que le canon, disloque » (*Ibid.*), vivent mal. Parmi les chiismes, c'est le chiisme duodécimain qui est majoritaire au Liban. Partisans du gendre et cousin du Prophète, Ali¹⁹⁶, très présents en Irak et en Iran, ils attendent un douzième imam. Ils commémorent chaque année, au cours de l'*Achoura*, la mort du troisième imam, Hussein, à Karbala : un traumatisme pour cette communauté. Pour eux, le pouvoir politique ne peut être attribué en dehors des dirigeants religieux de la communauté - les ayatollahs. C'est donc un Conseil supérieur islamique chiite, dont le premier président fut l'imam Moussa Sadr, qui les représente et gère leurs affaires. Après l'invasion israélienne de 1982, un nouveau parti, islamique, est né, le Hezbollah, un parti dont la branche armée devient le symbole d'une résistance nationale¹⁹⁷. Repoussés par les Maronites du nord de Beyrouth où ils s'étaient installés, ils sont principalement installés dans le nord de la Békaa, la banlieue de Beyrouth et le sud du Liban.

Trois autres groupes chiites dissidents s'ajoutent aux deux principales communautés musulmanes. Nous resterons un peu plus longtemps aux côtés des Druzes, communauté à laquelle appartient notre auteure.

2.2.2. Les Druzes

Établis au XI^e siècle au sud dans ce qui s'appelle le Djebel al-Drouze et au centre du Mont-Liban (le Choûf, Gharb et Metn), ils sont une autre branche dissidente de l'islam

¹⁹⁴ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, op. cit., p. 51.

¹⁹⁵ « Sous l'Empire ottoman, le chiisme n'était pas reconnu officiellement, il était rattaché (...) au sunnisme », in Kinda Chaïb, « Les identités chiites au Liban-sud. Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 3, n° 103, 2009, Presses de Sciences Po, p. 150. La plupart des Chiites deviendront maronites pour ne pas fuir à nouveau lorsque la communauté chrétienne sera majoritaire démographiquement et politiquement.

¹⁹⁶ Les imams sont des descendants du prophète Mohammed « par Fatima, sa fille, et Ali, [ils] sont les guides de la communauté », *Ibid.*, p. 151.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 154-155.

chiite ismaélien¹⁹⁸ et se composent de deux clans, les Joumblattis et les Yazbakis. Ils limitent à sept le nombre des imams.

Le Coran n'est pas le Livre par excellence. Plutôt ésotérique, nourrie d'idées philosophiques venues de l'Antiquité classique, la religion druze remonte au calife fatimide al-Hakim Biamrillah, qui vivait au début du XI^e siècle et dans lequel les Druzes voient un dieu incarné¹⁹⁹. Les Druzes sont connus pour être des combattants farouches, mais aussi des sages à l'écoute de leur terre, d'où le mythe du fameux guerrier de la montagne, une montagne elle-même présentée comme une forteresse et personnifiée, puisqu'elle est « rassur[ée] » (*LVP*, 284) par les femmes qui sont le ciment de cette société rurale, nous affirme Nadia Tuéni. Ce mythe détermine ainsi une identité d'hommes et de femmes invincibles, sobres, pudiques et qui ne perdent pas courage malgré les épreuves, ainsi qu'une vision idyllique des villages de la montagne où la vie est dure mais où règnent par ailleurs la piété, la tradition, la tolérance, la sagesse et la liberté. Nadia Tuéni rend hommage aux hommes et aux femmes druzes²⁰⁰ en écrivant :

Dans nos montagnes il y a des hommes
ce sont des amis de la nuit
leurs yeux brillent du noir des chèvres
(...)
Ils ont pour maître l'olivier (*LVP*, 288).

La régularité des octosyllabes et les allitérations en [m] et [n] évoquent la solidité et la douceur de ce clan, si proche de la nature avec laquelle il partage certaines ''caractéristiques'', une nature qu'il a assimilée. Les similitudes sont telles que le noir de la

¹⁹⁸ Contrairement à la doctrine ismaélienne dans laquelle l'imam est perçu comme une manifestation de Dieu, dans la confession druze « al-Hakim est un représentant de Dieu, mais il n'est pas divin lui-même » (ce qui sépare ismaéliens et druzes), précise Sami Makarem, enseignant à l'université américaine de Beyrouth, http://religion.info/french/articles/article_530.shtml#.V_d11_mLTIU, consulté le 1 juin 2015.

¹⁹⁹ Deux ismaéliens sont à l'origine de la religion druze : un Persan nommé Hamza, qui affirmait être l'intelligence universelle, et un Turc nommé Mohamed ad-Darazi, dont le nom est à l'origine du terme « Druzes », qui était l'un des vizirs du calife fatimide al-Hakim bi-Amr Allah, calife intronisé en 996 qui déclare être à la fin de son règne le 6^e et dernier imam. Voir à ce sujet l'ouvrage de Joseph Azzi, *Entre la Raison et le Prophète : Essai sur la religion des Druzes*, Paris, Jacques Bertoin, coll. « Questions d'Orient », 1992.

²⁰⁰ Les Druzes ne sont pas polygames. Ils sont fidèles. La femme a un statut équivalent à celui de l'homme ; elle peut participer à l'initiation. En revanche, à cause de la métempsychose, (la transmigration des âmes n'a lieu, dans la conception druze, qu'entre Druzes) il est donc interdit à une femme druze d'épouser un homme qui n'appartient pas à la même confession : « Le principe de la pureté du sang, commun à l'intérieur de la famille dans les sociétés arabes à système clanique, atteint ici une autre dimension. C'est l'ensemble de la communauté qui devient alors potentiellement le clan familial, renforçant le sentiment d'appartenance qui unit les membres du groupe », in Cyril Roussel, *Les Druzes de Syrie*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012, p. 9, <http://books.openedition.org/ifpo/1957?lang=en>, consulté le 10 novembre 2014.

robe des chèvres se retrouve dans les yeux des hommes, dans un oxymore entre la brillance et la couleur noire qui rappelle leur vivacité et leur joie de vivre. La poétesse s'adresse également aux femmes qu'une connivence identique à celle des hommes lie à leur environnement :

Femmes de mon pays,
une même lumière durcit vos corps
(...)
Vous,
qui rassurez la montagne
qui faites croire à l'homme qu'il est homme,
à la cendre qu'elle est fertile (*LVP*, 284).

L'apostrophe du premier vers (« femmes de mon pays ») nous rend ces femmes très présentes et crée une situation de communication entre la poétesse et ces femmes qui sont susceptibles de faire partie de ses lecteurs. Notre auteure rapporte ainsi à la fois l'image des femmes du Liban d'autrefois et interpelle celles du temps actuel puisque le poème est écrit à l'indicatif présent. La reprise isolée sur un vers par le pronom personnel « vous » engendre un décalage rythmique et une dislocation syntaxique avec une énumération qui frappe le lecteur. S'ensuit une accumulation de relatives qui multiplient ce « vous » et décrivent ce dont elles sont capables, grâce aux pronoms relatifs et aux verbes se rapportant aux capacités de ces femmes de la montagne. Cette figure permet d'attribuer aux femmes, déjà fortes puisque « durci[es] » par quelque « lumière » sacrée, un pouvoir magique. Elles qui ont une relation directe avec la nature réveillent le monde, lui redonnent vie. Cette énergie vitalisante est proche de la métempsycose chère à cette communauté car la cendre, qui est un résidu de matières, est aussi à l'origine d'une régénérescence²⁰¹. L'on peut imaginer qu'à travers cet éloge aux femmes la poétesse rend hommage à sa grand-mère paternelle :

[Journaliste] : En quoi [votre grand-mère paternelle] vous a-t-elle particulièrement marquée ? Par sa conception de la vie ? par sa...

[Nadia Tuéni] : Par sa conception de la vie, par cette espèce de... je m'empresse de le dire, je le suis très peu, mais par cette espèce de *stoïcisme* que cette femme avait, cette espèce de fierté. Elle était très fière, elle était orgueilleuse même, elle avait dans l'adversité beaucoup de caractère, une façon de réagir qui n'a jamais été mesquine. C'est une femme qui, pour moi, a été admirable. Je dis qu'elle m'a beaucoup influencée, je ne veux pas dire par là que je lui ressemble, non, loin de

²⁰¹ La cendre est inerte, sans vie, ce qui nous renvoie à l'éphémère condition de l'être humain. Mais elle cache aussi la vie puisque le feu couve dans la cendre.

là ! Et malheureusement, je ne lui ressemble pas, mais c'est une femme que j'ai beaucoup admirée, et à laquelle j'aurais peut-être voulu ressembler.

En ce qui concerne la religion druze, la doctrine est considérée comme inaccessible aux non-initiés. Nadia Tuéni, qui était très intéressée par sa religion, a écrit un article sur l'histoire et les textes sacrés des druzes (*P*, 141-150), mais après avoir interviewé Kamal Joublatt, leur chef, (*P*, 151-153) puisque n'étant pas admise parmi les initiés. Elle a ainsi évoqué les cinq principes cosmiques dans *Juin et les mécréantes* : « Cinq sont les vraies limites. Honore les quatre pieds de la sagesse, même si elle vient de loin » (*JM*, 122)²⁰². Les « cinq vraies limites » correspondent aux cinq ministres désignés sous le nom de « pentade²⁰³ » selon la hiérarchie divine et non pas aux cinq obligations rituelles de l'islam²⁰⁴.

Pour raison de grandeur les ruines restent ruines,
blanches
parce que le blanc est couleur de folie,
(...)
rouges
parce que le rouge est couleur de la nuit, couleur
de triangles où s'affrontent nos races,
jaunes
parce que le jaune déchire le soleil pour en faire
parfums, qui sont noirs, verts, bleus, selon que l'œil
tourne (*JM*, 157). ,

Nous retrouvons dans ce texte les couleurs symboliques des Druzes²⁰⁵ : le bleu, source d'harmonie et d'ordre dans l'univers²⁰⁶, qui rend possible l'approche de l'infini, du divin puisque c'est la couleur du ciel, correspond au « Précédent » ; c'est la couleur première des écrits tuéniens, celle qui se trouve dans les yeux de « [s]on amour bleu » (*TA*, 359), la petite Nayla, dans la mer unie ainsi au ciel mais aussi à la montagne grâce au « cèdre

²⁰² Au sujet des « quatre pieds de la sagesse (...) [qui] vien[nent] de loin », il s'agit probablement d'une référence aux quatre Évangiles ou aux quatre livres envoyés par Dieu. Les Druzes ne s'imposent habituellement pas les cinq piliers de l'islam.

²⁰³ <http://www.marianne.net/elie-pense/qui-sont-les-druzes-100231786.html>, consulté le 27 septembre 2016. Parmi ces cinq ministres, il y a l'Intelligence divine, l'Âme, la Parole, puis le Précédent et enfin le Suivant.

²⁰⁴ Ils ne partent pas en pèlerinage à la Mecque. Leur livre principal est le livre de la sagesse.

²⁰⁵ Ces couleurs nous évoquent par ailleurs celles de ces quelques vers de Saint-John Perse : « Et sur la terre de latérite rouge où courent les cantharides vertes, nous entendions un soir tinter les premières gouttes de pluie tiède, parmi l'envol des rolliers bleus d'Afrique (...). / Et les insectes rouges ponctués de noir s'accouplaient (...) », in *Chronique, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1982, p. 393, à moins que l'on préfère ceux des voyelles de Rimbaud.

²⁰⁶ <http://regards-citoyens-europe.over-blog.com/2014/04/le-grand-orient-arabe-oecumenique-grand-orient-abra-hamique-l-obedience-qui-relie-l-orient-a-l-occident-par-christian-lochon.html>, consulté le 5 septembre 2016.

bleu » (*LVP*, 295). Le blanc, perfection des êtres, est le symbole du « Suivant ». Le « jardin blanc de douceur » (*TA*, 357) est probablement celui du paradis car la couleur blanche oriente vers l'absence de souillure. Mais elle est ici la couleur de du deuil : « Blancs nos visages, /nos départs et nos yeux » (*TA*, 379) ; « le blanc est couleur de folie » (*JM*, 157) et caractérise des « ruines » dans un décor apocalyptique où « s'affrontent nos races » et où l'on se « déchire ». Le rouge, frontière de l'être, correspond à « l'Âme » : à « la rouge peur » (*RT*, 216) succède « la mort (...) rouge » (*PPH*, 197) comme dans ce poème où la violence et la détresse sont récurrentes, révélées par les actions [« s'affrontent », « déchire » (*JM*, 157)]. Le jaune, couleur du « Verbe », est un principe vital, celui « [d]es villes qui recommencent, et [de] la planète jaune qui habite l'enfant » (*JM*, 155). Mais il est aussi le signe de la vie qui s'en va car « l'œil tourne » lors de la métamorphose de la lumière du soleil en parfum doté de qualités visuelles mais aux teintes affadies « noirs, verts, bleus » (*JM*, 157) :

que le jaune déchire le soleil pour en faire
parfums, qui sont noirs, verts, bleus (*Ibid.*)

L'on peut imaginer que dans cette progression du noir au bleu c'est le passage des profondeurs de la mort au bleu du monde séraphique. Enfin le vert, la volonté de Dieu, est associé à l' « Intelligence » comme pour ces « questions attachées aux branches d'olivier, /et qui tombent en vertes réponses » (*PRT*, 271)²⁰⁷, peut-être parce qu'à l'instar de la religion chrétienne, le vert est associé par notre auteure à l'unité fondamentale entre les peuples, c'est-à-dire à une véritable réconciliation entre les hommes dans leur diversité.

Après cette description rapide des communautés, intéressons-nous aux grandes familles qui les guident. Les Maan sont la première et la plus illustre des familles qui vont gouverner le Mont-Liban au nom du sultan ottoman Sélim 1^{er}.

Un premier nom émerge dans la succession des « émirs de la montagne », tous des Druzes. C'est celui de Fakhreddine II, qui devient émir en 1590. Sous son règne, le Mont - Liban s'agrandit et obtient une certaine autonomie. L'émir s'entoure de ministres chrétiens instruits dans les monastères et s'engage dans ses relations avec l'Europe dans la modernité. Les Maan puis les Chéhab²⁰⁸ vont en quelque sorte faire « fusionner »²⁰⁹ les

²⁰⁷ L'association de ces cinq couleurs est une marque de cette communauté dont le drapeau créé en 1921 est un triangle bordé de vert et comportant quatre bandes, rouge, jaune, bleue et blanche ou une étoile (étoile des Druzes). À noter que le même symbole, un triangle, est le symbole d'un parti chrétien.

²⁰⁸ 1697-1842.

communautés chrétiennes et musulmanes en présence, ce qui les fait considérer comme les précurseurs dans la montagne libanaise du Liban multiconfessionnel actuel. Jusqu'en 1713 c'est une alliance étroite qui unit les Druzes et les Maronites, mais lorsque les Chéhab succèdent à la dynastie des Maan en 1697 des rivalités commencent à surgir. C'était en effet oublier le traditionalisme des Druzes, qui ont perçu que cela signifiait une perte de leur supériorité puisque les Chéhab sont des Sunnites (mais d'autres sont maronites) et un privilège envers les chrétiens comme l'observe très justement Fabiola Azar :

Parce qu'ils ont longtemps goûté à l'autonomie du pouvoir, (...) [ils] gardent d'eux-mêmes une image positive (...) [et] une certaine méfiance à l'égard des Maronites qui sont depuis toujours leurs concurrents²¹⁰.

L'une des conséquences a été en 1860 les massacres de ces derniers dans le Choûf par les Druzes (ainsi qu'à Damas par les Sunnites).

2.2.3. Les Alaouites et les Septimains

Les Alaouites²¹¹ sont détachés du chiisme depuis le IX^e siècle après avoir contesté le choix du onzième imam. Ils vouent un culte à Ali, comme les Chiïtes. Leur doctrine, élaborée par Ali Al Hadi, le onzième imam, ne serait transmise qu'aux hommes pendant leur adolescence. Elle comporterait des éléments issus du chiisme, du christianisme byzantin et de cultes hellénistiques et leurs fêtes sont autant musulmanes que chrétiennes. Comme les Druzes, ils croient en la réincarnation.

Les Ismaéliens²¹² constituent 3% du nombre des Alaouites. Ils ont fondé la dynastie des Fatimides qui régna sur l'Égypte des X^e et XI^e siècles. Ils sont septimains et nizarites (demeurés fidèles à Nizar), adeptes de l'ismaélisme d'Iran, c'est-à-dire une communauté chiïte minoritaire dans une région sous la tutelle de vizirs sunnites²¹³.

²⁰⁹ Fakhreddine II est tolérant, réunit toutes les confessions libanaises dans son armée, gagnant ainsi la confiance des chefs des différentes confessions. Cf. « Une histoire du Liban », *Historia, op. cit.*, pp. 46-47. C'est très certainement de lui dont parle notre poétesse lorsqu'elle s'adresse à un « Prince (...) coursier sous les murs de villes cinq fois saintes. » (*PPH*, 176). Quant à la famille Chéhab, druzo-sunnite, elle se convertit au christianisme comme nous l'avons déjà évoqué : Bachir II (dont le père s'était converti avant sa naissance) recevra ainsi le baptême en 1767.

²¹⁰ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban, op. cit.*, p. 51.

²¹¹ <http://geopolis.francetvinfo.fr/syrie-qui-sont-vraiment-les-alaouites-2792>, consulté le 17 mai 2016.

²¹² Ils étaient connus sous le nom « d'Assassins », une secte qui aurait lutté aux XII^e et XIII^e siècles contre tous les pouvoirs en Orient avec une forme de terrorisme politique, le tyrannicide, http://www.scienceshumaines.com/les-ismaeliens-histoire-et-traditions-d-une-communautemusulmane_fr_36_90.html, consulté le 17 mai 2016.

²¹³ Mais la pratique de la *taqqiya* (la dissimulation) leur a permis de rester ismaélien tout en adoptant apparemment la religion dominante.

Ces deux groupes se sont installés dans les montagnes autour de Tripoli, dans le prolongement de la région syrienne maritime de Lattaquié et du Djebel Ansarieh.

Des incidents perturbent ponctuellement les relations entre ces différentes communautés mais le vivre ensemble est toujours resté possible²¹⁴ malgré l'exacerbation de leurs différences sous l'influence des puissances européennes qui développent d'autres idéologies, une partie des libanais se tournant alors vers l'Occident de culture chrétienne avec une certaine vision de l'avenir, une autre partie se référant au monde arabo musulman, son passé et ses traditions. La langue française est d'ailleurs l'otage en quelque sorte de ces deux nationalismes, en étant pour les premiers, les nationalistes libanistes, une langue culturelle, celle de "l'exception libanaise", mais une langue exprimant la politique occidentale de colonisation pour les seconds, nationalistes arabes.

Ce clivage linguistique, culturel et religieux n'avait pourtant pas lieu d'être car l'on est monolingue, bilingue ou trilingue de la même façon chez les chrétiens et chez les musulmans. En effet,

l'arabe dialectal libanais était la langue maternelle de plus de 95% du peuple libanais (...) confortablement ancr[é] dans [son] environnement culturel (...) [et] qui a toujours su conjuguer au pluriel l'apprentissage des langues, par goût et par nécessité²¹⁵.

Mais les milieux chrétiens, qui maîtrisent parfois mal la langue arabe, sont des "inconditionnels" de l'Occident au point d'oublier que ce sont des intellectuels chrétiens du XIX^e siècle qui ont participé à la renaissance de l'identité arabe²¹⁶. En effet,

Supporters of the Phoenician idea found this combination of Christian faith, a Western-Latin culture and geographical determinism to be an appropriate recipe for defining themselves as distinct from the nascent Arab nationalism²¹⁷.

²¹⁴ La diversité des rapports passés entre milieux chrétiens et musulmans ne diffère pas beaucoup de celle d'aujourd'hui bien qu'il nous semble que l'on assiste actuellement à une "diabolisation" des musulmans.

²¹⁵ Mona Makki, « La langue française au Liban : langue de division, langue de consensus ? », *Hérodote*, [En ligne], vol. 3, n° 126, 2007, p. 163, <http://www.cairn.info/revue-herodote-2007-3-page-161.htm>, consulté le 20 mars 2014.

²¹⁶ Tels Georges Zaydan et Ibrahim el Yazigi. Leur message était basé sur les grands principes de la Révolution française, la liberté, l'égalité et la fraternité, une "véritable" démocratie respectant l'Égalité devant la loi, garantissant les libertés fondamentales. Ils ont lancé le concept d'arabité fondateur d'un nationalisme désiré laïque, non religieux et non clanique, nourri d'un dialogue entre les civilisations orientale et occidentale. La langue arabe formait le socle de leur patrie. Cf. Abdelhamid El-Ahdab, *L'Orient-Le Jour*, 8 décembre 2003.

Ce choix de l'Occident les oppose aux intellectuels de la gauche libanaise, pro arabes, dans deux discours stéréotypés qui serviront bien la guerre en opposant musulmans (plutôt islamo-progressistes) et chrétiens (plutôt conservateurs), d'autant plus que dans une société pluricommunautaire, « les mémoires collectives constituent la référence essentielle, surtout quand elles renvoient à un passé d'affrontements et de violences²¹⁸ », ce qui ne donne naissance à aucune mémoire partagée. C'est ainsi qu'au Liban, il est extrêmement délicat de parler de l'histoire du pays (les manuels scolaires s'arrêtent d'ailleurs à la deuxième guerre mondiale) et de l'identité libanaise car ces deux notions varient selon les groupes auxquels on s'adresse et sont immédiatement source de heurts.

Le seul point sur lequel il y a un consensus, c'est la primauté de la communauté. L'histoire comme l'identité dépendent en effet du point de vue de cette collectivité qui joue le rôle de l'État. Les liens entre les personnes s'effectuent ainsi par rapport à leur communauté [Nadia Tuéni va ainsi « demander force à la tribu » (AS, 327)] et non par rapport à une « patrie » que notre auteure appelle de ses vœux²¹⁹ pour que cessent le poids des confessions et des communautés.

Mona El-Bacha a justement enquêté en 2009 au sujet de l'importance respective accordée par les libanais à leur communauté ou au gouvernement. Les chiffres rapportés parlent d'eux-mêmes : 29.8% des libanais déclarent qu'ils doivent allégeance à la nation libanaise tandis que 63.2% optent pour leur communauté²²⁰. Dans le cas de « l'idéologie musulmane » (nous n'utilisons ce terme que dans le sens de « système d'idées » et non dans un sens péjoratif), l'on est fortement attaché à la communauté religieuse²²¹ « qui est celle

²¹⁷ Asher Kaufman, « Pheonicianism: the Formation of an Identity in Lebanon of 1920 », *Middle Eastern Studies*, *op. cit.*, p. 185, http://www.academia.edu/5561748/Pheonicianism_the_Formation_of_an_Identity_in_Lebanon_of_1920, consulté le 31 janvier 2014. « Les partisans du phénicianisme ont trouvé qu'une combinaison entre la foi chrétienne, la culture occidentale et un déterminisme géographique était la recette appropriée pour se définir différemment du nationalisme arabe ». Notre traduction.

²¹⁸ Henry Laurens, *Paix et guerre au Moyen-Orient, l'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, *op. cit.*, pp. 21-22.

²¹⁹ « Je te promets... Mais que puis-je promettre ? / (...) / Peut-être une patrie ? » (TA, 386).

²²⁰ Mona El-Bacha, « Démocratie et culture politique libanaise », *Confluences Méditerranée*, [En ligne], vol. 3, n°. 70, 2009, p. 76, DOI : [10.3917/come.070.0071](https://doi.org/10.3917/come.070.0071), consulté le 31 janvier 2014. Nous devons rappeler l'attachement fort à la famille car il a joué un rôle très important lors des conflits, quand tous les repères avaient disparu.

²²¹ Patrick Louis, *Minorités au Moyen-Orient*, ID (groupe Indépendance et Démocratie au parlement européen), Lyon Bruxelles, 2009, pp. 75-76.

de tous les croyants : l'oumma²²² (...) [laquelle] existe dès l'hégire de Mahomet en 633 et transcende les divisions internes à l'islam²²³ ». Or nous avons précisé que chaque communauté envisage sa propre nation spécifique, suivant son histoire et sa mémoire, ce qui rend tout patriotisme et identité nationale difficilement envisageables. Mona El-Bachamet en relation cette réalité avec un développement socio-politique différent selon les régions du territoire libanais.

D'après elle, la société du Mont-Liban, « où les princes druzes [comme Fakhreddine] ont adopté, en tant que conseillers, des membres du clergé maronite²²⁴ », et le territoire sous domination turque, c'est-à-dire la côte libanaise, n'ont pas la même histoire politique. Ce serait la montagne la bénéficiaire d'une expérience démocratique permettant l'émergence d'une élite ouverte sur l'Occident et ses valeurs alors que le reste du territoire n'aurait rien connu de tel. Elle rajoute que l'ensemble de la population n'a pu être convaincue de passer d'une société de type traditionnelle à une société "moderne" et serait ainsi restée sous la dépendance de la notion et réalité de communauté²²⁵.

Le Liban comporte effectivement plusieurs facettes : un premier visage montagnard, rural, cœur historique du pays et un second, maritime, aux villes côtières cosmopolites et pluriconfessionnelles²²⁶. Il est « cette fleur à la fois de terre et de mer » (*JM*, 142) et notre poétesse ne rendra pas plausible et exécutable sa définition de l'identité sans concilier ces deux visages : « je n'aurais rien eu tant que/ je n'aurais pas cet homme et son contraire » (*TA*, 344).

²²² Pour un musulman, un croyant sera toujours plus respecté qu'un non croyant : ceci explique pourquoi certains pensent que l'islam et la laïcité ne sont pas compatibles.

Nous soulignons par ailleurs la ressemblance entre la mère, *al om* et la nation, *al umma*.

²²³ Edmond Rabbath rappelle à ce propos que le mot "umma" renvoie à l'origine à une communauté formée à Médine par des juifs et des musulmans, « qu'un sentiment de solidarité unit sans distinction de race ou de religion, où les individus ne sont plus répartis en tribus hostiles ». Le gouvernement du Prophète a su découvrir la formule de coexistence en faveur des non-musulmans, in *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, Librairie orientale, coll. « Publications de l'Université libanaise », [1^{ère} Éd. 1973] 1986, p. 17.

²²⁴ Mona El-Bachamet, « Démocratie et culture politique libanaise », *Confluences Méditerranée*, op. cit., p. 80, DOI : [10.3917/come.070.0071](https://doi.org/10.3917/come.070.0071), consulté le 31 janvier 2014.

²²⁵ Ces tensions ne sont pas réservées au Levant puisque Daniel Lançon a relevé des manifestations similaires (tensions entre ville et campagne, donc entre orient occidentalisé et plus traditionnel) dans des manifestes égyptiens, in « Le Caire (1934-1941) : le défi des avant-gardes européennes pour les écrivains égyptiens et pour Georges Henein en particulier », *Les Métropoles des avant-gardes*, Genève, Peter Lang, 2009, pp. 163-174.

²²⁶ Il faut savoir que la montagne chrétienne et druze est plutôt pauvre (elle est aride) et que cette société rurale n'a aucun point commun avec celle de la ville (surtout du littoral), florissante et dont les mœurs évoluent avec son ouverture sur la mer et les terres au-delà de la montagne.

L'ouverture aux échanges et aux idées aurait donc plutôt concerné le littoral et sa communauté cosmopolite tandis que la Montagne aurait eu tendance à se replier sur ses querelles de clans, en restant accrochée à ses traditions et en se refermant sur ses clivages confessionnels²²⁷ entre église et mosquée [des clivages transcrits sobrement par notre poétesse : « flans de minaret contre entrailles d'église » (AS, 321)]. Ce comportement de la population de la Montagne nous semble finalement plus correspondre à la réalité que l'ouverture à l'autre (initiée par Fakhreddine mais ne s'étant pas confirmée par la suite) et décrite par Mona El-Bacha. Les villages ont pourtant souvent un imaginaire positif alors que celui de la ville, malgré l'amour qu'éprouve pour elle notre poétesse²²⁸, est négatif lors des conflits, ce qui pousse Nadia Tuéni à revenir à son enfance.

Pour résumer, il y a donc d'une part le Liban des chrétiens au regard traditionnellement tourné vers l'Occident et celui des musulmans orienté vers le monde arabe, soit deux idéologies qui divisent « les groupes confessionnels en relation avec leurs dimensions territoriales et identitaires supposées pendant les guerres libanaises (1975-1990)²²⁹ » et d'autre part les familles dominantes et les autres communautés, ... toutes ces facettes sont autant de points de division entre les communautés, des obstacles contre lesquels notre auteure se mesure. En outre, répétons-le²³⁰, il n'est pas possible de simplifier l'histoire de la société libanaise et de réduire les conflits sociaux et les luttes de pouvoir aux seules oppositions confessionnelles. C'est ainsi d'ailleurs que Druzes et Maronites, les « piliers de la Montagne » et « frères ennemis²³¹ », se battront ensemble contre l'Axe, donc contre les Ottomans, alors qu'ils sont des coreligionnaires pour les Druzes²³².

Il nous semble ici nécessaire de rappeler les paroles adressées au Pape Benoît XVI en septembre 2012 par Mohammed Rashid Kabbani, sunnite et mufti de la République, qui a souligné le rôle des chrétiens au Liban comme soutien aux musulmans libanais et du

²²⁷ Henry Laurens, *Paix et guerre au Moyen-Orient, l'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, op. cit., p. 310. « La montagne dépérit, a tendance à se replier sur ses querelles de clans ».

²²⁸ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, op. cit., p. 133.

²²⁹ Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Londres, Macmillan Press, 1981, pp. 170-178.

²³⁰ Nous renvoyons aux écrits de Géraldine Châtelard, *Jordanie : le royaume frontière*, op. cit.

²³¹ Jocelyne Awad, *Khamsin*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 300.

²³² C'est donc bien l'arabité et non pas l'islam qui est alors essentiel pour l'indépendance. On retrouve par exemple cette lutte contre des coreligionnaires (chiites irakiens contre iraniens) lors de la guerre irako-iranienne.

monde arabe²³³, celle d'Antoine Messarra, maronite et membre de la Cour constitutionnelle : « l'Islam fait partie de ma culture, de mes relations quotidiennes !²³⁴ » et celle du sunnite Hisham Nashabe, Président de l'Institut d'Études islamiques de l'Université Makassed, qui dit « se regarde[r] dans le miroir de la présence des chrétiens parmi nous²³⁵ ».

Depuis les travaux de l'historien Albert Hourani²³⁶, les deux composantes de la société libanaise, montagnarde et maritime, apparaissent effectivement dans les travaux des chercheurs s'intéressant aux conflits du monde arabe. May Davie Urbama oriente d'ailleurs son propos en ce sens lorsqu'elle évoque l'hétérogénéité de la société libanaise avec « une société urbaine dans la ville marchande qu'était Beyrouth, la future capitale, et une société rurale dans l'arrière-pays montagneux²³⁷ ». Elle explique qu'au début du XX^e siècle, lorsque la France encourage l'ensemble de la population à s'unir dans un nouvel État, le Grand Liban, pour constituer « un même peuple sur un même territoire²³⁸ », ces balancements entre tradition et modernité perturbent le processus menant à la venue d'une société unique ayant les mêmes valeurs et cohabitant pacifiquement. Nous insistons sur ces divergences [réfutées par Nadia Tuéni qui affirme, malgré les points de suspension qui indiquent un certain bémol à ses paroles, qu'« en Orient il est interdit de haïr... » (TA, 384)] car elles ont constitué une justification à la discrimination entre les libanais à laquelle Michel Chiha répond ainsi :

La population du Liban est libanaise, tout simplement (...). Elle a son visage à elle et nul autre. (...) Le devenir libanais se révèle ainsi sous les signes apparemment contradictoires du traditionalisme et de la mobilité, mais aussi sous le signe constant de la foi²³⁹.

²³³ « Nous soutenons l'appel adressé aux chrétiens du Machrek afin de préserver leur présence dans le monde arabe et nous soutenons aussi l'Exhortation qui les invite à jouer leur rôle dans le cadre d'une action nationale commune, dans la confiance que cela préservera l'unité du tissu social de cette partie du monde », https://www.lorientlejour.com/article/778406/Memoire_de_Kabbani_a_Benoit_XVI+%3A+%3C%3C+Nos_relations_privilegiees_sont_notre_message_au_monde+%3E%3E.html, consulté le 31 janvier 2014.

²³⁴ <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350422?fr=y>, consulté le 31 janvier 2014.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Albert Hourani, « Ideologies of the Mountain and the City », in Roger Owen (dir.), *Essays on the Crisis in Lebanon*, Londres: Ithaca Press, 1976.

²³⁷ May Davie Urbama, « Pouvoir rural, pouvoir urbain rural, pouvoir urbain. L'échec de l'État au Liban », *Cahiers de la Méditerranée*, [En ligne], n°. 80, 2010, p. 213, <http://cdlm.revues.org/5288>, consulté le 31 août 2013.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Michel Chiha, *Le Liban d'aujourd'hui*, op. cit., p. 43.

Une tendance laïque a même émergé avant la guerre de 1975, avec une plus grande proximité et une dissimulation des différences entre les groupes. La dépendance économique et technologique vis-à-vis de l'Occident suscitera encore plus un repli identitaire religieux des pays arabes, avec une résurgence du fondamentalisme islamique face aux propositions de laïcité²⁴⁰. Avec un État affaibli et l'insécurité grandissante, le Liban restera dans le confessionnalisme.

Il est temps à ce stade de notre travail de passer à une revue de l'histoire du pays pour tenter de comprendre pourquoi la question de l'identité nationale libanaise suscite « une déchirure dans les consciences²⁴¹ » et pourquoi cet état de choses perdure mais nous devons tout d'abord justifier la longueur de cette partie, apparemment éloignée de notre thèse sur Nadia Tuéni. L'évolution historique nous a semblé importante pour mieux saisir la présence de ce questionnement dans la littérature francophone libanaise et chercher à en appréhender les causes. La quête de la poétesse évoque ainsi à plusieurs reprises le passé valeureux de cet Orient [« Nous lâchions des oiseaux sur tous les continents » (*PPH*, 178)] mais aussi son histoire désastreuse depuis que « la guerre et les parfums se partagent la nuit » (*PRT*, 254), un Orient responsable de cette violence qui revient incessamment et dont « la mémoire tel un guerrier frappé » (*PPH*, 176) oublie la grandeur (autrefois chantée par la poésie) :

Les grands souvenirs de jadis, l'oiseau savait qu'ils existaient. Ceux qui vinrent ensuite l'oiseau les aima ; puis il les craignit comme on craint le sommeil (*PRT*, 255).

Notre auteure présente très simplement l'évolution dévalorisante des « grands souvenirs » (repris dans le pronom personnel puis le démonstratif et les pronoms COD) depuis un « jadis » florissant jusqu'à cette petite mort représentée par le sommeil.

Il nous faut en outre garder à l'esprit, dénoncées par notre auteure, les instrumentalisation de la religion²⁴², l'ingérence permanente des puissances européennes ayant notamment tenté par ce biais de limiter la domination soviétique (à l'époque de la

²⁴⁰ Ces dernières années voient d'ailleurs un retour de la religion savamment organisé dans cette région, renforcé par les médias et aggravant les tensions existantes.

²⁴¹ Ahmad Beydoun, *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris, Karthala-Cermoc, coll. « Hommes et Sociétés », 1993, p. 13.

²⁴² Ces dernières années voient d'ailleurs un retour de la religion, savamment organisé dans cette région, renforcé par les médias et aggravant les tensions existant depuis plus de 150 ans.

Guerre froide²⁴³) et d'éviter aux chrétiens ce que l'Europe « considérait comme un ''abaissement'' intolérable du fait de l'hégémonie de l'Islam sur le Moyen-Orient²⁴⁴ ». De même, l'occupation juive [décrite comme « des chaos ordonnés de sang » (*PPH*, 194) impliquant qu'« une fille déchire sa robe de Gaza » (*PRT*, 259)] et l'exil des Palestiniens [« ceux que le canon montre un matin du doigt » (*Ibid.*) et qui restent « humble[s] sous tant de haine » (*Ibid.*)] sont bien dénoncés par l'auteure de *Juin et les mécréantes* comme dans ce parallélisme qui met en avant l'interculturel et la rencontre des peuples :

En Orient vivre veut dire former avec le sable une boue harmonieuse.

En Orient vivre veut dire accepter le désert mais non le transformer par peur. (*TA*, 383).

3. Situation historico-politique

La vision traditionnelle du Proche-Orient, côté oriental, est en général celle d'un monde arabo-musulman²⁴⁵ qui ne fait pas mention de chrétiens arabes. Au sujet de la population libanaise dans l'Antiquité, Dominique Chevallier nous apprend qu'il n'y a pas vraiment d'informations sinon que pour ces peuples de culture arabe, « faire remonter l'origine de sa famille à une tribu bédouine est le moyen d'en affirmer l'ancienneté et la noblesse²⁴⁶ », ce que ne vont pas manquer de faire chacun des groupes présents sur le territoire.

Pour compléter nos informations il nous faut remonter de 395 - à la suite du partage de l'Empire romain - à 634, alors que le futur Liban est sous domination byzantine. En

²⁴³ Et encore aujourd'hui, même si la Guerre froide a officiellement cessé avec la chute du mur de Berlin.

²⁴⁴ Georges Corm, *Histoire du Moyen-Orient, De l'Antiquité à nos jours*, op. cit., p. 38. La crainte de la décadence est permanente au Proche-Orient. Elle est liée pour certains à un affaiblissement de la religion, la perte de l'identité musulmane à cause des idées européennes et pour d'autres à l'impérialisme européen et à la domination turque qui auraient affaibli le monde arabe. Cet auteur décrit la division « entre un bloc euro-atlantique se définissant comme ''judéo-chrétien'' et un bloc de pays musulmans hostiles à l'Occident », *Ibid.*, p. 11.

²⁴⁵ L'Islam apparaît souvent comme l'unique marqueur identitaire des peuples de cette région moyen-orientale. Pourtant, les chrétiens ont toujours eu un rôle à jouer dans cette région du monde en tant que partenaires intermédiaires entre les civilisations arabe et occidentale. Mais le maintien de cette communauté semble dorénavant fragile. Carole Dagher parle d'« une forte émigration chrétienne sonnante le glas de la présence chrétienne (...) d'ici à cinquante ans », in *Le défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, Paris, L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 2002, p. 11.

²⁴⁶ Dominique Chevallier, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, op. cit., pp. 7-9.

effet, à la suite de la conquête arabe et de la prise de Damas en 635, le territoire libanais est gouverné par la dynastie omeyyade qui se fixe à Damas²⁴⁷ et s'y maintient de 656 à 750. Les Omeyyades sont sunnites²⁴⁸ c'est-à-dire qu'ils suivent la ''*sunna*'' (les paroles du Prophète) et se rattachent à la tradition, au Coran et aux quatre califes légitimes. À cette époque les musulmans sont minoritaires car malgré les conquêtes musulmanes, l'islamisation n'est pas complète²⁴⁹. Ils ont besoin des autres ''communautés'', qui leur sont utiles pour le commerce avec l'Occident. Ces intermédiaires sont des tribus bédouines, des juifs et des chrétiens que les musulmans nomment les ''Gens du Livre'' (*ahl al-kitâb*). En contrepartie de leur soumission envers les musulmans et moyennant le paiement d'impôts (la *djizya*), ils vont bénéficier d'un contrat, la *dhimma*, qui leur offre un statut protecteur particulier, celui de *dhimmi*²⁵⁰. Ils supportent cependant de nombreuses humiliations : le calife Sulayman Ibn Abd al-Malik aurait ainsi dit au sujet des impôts versés dans une posture humiliante²⁵¹ pour les *dhimmi* : « Trais le lait jusqu'à ce qu'il tarisse, fais couler le sang jusqu'à ce qu'il s'épuise²⁵² ». Les Gens du Livre sont obligés de se convertir aux VIII^e et IX^e siècles, sous les Abbassides²⁵³ qui radicalisent alors l'islam.

Au cours du XVI^e siècle les émirs druzes de la famille Maan s'imposent après avoir joué un rôle essentiel dans l'émancipation de la Montagne vis-à-vis des Ottomans. Ils

²⁴⁷ Parmi les villes importantes en dehors de la Mecque il y a Damas, Le Caire, Basra et Jérusalem.

²⁴⁸ Dans l'islam il y a séparation (suite au désaccord entre eux après la mort du prophète) entre les Sunnites, la branche traditionnelle, et les Chiites qui sont partisans de Ali. Cette séparation continue de déchirer la vie politique arabe actuelle.

²⁴⁹ Youssef Courbage et Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2005, p. 5.

²⁵⁰ L'on remarque ici une ébauche de système communautaire, chacun ayant son propre mode de fonctionnement lié à sa religion. Le concept de *dhimma* qui s'applique aux juifs et aux chrétiens stipule un comportement de soumission envers les musulmans. Ils conservent leurs droits internes et peuvent toujours avoir recours à leurs tribunaux mais des interdictions doivent être respectées comme « ne pas porter d'arme, ne pas chevaucher un cheval, ne pas construire de nouveaux lieux de culte, ne pas élever la voix lors de cérémonies ou ne pas ressembler aux musulmans dans leur habillement », in http://www.akadem.org/medias/documents/6_dhimmi.pdf, consulté le 20 avril 2014. Ce statut n'a jamais placé sur le même pied d'égalité musulmans et non musulmans. Cf. Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban, op.cit.*, p. 57.

²⁵¹ Cf. Sourate IX, verset 29.

²⁵² Antoine Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, t. 10, Série 3 : Orient Chrétien, Beyrouth, Dar El-Machreq, coll. « Recherches », [1^{ère} Éd. 1958, Imp. catholique] 1995, p. 312. Il est à noter que de nombreux chrétiens et musulmans ont toujours ces différences en tête.

²⁵³ Youssef Courbage et Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs de l'Islam arabe et turc, op. cit.*, p. 32. Jusqu'en 750 les Omeyyades étaient au pouvoir. De 750 à 977 ce sont les califes abbassides et en 969 les Fatimides. Les Croisades se déroulent de 1098 à 1291. C'est ensuite le règne ottoman des Mamelouks de 1291 à 1516. On entre alors dans l'époque moderne avec la dynastie des Maan jusqu'en 1697 puis celle des Chéhab jusqu'en 1840.

contrôlent d'abord le nord habité par les Maronites puis les villes du littoral et la plaine de la Békaa. Ils établissent leur capitale à Deir al Qamar, une ville qui tient dans « [sa] main droite une Princesse brune, et dans l'autre, une lune » (*LVP*, 286), dans la montagne du Choûf. La coexistence entre les Druzes et les Maronites va être affectée par plusieurs évènements, notamment dès le XI^e siècle, par la création de royaumes francs dans le nord du Liban. L'invasion des Croisés²⁵⁴ s'accompagne de massacres de juifs et de musulmans, ce qui augmente l'hostilité des musulmans envers les chrétiens d'Orient bien que ces derniers soient pris pour des musulmans par les chrétiens d'Occident. Les Maronites vont toutefois renforcer à ce moment-là leur implantation dans la montagne du nord Liban ainsi qu'au centre du pays et instaurer une solide amitié entre eux et les Français, peut-être pour défendre les particularités de la communauté chrétienne²⁵⁵ au cours de l'occupation mamelouke entre 1250 et 1517 car « entre 1302 et 1307 sont menées d'incessantes campagnes meurtrières au cours desquelles les maronites [mais aussi les chiites] sont décimés²⁵⁶ ». On se trouve là avec un mythe d'une France protectrice qui date de Charlemagne, auquel le sultan Haroun al Rachid aurait remis les clés des Lieux saints de Jérusalem²⁵⁷. En réalité, la France mène une politique d'alliance avec les Ottomans, alliance dont le but premier est non pas de protéger les chrétiens mais de réaliser des échanges commerciaux. En effet, en 1535, François I^{er} signe un traité de développement commercial, les Capitulations, avec Suleyman le Magnifique. Cet accord favorise le rapprochement entre les chrétiens d'Orient et la France, laquelle s'institue alors protectrice « de ceux qui profess [ent] de la même religion (...), maronites et catholiques de rites orientaux²⁵⁸ ». Mais le traité ne protège que les pèlerins français en Terre Sainte, non les chrétiens locaux, ce qui n'empêche pas les Maronites de se sentir privilégiés par les Français. Des relations culturelles et commerciales sont en outre entretenues au XVIII^e

²⁵⁴ « Si l'on faisait l'histoire comparée du monde chrétien et du monde musulman, on découvrirait d'un côté une religion longtemps intolérante, (...) mais qui s'est peu à peu muée en une religion d'ouverture ; et de l'autre côté une religion porteuse d'une vocation d'ouverture, mais qui a peu à peu dérivé vers des comportements intolérants et totalitaires », in Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, coll. « Le Livre de poche », 1998, pp. 69-70.

²⁵⁵ Il n'y a pas d'histoire au Liban puisque chaque communauté a la sienne (écrite en outre par des hommes de religion donc défendant leur idéologie religieuse) et que celle de la communauté maronite a toujours été favorisée par la culture européenne qui a assimilé l'identité libanaise avec l'identité maronite.

²⁵⁶ Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient : des origines à nos jours*, Paris : Fayard, 1994, pp. 66-71.

²⁵⁷ Nadine Picaudou, *La déchirure libanaise*, Bruxelles, Éd. Complexe, coll. « Questions au XX^e siècle », 1989, p. 30.

²⁵⁸ Youssef Courbage et Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, op. cit., p. 155.

siècle avec les soyeux lyonnais, puisque le ''Liban d'avant'' [notamment Anjar, « amie des caravanes » (*LVP*, 292)] appartient à la route de la soie²⁵⁹.

Au XVII^e siècle, à l'époque de l'Émir Fakhreddine, les Maronites sont encouragés à migrer²⁶⁰ pour se mettre au service des propriétaires terriens druzes qui accueillent volontiers cette main d'œuvre venue du nord du Mont-Liban et de Syrie (actuelle) pour cultiver leurs terres. Mais avec le temps, le nombre de ces paysans s'accroît et leur niveau d'éducation aussi, car les missionnaires français²⁶¹ et américains leur dispensent un enseignement qui creuse l'écart entre eux et les autres communautés, un déséquilibre qui commence à se faire sentir.

À cette période, les grandes familles druze et maronite dominant à tour de rôle. Il est intéressant de noter que ce n'est pas leur religion qui définit la politique de ces grandes familles. En effet, les querelles de l'époque concernent les extensions des propriétés terriennes, la possession des sources d'eau sans qu'entre en jeu la religion dans le règlement de ces différends. Ussama Makdisi évoque ainsi cette oligarchie des familles et le peu d'importance accordé alors à la religion :

In the century's first half, the operative social and political distinction had been between knowledgeable elites and ignorant commoners. Belonging to a religious community had little direct influence on politics; in fact, religious authorities, both Christian and Druze, had legitimized a traditionally nonsectarian political and social order of Mount Lebanon²⁶².

²⁵⁹ Effectivement cette route de la soie était un chemin initiatique sur lequel l'Orient et l'Occident ont échangé des biens et des idées pendant des siècles, celle de la découverte de « l'autre », les Arabes « interprét[ant alors] leur foi dans un esprit de tolérance et d'ouverture », in Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, *op. cit.*, p. 73.

²⁶⁰ Il a gouverné la Montagne, c'est-à-dire le Mont-Liban, de 1595 à 1634. À cette époque, l'émirat libanais est une *Nahda* (renouveau) avant-gardiste puisqu'il y a déjà une ouverture intellectuelle sur l'Europe, les arts, le commerce, donc, et les langues étrangères. Les racines historiques de la « coexistence » druzo-chrétienne remontent au XVII^e siècle, Fakhreddine ayant permis aux ouvriers agricoles, artisans et lettrés chrétiens de s'installer dans le sud du Mont-Liban. À cette époque, il avait des problèmes avec ses coreligionnaires druzes et avait donc établi des relations avec les Maronites. Dima De Clerck, « La Montagne : un espace de partage et de ruptures », in Franck Mermier (dir.), *Liban, espaces partagés et pratiques de rencontre*, *op. cit.*, p. 49.

²⁶¹ L'enseignement du français est apporté par des missions religieuses catholiques (Jésuites, Lazaristes, Franciscains et Capucins), protestantes et laïques dès la deuxième moitié du XVIII^e siècle.

²⁶² Ussama Makdisi, « After 1860: Debating Religion, Reform, and Nationalism in the Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies*, [En ligne], vol. 34, n^o. 4, 2002, p. 604, DOI: [10.1017.S0020743802004014](https://doi.org/10.1017/S0020743802004014), consulté le 22 janvier 2014. « Dans la première moitié du siècle, une distinction politique et sociale s'est effectuée entre une élite cultivée et le reste de la population, ignorante. Appartenir à une communauté religieuse n'a que peu d'influence sur la vie politique. En fait, les autorités religieuses, chrétienne et druze, ont légitimé au Mont-Liban un ordre social et politique traditionnellement sans clivage confessionnel ». Notre traduction.

Des changements se manifestent lorsque les Ottomans tentent d'instaurer en 1840 des réformes (les *Tanzimat*²⁶³) amenant l'égalité entre musulmans et non musulmans, un « vœu ancestral des chrétiens arabes²⁶⁴ », avec une représentation politique de chaque communauté religieuse. Il y a alors un alignement de l'affiliation confessionnel à l'affiliation politique.

Les rapports entre druzes et chrétiens, ces derniers étant en plein essor démographique, socioéconomique et culturel, se redéfinissent dans la violence : en 1841 ont lieu les premiers troubles civils entre les communautés druze et maronite²⁶⁵, des heurts dont les interprétations diffèrent selon les communautés : pour les uns il y a là une conspiration ottomane pour favoriser les chrétiens d'Orient tandis que pour les autres, les Druzes se comportent comme une communauté féodale et rejettent l'égalité. On se bat donc dans la montagne non pour des problèmes religieux mais pour affirmer la supériorité du pouvoir d'une famille sur une autre, des litiges liés à la répartition du pouvoir évoqués par Geneviève Vinsonneau²⁶⁶. Les Maronites souhaitent restaurer le pouvoir de la famille Chéhab qui les favorise²⁶⁷, ce que refuse le Royaume-Uni et par voie de conséquence les Druzes.

Le premier épisode de la lutte dite lutte entre chrétiens et musulmans n'est donc pas un conflit confessionnel mais une simple lutte de pouvoir doublée de troubles sociaux suite à la crise économique de la fin du XIX^e siècle due à la monoculture de la soie (dépendance de la production de la région de la Montagne vis-à-vis du marché mondial de la soie). Les influences française²⁶⁸ et anglaise (en compétition pour la domination de la route des

²⁶³ Réformes introduites dans l'Empire ottoman en vue d'édifier un État moderne en concordance avec les normes européennes, et établissant en principe l'égalité de tous les sujets ottomans devant la loi ainsi qu'un accès à l'éducation et aux postes gouvernementaux.

²⁶⁴ « Les échos lointains de la Révolution française se répercutent dans les profondeurs de l'Empire ottoman » au début du XX^e siècle. Les chrétiens « astreints à l'impôt de la *djizya*, commencent à réclamer l'égalité de traitement avec les sujets musulmans de l'Empire », in Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 37.

²⁶⁵ Ils s'opposent alors qu'au XVIII^e siècle les Maronites s'étaient alliés aux Druzes pour triompher des descendants chiites demeurés au Mont-Liban [au lieu d'aller à l'Est (dans la Békaa) et au Sud (Jebel Amel)].

²⁶⁶ Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin, 2002, coll. « U », p. 187. Elle s'intéresse également au clivage entre la société montagnarde, rurale, et celle du littoral, urbaine, qui pourrait être à l'origine des divisions sociales comme nous l'avons déjà souligné.

²⁶⁷ Deux familles s'imposent : les Maan de 1516 à 1697, de la communauté druze, et les Chéhab, de 1697 à 1841, des Sunnites (convertis au maronisme à la fin du XVIII^e, ils donneront toujours plus d'importance aux Maronites).

²⁶⁸ Notre poétesse va évoquer d'autres sources de troubles, comme la famine qu'elle mentionne clairement : « ainsi la mémoire des famines sur les terres blanches » (*PPH*, 175). (Il y a une invasion de sauterelles en 1915 qui a ravagé les récoltes puis le blocus imposé par Jamal Pacha, gouverneur ottoman pour éviter que les libanais, étant pro-français, donnent de la nourriture aux Français).

Indes)²⁶⁹ vont approfondir le fossé entre les Maronites et les Druzes, les chefs de chaque groupe entrant en compétition les uns contre les autres pour étendre leur pouvoir en comptant sur le clientélisme. La querelle pour le contrôle du pouvoir et le refus d'impôts trop lourds à payer pour les Maronites va ainsi devenir un conflit confessionnel.

Les déséquilibres politiques et économiques vont progressivement devenir des gouffres de frustration et aussi de haine qu'il sera aisé d'instrumentaliser politiquement²⁷⁰. Les relations entre Maronites et Druzes seront toujours entachées par la mémoire des massacres commis par les Druzes de 1840²⁷¹, engendrant d'autres « équation[s] de haine » (*PPH*, 176) qui font s'interroger notre poétesse :

Prince l'orient est-il responsable ?
Fidèle à son odeur de ruine
Prince l'orient ? (*Ibid.*)

Dans ces vers qui peuvent autant se référer aux Croisades, aux violences de 1840 que de 1860, l'absence de majuscule « orient » et le parallélisme partiel des syntagmes laissent présager la vanité du combat de Nadia Tuéni contre ces éternels retours vindicatifs.

Au vu des violences de 1840, les Ottomans décident d'imposer entre 1842 et 1860²⁷² le système de *caïmacam*, qui établit un district druze au sud (basé à Beit Eddine) et un second plus au nord, maronite, à Bikfaya. Mais la séparation est un échec : bien que les heurts et contre-attaques des uns et des autres se poursuivent, ils n'éliminent pas la

²⁶⁹ Au cours de cette même période la rivalité entre les Français et les Anglais va jouer sur celle qui existe déjà entre les Maronites et les Druzes : les premiers sont poussés par les Français à s'émanciper de l'autorité ottomane, les seconds sont soutenus par les Anglais dans une alliance avec les Turcs. En outre les Britanniques et les Français se querellent pour la route des Indes. Cf. Gérard Khoury, « Réflexions sur les causes de la guerre au Liban », *Les Cahiers du GRIF*, [En ligne], 1990, vol. 43-44, n°. 1, pp. 39-43, www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1823, consulté le 31 janvier 2014. Hormis la France et le Royaume Uni, la Russie se rapprochera des Orthodoxes et la Turquie des Sunnites.

²⁷⁰ L'instrumentalisation des identités religieuses locales aurait commencé fin XVIII^e, dès l'expédition napoléonienne, Napoléon promettant « d'œuvrer pour le rétablissement de la grandeur d'un État islamique » et « de rétablir [les Juifs] en Palestine » explique Georges Corm dans « Les déterminants des conflits libanais et les modes d'apaisement », in Jean-Pierre Vettovaglia (dir.), *Déterminants des conflits et nouvelles formes de prévention*, Éd. Bruylant, Bruxelles, coll. « Prévention des crises et promotion de la paix », 2013, p. 3. La *Nahda* a secoué les mœurs de l'Islam tout en les défendant par rapport au jugement négatif des européens sur la religion. Elle réunissait aussi les Arabes de toutes les sociétés du Proche-Orient autour d'un patrimoine culturel commun.

²⁷¹ Ces tueries ont par exemple influencé la guerre en 1982-1983, les Maronites soutenus par les soldats israéliens expulsant tout d'abord les Druzes de la montagne du Choûf avant que ces derniers ne les repoussent violemment à leur tour au moment du retrait des Israéliens, entraînant de nouveaux massacres jusqu'en 1990, fin de la guerre.

²⁷² Les massacres de chrétiens durant les trois *harakât* (agitations) de 1841, 1845 et 1860 sont favorisés par la passivité des autorités ottomanes.

mixité entre les deux communautés qui persiste. La période 1840-60 marque la fin de l'ancien régime du Mont-Liban. Sous la pression européenne une *moutassarifiyya*²⁷³ qui précise l'organisation d'un état autonome au Mont-Liban est alors décidée à la Conférence de Constantinople²⁷⁴, la France soutenant sa clientèle chrétienne. Ce régime de *moutassarifiyya* se met en place en 1861²⁷⁵ : le Mont-Liban est gouverné par un *moutassarif* (gouverneur) ottoman chrétien - concession faite aux Européens - mais non libanais donc non maronite, afin d'éviter une nouvelle suprématie de cette communauté. Dans l'accord signé il y a un point important : l'abolition de la féodalité, à l'origine des massacres de 1860²⁷⁶. L'on observe cependant le maintien toujours actuellement de cette mentalité féodale, puisque ce sont les mêmes grandes familles ou les mêmes clans qui sont sur la scène politique.

La séparation entérinée à la fois l'affrontement entre communautés séparées et la répartition du pouvoir selon ces communautés. En effet, le gouverneur est assisté d'un 'Conseil Administratif', composé de douze représentants des diverses confessions, maronite, druze et chiite, d'où l'origine du système politique confessionnel libanais avec deux pôles, l'un musulman, l'autre chrétien²⁷⁷ ». Ce régime, garanti par les puissances européennes, perdure jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale avec l'effondrement de l'Empire ottoman en 1916. C'est donc bien dès la période ottomane que la répartition confessionnelle du Liban se dessine.

²⁷³ La *moutassarifiyya* est un governorat autonome dans le cadre de l'Empire ottoman.

²⁷⁴ Mostapha Diss et Abdallah Zouache, « Une étude de la répartition du pouvoir confessionnel au Liban », janv. 2015, [En ligne], n°. 1428, Groupe d'Analyse et de théorie économique Lyon-Saint Étienne (GATE), pp. 1-15, [ftp://ftp.gate.cnrs.fr/RePEc/2014/1428.pdf](http://ftp.gate.cnrs.fr/RePEc/2014/1428.pdf), consulté le 18 septembre 2015.

Pour rappel : le Mont-Liban faisait 4500 Km² (moins de la moitié du Liban actuel).

²⁷⁵ Pour l'historien Kamal Salibi cette mise en place d'une *moutassarifiyya* donne une première définition de l'identité libanaise dans le sens où le pays est une société plurielle, une communion de différences culturelles et religieuses, avec un gouvernement qui réunit les différentes confessions, in « The Lebanese Identity », *Journal of contemporary History*, vol. 6, n°. 1, 1971, p. 78.

²⁷⁶ En 1860 Napoléon III envoie au Liban une flotte française pour rassurer la population chrétienne, Cf. Georges Corm, « Les déterminants des conflits libanais et les modes d'apaisement », *op. cit.*, p. 4.

²⁷⁷ C'est pourquoi à la fin du XIX^e siècle le premier conseil municipal beyrouthin suit cette représentation sociopolitique, formé de « six musulmans et six non musulmans - à savoir cinq chrétiens et un juif ». Cf. Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, [1^{ère} Éd. Paris, Albin Michel, 2002] Beyrouth, Dar an-Nahar, 2004, p. 43. Il y aurait sept sièges réservés aux chrétiens et donc cinq aux musulmans : la majorité est en tout cas chrétienne. Le Liban est d'ailleurs la seule démocratie parlementaire de l'Orient arabe. Le pouvoir n'est pas consacré à une seule confession et toutes les religions et les formes confessionnelles y sont représentées.

Lors de la création de nouveaux États à partir de l'Empire ottoman, l'imbrication des grandes puissances européennes ainsi que le dérapage du politique vers le communautarisme vont d'ailleurs apporter de sérieuses difficultés en créant un seul territoire là où des valeurs et des cultures différentes coexistaient tant bien que mal. En effet, avant 1920, le principe selon lequel "plus on est nombreux plus on a de poids" poussait les libanais à s'associer aux syriens dans un courant décentralisateur plutôt qu'indépendantiste, qui appelait à l'époque à une Égypte, une Syrie, un Liban et une Irak autonomes. Toutefois le président du "comité syrien"²⁷⁸, Chukri Ghanem, précisait qu'à la libération de la Grande Syrie²⁷⁹ du joug ottoman, chacun de ces territoires allait « s'administrer[r] soi-même avec l'appui et l'indispensable lien d'une autorité commune à tous²⁸⁰ », autrement dit sous l'égide de la France, la "grande sœur" du Liban. Ce nationalisme²⁸¹, dont les premières idées proviennent des chrétiens qui souhaitent dépasser les divisions religieuses en se basant sur une identité ethnique²⁸² valable sur l'ensemble du Moyen-Orient, « s'affirme au moment du congrès arabe de Paris en 1913²⁸³ ». Les Maronites libanais ont élaboré les premiers projets nationaux avec les Syriens, en demandant toutefois de respecter leur particularité chrétienne tout en étant dans l'arabité et ont milité pour ce nationalisme indépendant arabe, fortement inspiré par l'idée de l'État - nation à l'euro-péenne car en fait, il n'y avait aucune conscience identitaire dans l'Empire ottoman. Mais l'entente entre les opposants aux Ottomans ne va pas durer. En effet, à partir

²⁷⁸ Au sujet des nombreux intellectuels syriens et libanais attirés en Égypte dans la seconde moitié du XIX^e siècle et des « Comités de l'Alliance française au Caire et à Alexandrie » nous renvoyons à l'ouvrage de Daniel Lançon, *Les Français en Égypte. De l'Orient romantique aux modernités arabes*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, coll. « Littératures frontières », 2015, p. 164.

²⁷⁹ Nous rappelons que sous cette dénomination, la Grande Syrie comprenait autrefois les territoires actuels de Syrie, Liban, Jordanie, Palestine et Israël, <https://www.herodote.net/Syrie-synthese-1716.php>, consulté le 1 juin 2015.

²⁸⁰ Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient, Égypte, Liban, Syrie, op. cit.*, p. 86.

²⁸¹ Le nationalisme défend « l'héritage intellectuel, moral, politique, religieux et artistique, qui définit le génie national et fait qu'une nation est différente de toute autre, de même qu'un individu est différent de tout autre, avec sa personnalité propre », nationalisme-francais.com/2-definition-du-nationalisme.html, consulté le 1 juin 2015. L'arabisme, né avec la *Nahda* littéraire du XIX^e siècle, se conceptualise dans les années trente (la première *Nahda* se développe sur la période 1880-1920, lors du déclin de l'empire ottoman, entraînant cet essor de la littérature arabe. La seconde *Nahda* suit la défaite de juin 1967 et veut favoriser la liberté de penser. Cf. l'ouvrage d'Edmond Rabbath, *Unité syrienne et devenir arabe*, Paris, Marcel Rivière, 1937 et l'entrée "arabisme", *Encyclopaedia Universalis*, [En ligne], <http://www.universalis-edu.com.sidproxy.ens-lyon.fr/encyclopedie/arabisme/>, consulté le 3 juillet 2015.

²⁸² En fait il s'agit d'une identité de langue et de culture arabes.

²⁸³ D'après Gérard Khoury, « Le mouvement en faveur de la cause arabe s'affirme au moment du Congrès arabe de Paris en 1913 », in *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, op. cit., p. 11.

des années vingt, les intellectuels sont partagés quant à l'identité libanaise : certains sont pour le maintien des peuples dans la Grande Syrie, d'autres souhaitent un état autonome²⁸⁴. La définition de l'arabité ne convient pas à certains nationalistes arabes, (pour les proarabes, elle est trop liée à l'Occident) tandis que les autres (les chrétiens) rejettent bien évidemment la seconde vision, ressentie comme un arabo islamisme²⁸⁵.

Parallèlement à l'arabisme, des penseurs musulmans ont pris conscience que leur monde, celui de l'Islam, avait du retard sur l'Europe²⁸⁶. Ils ont alors soutenu que la faiblesse économique du monde arabe était liée à l'impérialisme européen et à la "dégénérescence" de la religion islamique²⁸⁷. Georges Corm évoque à ce sujet un regard qui relève du cliché entre un christianisme moderne maîtrisant les progrès techniques et un islam fanatique loin du progrès, le Liban étant pour lui « un microcosme de la société ottomane, superficiellement recouvert d'un vernis de modernisme constitutionnel²⁸⁸ ». L'idée est d'autant plus facile à propager que ceux qui ont travaillé sur la citoyenneté, la religion et la laïcité se sont opposés à la *oumma* islamique, ce qui a envenimé les rapports entre les communautés et créé « la culture de la discorde²⁸⁹ », par enfermement

²⁸⁴ Le courant décentralisateur qui appelle à une Égypte, une Syrie, un Liban et une Irak autonomes souhaite toutefois rester rattaché à l'empire pour la protection des minorités. C'est pourquoi le fils du chérif, l'Émir Faysal, lorsqu'il installe avec l'accord des Britanniques un gouvernement nationaliste arabe dans le vilayet de Damas en octobre 1918, va faire une déclaration qui se veut rassurante pour la communauté chrétienne et les autres minorités : « les Arabes sont arabes, avant Moïse, Jésus et Mahomet (...), nous sommes des Arabes avant toute autre chose », in Michel Touma, *L'Orient-Le Jour, 100 ans, ou presque. Un journal, un pays, une région : des histoires*, Beyrouth, Éd. L'Orient-Le Jour, 2014, pp. 34-35.

²⁸⁵ La définition de l'arabité qui identifie l'arabisme à l'islam est à l'origine de la confusion entre être arabe et être musulman, qui sont en réalité deux choses différentes. L'idéologie arabiste, c'est - à- dire la revendication d'une conscience arabe, basée sur la langue et l'histoire a été particulièrement en vogue entre 1950 et 1990. La version proposée par les proarabes n'est pour les chrétiens que « le voile transparent derrière lequel se cachent les visées confessionnelles musulmanes », in Charbel Nahas, *Le confessionnalisme au Liban, op. cit.*, p. 82. L'islam est d'ailleurs religion d'État dans presque tous les pays arabes et pour certains musulmans un État autre que l'État islamique est illégitime.

²⁸⁶ Vincent Cloarec et Henry Laurens, *Le Moyen-Orient au 20^e siècle*, Paris, Armand Colin, [1^{ère} Éd. 2000] 2005, p. 18.

²⁸⁷ Carole Dagher, parle de cette « longue léthargie de 400 ans dans laquelle le monde arabe est tombé sous le règne ottoman avant (...) la *Nahda* de la fin du 19^e siècle », in *Le défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs, op. cit.*, p. 11. Une prise de conscience brutale du retard technologique et culturel du monde arabo-musulman a en effet eu lieu lors de l'expédition de Bonaparte en 1798, entraînant la *Nahda*. Il est vrai que lors du conflit contre Israël le retard au niveau technique, de la production de matériel, etc..., a été remarqué et notifié comme étant certainement à l'origine de la défaite des pays arabes.

²⁸⁸ Georges Corm, *Le Liban contemporain, Histoire et société, op. cit.*, p. 36.

²⁸⁹ http://www.georgescorm.com/personal/download.php?file=corsematin_video.pdf, consulté le 9 juin 2015.

communautaire, chacun cherchant à protéger sa propre culture, les institutions de sa communauté, son « éthique particulière (...) et sa propre histoire²⁹⁰ ».

Ces différences profondes ont abouti à la création d'une expression, le « choc des cultures²⁹¹ », dans ce même cliché montrant d'un côté l'Occident, ses progrès et son « raffinement », et de l'autre, l'Orient, la « lourdeur » de l'islam et du bédouin²⁹², engendrant « des mondes qui se cognent » (*LVP*, 279) ou encore « des chemins qui se cognent » (*JM*, 149)²⁹³. Samuel Huntington²⁹⁴, comme Bernard Lewis avant lui, ne parvient pas à imaginer le monde autrement qu'en termes de rivalité. Et effectivement, comment expliquer avec rationalité le rapprochement entre les deux cultures que sont la culture française et la culture libanaise, dans un dialogue entre deux peuples qui ait mis en commun leurs complicités et leurs malentendus (au cours de relations pacifiques et

²⁹⁰ Kamal Salibi, *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Naufal, 1988, p. 352.

²⁹¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, Londres, Touchstone Books, Simon and Chuster, 1998.

²⁹² Inès Horchani remarque que c'est grâce au latin qu'orient et occident sont nés avec une signification uniquement géographique, et que le christianisme ne leur a pas ajouté de valeur religieuse puisqu'« il y eut un orient chrétien, et un orient non-chrétien, ainsi qu'un occident chrétien, et un occident non-chrétien », et que « Dans le Coran [XXIV, 35], l'orient et l'occident paraissent former une dualité à dépasser puisque Dieu est dit « seigneur des orientes et des occidents » », in « L'ailleurs et l'altérité dans la civilisation et la littérature arabes », in Claudine Le Blanc et Jacques Weber, (dirs.). *L'Ailleurs de l'Autre Récits de voyageurs extra-européens*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Enquêtes & documents », 2009, pp. 59-71.

²⁹³ Inès Horchani revient sur cette invention d'un choc des cultures et reprend la thèse d'Edward Saïd en expliquant « qu'à force de définir les cultures vivantes comme si elles constituaient des civilisations monolithiques, on court droit au choc » et que « le choc est une invention qui finit par se réaliser », in « Points de vue arabes sur le postcolonialisme : Pour en finir avec le choc des civilisations », *The Postcolonialist*, [En ligne], 18 novembre 2013, <http://postcolonialist.com/civil-discourse/points-de-vue-arabes-sur-le-post-colonialisme-pour-en-finir-avec-le-choc-des-civilisations/>, consulté le 21 janvier 2016.

²⁹⁴ De vives critiques ont d'ailleurs été émises à l'égard de cette thèse d'Huntington notamment par Edward Saïd dans *Clash of the ignorance, The nation*, [En ligne], 22 octobre 2001, <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>, consulté le 9 avril 2015. Parmi les discrédits attribués à Huntington, il y a le rapprochement fait avec le 11 septembre alors que ces actes de terrorisme sont ceux d'un groupe et non pas de l'Islam en soi. Même si une centaine de musulmans a été des terroristes, il ne faut pas oublier qu'il y a un milliard 600 000 musulmans qui ne le sont pas. Il est donc temps de faire cesser l'amalgame entre terrorisme et islam pour ne pas les encourager à s'isoler dans cette seule identité musulmane et éviter que naisse la haine. Quant à Bernard Lewis, il déclare que « deux civilisations vont s'affronter dans une spirale de haine et d'espoir », in « I'm Right, You're Wrong. Go To Hell », *The atlantic.com*, [En ligne], May 2003, <http://www.the-atlantic.com/magazine/archive/2003/05/-im-right-youre-wrong-go-to-hell/302723/>, consulté le 9 avril 2015. Le philosophe et sinologue François Jullien, interviewé par Anastasia Vécrin, réplique pour sa part à Huntington et Lewis que leur erreur est de penser les cultures « comme des blocs : la culture chinoise, la culture européenne, la culture islamique, avec leurs traits dits spécifiques [et que c'est là] nier l'histoire, car ces cultures ont muté au fil du temps », in Anastasia Vécrin, « François Jullien : "Une culture n'a pas d'identité car elle ne cesse de se transformer" », *Libération*, 30 septembre 2013, <http://www.liberation.fr/auteur/11435-anastasia-vecrin>, consulté le 19 janvier 2017.

belligérantes), avec un entrecroisement dès lors possible de leurs deux façons de voir la vie.

En revanche, l'on ne peut nier le rôle joué par la mondialisation dans l'éclatement identitaire des sociétés et de la résurgence des particularités notamment religieuses. Comme nous le rappelle Inès Horchani, « toutes les civilisations, occidentales et non-occidentales, sont malades et (...) elles doivent faire leur autocritique pour espérer mieux exister et mieux co-exister²⁹⁵ », un état dénoncé par Adonis dans *Le Monde*²⁹⁶. Pour cela, il faut savoir quels sont les dénominateurs communs qui vont permettre aux cultures de s'imbriquer les unes dans les autres et de créer un vouloir vivre collectif²⁹⁷.

Le monde arabo-musulman, lui, se sent ''perdu'', maltraité par le monde occidental qu'il accuse de vouloir le laisser dans le sous-développement et éprouve « de la rancoeur contre la terre entière, - les Occidentaux, les Russes, les Chinois, les Hindouistes, les Juifs, etc. – et avant tout contre lui-même²⁹⁸ ». En outre, moult éléments font régner dans l'opinion publique des Arabes et des Occidentaux des amalgames malheureux comme :

L'héritage historique de la chrétienté occidentale culpabilisée envers le judaïsme, méprisante à l'endroit de l'islam ; les passions politiques soulevées de part et d'autre par la décolonisation ; la permanence du sous-développement et de l'humiliation en dépit de la richesse pétrolière ; l'énormité des enjeux économiques et géopolitiques²⁹⁹.

De nombreux chercheurs soulignent ce stéréotype d'une domination occidentale, l'épanouissement de ses valeurs face à un sous-développement de l'Orient³⁰⁰ :

²⁹⁵ Anastasia Vécrin, « François Jullien : ''Une culture n'a pas d'identité car elle ne cesse de se transformer'' », *Libération*, 30 septembre 2013, <http://www.liberation.fr/auteur/11435-anastasia-vecrin>, consulté le 19 janvier 2017 *Ibid.*

²⁹⁶ Adonis, « Une modernité malade », *Le Monde*, 1^{er} novembre 2001.

²⁹⁷ Cf. Joseph Yacoub, *Au nom de Dieu ! Les guerres de religion d'aujourd'hui et de demain*, Paris, J-C. Lattès, 2002.

²⁹⁸ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde : quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Grasset, 2009, p. 13.

²⁹⁹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté 1956-1982*, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁰ Nous souhaitons apporter un bémol à cette opposition barbares/civilisés, qui a servi de stéréotype depuis l'expédition bonapartiste de 1830 bien que « l'équipée de Bonaparte [se soit] accompagnée d'un apport technique et scientifique tangible [qui] a contribué au développement des échanges avec l'Europe en particulier avec la France sous le règne de Muhammad'Alî », in Marc Kober, Irène Fenoglio et Daniel Lançon, *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, Paris, Centre National de Documentation Pédagogique, coll. « Documents, actes et rapports pour l'éducation », 1999, p. 16. Quand les Arabes ont pris conscience du dynamisme et de l'évolution technique et scientifique des Européens, ils les ont imités afin de les rattraper, ce qui a pu se faire aux dépens de leur ''identité'' et créer un repli sur une islamité exclusive détruisant le caractère multiculturel des sociétés arabes (hormis le Liban) et stoppant leur ouverture sur le monde et leur modernisation. Cf. Anne-Marie Aitken, « Sociétés musulmanes et modernité, entrevue avec Burhan Ghalioun », *Revue Relations*, [En ligne], janvier 2006, n°. 706, <http://www.cjf.qc.ca/fr/rerelations/article.php?ida=1211>, consulté le 17 décembre 2016.

D'un côté l'expansion économique, les droits de l'Homme, l'individualisme et de l'autre, la régression, le totalitarisme religieux, l'oppression³⁰¹.

En réalité, des musulmans avaient commencé des réformes pour séparer la religion du pouvoir depuis le XIX^e, une acculturation stoppée par les conquêtes coloniales qui ont engendré un repli vers les valeurs traditionnelles pour préserver l'identité culturelle. Des intellectuels musulmans fondent alors le second courant du Moyen-Orient, l'islamisme, qui souhaite un retour aux sources de l'Islam (*salafīyyah*) et « doit être un instrument de combat³⁰² » pour rattraper ce retard et sortir la religion « de la décadence³⁰³ » où l'ont entraînée les "non-Arabs". La réislamisation serait donc liée au processus d'occidentalisation, ce que confirme Hamit Bozarslan :

Force est en effet de reconnaître que la montée en puissance de l'islamisme (...) est une réponse à l'épuisement des formules politiques universelles adoptées par le passé par les élites musulmanes afin d'enrayer (...) le "déclin" de leurs sociétés³⁰⁴.

Gilles Kepel estime lui aussi que la réaffirmation de l'identité religieuse tente d'équilibrer la crise de la modernité, laquelle a engendré des incertitudes, auxquels les mouvements intégristes semblent apporter des réponses³⁰⁵. Tout cela n'intéresse ni les Druzes ni les chrétiens, conscients que la conservation de leurs particularismes, de leurs cultures et de

³⁰¹ Patrick Louis, *Minorités au Moyen-Orient*, *op. cit.*, p. 37. Rappelons que l'Europe n'a dominé le monde musulman au niveau technique, militaire et scientifique qu'à partir de la fin du XVII^e siècle et que le monde arabe s'est trouvé sous domination musulmane ottomane de 1516 jusqu'à la fin de la première guerre mondiale. Cf. Souheil Al-Kache, « L'intégrisme et le modernisme », *Philosophie et islam*, [En ligne], 1996, pp. 11-12, misraim3.free.fr/divers/integrisme_et_modernisme.pdf, consulté le 24 février 2016.

³⁰² Souheil Al-Kache, « L'intégrisme et le modernisme », *Philosophie et islam*, *op. cit.*, pp. 11-12, misraim3.free.fr/divers/integrisme_et_modernisme.pdf, consulté le 24 février 2016.

Il semblerait que la société arabe et islamique méditerranéenne soit située par l'Occident « dans une marginalisation favorable au foisonnement de l'intégrisme, du terrorisme et de toute forme d'exclusion et de rejet », in Hoda Nehmé, « Contribution de la pensée arabe et islamique méditerranéenne (*sic*) à la construction de l'espace socio-culturel nouveau en Méditerranée », *Christian Orient Informationen on Christians and churches in the Orient* [En ligne], 16 mars 2014, <http://christian-orient.eu/2014/03/16/francais-contribution-de-la-pensee-arabe-et-islamique-mediterraneene-a-la-construction-de-lespace-socio-culturel-nouveau-en-mediterranee2/?lang=fr>, consulté le 16 mars 2016.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Hamit Bozarslan, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, 2011, p. 28.

³⁰⁵ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, pp. 259-260. La modernité semble faire disparaître les appartenances religieuses et les repères traditionnels alors qu'elle favoriserait au contraire les mouvements communautaires et la réactivation de ces identités religieuses, d'autant plus que les mouvements religieux ont des réponses à la recherche de solidarité des individus. Ces mouvements interpellent ainsi facilement « beaucoup de désenchantés que la post modernité a laissés sur le bord de la route » écrit Gilles Kepel dans « Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000 », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, vol. 2, 1997, p. 2419.

leurs langues, comme la cohabitation des communautés musulmane, chrétienne et juive, n'ont été permises que grâce à la protection ottomane.

L'inter communautarisme sera mis en danger par ceux (chez les chrétiens comme chez les musulmans) qui chercheront à multiplier les exemples mythologiques contradictoires démontrant la soi-disant supériorité maronite ouverte sur le monde oriental ou le sous-développement musulman qui ne l'est pas et a des relations d'attraction et de rejet vis-à-vis de l'Occident.

Alors que Georges Zaydan invitait les libanais à s'unir et à rechercher une identité commune qui soit « fondée sur la terre, la langue et la citoyenneté³⁰⁶ », donnant une définition plus laïque³⁰⁷ de l'arabité puisqu'elle fait référence à la langue, d'autres penseurs à la vision laïcisée de la civilisation islamique prenaient appui sur l'histoire et le passé, « la [seule] conception [qui] pren[ne] en compte l'existence des Arabes chrétiens (...) [et donc] la composition pluriconfessionnelle de la population³⁰⁸ ». Tous ont en tout cas été largement contestés par les musulmans qui, se sentant fragilisés par l'Occident, souhaitaient une modernité fondée sur les valeurs de l'islam.

Cependant, en dépit d'hésitations liées à la multiplicité de leurs racines (phénicienne et arabe), les intellectuels du courant arabiste³⁰⁹ (relayés politiquement par la création des phalanges chrétiennes³¹⁰ qui s'opposent aux partisans de l'intégration dans la

³⁰⁶ Anne-Laure Dupont, *Ğurğī Zaydan 1861-1914. Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, Ifpo, Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes, 2006, p. 35. La vision laïcisée de la civilisation islamique de Georges Zaydan est contestée par les musulmans qui souhaitent une modernité fondée sur les valeurs de l'islam ; or l'arabité ne doit pas être conditionnée à l'islam pour les chrétiens. Nous signalons que la laïcité signifie pour la plupart des musulmans non pas séparation entre pouvoir religieux et pouvoir politique mais perte d'identité et agression occidentale culturelle.

³⁰⁷ Les islamistes sont prêts à excommunier les défenseurs de l'arabisme, considérant ces derniers comme des hérétiques. Les tenants du confessionnalisme, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, essaient de nier cette vision de leur identité pour arriver au pouvoir grâce à la religion. Un article très intéressant quant à l'arabisme synonyme d'évolution des peuples vers l'édification d'un État civil est paru dans le journal *As-Safir* du 1^{er} février 2013 et a été actualisé pour le *Safir francophone* de juin 2014.

³⁰⁸ Henry Laurens, *Paix et guerre au Moyen-Orient, l'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, op. cit., pp. 15-17. Il faut souligner que dans l'ensemble du monde arabe, à l'exception du Liban, l'islam est la religion officielle, avec garantie par les textes constitutionnels de la liberté religieuse, exception faite de l'Arabie saoudite. Si l'arabisme avait fait le choix de cette arabité, il est fort possible que le monde arabe ait pu avoir un visage différent aujourd'hui.

³⁰⁹ Ou du courant phénicien, également nommé libaniste.

³¹⁰ Ces Phalanges déclencheront la guerre civile contre les Palestiniens puis les Druzes quarante ans plus tard.

Syrie) refusent l'intégration du Liban dans un ensemble arabe³¹¹, en prenant comme argument une appartenance phénicienne. Ils défendent la conception d'un pays souverain, autonome, à distance de son environnement arabe afin d'éviter un nationalisme qui prône un État-nation où l'islam serait une religion d'État³¹². C'est ainsi que deux directions possibles se dessinent : d'un côté les nationalistes arabes et syriens qui englobent dans un seul État les territoires allant de la Syrie au Liban, à la Palestine et une part irakienne dans un ensemble plutôt islamique, d'où la méfiance des chrétiens ; de l'autre, les nationalistes du Mont-Liban qui appellent à revenir aux frontières des émirats autonomes de Fakhreddine et de Béchir II en ajoutant d'une part les terres agricoles de la Békaa et d'autre part les ports de Saïda, Beyrouth, et Tyr pour le commerce avec l'Europe.

Après l'effondrement de l'Empire ottoman et les grandes marches de la révolte arabe³¹³ de 1916 à 1920 pour « soutenir indirectement une offensive des armées britanniques contre les forces turques et allemandes au Sinaï et en Mésopotamie³¹⁴ », les accords passés ne sont pas respectés et contrairement aux Turcs qui, grâce à Mustapha Kemal, résistent aux appétits de la France et de l'Angleterre, les Arabes se voient disséminés. Les accords Sykes-Picot ont placé la Syrie et le Liban sous mandat français (un président de la République prend le pouvoir, qui reste en réalité aux mains du gouverneur français). L'État libanais naît ainsi le 23 mai 1926. Il n'est pas fait mention de

³¹¹ Celui de la Grande Syrie. Les nationalistes arabes et syriens englobent dans un seul État les territoires allant de la Syrie au Liban, à la Palestine et une part irakienne dans un ensemble à dominante islamique. (Le panarabisme se définit par rapport à la volonté d'union de tous les Arabes sous un même gouvernement et un même régime.)

³¹² Dans les faits, la *oumma* est un mythe politique qui n'a jamais existé sauf au temps du Prophète et des quatre premiers Califes, <http://oumma.com/16775/lislam-monde-arabe-22>, consulté le 16 janvier 2017.

³¹³ Le chérif Hussein bin Ali, gardien des Lieux saints de la Mecque, déclenche la Révolte arabe en juin 1916 contre les Ottomans. Deux marches ont lieu, en 1917 et 1918, le Grand Liban sera créé et imposé au chérif Hussein après une promesse faite aux Arabes (accords Mac Mahon-Hussein) d'un État arabe indépendant englobant l'Arabie ainsi que le Machrek arabe « ou une confédération d'États indépendants suivant les termes de sa correspondance [du Chérif] avec Sir H. Mac Mahon et ceux des accords Sykes-Picot », considérés par les Arabes comme une « calamité », in Gérard Khoury, « Réflexions sur les causes de la guerre au Liban », *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 39, www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1823, consulté le 31 janvier 2014. Rappelons qu'à cette époque, entre 1915 et 1919 une famine a frappé le Mont-Liban, dont les premiers responsables seraient les maronites eux-mêmes d'après le patriarche Hoayeck. Cf. *L'Orient-Le Jour* du 11 août 2016, <https://www.lorientlejour.com/article/1001179/les-premiers-responsables-de-la-famine-de-1915-1919-dans-le-mont-liban-sont-les-maronites-eux-memes.html>, consulté le 22 février 2017.

³¹⁴ Michel Touma, *L'Orient-Le Jour, 100 ans ou presque. Un journal, un pays, une région : des histoires*, *op. cit.*, p. 33.

« nation arabe unifiée dans le cadre d'un État indépendant³¹⁵ » mais d'entités distinctes, mini États autonomes créés à partir du territoire ottoman et prenant appui sur les communautés³¹⁶, alors que, comme le souligne Jacques Benjamin, « les Libanais eux-mêmes n'étaient pas d'accord sur la définition de leur territoire. Était-ce le Petit Liban, limité à la montagne à majorité chrétienne, ou bien la côte libanaise, à majorité musulmane et que l'on devait rattacher, selon certains, au royaume arabe de Syrie ?³¹⁷ ».

En fait, la plupart des émigrés³¹⁸ ne souhaitent pas un rapprochement entre Damas et La Mecque, que non seulement plus de 1500 km séparent mais surtout une histoire très différente (la Syrie est alaouite, l'Arabie sunnite). Kais M. Firro rapporte à ce sujet les propos de Chukri Ghanem, qui appartient à un groupe d'intellectuels ayant émigré en France et en Égypte :

To annex Syria to Arabia would be to do violence to the very soil from which its history has sprung³¹⁹.

Pour les musulmans, notamment les Sunnites, le nouvel État n'est que le découpage de la région selon les désirs des puissances européennes. Les musulmans se sentent aliénés par la constitution du Grand Liban qui est né, comme l'analyse Élisabeth Picard, parce qu'il renforçait le poids des chrétiens au lieu de rechercher un équilibre communautaire³²⁰. Le Liban apparaît donc comme la propriété des Français aux yeux des nationalistes arabes qui dénoncent en outre les privilèges accordés aux chrétiens qui s'accaparent une bonne part du pouvoir. L'État, espace où s'exprime une identité, est présenté comme le garant des libertés des seuls chrétiens, de leur promotion sociale, engendrant dès lors un

³¹⁵ Kais M. Firro, « Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], vol. 40, n°. 5, 2004, p. 34, <http://www.jstor.org/stable/4289939>, consulté le 31 janvier 2014.

³¹⁶ Nous soulignons et nous référons pour ce découpage suivant la confession à l'ouvrage de Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, *op. cit.*, p. 466.

³¹⁷ Jacques Benjamin, « La minorité en État bicommunautaire : 4 études de cas », *Canadian Journal of Political Science*, [En ligne], vol. 4, n°. 4, déc. 1971, p. 478, <http://www.jstor.org/stable/3235535>, consulté le 31 janvier 2014.

³¹⁸ Ils ont fui l'Empire ottoman ou le début de la Première Guerre mondiale et ont créé des associations comme le Comité syrien et le Comité libanais à Paris ou le Parti de l'alliance libanaise au Caire. Cf. <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Mouvements-migrants-au-Moyen-Orient-pendant-la-Première-Guerre.htm/>, consulté le 15 mars 2017.

³¹⁹ Kais M. Firro, « Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha », *Middle Eastern Studies*, *op. cit.*, p. 4, <http://www.jstor.org/stable/4289939>, consulté le 31 janvier 2014. « Unir la Syrie à l'Arabie reviendrait à trahir l'histoire de cette terre ». Notre traduction.

³²⁰ Élisabeth Picard, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures et Conflits*, n° 15-16, 1994, pp. 49-70.

« déséquilibre islamo chrétien³²¹ ». La coopération entre les nationalistes chrétiens et la puissance mandataire exclut les musulmans, qui éprouvent alors du ressentiment vis-à-vis de l'État. Maronites et Français deviennent alors les adversaires d'un arabisme identifié à l'islam³²². Le Grand Liban soulèvera d'autant plus une hostilité de la plupart des musulmans que l'État va « néglig[er] les régions périphériques du pays, peuplées surtout par des musulmans chiïtes³²³ ». Certains refuseront même la nationalité libanaise, ce qui est fort compréhensible quand on lit les commentaires d'Asher Kaufman au sujet du discours du général Gouraud.

He referred to the enormous significance attributed to the interaction of Mount Lebanon with the Mediterranean as a defining factor in the formation of the Lebanese identity; he related to the entity whose creation he had just pronounced as a direct extension of ancient Phoenicia; and he referred to the "happy return" of France to Lebanon, hinting at an apparent connection between the Frankish crusades of the eleventh century and the French troops of the twentieth century, which he commanded. The references to the crusades and the Phoenicians (...) were not coincidental³²⁴.

Il est invoqué au moins trois symboles mythiques maronites dans ce discours - signe que la France favorise effectivement la communauté chrétienne et ambitionne pour celle-ci la création d'un État chrétien maronite (au sujet duquel les Maronites crient haut et fort qu'ils en sont les fondateurs³²⁵), ce qui déplaît aux musulmans.

³²¹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, op. cit., p. 466.

³²² Nous ajoutons qu'il s'agit de l'Islam en tant que religion et civilisation convertissant et asservissant les peuples sous sa tutelle. Cf. les ouvrages de Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1993 et *Les arabes dans l'histoire*, Paris, Champs-Flammarion, 1996 ou celui de Samuel Huntington, qui assure que l'Islam représente un danger pour la civilisation « occidentale » in *The Clash of Civilisations and the Remaining of World Order*, op. cit. Il ne faut pas non plus oublier les musulmans absolutistes qui rejettent toute forme de diversité religieuse, Cf. Jean-René Milot, *Musulmans et chrétiens, des frères ennemis ?*, Montréal, Médiaspaul, 1995.

³²³ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, op. cit., p. 13. N'oublions pas que les Sunnites sont devenus les alliés des Maronites lors du Pacte, s'attirant la colère des autres groupes musulmans.

³²⁴ Asher Kaufman, « "Tell Us Our Story": Charles Corm, Mount Lebanon and Lebanese Nationalism », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], May 2004, vol. 40, n°. 3, pp. 1-2, <http://www.jstor.org/stable/4289909>, consulté le 31 janvier 2014. « Il s'est référé à l'interaction du Mont-Liban avec la Méditerranée comme facteur définissant la formation de l'identité libanaise ; il a parlé de cette entité dont la création venait juste d'être promulguée comme d'une extension de l'ancienne Phénicie ; il a évoqué le "joyeux retour" de la France au Liban, en faisant allusion à une connexion entre les croisades franques du XI^e siècle et les troupes françaises du XX^e siècle qu'il commandait. Ces références aux croisades et aux Phéniciens n'étaient pas une coïncidence ». Notre traduction.

³²⁵ Edward Azar et Robert Haddad, « Lebanon: an anomalous Conflict? », *Third World Quarterly*, [En ligne], vol. 8, n°. 4, oct. 1986, p. 1344, <http://www.jstor.org/stable/3991718>, consulté le 31 janvier 2014.

L'un des articles de la Constitution (l'article 95) définit la répartition du pouvoir selon le poids démographique des diverses communautés libanaises, au niveau du gouvernement comme de toute l'administration, ce qui confirme l'orientation vers un confessionnalisme politique avec répartition des pouvoirs entre les communautés chrétienne et musulmane, un confessionnalisme d'autant plus encouragé par les Français que le nationalisme arabe représente à leurs yeux un obstacle à leur influence en Méditerranée³²⁶. Le choix a donc été fait d'« institutionnaliser (...) [et de] moderniser le système du millet ottoman en attribuant à chaque communauté un nombre fixe de représentants au Parlement et en conférant un caractère religieux au statut de la personne³²⁷ ». Chacun des hommes au pouvoir n'a été que le représentant de sa communauté.

Georges Corm écrit au sujet du confessionnalisme politique que l'

on se trouve ainsi devant un démembrement potentiel de l'État au profit des communautés et des grandes familles qui le composent, dès lors que l'élite qui gère le système est dénuée d'esprit civique et pratique un opportunisme sauvage dans la conquête du pouvoir. En revanche, si les éléments les plus compétents des communautés sont promus aux hautes fonctions civiles et militaires, une gestion intelligente et sage du Pacte comme de l'article 95 de la Constitution aurait dû permettre une consolidation de l'État³²⁸.

Le Liban prendra son indépendance en 1943 en élisant au suffrage universel la chambre des députés, laquelle nomme un maronite président de la République, Béchara al-Khoury. Riyad al-Sohl, sunnite, est chef de gouvernement et Sabri Hamadé, chiite³²⁹, est président du parlement. Leur nomination suit la règle déterminée dans le Pacte national du

³²⁶ C'est pour cela que la France se joindra à l'Angleterre et à Israël pour attaquer l'Égypte en 1956 après la nationalisation du canal de Suez en 1956. Cf. Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, *op. cit.*, p. 59.

³²⁷ Fabrice Balanche, *Atlas du Proche-Orient arabe*, Paris, rFi & Presses Universitaires de Paris Sorbonne, coll. « Géographie », 2012, p. 29.

³²⁸ Georges Corm, *Le Liban contemporain, Histoire et société*, *op. cit.*, p. 98.

³²⁹ Le Président de la République libanaise est chrétien maronite, le Premier ministre musulman sunnite, le Président du Parlement musulman chiite, le Vice-Président du Parlement chrétien grec-orthodoxe. « L'accord de Taëf en 1989 partage par la suite tout le pouvoir politique de façon proportionnelle par rapport aux différentes communautés religieuses, et proportionnellement entre les régions, après une division première de 50% de chrétiens et de 50% de musulmans, afin que les sièges parlementaires soient répartis à égalité entre les deux grandes religions », in Mada Sabeh, *Démocratie et religions au Proche-Orient : les cas du Liban, d'Israël, des Territoires palestiniens et de la Turquie*, Thèse de doctorat en Philosophie Politique, Université René Descartes - Paris V, 2014, p. 13.

La Constitution du Liban est en ligne : <http://democratie.francophonie.org/IMG/pdf/Liban.pdf>, consulté le 1 juin 2015.

« confessionnalisme politique³³⁰ ». Cette répartition du pouvoir n'élimine cependant pas la controverse entre les groupes communautaires : parmi les chrétiens, les Maronites revendiquent leur conception d'une identité libanaise non arabe et penchent pour un territoire indépendant et chrétien, le Liban étant à leurs yeux un pays "à part" dans un environnement arabe qui ne le concerne pas et dont il veut ignorer les conflits. Pour eux, le Liban est résolument tourné vers l'Occident avec qui ils ont depuis toujours des relations privilégiées. Ils ont donc une représentation "libaniste" du pays, rejetant en fait la domination musulmane qui leur rappelle les humiliations subies au cours de la période ottomane.

Si cette arabité très proche de l'Islam³³¹ n'a pas fait l'unanimité chez les chrétiens (pas d'arabité « par la conversion à l'islam³³² », dit Ghassan Tuéni), c'est par peur d'une dissolution de l'identité libanaise "phénicienne"³³³ dans le monde musulman qui les entoure³³⁴.

Les musulmans estiment au contraire que le Liban doit s'ancrer dans le monde arabe et sont adeptes d'une union avec la Syrie en vue d'une future nation arabe. Pour les Sunnites, qui ont dominé le Proche Orient depuis le VII^e siècle apr. J.- C. et sont les représentants de l'islam traditionnel, l'État doit être issu de l'un des "clans" (*Assabiya*). Ils rêvent du grand empire islamique, seul successeur légitime de l'empire ottoman à leurs yeux³³⁵ et que la France leur a ravi en créant le Grand Liban, vécu comme une entité artificielle puisqu'ils n'y ont jamais eu une part directe. Les élites druzes ont elles aussi

³³⁰ Le *zaim* est le chef politique d'une communauté religieuse dont il « place les intérêts au-dessus de ceux de la société en tant qu'entité nationale » et au sujet duquel Antoine Messarra a montré que « l'on peut employer le terme "second État" », in Aïda Kanafani-Zahar, *Liban, la guerre et la mémoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2011, pp. 40-41.

³³¹ L'arabité n'est pas liée à l'islam mais elle signifie une langue et une culture arabes. C'est en islamisant les Arabes que les Frères musulmans ont fait s'éloigner les chrétiens de l'arabité.

³³² Ghassan Tuéni, *Une guerre pour les autres*, Paris, Lattès, 1985, p. 122.

³³³ Au sujet de ces racines phéniciennes, il est certain que des Phéniciens sont venus de la Presqu'île arabique jusqu'à la Méditerranée (voir l'étude des généticiens Pierre Zalloua et Spencer Wells au sujet d'un gène « phénicien » possédé par les libanais, toutes confessions confondues, http://www.nature.com/search?author=R.%20Spencer%20Wells&author_match=all&genre=research, consulté le 29 décembre 2015). Mais seul 30% de la population libanaise possède ce gène. Le terme « phénicien » est par ailleurs un adjectif grec qui signifie « rouge » et désigne les bateaux phéniciens. Les poètes grecs l'ont employé comme surnom pour parler des libanais et du Liban, d'où son utilisation comme origine. Cf. Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, op. cit., pp. 50-52.

³³⁴ Une anecdote au sujet du drapeau libanais : en 1920 les chrétiens ont refusé les couleurs noire et verte, communes aux pays arabes et islamiques. Il est donc composé de trois bandes horizontales, deux rouges encadrent une blanche qui comporte un cèdre.

³³⁵ Un État arabe unitaire aurait permis de conserver les liens entre les villes islamiques du Caire, de Damas, Bagdad, Alep et Jérusalem. Il ne reste donc plus qu'à intégrer le Liban dans la Grande Syrie faute d'avoir cet empire pour les Sunnites.

mal digéré leur élimination du jeu politique alors que leur rôle dans l'expansion de l'entité libanaise a été essentiel. Chaque groupe a peur que la domination de l'autre n'entraîne sa propre disparition, son exclusion politique, sociale et économique et surtout la dilution de son identité.

Kais M. Firro évoque ainsi la division entre les deux principaux groupes religieux :

Although Lebanese Christians were among the first intellectuals to exhibit and articulate Arabism, or Arab Syrianism, another group of Lebanese-mainly Maronites-saw both Arabism and Syrianism as a danger which would put an end to their "ancient particularism". Thus they used nationalist ideas to postulate their traditional particularism in nationalistic terms³³⁶.

La question de l'identité libanaise se posera toujours en fonction de ces deux pôles alors que si l'on appréhende la situation avec la sagesse tuénienne, ce « pays [qui fut] raisonnable » (*PPH*, 161) pourrait tout simplement se définir comme un ensemble de « bruits et de couleurs » (*Ibid.*) avec « le pouvoir de rosir les roses (...) donné à tous » (*PPH*, 205), sans supériorité des uns ou des autres.

Tous oublie la déclaration du 7 octobre 1943 dans laquelle la « position géographique, la langue de son peuple, sa culture, son histoire, ses conditions économiques (...) commandent de placer ses rapports avec les États arabes frères au premier rang de ses occupations³³⁷ ». Cette déclaration confirme que le Liban est une « patrie dont le visage est arabe³³⁸ » quoiqu'en disent une partie des chrétiens, des religieux et des laïcs, lesquels imaginent que leur place dans la société va inmanquablement se réduire (comme le commente Edmond Rabbath dans son ouvrage *La Formation historique du Liban politique* : « "Visage arabe" du Liban ! A une époque où l'idée arabe se frayait un chemin difficile parmi les chrétiens (...), [ils] s'épouvantaient à la perspective de leur solitude, dans la mer immense que représentaient les masses arabes et musulmanes³³⁹ »), eux qui nourrissent l'idée que

³³⁶ Kais M. Firro, « Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha », *Middle Eastern Studies*, *op. cit.*, p. 1, <http://www.jstor.org/stable/4289939>, consulté le 31 janvier 2014. « Bien que ce soit des intellectuels libanais chrétiens qui ont été parmi les premiers à parler d'arabisme ou de syrianisme arabe, un autre groupe de libanais - principalement des Maronites - a considéré l'arabisme et le syrianisme comme un danger qui mettrait fin à leur particularisme. Ils ont par conséquent utilisé les idées nationalistes pour traduire en termes nationalistes ce particularisme ». Notre traduction.

³³⁷ Déclaration ministérielle du 7 octobre 1943, in Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, *op. cit.*, pp. 480-481.

³³⁸ *Ibid.*, p. 481. Notre auteure insiste sur le fait qu'est « nôtre inévitablement ce désert nonchalant » (*JM*, 146).

³³⁹ *Ibid.*

Le Liban est un pays méditerranéen, héritier d'une longue succession de cultures méditerranéennes : la phénicienne, la grecque, la romaine, la byzantine, l'hittite (*sic*), l'ancienne égyptienne et l'arabe³⁴⁰.

L'arabité ne doit donc pas être conditionnée à l'islam selon les chrétiens mais ce n'est pas le seul sujet de tension : d'autres déséquilibres surgissent au fil du temps, aggravant les disparités communautaires, toujours au profit de la communauté chrétienne. Les Maronites sont présentés comme des bourgeois (alors qu'ils sont d'origine campagnarde et qu'à l'époque de la Montagne, les seigneurs féodaux étaient druzes) tandis que les musulmans seraient des "prolétaires" en oubliant que les Sunnites sont d'origine urbaine et plutôt aisée. Les Maronites apparaissent en outre comme responsables des échecs du nationalisme arabe et de la guerre contre Israël.

De plus, il ne faut pas oublier de signaler que l'État a laissé soit les établissements étrangers soit les communautés gérer l'éducation et la culture, ce qui ne facilite pas la création d'une histoire et d'une culture commune, avec des écoles occidentales fréquentées plutôt par les chrétiens. Enfin, les échanges commerciaux se font plus facilement entre les Occidentaux et les chrétiens. L'ensemble de ces relations entre les chrétiens et la France entraîne à la fois une dépendance éducative, financière mais aussi technologique et est ainsi un signe "d'affaiblissement" de l'islam et de l'identité musulmane, maintenant un climat de tension entravant le consensus sur l'histoire et l'identité libanaise.

Par ailleurs la thèse soutenant que l'Islam ne peut vivre avec une autre religion ou culture que la sienne est constamment reprise en Occident (l'islam apparaissant le plus souvent comme une religion parfaitement intolérante), ce que n'infirmement malheureusement pas certaines actualités. Le président iranien Mohammed Khatami a toutefois proposé lors d'une intervention sur CNN le 7 janvier 1998 une autre expression nouvelle, le « dialogue des civilisations », qui doit commencer entre chrétiens et musulmans d'Orient :

Par leur culture, les communautés chrétiennes d'Orient sont partie intégrante de la civilisation arabe. Par leur religion, elles partagent les valeurs et l'héritage de l'Occident. Elles sont un pont (...) entre l'Islam et le monde occidental et, de ce

³⁴⁰ Nadim Shehadi, « *The Idea of Lebanon. Economy and State in the Cenacle Libanais* », in Henry Laurens, « Le Liban et l'Occident. Récit d'un parcours », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, op. cit., p. 31, [/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1991_num_32_1_2451](http://web.revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1991_num_32_1_2451), consulté le 3 septembre 2015.

fait, elles se situent - géographiquement et culturellement - à l'intersection si délicate de ces deux civilisations³⁴¹

En effet, ces oppositions culturelles n'ont pas toujours conduit les communautés à s'affronter, des valeurs communes les rapprochant malgré une histoire conflictuelle et douloureuse. Parmi les événements qui agitent le pays et fracturent encore un peu plus le peuple libanais, il y a la création de l'État d'Israël, la Grande - Bretagne ayant favorisé la « constitution d'un Foyer National Juif³⁴² » en 1917, la notion de foyer évoquant de prime abord un accueil de réfugiés qu'annule aussitôt le terme ''national'' qui nous oriente vers un nationalisme, concurrent du nationalisme arabe, le sionisme.

Les Chiites³⁴³, dont le nombre a augmenté plus vite que celui des Sunnites, demandent une participation politique plus importante au vu de leur puissance démographique, d'autant plus que les régions chiites ont été sous-développées pendant que les Maronites et les Sunnites bénéficiaient de la croissance économique. Or, le Pacte National insiste sur l'égalité des libanais de toute confession³⁴⁴ et préconise la coexistence de ces groupes, en faisant émerger une culture pluraliste, riche de leurs différences. Ce qui n'était qu'un simple ''voisinage passif'', une coexistence plus ou moins pacifique, caractérisée par les codes séculaires d'hospitalité et de convivialité, tente de devenir une nation. Mais ce Pacte ne peut pas effacer les distinctions identitaires communautaires dans une ''appartenance nationale'', puisqu'il y a inscription du principe communautaire dans la constitution. Finalement aucune entente sur une ou des définition.s du Liban n'est trouvée :

Si la libanité du pays était généralement admise après le pacte par les parties musulmanes et chrétiennes, son interprétation donnait lieu à de nettes divergences et chacune des parties n'a cessé de faire prévaloir ses influences extérieures pour faire avancer ses conditions de négociations³⁴⁵.

³⁴¹ Carole Dagher, *Le défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, op. cit., p. 13. Rappelons que Michel Chiha écrit que le Liban est le pays « où l'Islam et le Christianisme entrent en dialogue » in *Liban d'aujourd'hui*, op. cit., p. 159.

³⁴² Gérard Khoury, « Réflexions sur les causes de la guerre au Liban », *Les Cahiers du GRIF*, op. cit., p. 42, www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1823, consulté le 31 janvier 2014. C'est la déclaration Balfour de novembre 1917 qui soutient le projet d'un État juif. En 1922 le cheikh Youssef El-Khazen signalera le danger de cet État pour les Arabes et la paix dans la région. Ce maronite sera député en 1924.

³⁴³ *Ibid.*, p. 1345.

³⁴⁴ Nous soulignons que depuis 1943 une cinquantaine de familles chrétiennes et musulmanes ont monopolisé le pouvoir. Cf. Georges Corm, « Sur la culture de la discorde », *Liban : les guerres de l'Europe et de l'Orient, 1940-1992*, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Actuel », 1992, p. 152.

³⁴⁵ Nayla Debs, « L'identité libanaise, une difficile identité plurielle », *Topique*, [En ligne], 2010, vol. 1, n°. 110, pp. 105-116, <http://www.cairn.info/revue-topique-2010-1-page-105.htm>, consulté le 22 janvier 2014, p. 108.

Dans ce contexte où l'identifiant est l'Islam on comprend tout à fait les hésitations des chrétiens à se déclarer arabes car ils se sentent menacés dans leur domination, d'où leur refus de changement³⁴⁶ et leur repli communautaire. Pourtant ils sont arabes au vu du critère de la langue, sans discussion possible, dit catégoriquement Yasir Suleiman :

Ni la religion, ni l'État, ni même une vie économique commune, ne peuvent former les bases essentielles d'une nation...et ni même un territoire commun. (...) tout peuple parlant arabe est arabe et chaque individu appartenant à l'un de ces peuples est arabe, qu'il le veuille ou non³⁴⁷.

Puisque c'est le groupe majoritaire qui impose et son idéologie et la religion, et va donc définir une identité, la communauté musulmane devenant majoritaire³⁴⁸, l'on peut rapporter quelques mots de l'un des personnages de Farjallah Haïk au sujet des conséquences de ce nouveau rapport de forces :

de tous les côtés, nous voyions des gueules ouvertes pour nous happer. Devenir des "arabes" ne nous souriait guère. Le panislamisme -vieux rêve- le Croissant Fertile-vieux plan géographique levé par des mains impatientes de modifier à leur profit la structure du pays - nous semblaient dangereux. Tant que la France était là, nous pouvions espérer une certaine stabilité (...) L'écroulement pur et simple de nos systèmes de valeurs suivrait ces secousses politiques. Les zizanie entre chrétiens et musulmans reprendraient³⁴⁹.

L'on peut cependant dire que grâce à ce pluralisme religieux, tous cohabitent sur cette « terre ancienne de feu et de moisson » (*PPH*, 182), bien que notre auteure, dans une introspection consternée, s'interroge sur la réelle existence de ce pays et par conséquent de la sienne : « suis-je né d'un mensonge/ dans un pays qui n'existait pas ? » (*AS*, 331). Fouad Abi Zeid exprime dans l'un de ses textes en prose la particularité libanaise qu'est l'identité composite et son interaction avec plusieurs cultures :

J'ai du sang latin dans mes veines-arabe aussi. Persan, grec, romain, assyrien, byzantin, j'ai tous les sangs : des souvenirs³⁵⁰.

³⁴⁶ Évelyne Accad et Paul Vieille rapportent la peur des chrétiens qui se sentent menacés par la communauté musulmane, in « Enchaînements du chaos », *Les Cahiers du GRIF*, [En ligne], vol. 43, n° 1, 1990, p. 145, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1833, consulté le 7 octobre 2014.

³⁴⁷ Yasir Suleiman, cité par Rita Rached, *L'Identité libanaise, la langue et les valeurs*, Thèse de doctorat en Langues « Études arabes et islamiques », Lyon 3, 2007, p. 100.

³⁴⁸ Une classe sociale bourgeoise musulmane arrivée de Syrie se déploie dans les secteurs bancaires et industriels, l'éducation va se développer au cours des années cinquante dans les autres communautés (de nombreux Chiites vont migrer en Afrique et constituer eux aussi une classe bourgeoise), faisant disparaître la prépondérance maronite (surtout administrative et culturelle).

³⁴⁹ Farjallah Haïk, *Joumana*, Paris, Stock, 1957, pp. 113-114.

³⁵⁰ Fouad Abi Zeid, « Nouveaux poèmes », *Œuvres complètes*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1996, p. 68. Ghassan Tuéni parle d' « éléments d'islam, de culture islamique » bien intégrés dans la culture chrétienne, mais

Il en dit aussi la difficulté, ne parvenant à rassembler toutes ces identités sous une seule bannière :

Je n'ai pu être l'Un, toujours semblable à moi-même³⁵¹.

Que dire d'un pays dans laquelle les hommes ne parviennent pas à un consensus sur leur identité ?

Le journaliste Georges Naccache, grand éditorialiste de *L'Orient*, écrivait déjà en 1949 que le pacte est un accord qui

porte en lui les contradictions qui rendent tout gouvernement impossible. Ni Occident, ni arabisation : c'est sur un double refus que la chrétienté et l'islam ont conclu leur alliance. (...) Un État n'est pas la somme de deux impuissances et deux négations ne feront jamais une nation³⁵².

En 2012, Konstantin Kastrissianakis ira dans son sens en soulignant que « la formule que les Libanais se donnent pour leur coexistence ne peut mener qu'à l'inimitié, la manipulation étrangère, la barbarie et au jeu des chefs de guerre³⁵³ ».

Entre une ''nation libaniste'', appelée *watan*³⁵⁴, et une ''nation arabe'' qui se rapproche d'un État islamique, l'*oumma* (autrement dit la communauté de croyants), les divergences sur l'identité du Liban ne cesseront pas. Vingt ans plus tard, notre poétesse, qui « voudrai[t] promettre une patrie » (*LVP*, 294) [nous soulignons l'emploi du conditionnel qui marque l'idée d'une irréalisation et notifie l'impuissance de notre auteure³⁵⁵], redoute les conséquences de ce perpétuel manque de consensus et aboutit au constat qu'elle « n' [en a] guère » (*PR*, 412).

d' « un islam tel qu'on le prêchait et le pensait au temps des philosophes, des mystiques et des poètes des siècles d'or de l'Empire », celui d'Ibn Khaldoun, in Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, op. cit., p. 304.

³⁵¹ Fouad Abi Zeid, « Prose pour une pensée », op. cit., p. 103.

³⁵² Georges Naccache, *L'Orient*, Éditorial du 10 mars 1949. Il sera arrêté le jour même. Il écrira également, dans *L'Orient* du 12 septembre 1951, que « Si nous voulons nous sauver, il nous faut apprendre à aimer nos différences ».

³⁵³ Konstantin Kastrissianakis, « Transformations urbaines et affirmation de nouvelles souverainetés : le cas de Beyrouth », Jeux de pouvoirs et transformations de la ville en Méditerranée, *Rives méditerranéennes*, [En ligne], n°. 42, 2012, p. 76, <http://rives.revues.org/4183>, consulté le 28 septembre 2014.

³⁵⁴ Évelyne Accad et Paul Vieille rapportent qu'un sentiment national a existé avant la formation du Liban par la France grâce à la référence d'un ''nous'' pluricommunautaire à un territoire commun, le Mont-Liban, en date des années 1830, à l'occasion de la lutte contre l'occupation égyptienne : ''Nous, soussignés, Druzes, Chrétiens, Chiites, et musulmans qui sommes connus comme les habitants du Mont-Liban'', in « Enchaînements du chaos », *Les Cahiers du GRIF*, op. cit, p. 142, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1833, consulté le 7 octobre 2014.

³⁵⁵ C'est d'ailleurs un vœu qu'elle réitère à la fin de sa vie : « Je promets...Mais que puis-je promettre ? / (...) Peut-être une patrie » (*TA*, 386).

Mona Makki rappelle dans quel contexte se déclenche la guerre libanaise de 1975 :

Les crispations entre les différentes communautés et le débat sur l'identité libanaise vont resurgir à partir de la fin des années 1950, (...) avec l'impact désastreux de l'affaire du canal de Suez sur la rue arabe et avec les grandes défaites arabes face à Israël³⁵⁶.

En effet, conséquence de la révolution arabe de Jamal Abdel Nasser³⁵⁷, le Liban va être divisé entre pro-occidentaux et nassériens, un clivage perçu une fois de plus comme communautaire³⁵⁸ alors que chrétiens et musulmans se répartissent dans les deux camps.

Au sujet du canal de Suez, il faut remarquer que cette voie de transport, si importante pour le commerce international, construite sous le sultan Ismail qui voulait intégrer l'Égypte dans l'économie mondiale, était comme un « symbole de la dépossession géographique et économique³⁵⁹ » pour les Arabes. À cette période, Nasser s'était vu refuser les prêts pour la construction d'un nouveau barrage à Assouan par les États-Unis pour obliger l'Égypte à signer la paix avec Israël³⁶⁰. Et lorsque la Grande-Bretagne s'allie à la France et à Israël en 1956, ce n'est pas pour "protéger" la route des Indes, mais pour s'accaparer la voie d'accès aux ressources pétrolières et sauvegarder les intérêts économiques occidentaux³⁶¹. Le 23 juillet 1956, date de nationalisation du canal et de réintégration du canal dans le patrimoine national égyptien, déclenche donc une crise militaire. Depuis ce moment se maintiennent l'incompréhension et les tensions entre cette région du monde et l'Occident³⁶².

³⁵⁶ Mona Makki, « La langue française au Liban : langue de division, langue de consensus ? », *Hérodote*, *op. cit.*, p. 162, <http://www.cairn.info/revue-herodote-2007-3-page-161.htm>, consulté le 20 mars 2014. Le percement du canal de Suez a été relié au colonialisme à cause des intérêts économiques accompagnant ce chantier et sa nationalisation a entraîné une réponse offensive des Français, des Anglais et des Israéliens, nous l'évoquons dans le paragraphe suivant.

³⁵⁷ Arrivé au pouvoir après un coup d'État en 1952, en réaction à la politique américaine limitant l'avancée communiste, Nasser a nationalisé des entreprises étrangères et déclenché la crise de Suez en 1956. Avec lui, les Arabes sont passés d'une conscience identitaire dormante au début du XIX^e siècle à une identité nationale forte au milieu du XX^e siècle que les défaites militaires et les déchirements entre les Arabes feront retomber.

³⁵⁸ Ce qui n'est pas le cas. Cf. Georges Corm, « Les déterminants des conflits libanais et les modes d'apaisement », *op. cit.*, pp. 780-794.

³⁵⁹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté de Suez à l'invasion du Liban 1956-1982*, *op. cit.*, p. 26.

³⁶⁰ Le haut-barrage d'Assouan (et non pas celui construit en 1902 sous domination anglaise) allait en réalité augmenter la production de coton égyptien au grand dam des cotonniers américains. L'argent récolté après la nationalisation et les aides soviétiques permettront la construction du barrage.

³⁶¹ « Souvenons-nous comment la France, l'Angleterre et l'État d'Israël nouvellement créé, ont attaqué l'Égypte en 1956 sous prétexte que Nasser avait nationalisé le Canal de Suez ! », http://www.georgescorm.com/personal/download.php?file=corsematin_video.pdf, consulté le 9 juin 2015.

³⁶² Maxime Rodinson, qui a dédié sa vie à l'Islam et aux civilisations arabes, observe que l'Islam a toujours été le concurrent de l'Occident depuis plus de quatorze siècles car considéré comme une hérésie chrétienne (faux prophète). Au VII^e siècle les musulmans dominent la plupart des pays (devenus par force musulmans).

En 1958 le Liban est secoué par une crise liée au souffle révolutionnaire venu d'Égypte : Nasser s'oppose au Pacte de Bagdad³⁶³, la politique américaine cherchant à réunir les pays arabes et Israël pour se protéger des communistes. À cette époque le mouvement islamique était un ennemi de la nation arabe. Ce seront ensuite les guerres de 1967 puis de 1973 entre Israël et les pays arabes. Les palestiniens vont en quelque sorte étouffer le Liban en agissant militairement contre Israël depuis leurs bases désormais implantées dans le pays, constituant ainsi un État dans l'État³⁶⁴.

De plus, afin d'équilibrer le rapprochement avec l'Occident des Irakiens et des Jordaniens, la Syrie et l'Égypte s'unissent en février 1958 en un nouvel État, la République arabe unie après référendum dans ces deux pays. La formation de la RAU engendre un enthousiasme chez les musulmans libanais rêvant de faire entrer le Liban dans la RAU. De nouveaux troubles éclatent donc dans le pays en mai 1958 entre chrétiens pro-occidentaux et musulmans pro RAU, mais là aussi la division n'est pas exclusivement communautaire. Le Liban n'entrera pas dans cette nouvelle république, ce qui ne l'empêche pas de perdre, au fil des conflits incessants qui le traversent, son identité pluricommunautaire et pluriculturelle, portant des valeurs de tolérance (mariages mixtes) et de convivialité (mixité dans les villages).

À cela s'ajoute la guerre contre Israël en 1967³⁶⁵ et le fameux Septembre noir (1970) qui augmente le nombre des réfugiés palestiniens, déjà très présents au Liban après la défaite des pays arabes. Outre la controverse idéologique au niveau de l'identité du Liban et la création d'Israël, c'est à présent l'entrée de la lutte armée palestinienne sur le territoire libanais et « l'impuissance face à la transformation de la colonisation juive d'une Palestine

Avec le renversement de cette domination de l'Occident par la force, grâce aux évolutions technologiques (vers 1800), aux idées et au commerce sont nées des frustrations : pour un musulman, l'Occident est souvent associé à un monde d'infidèles, qui tient des propos blasphématoires sur le prophète et doit être combattu.

³⁶³ Ou officiellement appelé « traité d'organisation du Moyen-Orient ». Il a été signé le 24 février 1955 entre la Grande-Bretagne, l'Iran, l'Irak, la Turquie, le Pakistan, rejoints par les États-Unis en 1958. Il s'agit d'une alliance internationale de l'Occident contre le communisme dans le contexte de la Guerre froide, <http://www.monde-diplomatique.fr/index/sujet/pactedebagdad>, consulté le 25 janvier 2016.

³⁶⁴ Autodéfense dans les camps palestiniens avec autorisation de porter des armes donnée en 1968-1970 aux Palestiniens dans les accords du Caire. Ni la police ni l'armée libanaise ne pourront ensuite entrer dans les camps.

³⁶⁵ 1967 est aussi la défaite de la gauche arabe, nassérienne, qui doit plier face aux conservateurs parmi lesquels l'Arabie saoudite. En effet, c'est au sommet de Khartoum, fin août 1967, que « les pays arabes vont capituler, non pas devant Israël (...) qui attend (...) que les Arabes vaincus et humiliés viennent lui proposer la paix [qu'ils ne signeront pas], mais devant les pays occidentaux (...) qui ont suréquipé militairement [l'État hébreu]», in Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté de Suez à l'invasion du Liban 1956-1982*, op. cit., pp. 45-46.

en État israélien³⁶⁶ » qui va à nouveau plonger le pays dans la violence. Ces désaccords et les crises qu'ils engendrent n'enlèvent toutefois pas aux libanais une certitude : l'ensemble de la population est consciente de la nécessité de survie de leur pays pour les valeurs humaines et morales que représente le vivre ensemble qu'ils n'ont malgré tout pas perdu, dans un Liban qui a toujours été un pays ouvert, un modèle de démocratie et de liberté de pensée pour le monde arabe. « Le musulman, arabe par tradition dès sa naissance³⁶⁷ » se voit rejoint par le chrétien historiquement, sociologiquement et politiquement dans une arabité libanaise qui est démocratique, enrichie par le dialogue des cultures. Augustin Dupré La Tour³⁶⁸ rapporte, quant à lui, que le Liban

en 1943 s'est voulu essentiellement défini par cette exceptionnelle image d'une unité appuyée sur deux communautés, deux traditions, chrétienne et musulmane ; un cas donc de singularité politique et culturelle dans ce Proche-Orient où les passages, autant que les échanges, autrement dit la communication conflictuelle ou paisible entre l'Orient et l'Occident est une marque du destin et une matrice d'universalité.

Au sujet de l'importance du pluralisme communautaire Marwan Hamadé affirme d'ailleurs que s'il n'y a plus de chrétiens au Liban, « le Liban n'aura plus sa raison d'être³⁶⁹ ». À chaque secousse fragilisant leur pays, les libanais ont cherché des solutions sauvegardant l'entente et l'unité entre toutes les communautés par amour pour leur terre. En dépit des conflits, aucune des communautés n'a jamais accepté l'idée d'une partition (régulièrement brandie par les politiciens). Tous leurs membres s'affirment finalement libanais, même s'ils revendiquent d'autres attaches.

Notre poétesse évoque dans ses textes à la fois l'amour indubitable pour la terre libanaise, l'atrocité du clivage où qu'il soit (elle décrit le territoire palestinien barré de barbelés et Beyrouth aux deux visages, coupée par la ligne verte, ou encore l'Amérique aux deux visages [dans laquelle notre auteure se reconnaît puisque « Noirs sont nos mains, / nos cris, nos violences...noire notre enfance./ Blancs nos visages, / nos départs et nos yeux » (TA, 379)] et le possible vivre ensemble, lorsqu'elle défend une appartenance

³⁶⁶ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*, op. cit., p. 33.

³⁶⁷ Carole Dagher, *Le Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, op. cit., p. 50.

³⁶⁸ Augustin Dupré La Tour est l'un des fondateurs de l'Institut d'études islamo-chrétiennes de l'Université Saint Joseph de Beyrouth. Cf. *Solidarité Orient*, Institut d'études islamo-chrétiennes de l'Université Saint Joseph, n°. 152, 1984, pp. 1-7. Cette nécessité d'une présence chrétienne au Liban, l'actuel patriarche de Constantinople Bartholomée 1^{er} la souligne dans *L'Orient-Le Jour* du 5 février 2007 : « nous espérons aussi que nos frères musulmans comprennent l'importance de la présence des chrétiens dans notre monde arabe ».

³⁶⁹ Marwan Hamadé, invité à l'émission de France Culture « C'est dans l'air » du 28 novembre 2006, <http://www.franceculture.fr/emissions>, consulté le 8 janvier 2014.

commune, dans laquelle chaque communauté se retrouverait tout en conservant ses particularités, puisqu'est

Pour tous
ce jardin (RT, 226).

La sobriété impérieuse de ces deux vers (tel un slogan) vise d'ailleurs à couper court à la violence, à exorciser le contenu des longues phrases décrivant la guerre et maintient un cadre posé, rassurant malgré sa brièveté. La mise en relief des destinataires (grâce à l'inversion du complément d'attribution et l'ellipse de la copule) insiste sur le fait que le territoire libanais, ce « jardin », et de façon plus universelle la Terre, nous appartient sans distinction, à nous tous. Nadia Tuéni impose ainsi un point de vue qui est contraire à la réalité libanaise décrite sans détour au début du poème. En effet, dans ce texte très court (de cinq vers), les deux premiers vers résument avec la même brièveté la situation tragique libanaise et la virilité la plus archaïque :

La [haine] au doigt
avec mes voisins les corbeaux ;
Pour tous
ce jardin où commence
le règne d'eau. (*Ibid.*)

L'image métaphorique d'une arme à la main surprend d'autant plus que le sentiment fort de la haine, mis en valeur par la typographie entre crochets, concerne notre auteure en étant associé par le possessif pluriel « mes ». Plus personne ne peut échapper à la contagion de la violence, la barbarie est partout. Même des « voisins » deviennent hostiles, assimilés d'après la symbolique du corbeau, à un oiseau de mauvais augure³⁷⁰, aux charognards présents sur les champs de bataille. Cette haine est toutefois limitée par un point-virgule qui exprime bien que cet état de violence ne peut durer et qu'il faut le remplacer par une autre réalité, l'amour ou plutôt la convivialité, qui répond mieux à l'implicite contenu dans le terme « voisins » ainsi qu'au titre du recueil, *Le Rêveur de terre*. Un nouveau départ est annoncé, grâce au « règne de l'eau » qui va effacer la haine, ce sentiment d'incompréhension durable largement diffusé parmi les milices et les jeunes en soif

³⁷⁰ Nadia Tuéni écrivant pour un lectorat francophone, elle s'attache à l'interprétation occidentale attribuée à cet oiseau alors qu'en Orient ce volatile est au contraire un animal solaire qui symbolise l'intelligence et la perspicacité (c'est lui qui va le premier voir si la terre réapparaît après le Déluge), in Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *DICTIONNAIRE DES SYMBOLES, MYTHES, REVES, COUTUMES, GESTES, FORMES, FIGURES, COULEURS, NOMBRES*, Paris, Robert Laffont SA et Jupiter, [1^{ère} Éd. 1969], coll. « Bouquins », 1982, p. 285.

d'héroïsme, bien noté par Aïda Kanafani-Zahar : « on fait la guerre car, ayant des religions différentes, on ne s'est jamais entendus³⁷¹ ».

Puisque c'est la mésentente qui règne ou sourd derrière les apparences et non l'acceptation de l'autre, Nadia Tuéni va chercher comment réunir les libanais, les faire se retrouver alors que chacun se bat pour une certaine idée du pays (avec une identité qui ne correspond bien souvent qu'à l'identité religieuse). Mais sur quels fondements baser une identité qui puisse fédérer l'ensemble de la population ?

Avant cela, il nous faut nous interroger sur l'existence d'une nation libanaise rassembleuse et tout d'abord tenter de définir ce qu'est une nation³⁷².

4. Le Liban, une nation ?

Le terme latin *nasci* signifie naître et désigne le groupe d'individus nés en même temps ou dans le même lieu. Celui de *natio* en dérive³⁷³. Le terme de nation se détermine avec des notions qui restent floues comme la langue ou l'ethnie³⁷⁴, auxquelles peuvent s'ajouter la religion et l'histoire.

De nombreuses controverses sont apparues au XIX^e siècle quant à sa conception. Il s'agit, si l'on suit les historiens allemands qui ont une approche plus "objective", de caractériser la nation par « des éléments de fait, la communauté de territoire, l'identité de langue, l'appartenance à une même race³⁷⁵ ». Et si l'on opte pour la conception franco-italienne, plus "subjective", l'on insiste alors sur le « vouloir-vivre collectif³⁷⁶ » (cf. Ernest Renan). Nous nous proposons de survoler ces deux conceptions, que nous

³⁷¹ Aïda Kanafani-Zahar, « Liban, mémoires de guerre, désirs de paix », *La pensée de midi*, vol. 3, n° 3, 2000, p. 77.

³⁷² Si l'Europe a connu le concept d'État-nation et le nationalisme au XVIII^e siècle, la "nation" est une appellation inconnue en Orient ; le monde arabe ne rencontre ce concept qu'au XIX^e, lors de l'expédition de Bonaparte. C'est en effet avec les intellectuels de la *Nahda*, parmi lesquels Nasif Yazigi et Georges Zaydan, promoteurs en Égypte de la notion de nation à la place de la communauté. La *Nahda* aurait permis le passage de la communauté, connotée religieusement, à la nation. Remarquons toutefois, à l'instar de Louis Massignon que c'est « Mahomet, (...) qui a fait d'une poussière de tribus arabes une nation, d'un ramassis de clans en dispute, un État », in « Situation de l'Islam », *Opera Minora*, vol. I, Beyrouth, Dar Al-Maaref, 1963, p. 12. « Le prophète Mahomet n'a pas seulement fondé une religion, mais également un État islamique qui est très vite devenu un empire. », <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20110825.OBS9109/la-democratie-est-elle-soluble-dans-l-islam.html>, consulté le 24 février 2016.

³⁷³ <http://www.cnrtl.fr/etymologie/nation>, consulté le 6 décembre 2015.

³⁷⁴ Éric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, NRF, [trad. de *Nations and nationalism since 1780*, 1990], coll. « Bibliothèque des histoires », 1992, p. 15.

³⁷⁵ Philippe Bretton, *Relations internationales contemporaines*, Paris, Litec, 1993, p. 40.

³⁷⁶ Philippe Bretton, *Relations internationales contemporaines, op. cit.*, p. 40.

retrouvons toutes deux dans les textes de notre auteure, avant de nous consacrer plus particulièrement à la question de la nation libanaise.

Selon Gérard Cornu, la nation est avant tout une histoire d'autorité et de territoire. Il s'agit d' « une collectivité d'individus qui forment un même peuple et sont soumis à l'autorité d'un gouvernement³⁷⁷ », ceci dans un espace déterminé, un territoire « dont la réalité résulte de caractéristiques ethniques, linguistiques, culturelles, de coutumes sociales, de traditions historiques et religieuses³⁷⁸ ». Autant de traits renforçant le sentiment d'appartenance à cette nation. Après ce bref rappel, il nous semble opportun maintenant de poser pour commencer la question suivante : sur quels critères définir précisément une nation ?

4.1. De la nation

Dans le dictionnaire de philosophie politique la nation est « un groupe de personnes unies par les liens de sangs, de la langue et de culture qui, le plus souvent, mais *pas nécessairement*, partage le même sol³⁷⁹ » alors que certains sociologues parlent de nation lorsque les membres d'une communauté sont certains de participer à une même appartenance sociale, sans qu'il soit nécessaire de posséder les mêmes langues, religions ou traditions pour constituer cette nation. Dominique Schnapper rappelle, elle, que la nation est un concept qui ne dépend ni de la "race", ni de l'ethnie, mais d'une « communauté de citoyens dont l'existence légitime l'action intérieure et extérieure de l'État³⁸⁰ ». Éric Hobsbawm suit le même cheminement car la nation, pour lui, est en lien avec le pouvoir souverain détenu par la population sur un territoire car c'est « le peuple qui choisit son gouvernement et décide de vivre selon telle constitution et telles lois³⁸¹ » :

Ce n'est une entité sociale que pour autant qu'elle est liée à un certain type d'État territorial moderne, "l'État-nation", et parler de nation ou de nationalité sans rattacher ces deux notions à cette réalité historique n'a pas de sens³⁸².

³⁷⁷ Gérard Cornu, *Vocabulaire juridique*, Paris, P.U.F., 3^e Éd., 1992, p. 672.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Lukas Sosoe, « La nation », *Dictionnaire de philosophie politique*, Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), Paris, Quadrige/P.U.F., [1^{ère} Éd. 1996] 3^e Éd., 2005, pp. 479-483.

³⁸⁰ Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens-Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 45. La nation se distingue donc des groupes ethniques.

³⁸¹ Éric Hobsbawm, *Les Enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Éd. Complexe, 2000, p. 34.

³⁸² Éric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, *op. cit.*, p. 20.

Selon lui, la nation n'est pas une entité fondamentale ou immuable : « elle appartient exclusivement à une période particulière, et historiquement récente³⁸³ ». Il rejoint ainsi l'esprit de la Révolution française dans cette définition de l'État qui est « politique et non ethnique ou linguistique ».

André Prenant propose au contraire que les peuples arabes puissent être définis en fonction de l'usage de la langue (arabe)³⁸⁴ qui crée l'unité nécessaire à la nation. En ce qui concerne les communautés libanaises, malgré leur langue commune, elles ne semblent pas s'appuyer sur ce lien d'unicité pour dépasser leurs différences culturelles - malgré de nombreuses références historiques similaires - et créer une nation. D'ailleurs la langue ou les similitudes culturelles ne seraient pas essentielles pour fédérer les individus :

il y a dans l'homme quelque chose de supérieur à la langue : c'est la volonté³⁸⁵.

C'est l'avis d'Ernest Renan qui défend en effet l'idée selon laquelle il faut simplement compter sur la volonté individuelle pour que naisse une nation, avoir le « sentiment de vouloir vivre ensemble » et partager « un riche legs de souvenirs³⁸⁶ ». Selon lui, ni la « race », ni la langue, ni la religion³⁸⁷, ni les frontières du pays ne sont des facteurs déterminant une nation, ni même l'intérêt commun.

Cette opinion rejoint la conception de notre auteure qui évoque dans *Liban : 20 poèmes pour un amour* le patrimoine culturel des villes et villages du Liban pour rappeler la douceur de vivre du Liban d'« hier » (AS, 300), lorsque « Nous fais[i]ons route ensemble » (JM, 124) et que l'on vivait « dans l'harmonie/ des nuages et de l'écume leur jumelle » (AS, 319), ce qui rapproche la population de la montagne, proche du ciel et celle de la mer. Toujours selon notre auteure, il faut un « homme vissé à sa terre/ à son rocher/ planté dans son propre jardin (...) cet homme et son contraire » (TA, 344). Elle dénonce par ailleurs l'instrumentalisation de la religion qui fait se dresser les uns contre les autres [« vos doutes/ flanc contre flanc de minaret, /contre entrailles d'église » (AS, 321)] et reste une bédouine qui rejette « la triste pénombre des frontières » (JM, 138), celles-ci « bougeant sous [sa] peau » (AS, 316). Pour Nadia Tuéni, l'homme recherche « avant l'horizon le gîte, et avant l'Univers un coin de terre » (P, 52) auquel il est profondément attaché.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/arabe-monde-le-peuple-arabe/> consulté le 7 décembre 2015. Voir également l'ouvrage d'André Prenant et Bouziane Semmoud, *Maghreb-Moyen-Orient : espaces et sociétés*, Paris, Ellipses-Marketing, 1997, p. 11.

³⁸⁵ Ernest Renan, *Qu'est-ce que la nation ?*, Paris, Mille et une nuits, [1^{ère} Éd. 1882] 1998, pp. 23-24.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁸⁷ Nous soulignons : la religion n'est pas une source d'identité commune au contraire de la langue qui est un dénominateur commun.

Les libanais possèderaient-ils donc la volonté dont parle Renan, alors que la religion constitue par le biais des communautés (qui ne sont à nos yeux qu'un agglomérat de confessions) un "facteur d'émiettement"³⁸⁸ et que les querelles du passé sont bien faciles à réveiller? En effet, tant que les libanais vont continuer à demander à celui qu'ils rencontrent quelle est sa religion, ils ne seront pas des citoyens. Ils poursuivent ainsi une culture du sectarisme et pratiquent la discrimination dans une société sous la coupe des lois religieuses. La diversité ethnique³⁸⁹ et culturelle ferait-elle obstacle à la construction nationale? Henri Aboukhater, lui, n'y croit pas du tout³⁹⁰ et d'ailleurs pour lui la "nation" n'aurait jamais existé dans le monde arabe : ce concept moderne né au XVIII^e siècle en réaction à l'internationalisme de la Révolution française serait d'autant plus un mythe qu'il n'y a jamais eu d'égalité entre Arabes et non Arabes³⁹¹. Il reconnaît cependant l'existence d'un "État islamique" quand le Prophète s'est adressé à l'ensemble de l'humanité³⁹².

Où en est donc la nation au Liban et quels éléments peuvent être le socle d'une unité nationale ?

³⁸⁸ Jawad Boulos, « Les Racines Du Nationalisme Libanais », *Les conférences du Cénacle*, [En ligne], n° 3-4, 1951, pp. 46-79, <http://lebanonism.com/lebwp/?p=1022>, consulté le 5 juin 2015. Si l'ancêtre commun ou l'origine commune fonde l'appartenance, les Libanais ne peuvent accéder à une cohésion sociale car « Les populations chrétienne et musulmane se réfèrent à des cosmogonies et à des eschatologies différentes, pour des raisons historiques, sociales, religieuses et démographiques qui déterminent leur identité spécifique », écrit Mounir Chamoun dans « La diversité ethnique et culturelle et la construction nationale : le cas du Liban », *Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement*, [En ligne], Montréal, Éd. AUPELF-UREF/Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1997, coll. « Actualité scientifique », p. 95, classiques.ugac.ca/.../diversite_linguistique/diversite_linguistique.doc, consulté le 1 juin 2015.

³⁸⁹ L'ethnie est un « groupe fermé descendant d'un ancêtre commun ou plus généralement ayant une même origine, possédant une culture homogène et parlant une langue commune ; c'est également une unité d'ordre politique », <http://encyclopedie.universelle.fr/encyclopedie/7054/ETHNIE>, consulté le 6 décembre 2015.

³⁹⁰ Voir Henri Aboukhater, *La nation arabe : réalité et fiction*, Paris, L'Harmattan, 1988. Robert Ilbert parle aussi d'une « invention occidentale » au sujet de l'État nation dans son article « L'Islam entre les blocs », *XX^e s. Revue d'histoire*, [En ligne], vol. 26, n° 1, 1990, p. 145, http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1990_num_26_1_2980_t1_0141_0000_2, consulté le 26 mai 2016.

³⁹¹ Cf. dans la partie historique notre rappel du statut de dhimmi pour les chrétiens et les juifs. Pourtant, dès le premier quart du XIX^e siècle, un cheikh égyptien nommé Rafa'at al Tahtawi, rapporte d'un séjour en France les notions de patrie et d'égalité entre musulmans et non-musulmans dans une même société.

³⁹² <http://www.lorientlejour.com/article/935899/les-monotheismes-chretien-et-musulman-2.html>, consulté le 7 décembre 2015. Nous lui objectons qu'il y a eu par ailleurs un nationalisme arabe, utilisé par les nouveaux États arabes pour se défaire du colonialisme : l'arabisme. L'arabisme implique action militante, alors que l'arabité est la conscience arabe basée sur la langue et l'histoire. Vincent Cloarec et Henry Laurens évoquent une « définition généalogique » de l'arabité au milieu du XIX^e siècle qui renvoie « [aux] bédouins des déserts de Syrie et de la Péninsule », *Le Moyen-Orient au 20^e siècle, op. cit.*, p. 18.

4.2. Une nation libanaise bien mal en point

Gibran Khalil Gibran révèle la difficulté de parler de nation à propos du Liban dès les années trente :

Ayez pitié d'une nation divisée en fragments et dont chaque fragment se considère comme une nation !³⁹³

Pour certains, le Liban existerait comme nation depuis l'entité de l'Émir Fakhreddine II³⁹⁴, le territoire "national" du Mont-Liban ayant obtenu de la Sublime Porte une certaine autonomie grâce au principe des "millets"³⁹⁵ ». Pour d'autres, la nation libanaise serait née le premier septembre 1920³⁹⁶.

En effet, en dépit de l'indépendance, l'attachement à la France reste une des spécificités du Liban, notamment pour les Maronites. Pour d'autres encore, elle serait une nation à part entière dès la fin du mandat français, avec la proclamation de l'indépendance et la reconnaissance d'un État par les instances internationales. Notre poétesse pose la question de sa propre existence ainsi que de celle de son pays (une interrogation qui fonctionne d'après nous comme une interrogation rhétorique, la réponse allant de soi dans le contexte de l'époque) en constatant que les divisions sont conséquentes et font disparaître l'union entre les composantes de la société libanaise :

Suis-je né³⁹⁷ (...) dans un pays qui n'existait pas ? (AS, 331).

Nous avons précisé précédemment que le Liban est formé de plusieurs communautés qui le conçoivent historiquement, philosophiquement, culturellement et

³⁹³ Gibran Khalil Gibran, *Le Jardin du prophète, suivi de Le Sable et l'Écume*, Paris, Chêne, [*The Garden of the Prophet*, London : Heineman, 1934] 1995, p. 16. Un sunnite libanais va facilement considérer qu'il fait partie de la même communauté avec un palestinien, ce que ne peuvent envisager un chiite ou un maronite. Ainsi chaque libanais a une solidarité culturelle, déterminée par l'histoire avec "ses" non-libanais, ce qui les divise encore plus au niveau religieux.

³⁹⁴ 1590-1635. Samir Kassir évoque une « lecture mythifiée de l'histoire propos[ant] deux sources de légitimité : la continuité supposée d'une entité libanaise quasi souveraine depuis l'émirat maanide et, plus loin encore, la tradition d'une Église « nationale » depuis le VII^e siècle », in *La Guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional*, op. cit., p. 53.

³⁹⁵ Le terme de millet provient de *milla* qui signifie "communauté" en arabe et comporte une connotation religieuse (la communauté confessionnelle). Pour les Ottomans, il s'agit d'une communauté protégée. Rappelons que pour le mouvement de la *Nahda*, la nation et donc l'identité ne doivent pas être formulées sur un fondement uniquement religieux.

³⁹⁶ La fragilité de cet État pluricommunautaire s'explique peut-être par le fait qu'il a d'abord été construit par les Maronites et pour eux puisqu'en constituant le Grand Liban la France y avait réuni « les chrétiens en chœur ardent, les musulmans à leur corps défendant », in Edmond Rabbath, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 603.

³⁹⁷ Elle s'interroge personnellement mais emploie le masculin pour un questionnement à visée collective et même universelle.

religieusement chacune à leur manière³⁹⁸. Deux sociétés, celle de la montagne régie par les familles féodales druzes, maronites et chiites et celle de la ville, constituée d'une population sunnite et grecque-orthodoxe gouvernée par l'administration ottomane, coexistent sur un tout petit territoire. Mais au départ, l'entité libanaise ne concerne que la montagne qui cherche justement son autonomie par rapport à l'autorité ottomane. La *moutassarifiyya* de 1861 va d'ailleurs isoler encore plus cette région après les heurts entre 1840 et 1860 (et institutionnaliser le confessionnalisme en place de la démocratie, en donnant aux grandes familles libanaises une raison confessionnelle de rivaliser pour le pouvoir puisqu'une part importante est attribuée aux Maronites). L'émigration vers les villes à la suite de cet isolement (également économique) va faire se rencontrer des identités tout à fait différentes. Georges Corm parle de profondes mutations sociologiques auquel doit faire face le Liban, les sociétés rurales et urbaines s'entrechoquant en 1920 puisque ce n'est plus de la société du Mont-Liban dont on parle mais de celle du Grand Liban. Ses élites sont issues à la fois des grandes familles du Mont-Liban que des villes, autour de deux pôles, l'un profrançais et l'autre pro arabe. C'est d'ailleurs avec l'histoire de ces grandes familles en sus de celles des communautés qu'est liée l'histoire du Liban.

De plus les communautés priment depuis toujours sur l'État en étant officiellement reconnues par le Pacte national de 1943, lequel implique que la société libanaise suive la logique du partage confessionnel³⁹⁹. Selon Élisabeth Picard⁴⁰⁰, il faudrait d'ailleurs plutôt parler de pacte « communautaire » que de pacte « national ». Cette culture confessionnelle aurait donc empêché la formation d'une identité libanaise et d'un intérêt national commun. Fabrice Balanche, qui a étudié cette faiblesse, cette « absence d'unité nationale⁴⁰¹ », précise qu'au Liban on appartient tout d'abord à une famille, au clan, puis au village ou à la ville et finalement à l'État. Par ailleurs le pouvoir se distribue par « allégeances régionales, tribales et sectaires⁴⁰² » et les partis politiques libanais ne sont qu'une extension des communautés. Les chefs politiques des communautés religieuses, les *zaim*,

³⁹⁸ Kamal Salibi, *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, *op. cit.*, p. 352. Évelyne Lloze a elle aussi particulièrement souligné l'importance du lien à l'Histoire dans la détermination du « je » poétique, in Béatrice Bonhomme ; Idoli Castro, et Évelyne Lloze (dirs.), « La poésie à l'épreuve du dire. L'expérience ordinaire : Antoine Emaz et Valérie Rousseau », *Dire le réel aujourd'hui en poésie*, *op. cit.*, p. 462.

³⁹⁹ Dans le cadre de notre thèse, nous ne considérerons pas la religion comme un engagement personnel mais comme un phénomène sociologique, une appartenance communautaire confessionnelle.

⁴⁰⁰ Élisabeth Picard, *Liban, État de discorde : des fondations aux guerres fratricides*, Paris, Flammarion, 1988, p. 119.

⁴⁰¹ Fabrice Balanche, *Atlas du Proche-Orient arabe*, *op. cit.*, p. 124.

⁴⁰² Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, *op. cit.*, p. 182.

reconnaissent que les intérêts de la communauté ont toujours passé et passeront toujours avant ceux du pays. L'État semble donc être pour encore longtemps en "compétition" avec la communauté, une réalité constatée d'ailleurs par Edward Azar et Robert Haddad depuis plus de trente ans :

the state did not succeed in winning the loyalty of its multiple communities, a delicate equilibrium developed between the two (...) about thirty years. (...) when the equilibrium was shattered and the state weakened the dormant intercommunal grievances, competition and hostility forged towards violently⁴⁰³.

En fait, la classe politique mise sur les communautés pour obtenir le pouvoir donc aucun chercheur, étranger ou libanais, ne caractérise le Liban, malgré les limites bien établies de son territoire, sa monnaie, sa constitution, sa nationalité) de nation⁴⁰⁴.

Maxime Rodinson explique de son côté que les communautés ouvertes au départ se sont fermées en évoluant vers des « formations de type "ethnico-national", aspirant à devenir État ou, au minimum, caste idéologique dominant l'État. C'est ce qui apparaît au Liban⁴⁰⁵ ». L'analyse du sociologue Ahmad Beydoun aboutit au constat que « c'est bien la tribu - et non la foi religieuse commune - qui offre à la communauté confessionnelle le modèle de sa solidarité⁴⁰⁶ », une appartenance que Nadia Tuéni rappelle ici en la mettant exceptionnellement en valeur :

Je baisse la voix pour aiguïser
les couteaux du tonnerre,
demander force à la tribu,
dormir entre ses omoplastes de rochers (AS, 327).

La protection, dont la puissance est exprimée par une métaphore osseuse (l'omoplate est un os large mais pas particulièrement résistant car il est mince). Nadia Tuéni l'a donc doté d'un matériau plus résistant (des rochers). En outre, la poétesse doit avoir « le front à la

⁴⁰³ Edward Azar et Robert Haddad, « Lebanon: an anomalous conflict? », *Third World Quarterly*, op. cit., p. 1338, <http://www.jstor.org/stable/3991718>, consulté le 31 janvier 2014. « L'État n'a pas réussi à gagner la loyauté de ses communautés, un équilibre précaire s'est développé entre elles et lui (...) durant trente ans. Quand l'équilibre a été rompu et que l'État s'est trouvé affaibli, les conflits intercommunautaires se sont violemment réveillés ». Notre traduction.

⁴⁰⁴ Michel Chiha demandait en 1945 si l'on peut demander à « des hommes du peuple, à des bourgeois même, (...) des hommes qu'on a élevés dans l'idée que voler l'État c'est être habile et se défendre, qu'ils aient le souci de l'intérêt général et qu'ils construisent la cité », in Samir Frangié, « Culture et barbarie : entre transgression et politesse », *L'Orient littéraire*, [En ligne], n°. 100, octobre 2014, p. 89, http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf, consulté le 24 février 2017.

⁴⁰⁵ Maxime Rodinson, « Qu'est-ce qu'une communauté religieuse libanaise ? », *L'Islam, politique et croyance*, op. cit., p. 159. La communauté maronite est appelée « nation » par Ibrahim Aouad dans *Le droit privé des maronites au temps des Émirs Chihab (1697-1841)*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1933, pp. 6-7.

⁴⁰⁶ Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, op. cit., p. 347.

hauteur des cimes de sa tribu » (*Ibid.*), un lexique qui nous évoque plutôt le milieu montagneux. Ce n'est donc pas tout à fait à la tribu des hommes que notre poète se réfère mais à la nature. C'est là que la poétesse va se ressourcer. On note une opposition entre les verbes « baisser » (la voix s'amenuisant) et « aiguïser » (la force produite par cette action s'amplifiant grâce aux sonorités aigües des voyelles [e] et [i] puis aux explosives [t] et [n], avec un changement vocalique en voyelles fermées [u] et [o]). Une dernière complémentarité entre cette tribu et les manifestations naturelles se présente dans « les couteaux du tonnerre » car ce ne sont pas des armes blanches que l'on aiguïse pour tuer, mais de nouveaux mots à adresser aux tribus des hommes, peut-être une voix divine pour les réconcilier ?

Passons en revue quelques critères susceptibles d'être le trait d'union entre les groupes communautaires libanais.

La "race" pourrait - elle constituer un critère de rassemblement ? Georges Corm affirme qu'il n'y a pas de « race arabe, au sens de race jaune, de race noire ou de race blanche. Il y a encore moins une race ou une "nation" islamique, à laquelle appartiendraient les Arabes⁴⁰⁷ ».

Définir l'identité nationale par un critère ethnique⁴⁰⁸ est aussi inefficace puisqu'au départ les Arabes se sont mélangés avec les populations conquises ; il n'y a donc pas d'origine culturelle commune. Bien qu'au sens strict une ethnie est constituée de personnes ayant en commun une même langue et une même religion comme marqueurs de son identification, ce qui pourrait faire des libanais un groupe ethnique parlant l'arabe⁴⁰⁹, ce n'est pas le cas puisqu'ils ont chacun une appartenance religieuse différente (et donc une culture propre).

⁴⁰⁷ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, *op. cit.*, p. 207. En langue arabe, l'étymologie du mot 'arab sert à désigner l'identité bédouine. Rappelons que la population d'origine de la Péninsule est de souche sémitique. Les chrétiens se disent Arabes parce qu'ils parlent arabe mais ne sont pas issus des tribus d'Arabie. Ils sont en revanche tous de souche araméenne. Ce qui est commun à tous les libanais : « un fond méditerranéen et sémitique, continuellement remué, au cours des siècles, par des apports immigrés, qui sont constamment absorbés et marqués par l'empreinte libanaise, conformément aux lois de la géographie humaine », in Jawad Boulos, « Le Patrimoine libanais : Le milieu ethnique libanais, la Nation libanaise, Réalité sociales », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, Beyrouth, Éd. Le Cénacle libanais (Série : Patrimoine Libanais), 1953, p. 111.

⁴⁰⁸ Le concept se distingue de celui de race qui concerne les caractères biologiques et morphologiques liés à des ancêtres communs et non à la culture.

⁴⁰⁹ Chacune des populations conquises possédaient une langue propre. (Nous avons noté à ce sujet que la langue syriaque a été la plus résistante face à l'arabe).

l'islam de l'arabité, qui est un fait culturel, une civilisation, une histoire, une façon de se percevoir, une langue, avant d'être politique.

La langue est donc un critère insuffisant et controversé pour être à l'origine de l'unité libanaise. De toute façon, nombreux sont ceux, comme Mounir Chamoun ou Jawad Boulos, qui pensent que la constitution d'une nation ne passe pas sans « volonté de vie commune, (...) [sans une] histoire commune reconnue et acceptée par tous⁴¹⁶ », celle qui était chère à Ernest Renan et à Nadia Tuéni. Nicos Poulantzas, quant à lui, observe que la construction d'un État-nation et d'une identité nationale exige « l'historicité d'un territoire et la territorialisation d'une histoire⁴¹⁷ ».

Là encore, ces mots font écho à ceux de notre poétesse qui inscrit dans le paysage l'histoire du Liban [en évoquant entre autres les Phéniciens, qu'elle compare à des « oiseaux [qui] savaient déplier la nuit et tracer des ponts de lumière » (*AE*, 74)⁴¹⁸], ou plus largement le Moyen-Orient et les « vastes plateaux où la terre/ raconte » (*Ibid.*), en racontant par exemple la ville des palmiers, « Jéricho, en deuil de ses murs⁴¹⁹ » (*JM*, 123) ou « Juin [qui] traîne dans les ports » (*JM*, 138). Mais l'histoire au Liban se caractérise par

⁴¹⁶ Mounir Chamoun, « La diversité ethnique et culturelle et la construction nationale : le cas du Liban », *op. cit.*, p. 95.

⁴¹⁷ Guy Di Méo, « Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? », *Métropoles*, vol. 1, 2007, p. 87, <http://metropoles.revues.org/80>, consulté le 15 juillet 2015. En dehors de la langue, d'une histoire riche et de la religion, l'identité arabe est aussi lisible à travers des lieux-symboles, des lieux saints, sacrés, cf. Jean-François Troin « L'identité arabe », *Annales de Géographie*, [En ligne], t. 113, n° 638-639, 2004, pp. 531-550, http://www.persee.fr/issue/geo_0003-4010_2004_num_113_638, consulté le 3 mars 2016.

⁴¹⁸ Le château de « Beaufort » (*LVP*, 294) a une riche histoire : pour certains historiens, il représentait déjà une position stratégique pendant les périodes biblique et romaine. Pris par Saladin en 1190 puis par les croisés en 1139, il fut occupé par les Templiers jusqu'en 1268. Au XVII^e siècle, Fakhredine II l'inclut dans son réseau de fortifications. Pendant la guerre civile, le château était tenu par l'OLP pour atteindre le nord d'Israël. « Baalbeck » (*LVP*, 291) [appelée Héliopolis à l'époque hellénistique] nous ramène à l'époque gréco-romaine, mais on y a relevé des traces plus anciennes de l'époque sémitique. Son histoire remonte au moins à la fin du III^e millénaire av. J.-C. « Anjar » fondée au début du VIII^e siècle évoque la dynastie des Omeyyades (*LVP*, 292), les plafonds de « Beit Eddine » (*LVP*, 286), dont le palais a été construit par les artistes et artisans les plus habiles de toute la région au début du XIX^e siècle à la demande de Bechir II Chéhab, une construction qui suit celle de la ville de « Deir El Kamar » (*Ibid.*). Le nom de la capitale du Mont-Liban au début du XVII^e siècle (sous le règne de Fakhreddine II) signifie « La demeure de la Lune », car il s'y trouvait un temple romain consacré à la lune. À « Saida » (*LVP*, 281), dont la citadelle maritime a été édifiée au XIII^e siècle par les croisés sur les restes d'un temple phénicien d'une petite île au nord de la plage, se manifeste l'ombre des Templiers. Dans l'Antiquité (2700 av. J.-C.), « Tyr » (*LVP*, 282 ; *PR*, 412) était composée de deux parties, l'une insulaire et l'autre continentale. La couleur pourpre du murex la rend célèbre sans oublier la fondation de Carthage (la « Nouvelle Ville ») en 814 av. J.-C.

⁴¹⁹ Selon le récit biblique, Jéricho est la première ville du pays de Canaan conquise par les Hébreux vers 1200 avant J.-C. Le livre de Josué relate la prise de Jéricho et comment, le septième jour après l'arrivée des Hébreux, les murailles de Jéricho s'effondrèrent par la volonté de Dieu.

l'absence de consensus sur la guerre de 1975-1990 et l'amnésie qui règne dans les ouvrages d'histoire.

Ce qui fait avorter le sentiment d'appartenance à une nation, c'est surtout le fait que la République libanaise soit formée de communautés dont chacune a dès le départ « une éthique particulière et une culture propre (...) se rappel[le] sa propre histoire, et qui, chacune (...) con[ç]oit à sa manière le Liban⁴²⁰ ». Ni la langue, ni l'histoire (officielle ou la mémoire de chacun) ne peuvent donc servir de socle à une unité nationale au Liban⁴²¹. La défense des intérêts de chaque communauté laisse persister la division communautaire et ne va pas dans le sens d'une unification nationale, alors que l'unité d'une nation se construit sur l'égalité⁴²² de l'ensemble de ses citoyens et sans identité intermédiaire (communautaire) entre l'individu et l'identité nationale.

Enfin, une nation d'identité uniquement basée sur l'islam, donc issue d'une « vision monothéiste du monde⁴²³ », ne peut être partagée⁴²⁴ puisqu'elle rejette le pluriculturalisme. En effet, la communauté musulmane, devenue largement majoritaire, a toujours fait le vœu d'« une seule nation en raison de leur langue commune et de leur appartenance dominante à l'islam⁴²⁵ », ce qui explique que :

le consensus qui devrait rassembler la population sur des questions qui transcendent les communautés qui la constitue (...) [et] même la loyauté nationale exprimée par les leaders de ces "fragments communautaires" n'est pas une preuve

⁴²⁰ Kamal Salibi, *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, op. cit., p. 352.

⁴²¹ L'Angleterre et l'Irlande parlent la même langue mais n'arrivent pas à constituer une seule nation. La religion et l'histoire ne sont pas non plus des éléments unificateurs vues les « haines » entre les divers groupes. Pourtant, comme l'a évoqué le chef du gouvernement libanais, Fouad Siniora, devant les chefs religieux de toutes les communautés, ces derniers ont les moyens d'instaurer la paix intercommunautaire en propageant des valeurs de tolérance.

⁴²² Georges Corm identifie comme autres raisons d'absence d'une nation au sens moderne dans le Proche-Orient, et donc au Liban, d'une part des « évolutions historiques divergentes, en particulier l'évolution économique » les régions libanaises n'ayant pas connu et ne connaissant toujours pas le même développement économique, et d'autre part, « les jeux de la géopolitique toujours très agissante », in *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, op. cit., pp. 184-185.

⁴²³ À l'époque préislamique, on parlait de polythéisme culturel.

⁴²⁴ Charif Majdalani dénonce dans « Le lit de la barbarie » toute « barbarie » qui consiste « à tuer systématiquement les hommes (...) au nom d'une vérité que l'on estime supérieure et exclusive, ou d'une conception bornée et uniforme de l'identité, qu'elle soit religieuse, ethnique ou culturelle », in *L'Orient littéraire*, « Culture et barbarie », [En ligne], n°. 100, oct. 2014, p. 15, http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf, consulté le 24 février 2017.

⁴²⁵ Rita Rached, *L'Identité libanaise, la langue et les valeurs*, op. cit., p. 99. Rappelons que les musulmans ne peuvent concevoir l'État et la religion comme séparées. Ce sont deux institutions qui ne forment qu'une seule et unique chose.

forte de soutien pour une entité *nationale* intégrée, parce que la définition du Liban est (...) filtrée au travers d'une optique chiite ou maronite⁴²⁶

Quoi qu'il en soit, toute identification nationale par l'une des religions présentes arrivera forcément à une impasse, la société libanaise émergeant « d'une fracture nationale douloureuse et durable qui a opposé, pour des raisons politiques diverses, chrétiens et musulmans dans des conflits sanglants⁴²⁷ ». Bien que le projet national libanais ne rencontre pas de consensus entre les communautés (sunnite, chiite, maronite...) d'une part, et entre les habitants d'espaces différents (urbain et rural) d'autre part, et qu'il soit soumis aux attentes des protecteurs étrangers, nous optons, quant à nous, pour la définition d'une nation comme étant un groupe d'hommes unis par une communauté de territoire⁴²⁸, qui possède un passé en partage qu'il suffit d'écouter⁴²⁹ et a la volonté de vivre en commun⁴³⁰, une optique qui nous paraît donc correspondre à ce que prône notre poétesse qui affirme que « nous respirerons ensemble après l'âge violent » (AS, 315).

D'ailleurs, dans les réunions qui se sont déroulées au Cénacle, les intellectuels libanais ont défendu cette position avec fermeté. Malheureusement, si la volonté était là, les tensions réapparaissent (et réapparaissent) sitôt que l'on soulevait la question de l'identité nationale, probablement à cause de l'enracinement profond de l'individu dans sa communauté depuis sa naissance⁴³¹, ce lien fort qui coupe toute attache avec les autres

⁴²⁶ Michael Hudson, « The Problem of Authoritative Power in Lebanese Politics. Why Consociationalism Failed », in Nadim Shehadi & Diana Haffar Mills (dirs.), *Lebanon, a History of Consensus and Conflict*, Oxford, Centre for Lebanese Studies, 1988, p. 224.

⁴²⁷ Mounir Chamoun, « La diversité ethnique et culturelle et la construction nationale : le cas du Liban », *op. cit.*, p. 90.

⁴²⁸ Et ce, sans délimitation d'aucune sorte car « la vieille terre nous saluait avec de grands gestes amicaux » (PRT, 249) et dans un « paysage (...) immuable » (LVP, 284).

⁴²⁹ Avec de beaux souvenirs, « les grands souvenirs de jadis » (PRT, 255) : « Vous en souvenez-vous ? Nous gardions des couchants sur nos blanches terrasses » (PPH, 178) et d'autres moins heureux : « nos sanglots ont mêmes frontières » (PPH, 202), « mon pays est mémoire/ d'hommes durs comme la faim/ et de guerres plus anciennes que les eaux du Jourdain » (LVP, 276).

⁴³⁰ Puisque « combien sont morts/ d'avoir voulu trancher un soleil de l'ensemble/ comme d'une tige, sa fleur » (PPH, 204).

⁴³¹ Un couple mixte, chiite et sunnite, s'est battu contre le système confessionnel en rayant la mention d'appartenance religieuse des registres officiels, se mariant civilement en janvier et demandant au ministère de l'intérieur de reconnaître leur union (premier mariage civil au Liban, reconnu le 25 avril). Leur bébé né en 2013 est le premier enfant à n'appartenir à aucune religion. Leur union civile a permis de poser les bases juridiques de l'enregistrement de leur fils sans mention d'appartenance religieuse, <http://www.jolpress.com/liban-premier-bebe-sans-religion-article-822669.html>, consulté le 21 décembre 2015. Autre exemple de "détachement" communautaire : un mouvement de citoyens se réclamant de la société civile est né aux élections de mai 2016 (« Beirut Madinati », « Beyrouth ma ville »).

groupes sociétaux dans le pays du Cèdre. C'est pourquoi malgré une reconnaissance au niveau mondial, il n'y a toujours pas d'ensemble national au Liban : le pays n'est jamais parvenu à rassembler les groupes confessionnels autour de valeurs définissant une identité libanaise qui exprimerait tout à la fois les spécificités de chacun.

Dans son analyse sur « La diversité ethnique et culturelle et la construction nationale » lors des Premières journées scientifiques du Réseau thématique de recherche « Cultures, Langues et Développement », Mounir Chamoun souligne l'ampleur de ce qui manque au Liban pour la construction nationale : « une fusion dans l'ordre symbolique de la religion ou une mosaïque de lignages et un vocabulaire familial nominal communs, un mythe originaire héroïque identificateur, le partage des valeurs culturelles fondamentales et un champ de communication et d'interaction proche ou semblable⁴³² ». Les libanais ont pourtant conscience d'appartenir à un même pays, d'être liés par une solidarité pérenne malgré leurs différences et d'avoir foi, à l'instar de Marwan Hamadé, « en un Liban souverain, indépendant, d'appartenance arabe et d'ouverture cosmopolite⁴³³ ». C'est ainsi que cette question de l'identité nationale « hante la vie politique au Liban depuis plus de soixante-dix ans⁴³⁴ » et n'a jamais vraiment fait l'objet d'une analyse permettant de régler le problème de l'interprétation du Liban État-nation, de redéfinir l'identité historique, culturelle et politique du Liban face au monde arabe⁴³⁵. Pour y parvenir, il n'y a que le dialogue, car nous ne sommes ''qu'un'' avec

une seule goutte de sang,
différente (AS, 327).

Le rejet au vers suivant de la différence vise à témoigner d'une réconciliation possible entre les communautés qui n'ont que peu de différence, et par suite entre libanisme et ouverture à l'islam, un rapprochement déjà réclamé en 1946 par Georges Naccache : « Le Liban n'est pas autre chose en définitive qu'un pacte entre la chrétienté et l'islam⁴³⁶ ». Il déclarait également en 1950 à un confrère nationaliste arabe sunnite, Mohieddine Nsouly, que leurs démarches étaient similaires :

⁴³² Mounir Chamoun, « La diversité ethnique et culturelle et la construction nationale : Le cas du Liban », *op. cit.*, p. 92.

⁴³³ Michel Touma, *L'Orient-Le Jour, 100 ans, ou presque. Un journal, un pays, une région : des histoires*, *op. cit.*, p. 14.

⁴³⁴ Ahmad Beydoun, *Le Liban, Itinéraires dans une guerre incivile*, *op. cit.*, p. 14. En outre si l'on définit la nation dans le sens européen du terme, il faut séparer l'histoire religieuse de l'histoire profane, politique, nationale, ce qui pour les musulmans reviendrait à une improbable séparation de l'homme et de Dieu.

⁴³⁵ Ahmad Beydoun, *Le Liban, Itinéraires dans une guerre incivile*, *op. cit.*, p. 84.

⁴³⁶ Georges Naccache, *L'Orient*, Éditorial du 10 avril 1946.

Nous cherchons, vous et moi, notre unité (...) où ni vous ni moi n'ayons rien à céder de nous⁴³⁷.

Une démarche identique avait commencé entre les nationalistes arabes et libanistes en 1936, une année qui constitue un tournant important dans l'histoire politique du Liban car année des traités franco-syrien (9 septembre 1936) et franco-libanais (13 novembre 1936) avec un « courant médian » réunissant des figures des deux camps à l'occasion de la lutte pour l'indépendance du Liban. Mais il est vrai que le paradoxe est que le *nous* n'existe qu'en opposition au *eux*.

Amin Maalouf évoque cette problématique dans *Les Identités meurtrières* : « comment assimiler la culture occidentale sans renier notre propre culture ?⁴³⁸ ». Mais aussi quel point de rencontre reste encore possible entre le musulman méprisé par l'Occident (ou craint par la société chrétienne/laïque vu les dangers liés aux affirmations identitaires du monde arabe) et cette dernière ? Il ne faut pas oublier que la période des Croisades, « l'acte fondateur des agressions futures⁴³⁹ », sont toujours vivaces dans la mentalité arabo-musulmane, neuf cents ans après leur déclenchement. Mais il faut apprendre à outrepasser ces sources de tensions et viser l'harmonie entre les individus, entre les peuples, à l'instar de Michel Chiha qui plaidait déjà en 1953 pour une identité plurielle du Liban :

Mer et Montagne⁴⁴⁰, phénicianité et arabité, pluralité des mœurs, pluralité (*sic*) des langues, pluralité des courants d'échanges (...) bref toute une constellation d'univers qui semble concourir dans l'harmonie à faire du Liban ce qu'il est⁴⁴¹.

De même, en 1982, l'éditorialiste Jihad El-Zein critiquait dans le quotidien *As-Safir* l'idée d'une unité fusionnelle « historiquement et culturellement impossible⁴⁴² » alors que « le

⁴³⁷ *Ibid.*, Éditorial du 22 janvier 1950.

⁴³⁸ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, *op. cit.*, p. 92.

⁴³⁹ Emmanuel Sivan, *Mythes politiques arabes*, Paris, Fayard, [trad. par Nicolas Weill], coll. « L'Esprit de la cité », 1995, pp. 28-29. La Palestine a, écrit Pierre Louis, « symboliquement cristallisé les confrontations entre Occident judéo-chrétien et monde arabo-musulman depuis les Croisades [1098 - 1291] jusqu'à aujourd'hui », in *Minorités au Moyen-Orient*, *op. cit.*, p. 39. « J'ai décidé de tuer Jean-Paul II, commandant suprême des Croisés » disait Méhémet Ali Agça en 1981 après avoir blessé le pape, <http://www.youscribe.com/catalogue/livres/litterature/romans-historiques/l-europe-et-la-palestine-des-croisades-a-nos-jours-172813>, consulté le 21 novembre 2015.

⁴⁴⁰ La dualité Mer - horizon et Montagne - refuge est l'un des visages du Liban. « Les Libanais ne sont que sous certains rapports (...) un peuple de mer. Sous d'autres rapports (...) ils sont un peuple de montagne », in Elias Houry et Ahmad Beydoun, *La Méditerranée libanaise*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Les représentations de la Méditerranée », 2000, p. 56.

⁴⁴¹ Michel Chiha, « Présence du Liban », *Les Années Cénacle*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1997, pp. 243-252.

Liban peut se transformer en une unité cohérente dans le cadre de son pluralisme⁴⁴³ », une idée du pays que l'on retrouve dans la poésie de Nadia Tuéni qui recherche ardemment ce pluralisme, le pays ne pouvant être uni que dans sa diversité :

En cet instant où la montagne entre terre et mer hésite,
après avoir vécu dans l'harmonie
des nuages et de l'écume leur jumelle
Ciel en sursis de pluie, Pays (AS, 319).

L'on rappelle que la montagne est une périphrase du cœur du Liban, repris ici par le terme « Ciel » avec une majuscule. De ce lieu sacré partait l'harmonie mais à présent le pays ne fait plus qu'attendre de prochaines souffrances, la « pluie » étant une métaphore des larmes. Il n'est plus qu'un « Ciel en sursis de pluie » et l'on peut même dire qu'il n'existe déjà plus à cause de l'ellipse du verbe « être ». Outre cette absence de verbe, le contraste entre le premier vers anormalement long (16 syllabes) et le rythme octosyllabique du dernier vers ajoute à l'impression d'une fin certaine et imminente. L'hésitation, hormis son expression par le verbe « hésite », reprend les deux éternelles orientations (« terre » ou « mer », repli ou ouverture, monde arabe ou monde occidental). L'auteure évoque un autre clivage porté par les deuxième et troisième vers (celui entre mer « écume » et montagne « nuages »), comprenant également 16 syllabes. La fragilité de l'équilibre qui résidait dans le passé (exprimé par le murmure de l'allitération en [m]) est mise en exergue par le rejet en laissant toutefois le parallélisme en fin de vers des termes « harmonie » et « jumelle ». Mais la poétesse pressent que le court « instant » d'indécision sera fatidique au pays. La situation se peut que se détériorer. Malgré la majuscule attribuée au substantif « Pays », c'est un dernier sursaut, un ultime appel pour réveiller les consciences qui conclut le poème.

L'on retrouve ce double visage du Liban dans un poème de *Liban : 20 poèmes pour un amour* intitulé « MON PAYS » : « o cette haine (...) o cet amour » (AS, 321).

Mon pays longiligne a des bras de prophète.
Mon pays que limitent la haine et le soleil.
(...)
Mon pays où la vie est un pays lointain.
Mon pays est mémoire
d'hommes durs comme la faim,
et de guerres plus anciennes

⁴⁴² Jihad El-Zein, *As-Safir*, 18 novembre 1982, cité par Carole Dagher, in *Le défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, op. cit., p. 12.

⁴⁴³ *Ibid.*

que les eaux du Jourdain.
 (...)

 Mon pays vulnérable est un oiseau de lune.
 Mon pays empalé sur le fer des consciences.
 Mon pays en couleur est un grand cerf-volant.
 Mon pays où les vents sont un nœud de vipères.
 (...)

 Mon pays qui s'habille d'uniformes et de gestes,
 qui accuse une fleur coupable d'être fleur.
 (...)

 Mon pays où la loi est un soldat de plomb.
 Mon pays qui me dit : « Prenez-moi au sérieux »,
 mais qui tourne et s'affole comme un pigeon blessé.
 (...)

 où le canon dérange la belle-au-bois-dormant (*LVP*, 276).

L'oscillation entre moments de douceur et retours cycliques de conflits nous était comme prédite, dans une sorte de litanie décrivant le Liban, brûlé par « la haine et le soleil » qui s'adresse à la poétesse pour qu'elle porte sa voix. Nadia Tuéni nous parle de ce pays qui a toujours connu la guerre puisque « mémoire/ (...) de guerres plus anciennes/ que les eaux du Jourdain » (*LVP*, 276) mais qui a toujours déjoué les analyses des observateurs, certains de sa mort prochaine. La poétesse veut peut-être nous signifier sa résilience ou tenter de retenir le Liban car « il s'agit de durer »⁴⁴⁴, le faire ressusciter, en utilisant 30 fois l'anaphore « Mon pays » (le poème compte 41 vers parmi lesquels seuls deux vers ne sont pas liés par une relative ou une conjonction de coordination au vers précédent), à moins que ce ne soit une marque de son profond attachement pour sa terre.

Bien que l'on rencontre des hommes courageux, « durs comme la faim », (leur résistance peut aussi évoquer la famine qui s'est abattue sur le Mont-Liban entre 1915 et 1918), ce pays nonchalamment allongé en bordure de Méditerranée, « longiligne », est bien « vulnérable ». L'accumulation des caractéristiques aborde autant de points positifs que de négatifs et le poème s'achève sur une impression d'attente, entre le rêve de la nuit et la réalité du matin. La poétesse souligne combien il a été sacrifié. En témoignent de nombreux termes et expressions lors de cette caractérisation globale du pays, qui a été « empalé sur le fer des consciences », est un « pigeon blessé » (bien loin de la colombe) et n'est pas « pris au sérieux » (les accords de Sykes-Picot qui ont redessiné la carte ?).

⁴⁴⁴ Il s'agit de durer/ car en te nommant je te crée (...) Il s'agit de rester » (*PPH*, 194). D'ailleurs, elle aura (provisoirement) réussi puisque dans les *Archives*, là encore, « On n'enterre pas, aujourd'hui, ma terre » (*AS*, 329). Nous soulignons.

Pays maritime aux « villes sous-marines » et « pays de montagnes » (*Ibid.*), le Liban n'est que paradoxes. Arrêtons- nous pour écouter une autre voix, celle de l'auteur du *Prophète*, Gibran Khalil Gibran, lui aussi complètement amoureux de son pays.

Vous avez votre Liban avec tous les conflits qui y sévissent. J'ai mon Liban avec les rêves qui y vivent...

Votre Liban est un nœud politique que les années tentent de défaire. Mon Liban est fait des collines qui s'élèvent avec prestance et magnificence vers le ciel azuré...

(...)

Votre Liban est un échiquier entre un chef religieux et un chef militaire.

(...)

Votre Liban se détache tantôt de la Syrie, tantôt s'y rattache ; il ruse des deux côtés pour aboutir dans l'entre-deux. Mon Liban ne se détache ni se rattache, et ne connaît ni conquête ni défaite⁴⁴⁵.

Ce poème, écrit en 1962, illustre parfaitement les paradoxes de ce pays et recoupe des motifs tuéniens. Gibran Khalil Gibran présente lui aussi les aspects contradictoires du Liban puisque son auteur y oppose les caractéristiques négatives de « votre Liban » à celles (si positives) du sien. Il préfère toutefois aux « guerres plus anciennes » et aux « uniformes » tuéniens (*LVP*, 276) qui répondent aux « conflits qui y sévissent » du Liban des autres son Liban et « les rêves qui y vivent » (alors que pour Nadia Tuéni le pays « voyage entre rêve et matin », sans les atteindre). Le pays tuénien qui s'exprime en disant « « Prenez-moi au sérieux, / mais qui tourne et s'affole comme un pigeon blessé » (*LVP*, 276) est lié au « nœud politique » de Gibran et à cette ruse « pour aboutir dans l'entre-deux ». Mais là encore le pays selon lui « ne connaît ni conquête ni défaite » et est éternel, comme le souhaite également notre poétesse : « que ta pierre soit une éternité » (*Ibid.*).

Notre poétesse va d'ailleurs chercher par tous les moyens à garantir l'indivision sacrée (une harmonie idéale vis-à-vis de laquelle on peut être dubitatif et se demander si au fond cette fraternité n'est pas mythique), à effacer les divergences entre les hommes. Ainsi elle dédie probablement le recueil *Juin et les mécréantes* à des hommes comme Léopold Sédar Senghor, Maxime Rodinson, Yannis Ritsos et Rouben Melik parce qu'ils défendent la tolérance et sont comme elle issus d'une forme de « métissage », notamment culturel⁴⁴⁶. Nadia Tuéni parle ouvertement des conséquences du communautarisme qui mine le pays

⁴⁴⁵ Gibran Khalil Gibran, *Mon Liban*, suivi de *Satan*, Rennes, Éd. La Part Commune, 2000, pp. 19-20. Le général Gouraud venait de déclarer la naissance du Grand Liban, auquel Gibran était opposé.

⁴⁴⁶ Pour éclairer leurs différents liens avec notre auteure, rappelons que Léopold Sédar Senghor a l'espoir de créer une civilisation respectueuse des identités, que les parents de Maxime Rodinson étaient des russo-polonais qui ont fui les pogroms de Russie, que l'œuvre de Yannis Ritsos est liée à l'histoire faite de guerres, de famines et de dictature de son pays, la Grèce, et que Rouben Melik, d'origine arménienne, stigmatise la guerre, la tyrannie et le racisme dans ses textes.

alors que tout doit être fait pour éviter la séparation. Elle défend non pas une nation, qui signifie frontière, mais un rapport à la terre qui soit fédérateur, un pays avec une majuscule qui serait un « idéal de diversité culturelle et (...) [adopterait] une identité plurielle⁴⁴⁷ ». Dans ce pays, seules les femmes, qui ont une « même lumière » mais aussi « une même souffrance », pourront selon elle « dans le chaos retrouve[r] le durable » (*LVP*, 284), la fraternité entre les libanais à laquelle aspire notre poétesse, et même tout simplement l'amour⁴⁴⁸. Nous retrouvons ici une certaine image de la femme chère aux surréalistes, capable de tout et d'autant plus toute-puissante qu'elle se trouve « à la croisée des chemins » (*P*, 29), « exposée à l'Orient et à l'Occident, ouverte au désert et à la mer, (...) dans ce minuscule (*sic*) creuset unique au monde qu'est le Liban » (*P*, 103-104).

Laissons le mot de la fin à deux auteurs que presque quatre-vingts années séparent, tout d'abord Évelyne Bustros qui dédie *La main d'Allah* à son « cher et lumineux pays, mien. Chroniques d'un temps où les drapeaux islamiques et chrétiens fraternisèrent⁴⁴⁹ » puis à Walid Joublatt qui affirme qu'« Il existe une vaste culture arabe, chrétienne et musulmane, qui remonte à plusieurs siècles⁴⁵⁰ ».

Notre survol historico-politique ne sera cependant complet qu'avec un rappel des conflits rencontrés par la population libanaise tant ils sont présents dans l'œuvre de Nadia Tuéni.

5. L'impact des guerres⁴⁵¹

Le pays a connu tout à la fois de nombreux conflits et une prospérité importante quoique répartie de façon inégale. Les crises qui l'ont traversé relèvent à la fois de problèmes nationaux, régionaux et internationaux. Nous évoquerons ici chronologiquement

⁴⁴⁷ Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient*, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁴⁸ Dans son article « Notre futur sous la menace des monstres », Salah Stétié conclut que « Son sentiment (...) est que les nations ne peuvent être réellement une et que leurs activités ne sauraient conduire au bien commun de l'humanité entière, à moins de reconnaître expressément la loi familière (d'amour) dans les choses nationales et internationales », in *L'Orient littéraire*, « Culture et barbarie », *op. cit.*, p. 13, http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf, consulté le 24 février 2017.

⁴⁴⁹ Évelyne Bustros, *La main d'Allah*, Paris, Bossard, 1926. Cette fraternisation a eu lieu sous la dynastie omeyyade.

⁴⁵⁰ <https://www.cairn.info/revue-etudes-2001-7-page-7.htm>, consulté le 31 mai 2016. Il ne faut en effet pas oublier le fonds culturel arabo araméen commun à toute cette région (Voir à ce sujet les travaux du père Lammens).

⁴⁵¹ Pour cette partie nous nous référons essentiellement aux ouvrages de Georges Corm ainsi qu'à ceux de Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury.

quelques-unes de ces crises en élargissant notre présentation du contexte historique et politique aux pays environnants. 1917, 1948, 1956, 1958, 1967 et enfin 1975 (pour la période qui nous préoccupe) sont autant de dates qui ont impacté l'ensemble de la société arabe ainsi que la littérature du monde arabe.

Tout d'abord, après la deuxième guerre mondiale, le partage (organisé par la Grande - Bretagne et la France) des provinces arabes de l'ex Empire ottoman a créé de nouveaux États au Proche comme au Moyen-Orient. De plus, face aux pogroms des Juifs organisés sous le régime tsariste à la fin du XIX^e siècle, les Européens avaient proposé qu'une terre juive naisse au Moyen-Orient dans le traité de Balfour de 1917 qui favorisait, nous le rappelons, la création d'un Foyer National Juif. Ces bouleversements font réagir les Arabes qui prennent alors conscience de leur situation et l'on assiste au surgissement parallèle d'un nationalisme arabe et juif. Ces nationalismes sont traités différemment par les puissances mandataires puisque malgré la description dans le traité d'une population juive « représent[ant] 9 % de l'ensemble des habitants⁴⁵² » de la Palestine, l'État d'Israël va s'étendre à sa naissance en 1947⁴⁵³ sur 57 % du territoire palestinien, sans tenir compte de la promesse faite aux Arabes en 1916 ni du fait qu'il y a 91 % des habitants de ce territoire qui sont des « communautés non juives⁴⁵⁴ ». En outre, il n'y a aucune précision concernant ces dernières. Le pourcentage d'occupation du territoire palestinien par les Israéliens passe en 1948 à 80 %, obligeant ainsi la plupart des Palestiniens à s'exiler au Liban, l'ensemble des pays arabes rejetant en bloc l'État juif et ceux qui le soutiennent.

Se produisent ensuite une série de coups d'États en Syrie, entre 1949 et 1970, et un en Irak en 1958, l'assassinat du roi de Transjordanie en 1951 et une révolution menée en 1952 par des militaires en Égypte, laquelle aboutit à l'arrivée au pouvoir de Nasser⁴⁵⁵.

Hormis le conflit régional israélo arabe dont l'enjeu est la ville de Jérusalem, paradoxalement « symbole du sacré et de la violence⁴⁵⁶ » [où il y a « cet excrément d'étoile » (*JM*, 140) et où « brusquement la terre/ n'est plus rien qu'une larme » (*Ibid.*)], nous devons évoquer ses répercussions au Liban, où d'autres sujets de tension (internes au pays cette fois-ci) surgissent, comme les clivages socioculturels, les disparités

⁴⁵² Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, op. cit., p. 199.

⁴⁵³ C'est l'ONU qui décide en 1947 du partage entre Juifs et Palestiniens de ce territoire « mais [en] recommand[ant] l'internationalisation des Lieux saints et de Jérusalem », in Georges Corm, *Histoire du Moyen-Orient. De l'Antiquité à nos jours*, op. cit., p. 91.

⁴⁵⁴ Georges Corm, *Histoire du Moyen-Orient. De l'Antiquité à nos jours*, op. cit., p. 91.

⁴⁵⁵ Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, op. cit., pp. 89-137.

⁴⁵⁶ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté de Suez à l'invasion du Liban, 1956-1982*, op. cit., p. 197.

socioéconomiques⁴⁵⁷ et les manipulations, résistances et revendications des différentes communautés qui font suite aux ingérences de peuples voisins au fil d'alliances fluctuantes. Nadia Tuéni, interviewée par Évelyne Accad⁴⁵⁸, avertit ses concitoyens d'un danger, celui de ne plus pouvoir « vivre avec [leur] double » (*JM*, 119), autrement dit de voir désormais leur territoire se scinder entre juifs et arabes. De même elle pressent avant la guerre de 1975 que la partition est inévitable si l'ensemble des communautés libanaises ne peuvent vivre en sécurité les unes avec les autres, avec un même respect pour les particularités de chacune. Dans le recueil *Poèmes pour une histoire*, les signes précurseurs d'un conflit ont fait écrire à la poétesse que « la terre (...) ne s'est pas reconnue » peut-être parce que « le pays se survole [déjà] en tranches⁴⁵⁹ » (*PPH*, 193).

D'après Ghassan Tuéni, les divergences qui ont engendré la guerre de 1975 à 1990 proviennent d'abord des ingérences extérieures et il parle donc de « guerre des autres⁴⁶⁰ » sur le territoire libanais car il y aurait là tout à la fois le produit des conflits du Moyen-Orient et une conséquence de la guerre froide⁴⁶¹. Il suppose que les causes immédiates et plus lointaines du conflit consistent en un réveil des affrontements historiques d'une « société naturellement conflictuelle, parce que multiconfessionnelle, (...) un héritage de l'Empire ottoman (...) [et] la transform[ation] en arène⁴⁶² » de son territoire avec « une guerre israélo-palestinienne qu'Israël a transformée, par libanais et palestiniens interposés,

⁴⁵⁷ L'État a négligé les zones peuplées par les chiites qui se révoltent dans les années soixante et soixante-dix sous l'influence d'un imam, Moussa Sadr, face à l'épanouissement des zones chrétiennes, engendrant un déséquilibre islamo-chrétien.

⁴⁵⁸ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, *op. cit.*

⁴⁵⁹ Elle exprimait la même idée en 1965 en évoquant - après les guerres israélo-arabe de 1948-1949 et de Suez de 1956 (puis la guerre civile de 1958) - des « tronçons bigarrés » (*AE*, 85).

⁴⁶⁰ Cette formulation sera reprise par l'Est chrétien tandis que ceux qui appartiennent à l'Ouest estiment que la guerre se greffe sur les dissensions internes. Cf. Carla Éddé, « *Les mémoires des acteurs de la guerre : le conflit revisité par ses protagonistes* », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, Paris : Actes-Sud/Sinbad-Ifpo, coll. « La Bibliothèque Arabe, Hommes et Sociétés », 2010, p. 30.

⁴⁶¹ En effet des israéliens, des palestiniens, des américains, des russes, des français, des italiens, des anglais, des syriens et des iraniens se sont pris de passion en cette fin de XX^e siècle pour ce petit bout de terre.

⁴⁶² Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, *op. cit.*, p. 186. L'historien Georges Corm démontre que « le Proche-Orient (...) ne maîtrise plus son propre espace (...). Aujourd'hui, [il] est lui-même l'espace périphérique d'autres zones du monde, celui de l'Europe et des Etats-Unis ; son propre espace interne est dominé, modelé, forgé par le "dehors" », in *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*, *op. cit.*, pp. 30-31.

en une guerre libano-palestinienne⁴⁶³ ». Bien qu'il soit facile de transférer les contentieux sur des protagonistes étrangers, il est à remarquer qu'Arnold Toynbee avait lui aussi mis en garde les libanais dès 1957 contre une « lutte entre l'Amérique et la Russie pour déterminer le tracé, au Levant, de la frontière entre ces deux empires mondiaux⁴⁶⁴ ». Il est certain également que le contrôle des richesses du Moyen-Orient peut expliquer une attaque comme celle de la coalition franco-anglo-israélienne en 1956, la nationalisation du canal de Suez de juillet profitant à l'URSS pour conforter sa position dans l'Orient arabe en apportant une aide économique (barrage d'Assouan) et militaire (fourniture d'armes). Les États - Unis s'étaient alors impliqués pour limiter la progression des communistes, créant une opposition entre d'une part l'Égypte et la Syrie, pro russes, et d'autre part l'Arabie saoudite, pro-américaine. Le conflit entre l'URSS et les États-Unis a donc bien lui aussi des conséquences directes sur le Liban, le transformant, dit Kamal Chatila, homme politique libanais, en « champ pour des conflits de nationalités différentes⁴⁶⁵ » car pris dans cette « guerre des autres ».

On ne peut effectivement que confirmer que, à l'instar de la guerre de 1958⁴⁶⁶, la séparation confessionnelle est devenue plus vive au Liban et qu'aux rivalités interconfessionnelles se sont ajoutés les enjeux stratégiques des puissances de la région (autrement dit l'Arabie saoudite, l'Égypte, Israël, la Syrie, l'Irak, l'Iran et la Libye,) - outre ceux des États-Unis et de l'Union Soviétique, lorsque l'intérêt pour « la terre multiplie les vautours » (*JM*, 127). La fin de la République arabe unie⁴⁶⁷ en 1961 marquera un premier arrêt de l'unification des pays arabes et leurs désaccords s'approfondiront tout d'abord suite à la visite de Sadate à Jérusalem en 1977, mais surtout après la signature des accords de paix de l'Égypte avec Israël à Camp David en 1978. L'invasion israélienne de 1982 au Liban parachèvera la fin du nationalisme arabe.

⁴⁶³ Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, op. cit., pp. 188-189.

⁴⁶⁴ <http://www.libanvision.com/memoire.htm>, consulté le 31 janvier 2014.

⁴⁶⁵ Kamal Chatila, *Madaniya, civique et citoyen*, [En ligne], 22 septembre 2015, <http://www.madaniya.info/2015/04/13/liban-beyrouth-le-vietnam-d-israel/>, consulté le 22 septembre 2015.

⁴⁶⁶ Nous n'avons aucune information à ce sujet dans les livres d'histoire libanais, qui arrêtent le programme à l'indépendance du Liban en 1947 mais avec la venue au pouvoir de Nasser, l'absence d'accord sur l'identité nationale, la corruption de l'État, le clientélisme et les inégalités entre les régions, les libanais ont connu une aggravation des clivages communautaires déclenchant la courte guerre civile de 1958.

⁴⁶⁷ La RAU réunit l'Égypte et la Syrie.

Après avoir fait le point sur ces différents conflits, on ne peut qu'évoquer la crise avec Israël de juin 1967 et ses conséquences sur le Liban [puisqu' prochainement « la terre va s'échouer à ma porte » (*JM*, 147) et engendrer des querelles internes]⁴⁶⁸ car elle tient une place importante dans l'œuvre de notre auteure⁴⁶⁹. Ce conflit a également suscité un changement d'écriture chez son amie Vénus Khoury-Ghata, qui a alors resserré sa thématique autour de la violence, qu'elle soit pratiquée côté palestinien ou israélien.

5.1. La guerre des Six Jours

Si l'on revient quelques années en arrière, les pays arabes n'ont jamais imaginé que l'État d'Israël allait naître en 1948. Pour mieux comprendre les réactions du Proche-Orient il faut se rappeler que la gestation de cet État s'est effectuée en Europe, après que les souffrances des communautés juives européennes aient donné une légitimité à sa naissance en « se réclamant du judaïsme sur la terre palestinienne⁴⁷⁰ » alors que, comme nous l'avons souligné, plus de 90% du peuplement de cette terre orientale est constitué de tribus arabes à cette époque. L'une des spécificités des populations du Proche-Orient réside dans la possession d'un terrain, preuve d'existence et d'appartenance à une région, une religion et une histoire. Mais un problème de réserve d'eau va justifier côté israélien l'extension du Foyer National de 1948⁴⁷¹. Des litiges surgissent alors quant au partage des eaux du Jourdain⁴⁷² (après que le détournement de ses eaux ait été entamé en 1953 et achevé en 1964). Ils vont engendrer la Guerre des Six Jours [notre auteure dit d'ailleurs à ce propos que « la Guerre et le Jourdain ont presque le même âge » (*JM*, 129)], qui oppose Israël à la

⁴⁶⁸ En outre, à chaque fois que l'on tente une modernisation au Liban il y a un arrêt à ce processus : Dominique Chevallier écrivait déjà que « La révolution industrielle l'atteignant de l'extérieur lui resta extérieure », in *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, op. cit., p. 259. Il est possible que cette modernisation suscite un réveil social qui s'exprime systématiquement par le biais de l'intégrisme religieux lequel bloque alors toute avancée du pays.

⁴⁶⁹ Cette guerre a inspiré les dix chapitres de *Juin et les mécréantes*, à propos desquels l'on peut faire allusion aux *Écritures* de par la présence du Sinäi, bien que notre auteure se dise alors indifférente à Dieu.

⁴⁷⁰ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, op. cit., p. 39. Le fait que ces souffrances soient nées dans un contexte et une histoire européens rend plus difficile pour les populations du Proche-Orient, d'en accepter les conséquences en Palestine (soit la migration des communautés juives en Palestine) et ce, même si elles sont sensibles à cette histoire. Elles sont en effet totalement « étrangères à l'antisémitisme européen et à l'Holocauste », *Ibid.*, p. 40. Pourtant ce sont elles qui ont eu à en supporter les conséquences.

⁴⁷¹ La *Nakba* (catastrophe de 1948).

⁴⁷² Les ressources en eau ont toujours attisé les tensions dans la région mais le Jourdain a un statut bien particulier. Ce fleuve prend sa source au Liban et sépare Israël des États arabes voisins, Syrie et Jordanie en bordant plus précisément deux territoires fortement contestés et occupés par Israël depuis 1967 : le Golan et la Cisjordanie. La problématique de l'eau dans le bassin du Jourdain s'inscrit donc pleinement dans le conflit israélo-palestinien.

Syrie, l'Égypte et la Jordanie⁴⁷³ du 5 au 10 juin 1967, un conflit prétexte d'un dialogue entre notre auteure et le poète Ounsi Al-Hage⁴⁷⁴ :

O : La guerre s'est amenée et s'est jetée par la fenêtre.

N : Sur une longue chevelure noire⁴⁷⁵ en dépit du soleil. (*P*, 191)

Dans ce dialogue écrit après la guerre et traduit de l'arabe par Jad Hatem, la « longue chevelure noire » nous place dans un contexte arabo musulman car elle est une belle métonymie de la femme arabe, que l'on retrouve aussi dans *Poèmes pour une histoire*, et qui représente les Arabes face aux Israéliens, lesquels se sont littéralement « jeté[s] » sur eux, donnant ainsi l'impression de violer la femme donc la terre arabe (d'autant plus que la chevelure a une signification très sensuelle et que dans la religion musulmane, selon les lectures, il est interdit de montrer ses cheveux car cela revient à exhiber son intimité⁴⁷⁶).

Notre auteure a été particulièrement émue par cette irruption israélienne et évoque en termes forts le chaos universel qu'elle a engendré puisque pour elle, depuis, « tout est panique » (*JM*, 150). Et cette situation la fait en quelque sorte renaître, prendre conscience de son appartenance arabe (en étant ouvertement solidaire avec le peuple palestinien) et annoncer : « Je suis né du séisme » (*Ibid.*). C'est par ailleurs l'occasion pour elle de nous faire part de manière prophétique que ce séisme va donner naissance à des difficultés insurmontables en s'écriant tel Hamlet que « la terre a mauvaise haleine. [Qu'] Il se trame quelque chose de définitif dans son ventre » (*Ibid.*).

Sa prise de position pro palestinienne va se remarquer dans l'écriture :

(...) la victoire israélienne en perturbant « *mes* » frontières, a rendu « *mon* » paysage amovible⁴⁷⁷. (...) L'imagination à elle seule suffit à me constituer un droit et des souvenirs : souvenirs de lieux que je n'ai, d'ailleurs, jamais vus » (*P*, 52).

Elle revendique ici, par la mise en valeur en italique et entre guillemets de pronoms possessifs, son identité arabe (et non plus uniquement libanaise) et efface volontairement

⁴⁷³ Les États arabes, notamment l'Égypte, l'Irak et la Transjordanie, après s'être affrontés pour le leadership du « monde arabe » se sont entendus contre l'État israélien émergent en Palestine afin de la libérer, mais c'est « une guerre, qu'ils n'[ont] pas les moyens de mener », in Patrick Seale, *La Lutte pour l'indépendance arabe, Riad El-Solh et la naissance du Moyen Orient moderne*, [trad. Dominique Letellier et Aline Weil], Paris, Fayard, 2010, p. 418.

⁴⁷⁴ Ounsi Al-Hage était aussi un journaliste.

⁴⁷⁵ Nadia Tuéni évoquera les « épaisses chevelures noires » (*PPH*, 189) pour insister sur la résilience des Arabes : « Un élément s'en va un autre le remplace (...) ainsi d'épaisses chevelures noires ».

⁴⁷⁶ La Palestine est une Terre sainte pour les musulmans « dès le début de l'Islam et surtout à partir des Croisades [puisqu'elle] est devenue la seconde terre sainte après le Hedjaz », in Henry Laurens, *Paix et guerre au Moyen-Orient, l'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁷⁷ « (...) ma terre à moi devient paysage amovible » de *La Prose* est repris dans un poème de *Juin et les mécréantes* (*JM*, 138).

les frontières géographiques⁴⁷⁸, le paysage étant « amovible ». Celui-ci s'étend par exemple bien au-delà du Liban puisque « Nazareth, Jéricho et le Sinaï, sont autant de possessions arrachées à ce qui est « *mon* » arrière-pays » (*P*, 52) ; la poésie unit totalement la réalité géopolitique et historique à l'« arrière-pays », cet espace rêvé et construit dans l'intimité de Nadia Tuéni. L'occupation est par ailleurs décrite avec des images à la fois inquiétantes et ironiques, tout d'abord celle d'insectes repoussants dont on ne peut se débarrasser : des « moryons extrême-orientaux, (...) [dont] aucun texte n'autorise [l'] extradition (...) ne s'en iront que de leur propre gré ; peut-être même envisagent-ils un dédommagement » (*JM*, 102). Ils ont pénétré avec violence et l'on ne peut rien contre eux : ils sont chez eux et dictent les modalités de leur installation. Une seconde image, non moins virulente, est la comparaison implicite des Israéliens à des prédateurs, puisque notre auteure les assimile à des vautours : « la terre multiplie les vautours » (*JM*, 127).

L'inconscience des Arabes et la reconnaissance de leur défaite, les conséquences du conflit sur la population et son environnement apparaissent sans euphémisme dans ce « bilan poétique de la guerre de Juin 67 » (*P*, 69). La poétesse dit avoir voulu, en tant que témoin, donner une « idée de ce déchirement (...) une idée plus vraie » (*P*, 70) de ces événements, dire la vérité. Une anthropomorphisation rend les choses plus terribles, d'une part dans une description de l'anéantissement des Arabes qui n'ont plus aucune valeur, aucun repère et sont réduits à n'être qu'une « ville [qui] craqu[e] » (*JM*, 138), avec cette épidémie, la honte, qui « traîne dans les ports ». On peut souligner d'autre part une constatation amère : « la honte est permise », qui exprime particulièrement bien le traumatisme subi, car pour un Arabe, la défaite et l'humiliation sont une honte non acceptables pour une société construite par rapport à la honte. Si l'on est le « représentant de la honte, on n'existe plus, on est annulé⁴⁷⁹ ».

La ville a craqué sous le doute.

Juin traîne dans les ports.

En été la honte est permise. (...)

Et tu ris...Et tu ris...et tu ne comprends pas la triste pénombre des

[frontières⁴⁸⁰ (*JM*, 138).

⁴⁷⁸ Georges Corm dénonce la « fragmentation du monde arabe dans la géopolitique internationale des grands de ce monde [qui] (...) continuent d'ignorer les revendications arabes légitimes. », in *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982, op. cit.*, p. 40.

⁴⁷⁹ Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain, op. cit.*, p. 159.

⁴⁸⁰ Le déclenchement des hostilités entre Juifs et Arabes en Palestine, l'engagement du Liban dans la guerre et la fuite de plus de sept cent cinquante mille personnes en 1948 amorcent une véritable prise de conscience

Le jeu cynique de l'homophonie sert à merveille le carnage : la reprise de la phrase (si simple « et tu ris...et tu ris... » ne signifierait-elle pas plutôt ''et tuerie, et tuerie'' ? La répétition et les points de suspension révèlent combien, après l'inconscience, c'est bien la folie qui est proche dans ce vers d'une longueur démesurée et si déséquilibré qu'il rend parfaitement compte de l'illusion des hommes après la guerre de 1967. Le constat de la poétesse est pessimiste ; elle dit ce qui est vrai, à savoir que rien ne va venir arrêter le chaos car la fin de la guerre entraîne « la pénombre des frontières ». En effet, alors que tous cohabitaient sur un territoire ouvert, ce sont à présent des barrières, les frontières, qui outre leur ombre pesant sur le territoire, ont la parole et divisent les peuples. Nadia Tuéni s'adresse directement à l'ensemble des Arabes avec une force dénonciatrice intensifiée par le recours à la deuxième personne du singulier. Son message prend d'ailleurs une dimension collective à travers la métaphore des frontières qui parlent (cette « triste pénombre » s'étendra ensuite jusqu'au Liban et à la fameuse ligne divisant Beyrouth).

Dans le dialogue de Nadia Tuéni avec Ounsi Al-Hage, ce dernier dit en termes très simples dans quel état d'esprit il se trouve après le cataclysme, cette guerre dénommée *Naksa*, avec une structuration du poème autour d'un parallélisme syntaxique qui en nous fait ressentir l'absurdité et encore une fois la perte de repères :

Je pleure sans savoir pourquoi. Je ne pleure pas et je ne sais pas pourquoi (*P*, 193)⁴⁸¹.

Nadia Tuéni, elle, fait le choix d'une harangue ironique pour envoyer ses compatriotes au combat défendre l'« amer et doux goût arabe » (*P*, 194), l'oxymore amer/doux démontrant que la douceur de leur mode de vie, cette nonchalance inconsciente les a poussés au bord du gouffre. Ils paient à présent le prix de leur absence de maîtrise de la situation⁴⁸². Il ne leur reste plus qu'à mourir pour défendre leur honneur et exister un tant soit peu :

des frontières, in Jihane Sfeir, « Identifications nationales et construction des frontières : Les Palestiniens au Liban (1943-1958) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, [En ligne], Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, n°. 103, Juil.-Sep. 2009, p. 109, <http://www.jstor.org/stable/40495796>, consulté le 3 septembre 2014.

⁴⁸¹ Nadia Tuéni, *La Prose*, op. cit., pp. 191-194.

⁴⁸² Le 15 mai 1967, après avoir pactisé avec la Syrie et la Jordanie, Nasser donne l'ordre à l'armée égyptienne de traverser le canal de Suez et de pénétrer dans le Sinaï. Le 5 Juin 1967, 200 avions de chasse israéliens font route vers les principales bases aériennes égyptiennes. Une demi-heure plus tard, l'aviation égyptienne est anéantie. Tsahal va dans les jours suivants défaire les armées arabes coalisées qui projetaient de ''jeter tous les juifs à la Mer'' : les soldats égyptiens mal préparés à la guerre prendront la fuite, permettant aux blindés israéliens d'atteindre le canal de Suez en moins de deux jours. Sur un autre front,

Allez mourir. Plus vite. Il faut que vous partiez pour que nous ayons des martyrs⁴⁸³
(*P*, 193).

La poétesse emploie dans ces antiphrases des temps verbaux (impératif et subjonctif) sans la ponctuation correspondante, probablement parce que le ton impérieux cède la place ici à des constatations moqueuses et cyniques. Il ne faut pas oublier que Nadia Tuéni est une pacifiste. Elle exprime sans doute, par ces formules, les manquements politiques ayant mené à cette catastrophe, et compare les combattants à des animaux que l'on guide vers l'abattoir, en accentuant cette brutalité grâce au rythme de l'injonction centrale nominale « Plus vite ». Tout est mensonge, manipulation.

A contrario elle évoque avec une profonde nostalgie la communion qui présidait entre les hommes au lieu de cette violence barbare et ce, quelle que soit leur religion :

à l'endroit qu'on nomme Sinaï⁴⁸⁴
là-bas
il y a trois soleils⁴⁸⁵ (*JM*, 139).

L'harmonie serait représentée par le rythme octosyllabique « à l'endroit qu'on nomme Sinaï » / « là-bas il y a trois soleils » (*JM*, 139). Le placement de l'adverbe « là-bas » met en relief qui en souligne l'éloignement dans la situation actuelle et de ce fait, l'impossible fraternité entre les hommes.

La poétesse fait-elle preuve de déni en employant le présent « il y a », comme si la guerre n'avait pas établi la « triste pénombre » (*JM*, 138) des nouvelles frontières ? Ou bien est-ce une ultime tentative pour dire que les trois religions ont depuis toujours coexisté et qu'avec l'emploi du présent cet état d'harmonie doit nécessairement se maintenir ? D'après elle, sans la folie des hommes endoctrinés par la propagande religieuse [entraînés par les « gens de Dieu [qui] marchent au pas de guerre » (*JM*, 128)], « l'air [serait] partagé d'un même amour » (*JM*, 105). Le contraste est saisissant entre la dénomination « gens de Dieu » et leur fonction qui est de combattre en étant du côté de la

après deux journées de combats, les parachutistes israéliens pénétreront dans la vieille Ville. Enfin, le 10 juin, le plateau du Golan est sous contrôle israélien. Le monde arabe, humilié, prendra sa revanche sept ans plus tard.

⁴⁸³ Lorsqu'elle écrira au sujet de ces combattants qu'ils sont bien « mort[s] seul[s] comme ils avaient vécus » (*PPH*, 191), c'est pour déplorer le don de vie de ces hommes alors qu'ils sont morts « sur une même potence qu'on nomme territoire » (*Ibid.*) sans envisager qu'ils sont des « martyrs » (*P*, 193) seulement pour leur communauté.

⁴⁸⁴ Nous rappelons qu'à l'issue du conflit, le Sinaï est occupé par Israël.

⁴⁸⁵ Les trois soleils seraient les trois religions monothéistes. Quant au souffle, il serait d'après Marc Girard, le vent de Dieu, donneur de vie éternelle, in *Les symboles dans la Bible, Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, t. 1, Montréal, Bellarmin, 1991, p. 421.

haine au lieu d'aimer leur prochain, une image récurrente dans ce recueil et même dans son œuvre⁴⁸⁶.

...Homme de la Bible,
(...)
quel est ce lien entre toi et la terre qui professe
l'épouvante ?
(...)
Tu n'es pas fait de mer
mais de ciel belliqueux toujours plus proche.
Tes racines envahissent la mémoire jusque dans
son orgueil (*JM*, 150-151).

Que dire de « l'Homme de la Bible » (*JM*, 150-151) qui est une imposture et n'a plus d'attention que pour lui-même, le terme « orgueil » étant décalé typographiquement par rapport à l'ensemble du poème. Ce dieu qui n'a plus d'amour envers les hommes est en quelque sorte tourné en dérision. L'importance prise par la religion se manifeste par l'idée d'un envahissement total de la conscience de l'individu, car elle plonge ses racines dans l'orgueil de l'être humain (nous rappelons le poids de la vengeance chez les Arabes). Le champ lexical de la haine efface toute autre pensée, comme l'indiquent les termes « épouvante », « belliqueux » et « envahissent ». La propagande a bien fait son travail de lavage de cerveaux. Face à cette haine, Nadia Tuéni implore « Dâhoun de la première église » (*JM*, 128) [la représentante juive] de l'écouter :

écoute-moi parler :
Commun est le sable des mers. Répandu sur tous les yeux (*Ibid.*)

Les peuples partagent le même « sable des mers » (*Ibid.*), mais ce dernier les aveugle tous car il est « sur tous les yeux » (*Ibid.*) et les mènent à leur perte. La similitude entre les hommes est mise en relief par l'antéposition de l'adjectif « Commun » en début de phrase et l'emploi d'une phrase nominale avec également l'adjectif verbal « Répandu » en première position. La poétesse multiplie d'ailleurs abondamment les termes de ressemblance entre les hommes dans l'ensemble de son œuvre pour chanter le fait que « tous les corps sont bribes d'un même secret » (*JM*, 137). Tous ces efforts ne portent pourtant pas leurs fruits : « (N) La terre, c'est la mort » (*P*, 194)⁴⁸⁷. En effet, les palestiniens vont mourir pour défendre leur terre ou émigrer, et les israéliens vont eux aussi comme mourir de les en avoir dépossédés [nous relevons dans ce dialogue trois

⁴⁸⁶ Dieu est au contraire présenté comme la suprême cruauté : « Vous/ animaux et terre/ brûlés à longs coups d'encensoir » (*RT*, 240), « Dieu est responsable de nos outrances » (*TA*, 371) et « En Orient il est interdit de haïr.../ La haine n'appartient qu'à Dieu » (*TA*, 384).

⁴⁸⁷ Dialogue entre Ounsi El-Hage (O) et Nadia Tuéni (N) repris dans *La Prose, op. cit.*, pp. 191-194.

occurrences⁴⁸⁸ du verbe « s'éteindre » ou « éteindre » et des synonymes comme « retombe comme une flamme » (*P*, 193), « noyée dans la mer » (*P*, 192)] :

(O) Les Juifs sont venus dans la patrie pour s'éteindre. Israël a volé son peuple élu (*P*, 194).

Avec cette obscurité c'est la terreur qui règne. Comme l'explique Ounsi El-Hage, les Israéliens vont trahir leurs propres valeurs car aucun des symboles bibliques n'est sauvegardé après cette guerre. Il parle d'ailleurs à ce propos d'un « vol ». Tout disparaît et est définitivement perdu, une perte soulignée par le futur et la négation de la réponse de Nadia Tuéni [« Une étoile a brillé en terre de Canaan. Elle s'est éteinte hier. La terre a oublié. Dans tous les cas, elle ne s'appellera plus Canaan » (*P*, 192)] qui termine par une constatation terrible mais exprimée sobrement. L'étoile qui guidait les rois mages « s'est éteinte », un euphémisme repris froidement et plus durement :

(N) Le Christ est mort en juin » (*Ibid.*).

L'Histoire biblique ne se lit désormais qu'au passé composé, avec des phrases présentées comme froidement, très brièvement dans un style journalistique qui sert à frapper les esprits. Les deux locuteurs ont un jugement sévère en lien avec l'absurdité de la situation, puisque les attaquants légitimaient leur ingérence et leurs violences en se basant sur les paroles de leur livre sacré, or ce sont eux qui les font s'écrouler un par un. Juin est dorénavant le mois où le Christ meurt et où Canaan, Nazareth (*P*, 193) et Jérusalem (*JM*, 140) tombent. Jérusalem, au lieu d'être cette ville sacrée qui donne à rêver, de faire penser à des images de spiritualité, concentre les pires des atrocités. La ville qui devrait être la plus belle est la plus sauvage (mais Beyrouth n'est pas loin en matière de sauvagerie).

Le paysage de cette terre violentée est désormais modifié : il ne reste plus qu'un « paysage garni de barbelés⁴⁸⁹ » (*JM*, 147), une image où l'ironie cruelle transforme un lieu de paix en zone truffée de fils de fer prompts à embrocher ceux qui oseraient s'approcher.

Notre poétesse a ressenti cette guerre comme un désastre et exprime plus particulièrement dans le poème « Jérusalem » combien la terre arabe est violée, Jérusalem

⁴⁸⁸ « Ma rancœur éteignit le soleil » « elle s'est éteinte » (*P*, 192), « pour s'éteindre » (*P*, 194).

⁴⁸⁹ Cette cruauté est exprimée par Vénus Khoury-Ghata qui parle de « ceux du Sud » qui transforment le Sud en « prairie de barbelés » in Christiane Makward et Madeleine Cottenet-Hage, *Dictionnaire littéraire des femmes de langue française. De Marie de France à Marie NDiaye*, Paris, Karthala, 1996, p. 326.

Dans *LVP*, pour remplacer ces barbelés, Nadia Tuéni exprimera le vœu d'offrir au sud au « corps torturé » (*LVP*, 294) des « jardins opulents autour du Litani » (*Ibid.*).

n'étant plus que « la cendre des commencements » (*JM*, 140). Elle a des mots très durs, puisqu'elle parle de « peloton d'exécution » (*JM*, 142), de « bêtes (...) repues⁴⁹⁰ » (*JM*, 144) qui tuent ensuite gratuitement, par plaisir, et lance son mépris à ceux qui modifient les frontières en s'appuyant sur la peur « qui mange comme soleil de midi (...) qui hurle les paumes appuyées contre les/ yeux, qui hurle sans bruit, qui hurle dedans » (*JM*, 148). La répétition des relatives, la reprise du verbe « hurler » et le rejet des « yeux » [qui apporte un effet de surprise (les yeux à la place des oreilles)] évoquent bien ici la reptation de la peur qui envahit tout, progressivement, et sous toutes ses formes. L'espace de l'insouciance de l'enfance qu'est le jardin est transformé en « ghettos » (*TA*, 391) dont la multiplication dans la métaphore filée « fleurissent » reproduit avec cynisme l'idée des ghettos juifs et de la peur de ceux qu'on parque ailleurs, une peur qui s'applique cette fois aux palestiniens :

vos jardins sont autant de ghettos qui fleurissent,
au soleil de la peur (*TA*, 391).

À la fin de la guerre, la plupart des Arabes ressentent l'invasion israélienne et la conquête de Jérusalem par les israéliens et les chrétiens qui les ont aidés comme une nouvelle attaque, pourrait-on dire, des Infidèles, générant une « double frustration historique de la société arabe⁴⁹¹ ». Après ce coup porté à l'ensemble du monde arabe, le grand poète Adonis interpelle ses amis écrivains afin de redéfinir une « identité arabe »⁴⁹² et publie dans ce but *Le Manifeste du 5 juin 1967*. Il leur demande de sortir du prestige de leur civilisation, qui pour lui appartient au passé et surtout, oblitère le profond sommeil dans lequel est tombé à ses yeux le monde arabe. Selon lui, cette « léthargie » est responsable de la chute de la civilisation arabe et les intellectuels et poètes doivent absolument agir pour créer l'identité de l'être humain arabe au sortir des événements de 1967, engager en tout cas une réflexion qui concerne l'ensemble des intellectuels du Monde arabe car comme il l'explique, « malgré les spécificités nationales, nous pensons que toutes les démarches de pensée et de création dans le monde arabe tendent à se

⁴⁹⁰ Il nous semble qu'il y a ici une parodie de fin du monde, les êtres ont perdu toute humanité.

⁴⁹¹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982, op. cit.*, p. 24.

⁴⁹² Le nationalisme arabe va se transformer en nationalisme palestinien qui sera désormais la cause arabe, la lutte armée palestinienne devenant sacralisée. Grâce à Israël, les Arabes s'unissent après la défaite de 1967.

recouper et à se rencontrer autour d'un certain nombre de préoccupations communes dont nous devons témoigner⁴⁹³ ».

Nadia Tuéni, dont l'écriture elle aussi résonne avec les événements⁴⁹⁴, partage totalement cette opinion et va parler avec les multiples voix qui s'unissent en elle. La Guerre des Six Jours lui a fait prendre conscience de son appartenance pluri identitaire, en créant un parallèle entre la situation palestinienne - « les gens de [sa] race » (*JM*, 153) souhaitant revenir sur leur terre - et le malaise qu'elle ressent. Elle a bien conscience que « la terre a mauvaise haleine. [Qu'] il se trame quelque chose de définitif dans son ventre » (*JM*, 150) qui annonce le.s danger.s qui guette.nt le Liban.

C'est donc la rencontre avec l'autre, le dialogue et un certain flou identitaire, qui sont privilégiés dans ses textes puisqu'elle est tour à tour homme ou femme, chrétienne (Tidimir), musulmane (Sabba), juive (Dâhoun), druze (Sioun) ou laïque, s'exprimant avec ce « je » lyrique aux plusieurs voix pour défendre une identité sans frontières, qui revendique un héritage pluriel⁴⁹⁵, non seulement religieux mais aussi culturel et non pas celle, absurde, qui distingue les communautés et pourrait amorcer ces dangers qu'elle pressent.

Notre auteure a ici une prise de position délicate dans le climat de la fin des années soixante et jusque dans les années soixante-dix où les palestiniens affluent au Liban et s'organisent pour résister à l'occupation et aux attaques israéliennes, ce qui va impliquer une certaine modification de la société libanaise⁴⁹⁶. L'imam Moussa Sadr, élu président du Conseil supérieur islamique chiite en 1969 et bien conscient des difficultés à venir, tente lui aussi des appels à l'entente nationale qui restent vains⁴⁹⁷. Notre auteure fera de même

⁴⁹³ Adonis, « Le Manifeste du 5 juin 1967 », *Souffles*, *op. cit.*, p. 1, <http://kabyleuniversel.com/2015/06/15/adonis-avec-lislam-la-poesie-a-du-se-separer-de-la-pensee/>, consulté le 25 décembre 2015.

⁴⁹⁴ « La poésie (...) [et] le verbe (l'action) (...) se tiennent ensemble face au monde », *Ibid.*, p. 9.

⁴⁹⁵ Sa poésie mélange « l'Exode » (*JM*, 109) et « la manne » (*JM*, 145) hébraïques, le « sarcophage » (*AS*, 329) et « la couronne d'épines » (*AE*, 78) catholiques, les « vierges de Byzance » (*AE*, 65) et le monastère de Balamand (*LVP*, 290) orthodoxes, le chanteur Bilal (*JM*, 144) et les « minarets » (*LVP*, 280).

⁴⁹⁶ Les réfugiés palestiniens ont réactivé les affrontements entre communautés au sujet de l'idéologie proarabe. En outre, les libanais devaient supporter les représailles israéliennes contre les palestiniens sur le sol libanais. L'Accord du Caire a d'ailleurs été signé en 1969 afin de limiter les activités de résistance de l'O.L.P. à partir du Liban pour éviter ces raids.

⁴⁹⁷ « C'était le seul chef religieux musulman qui soit allé prêcher le Carême chez les Capucins à l'ombre d'une énorme croix. (...) l'imam Sadr a dit que ceux qui devaient défendre le Sud (...) c'étaient les chiites du Sud avec les chrétiens, et non pas les Palestiniens. Que ce n'était pas la Révolution palestinienne qui devait faire la loi dans le Sud du Liban, ni ailleurs, mais l'armée Libanaise (*sic*) ». Il disparaîtra mystérieusement en 1978, <http://samirkassirfoundation.org/documents/articles/pr000828.pdf>, consulté le 26 mars 2016.

en faisant communier l'ensemble de ses identités dans un « je » qui devient un « nous », celui de toute la population moyen-orientale.

De plus, une forte répression jordanienne (une trahison entre frères arabes) s'exerce contre l'appareil militaire de la résistance palestinienne, particulièrement en septembre 1970 dénommé "septembre noir" ce qui a pour conséquence une augmentation importante du nombre de réfugiés au Liban entre juin et juillet 1971 (entre 200 000 selon l'OLP et 500 000 selon les Phalanges⁴⁹⁸). L'accueil de ces nouveaux réfugiés palestiniens, en majorité sunnites, fragilise une fois de plus le pays en renforçant le poids démographique de la communauté sunnite, un nouveau déséquilibre pour la société libanaise qui doit en outre assumer sur son territoire le poids de la lutte armée des organisations palestiniennes contre Israël et "l'Occident impérialiste". En effet, les libanais sont divisés en deux clans : d'un côté le Mouvement national, dirigé par le druze Kamal Joumblatt, réunit les arabistes, tant chrétiens que musulmans, et soutient les palestiniens dans une alliance palestino-progressiste. Il dénonce la supériorité maronite, accusée de vouloir éliminer les palestiniens, et le refus de certains libanais d'intégrer le Liban dans son environnement arabe sous prétexte de défendre la "nation libanaise". De l'autre, essentiellement chrétien, il y a une autre thèse : les palestino-progressistes, soutenus par Moscou, tenteraient de faire disparaître les chrétiens, proches des Occidentaux, dans le but de rattacher le Liban à la "grande Syrie".

La question palestinienne joue donc un rôle non négligeable dans la désintégration de la société libanaise. Le conflit entre Israël et la résistance palestinienne aidée par les pays arabes se déroule désormais sur le sol libanais⁴⁹⁹.

Dans cette atmosphère de tension, l'auteure de *Juin et les mécréantes* ressent l'urgence d'un rappel pour l'ensemble des communautés d'être attentives à leur connivence si particulière pour éviter que « le rire, [ne soit] synonyme de larmes » (*JM*, 113). L'histoire des groupes sociaux, à l'origine de l'identité des arabes / libanais, est une histoire mouvementée, dramatique. Notre auteure rejette tous ces moments où l'on a laissé faire sans résistance, dans le silence de la résignation, ceux qui apportent la violence, la haine, et détruisent le vivre ensemble, la tolérance.

⁴⁹⁸ Il s'agit d'une milice, également appelée Kataëb, liée au parti chrétien de Pierre Gemayel et Georges Naccache.

⁴⁹⁹ Georges Corm, *Histoire du Moyen-Orient, De l'Antiquité à nos jours*, op. cit., pp. 100-103.

Elle place ainsi « au grenier les 28 novembre froids ou tièdes⁵⁰⁰ » (*Ibid.*) pour les remplacer désormais par des bruits, de la couleur et des odeurs avec une énumération renforcée par le pronom « le » qui généralise la présence du rire, de même que l'adverbe « partout » et l'absence de déterminant pour les végétaux [« Dorénavant le rire et géraniums partout, et basilic » (*Ibid.*)] qui souligne l'importance de l'imprécision. Elle joue également sur le proverbe « passer du rire aux larmes » qu'elle reprend dans cet amalgame, « tous les rires jailliront dans les yeux » (*Ibid.*), le contraste permettant d'effacer toutes les douleurs et de redonner le goût de vivre à ceux qui ont souffert.

C'est bien la poétesse qui va dicter la loi et reconstruire un nouveau monde aux teintes bleues⁵⁰¹, une couleur qui rappelle la douceur de l'enfance (puisque les yeux de Layla étaient bleus) et de la mer toute-puissante qui lave tout. Elle s'adresse également aux « étranger[s] » (*JM*, 119), les responsables du conflit entre les Israéliens et les arabes et ceux, parmi les Israéliens, qui refusent le partage :

Tu as sali la mer par tendresse
Etranger
mais tu ne savais pas qu'elle est espace vide,
Qu'elle est tout ce qui reste du chemin
nécessaire
à la respiration des bibles,
au pacte entre nous et nous,
à la mort fertile et qui devient jardin
de sommeil et d'eau pour délivrer les races,
nécessaire
au sens de chaque pierre
(...)
pour que la terre apprenne à vivre avec son double
(...)
Etranger
le sable est langage du monde
(...)
Etranger (*Ibid.*).

⁵⁰⁰ Cette date correspond au placement du patrimoine libanais sous la protection de l'UNESCO (Cf. Convention concernant les mesures à prendre pour interdire et empêcher l'importation, l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels), <https://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/20012311/201512220000/0.444.1.pdf>, consulté le 21 novembre 2015.

⁵⁰¹ Le texte en prose du second chapitre de Juin et les mécréantes nous offre un bel aperçu de l'écriture automatique surréaliste : « Bleu de Chine qui était. /Bleu de prière conventionnelle. /Bleu hasard dans les cheveux de Sioun. /Bleu douillet des couvertures bien-pesantes » (*JM*, 113-114).

Elle interpelle cet « étranger » par trois anaphores, en le tutoyant comme un enfant à qui il faut tout expliquer. Elle s'oppose également ici à toute ingérence extérieure au monde arabe. Vénus Khoury-Ghata écrit d'ailleurs elle aussi à ce propos que seuls

les crédules
(...) abritent sous leur toit des nuages étrangers⁵⁰².

Qui sont ces étrangers ? Les grandes puissances, sans aucun doute. Et parmi elles, le nouvel État israélien et ses frontières qui séparent le "Nous" du "Eux". L'identité des uns se distingue de celle des autres. Ces « étrangers » (*JM*, 119) s'opposent au « nous et nous », nous les populations arabe et juive, peuples ayant cohabité depuis des millénaires sur ce grand territoire ottoman. Mais aussi, en guise de prémonition peut-être, le « nous » d'unité comprenant chrétiens et musulmans.

Il nous semble que toutes les hypothèses (solidarité arabe ou libanaise) sont valables car la poétesse défend de toute façon la paix entre tous les hommes. Ainsi, l'on peut interpréter le « pacte » (*Ibid.*) comme étant celui de 1943, auquel a abouti la négociation entre la religion chrétienne, le premier des deux pronoms personnels « nous », et la religion musulmane, le second « nous ». Mais il peut aussi signifier l'ouverture à l'autre quel qu'il soit, la poétesse comprenant parmi les nombreuses identités féminines du recueil une identité juive, [« Dâhoun de la première église » (*JM*, 128)] et évoquant au pluriel « des bibles » (*JM*, 119) chrétienne et juive donc. Quoi qu'il en soit, ces « nous » sont indéterminés, sans frontière, grâce à une unité englobante : la mer. Cet espace unidimensionnel est décrit ici comme un « espace vide » car elle est, en fait, l'espace de l'attente, à une immensité à remplir par « nous et nous », un intervalle entre deux terres.

Cette présence féminine, protectrice, accueillante et féconde, a un rôle essentiel, « nécessaire », comme le spécifient non seulement les deux reprises en rejet de ce terme, mais aussi les répétitions implicites qui suivent ces rejets, comme par exemple :

nécessaire
à la respiration des bibles
au pacte entre nous et nous,
à la mort fertile et qui devient jardin (*Ibid.*)

L'accumulation rend plus impérieuse encore cette nécessité des liens, effectifs grâce à la mer. Le message est clair dans ces vers au rythme régulier qui reproduise la quiétude du

⁵⁰² Vénus Khoury-Ghata, *Mon Anthologie*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1993, p. 45.

mouvement des vagues. Pour prévenir d'autres conflits, les exigences seront la tolérance⁵⁰³ et la reconnaissance (ainsi que le rejet des instrumentalisation politiques) pour créer une relation juste entre des individus d'appartenances différentes mais qui s'écouteront dans une mutuelle compréhension de l'autre, une vraie rencontre de l'altérité. Par ailleurs, la poétesse reviendra régulièrement exalter la fraternité entre les communautés dans son écriture, comme dans la première version du *Rêveur de terre* :

Inch Allah
voici nos penseurs nos dieux familiers
nos femmes nos sheikhs et nos séculiers ;
voici l'heure de la prière pour la Palestine (*PRT*, 259).

Son soutien indéfectible pour le peuple palestinien qui souffre est partagé par tous ici dans une énumération soulignée par l'absence de ponctuation : penseurs, dieux, femmes. On peut également noter un rapprochement étonnant entre les cheikhs et les séculiers marquant que tous, religieux ou laïcs, vont prier pour la terre meurtrie. Nous devons signaler une autre manifestation de cette réunification malgré les différences : la répétition à cinq reprises du pronom possessif « nos » et la conjonction de coordination « et » qui lie des religieux à des "mécrites" pour actualiser une impossible entente pour la Palestine. La prière est restée vaine. Six années plus tard un nouveau conflit s'annonce.

5.2. La guerre de 1973 (la guerre du Kippour)

Depuis 1949 le contentieux israélo-arabe porte sur le problème des réfugiés palestiniens car « à cette période Israël n'a pas encore conquis de territoires des pays arabes autres que la Palestine⁵⁰⁴ ». Mais l'impuissance face à Israël, qui refuse le retour des réfugiés palestiniens chassés en 1948 et 1967, et ce malgré les résolutions des Nations Unies condamnant l'occupation de territoires par la force, porte le Proche-Orient au bord de la rupture : les rancœurs des palestiniens ont largement débordé côté arabe. De plus, l'Égypte, économiquement affaiblie depuis 1967, veut libérer le canal de Suez de la coalition anglo-israélo-française, ce qui lui permettrait de retrouver sa place au niveau du commerce international. Les puissances occidentales étant alors occupées par le Vietnam,

⁵⁰³ Il nous faut toutefois revenir sur cette notion de tolérance qui « ne règle pas les conflits, mais les régule », <http://www.revue-lebanquet.com/les-etages-de-la-reconnaissance/>, consulté le 1 février 2016. Elle aménage effectivement une coexistence pacifique entre les communautés qui peuvent soudainement, par peur, percevoir telle marque d'identification de l'une d'elles (la langue, la religion, une tradition) comme intolérable.

⁵⁰⁴ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, op. cit., p. 103.

les Soviétiques - qui soutiennent la cause palestinienne - vont envoyer du matériel à l'Égypte de Sadate en 1972 pour ne pas perdre leur influence dans la région.

Conjointement, au Liban, une crise persistante chez les agriculteurs depuis 1968 (mais aussi l'arrêt de l'économie libanaise et de toute la région après la faillite d'Intra, la plus grande banque du pays en 1966), et à laquelle notre auteure fait peut-être allusion lorsqu'elle évoque la date de la mort du fondateur de cette banque le « 28 novembre » (*JM*, 113), réactive la mémoire des soulèvements paysans de la Montagne⁵⁰⁵ et une ultime crise va se généraliser en 1973 du Akkar au Sud-Liban, intensifiant les difficultés du pays déjà en proie aux remous liés à la résistance palestinienne.

Alors que personne ne s'y attend et bien que l'Égypte et la Syrie n'aient pas les mêmes buts - pour la première il faut récupérer le Sinaï⁵⁰⁶, pour la seconde il faut reconquérir les territoires occupés depuis 1967 par Israël - les Arabes ouvrent les hostilités⁵⁰⁷. Conséquence de la guerre du Kippour : l'embargo pétrolier des pays de l'OPEP, quoique partiel et plus politique qu'économique, essaye en 1973 de réveiller les Occidentaux sur la question des réfugiés palestiniens car « si les Arabes ont attaqué, la responsabilité de la guerre incombe à la permanence de l'occupation par Israël de territoires conquis depuis plus de six ans, et à son entêtement à ne pas reconnaître l'existence d'une cause palestinienne⁵⁰⁸ ». Mais l'Occident reste sourd jusqu'à ce que les débordements et la violence de la contre-attaque israélienne remettent en question la paix mondiale, provoquant une alerte nucléaire côté américain après une protestation des Russes: une résolution des Nations Unies signe alors la fin de la guerre⁵⁰⁹.

Tous ces évènements sont relatés par les journalistes du monde entier depuis Beyrouth, devenue centre d'information, ce que la capitale libanaise payera durement. Israël profite du fait que « les communiqués des organisations palestiniennes, en particulier celles qui pratiquent le terrorisme en Europe, [soient] diffusées à partir de la capitale

⁵⁰⁵ Candice Raymond, « D'une guerre civile (à) l'autre : les *harakât* de 1840-1860 dans l'historiographie libanaise contemporaine », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁵⁰⁶ Le Sinaï est riche en pétrole. L'Égypte a été réorganisée militairement en profondeur, le jour choisi, car il est interdit de tuer pendant le yom kippour pour un juif.

⁵⁰⁷ En octobre 1973, les troupes du président égyptien Anouar el-Sadate franchissent le canal de Suez et en délogent l'armée israélienne, qui est attaquée simultanément par l'armée syrienne dans le Golan.

⁵⁰⁸ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁰⁹ La pression des États-Unis aboutit à la signature des accords de Camp David entre Israël et l'Égypte en 1978 et à un gel du conflit israélo-arabe sur le front syrien. Les Palestiniens se sentent abandonnés.

libanaise (...) pour mener une opération de représailles⁵¹⁰ ». Un bombardement israélien détruit 13 avions de ligne libanais sur l'aéroport de Beyrouth en 1968, touchant ainsi l'ensemble de l'aviation civile libanaise en représailles à l'attaque d'un avion à l'aéroport d'Athènes par deux membres du Front populaire de libération de la Palestine qui venaient de transiter par l'aéroport de Beyrouth. Notre poétesse décrit ce raid en parlant d'un « vol de gros papillons rouges⁵¹¹ » (*JM*, 99) et d'

oiseaux incendiés
par ces orages fous que les hommes déchaînent (*JM*, 97).

Comme l'explique Georges Corm, « le vrai coût en vies humaines (...) les Arabes ne le connaîtront que plus tard⁵¹² », même si les frappes israéliennes sur les civils libanais ne cessent pas depuis cette attaque. Nadia Tuéni termine d'ailleurs le *Rêveur de terre* fin 1974 dans lequel le dernier poème revient sur les thèmes éternels de l'amour [« la rose » (*RT*, 243)] et de la haine [« l'épée » (*Ibid.*)]. Elle y répète que valoriser la guerre n'est que « folie » (*Ibid.*), la terre promise éprouvant par avance les échos des combats et le poids des souffrances dans les allitérations en [q], [p] et [t] :

Au nom de quel monarque⁵¹³ parles-tu,
toi qui dis l'épée plus importante que la rose ?
Car tu pénètres la folie
pesant de tout ton poids sur la terre promise (*Ibid.*).

Les habitants de « la terre promise » voient au contraire leur « terre à [eux] dev[enir] paysage amovible » (*JM*, 138) selon les décisions de ce « monarque ». Notre auteure les évoque dans un texte qui peut rappeler les *Pensées* de Pascal (par la présence du peuple comparé à un roseau) :

O peuple plié comme roseau, et qui pourtant repousse,
de périple en période, de péripétie en permutation,
de périphrase en permanence ; de pléiade en pitié (*TA*, 373).

La poétesse est ici à la fois porte-parole des palestiniens que l'on a chassés et des libanais qui ont été frappés par la guerre, leurs malheurs et leurs douleurs étant représentés par les allitérations en [p], [r] et [t]. Néanmoins le peuple résiste, plie comme le végétal auquel il

⁵¹⁰ Gérard Khoury, « Réflexions sur les causes de la guerre au Liban », *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 262, www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1823, consulté le 31 janvier 2014.

⁵¹¹ Nous soulignons que les papillons sont aussi des symboles de résurrection, preuve de l'incessante renaissance libanaise.

⁵¹² Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, *op. cit.*, pp. 105-119.

⁵¹³ Il s'agit d'un questionnement presque agressif pour démystifier et conjurer les discours mensongers des religieux ou politiciens qui guident les hommes vers la « folie ».

est comparé, dans un rythme alternant des temps courts puis longs, symbolisant à la fois le retour incessant de vagues meurtrières, d'intensités variables répondant aux saccades rythmiques, et les différentes réponses (représentées par les relances en « de ») faites par les grandes puissances aux résistants, de stupides « périphrases » qui aboutissent au mieux à de la « pitié ». Il y a là une véritable « poésie de l'élan, du mouvement⁵¹⁴ » qui montre aux grandes puissances que ce peuple ne se laissera pas mourir. Parmi les « permutation » ou « péripétie » du conflit contre Israël nous découvrons le long épisode de la guerre civile libanaise. En effet, l'une des racines de la guerre du Liban est la guerre israélo-palestinienne qu'Israël a « transfigurée, par libanais et palestiniens interposés, en une guerre libano-palestinienne. Une guerre dont les prémisses devinrent évidentes dès 1967, mais qui n'atteignit sa phase aiguë qu'en 1975⁵¹⁵ ». Les israéliens poussent les chrétiens à s'armer⁵¹⁶ pour se protéger des palestiniens, les musulmans qui soutiennent ces derniers font de même, d'autant plus qu'un slogan déclare l'O.L.P. « armée des musulmans ». Le conflit des vingt années suivantes est amorcé et son retour comparé ironiquement à celui de l'hirondelle dans une nouvelle formulation proverbiale :

la guerre revient sur ma maison
chaque printemps comme hirondelle (TA, 395).

Ainsi, lorsque Nadia Tuéni écrit « Mon pays », la guerre libanaise a déjà commencé depuis presque quatre ans et le pays « s'habille d'uniformes et de gestes » (LVP, 276), les « uniformes » signifiant les milices et les « gestes », les actes de barbarie. L'Égypte vient de signer les accords de Camp David avec Israël, une paix qui a comme première conséquence une invasion israélienne au Liban lequel, « empalé » et devenu un « pigeon blessé » (*Ibid.*), connaîtra deux années plus tard les pires affrontements sur son sol.

5.3. La guerre de 1975-1990

Le Liban a toujours semblé être un pays moderne, démocratique, la "Suisse du Moyen-Orient". Mais ce n'était qu'une apparence qui camouflait les réalités de la société libanaise, une façade de modernité sans réelle démocratie car en fait les mêmes personnes conservaient le pouvoir grâce au clientélisme et à la corruption. Par ailleurs les structures socioculturelles et politiques sont toujours restées les mêmes depuis le mandat et bien sûr,

⁵¹⁴ Nous retrouvons ici un écho aux remarques d'Inès Horchani quant à la poésie de Mahmoud Darwich, article non paginé, <http://www.vox-poetica.org/sflgc/a/spip.php?article1015>, consulté le 31 janvier 2017.

⁵¹⁵ Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, op. cit., p. 189.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 198. Ghassan Tuéni souligne ce soutien d'Israël aux milices chrétiennes.

les chrétiens ne cessent d'avoir peur de la montée de l'islam, (rappelons qu'avant la guerre ils ont la mainmise sur le pouvoir) pendant que les Chiites se révoltent, se sentant à juste raison abandonnés et que les Druzes se trouvent politiquement exclus. Chaque groupe « meurt sous le complexe du minoritaire⁵¹⁷ ». En outre, dans une même communauté, les grandes familles s'affrontent pour avoir le pouvoir qui a été attribué à leur communauté.

L'arrivée des réfugiés palestiniens au Liban (après le septembre noir de 1970) a ajouté à la fragilisation du pays puisque, rappelons-le, leur présence est soutenue par certains groupes mais peu appréciée par d'autres, ce qui engendre des altercations de plus en plus fréquentes dans la population. La crise qui s'annonce n'est donc pas uniquement liée à la religion⁵¹⁸ (même si ce conflit présente néanmoins un aspect identitaire religieux que l'on ne peut nier). L'on a l'impression qu'il ne faut relire le passé que sous le signe de la séparation, comme s'il n'y a jamais eu d'autres relations que celles qui engendrent un conflit, avérant ainsi l'impossibilité d'une coexistence. Gérard Khoury insiste d'ailleurs sur l'« apparente et réelle complexité⁵¹⁹ » de ces incidents et sur les nombreuses interprétations qui en ont été faites, avec souvent beaucoup de simplification et de manque d'objectivité. Il apparaît qu'en fait des facteurs internes (comme des idéologies politiques différentes, des difficultés socioéconomiques ainsi que les divisions confessionnelles) cumulés à des facteurs externes (notamment le conflit israélo-palestinien) sont à l'origine de la crise libanaise et des heurts qui touchent l'ensemble de la région proche-orientale⁵²⁰.

Le conflit qui éclate en 1975 ne semble être en réalité que l'expression d'un « trop plein » de revendications des uns et des autres et l'aboutissement du mécontentement social des libanais au cours des années soixante-dix (sans compter les représailles israéliennes contre la présence palestinienne au Liban depuis 1968), écrivant une « équation de haine » (*PPH*, 176) qui ne cesse d'enfler. Selon Vénus Khoury-Ghata, qui

⁵¹⁷ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, *op.cit.*, p. 438.

⁵¹⁸ La violence qui se déchaîne est « un signe (...) de la déstabilisation générale des structures socioculturelles et politiques du Proche-Orient, bloquées entre un traditionalisme toujours vivant et une modernité non intégrée en profondeur dans la société », in Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁵¹⁹ Gérard Khoury, « Réflexions sur les causes de la guerre au Liban », *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, pp. 37-38, www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1823, consulté le 31 janvier 2014.

⁵²⁰ Au Moyen-Orient celui qui appartient à une autre confession est toujours un ennemi. D'après Jean-Pierre Estival, économiste et politologue, ces peuples n'ont jamais voulu vivre ensemble, mais Sykes et Picot leur ont imposé des frontières qui les ont réunis. Il faudra un jour séparer toutes « ces confessions qui se vouent une haine profonde depuis des siècles », in « MONDE ARABE - L'Orient en feu (1/5) : la religion d'abord », *Le courrier du Maghreb et de l'Orient*, [En ligne], déc. 2016, <https://lecourrierdumaghrebetdelorient.info/arabic-world/monde-arabe-lorient-en-feu-15-le-religion-dabord/>, consulté le 29 janvier 2017.

répond à John Stout au sujet de son roman *Compassion des pierres*, « les pierres avaient pitié du peuple libanais [mais] le peuple créateur de l'alphabet est devenu un peuple de tueurs. Ils ont tué parce qu'on les tuait⁵²¹ ». Selon la plupart des historiens, en tout cas, les affrontements débutent le 26 février 1975 avec l'assassinat à Saïda de Maarouf Saad, un député musulman nassériste, au cours d'une manifestation de pêcheurs.

Mais l'affrontement meurtrier qui marque le début officiel des ''événements'' est une embuscade perpétrée par les Kataëb (ou Phalanges) de Pierre Gemayel dans un quartier de Beyrouth contre un autobus⁵²² de militants palestiniens radicaux, le 13 avril 1975. Cet ''incident'' a lieu après un autre litige survenu au même endroit entre la milice chrétienne et des palestiniens commémorant ce jour-là le premier anniversaire d'une opération contre Israël⁵²³. Il faut préciser que la situation est particulièrement tendue du fait des incursions israéliennes et de l'assassinat à Beyrouth en avril 1973 de trois chefs palestiniens.

Une autre crise éclate à ce sujet le 17 mai, plusieurs ministres démissionnant après avoir protesté contre les interventions palestiniennes dans la vie politique libanaise⁵²⁴. Le président de la République⁵²⁵ forme alors un gouvernement militaire et refuse les réformes demandées par le Mouvement National, ce qui représente un affront pour les musulmans. Les musulmans progressistes et les palestiniens, essentiellement soutenus au Liban par la

⁵²¹ John Stout, *L'énigme - poésie: entretiens avec 21 poètes françaises*, Amsterdam, Rodopi, coll. « Chiasma », 2010, p. 214.

⁵²² Pour rappeler la valeur métonymique du bus, celui-ci a été caricaturé en boîte d'allumettes, vipère, cartouche de dynamite mais nullement exposé, comme le propose Juan María Ruiz Herrero, « Entrepreneurs de mémoire : la commémoration au Liban : la place du 13 avril », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerre au Liban, op. cit.*, p. 124.

⁵²³ Il s'agit du premier anniversaire d'une attaque qui avait eu lieu au nord d'Israël, à Kriat-Schmoné. Ce 13 avril, il y avait eu également une fusillade en pleine inauguration d'une église qui avait fait quatre victimes et manqué Pierre Gemayel. Il faut dire que quelque temps auparavant, voyant comment le pays se disputait entre pro et anti palestiniens, ce dernier avait demandé un référendum sur le problème de la présence armée palestinienne au Liban.

⁵²⁴ Pour certains auteurs, la crise libanaise date des accords libano-palestiniens du Caire signés le 3 novembre 1969 lesquels règlent les modalités de la résistance palestinienne dans le pays d'une façon inacceptable pour une partie des libanais car ils « consac[r]ent le droit de la résistance palestinienne d'exister au Liban », avec « limitation des armes dans les camps, dans le respect de la sécurité du Liban et de l'intérêt de la Révolution palestinienne » et confirment que « les Palestiniens résidant au Liban seront autorisés à participer à la Révolution palestinienne, dans le respect des principes de la souveraineté et de la sécurité du Liban », <http://www.france-palestine.org/Accords-libano-palestinien-du>, consulté le 2 septembre 2014. Le texte de ces accords n'a jamais été rendu public.

⁵²⁵ Soleiman Frangié.

gauche libanaise dans une alliance palestino-progressiste⁵²⁶, se rassemblent alors au sein du ''Mouvement National libanais'' dirigé par Walid Joumblatt. Celui-ci demande la fin du confessionnalisme « au profit de la démocratie du nombre⁵²⁷ », ce qui suscite l'opposition des chrétiens qui appellent eux aussi à une abolition du confessionnalisme mais qui visent la laïcité. Walid Joumblatt veut en outre dissoudre le parti phalangiste, qui serait le seul responsable des incidents avec les palestiniens⁵²⁸. Un conflit interconfessionnel est donc amorcé, qui s'ajoute aux divisions politiques, le parti du ''Mouvement National libanais'' devenant alors une force d'affrontement contre les Maronites : il faut désormais choisir si l'on se trouve dans l'un ou « L'autre camp (peut-on choisir sa démente ?) (AS, 308). Des barricades sont dressées le 24 mai : il s'agit de la fameuse ''ligne verte''. Elle divisera Beyrouth en Beyrouth Ouest, musulman, et Beyrouth Est, chrétien. Comme l'écrit notre poétesse, « un monde s'est fendu » (TA, 365) à la suite d'une « folie [qui] moissonne le paysage » (AS, 314).

La première phase de la guerre consiste en un simple encerclement des zones chrétiennes⁵²⁹ par les miliciens du Mouvement National pour conquérir le pouvoir, ce qui a pour conséquence la création par les chrétiens du ''Front de la Liberté et de l'Homme'' en janvier 1976. Après intégration du Parti National Libéral de Camille Chamoun⁵³⁰, des Kataëb de Pierre Gemayel, des chrétiens de Soleiman Frangié du nord du Liban⁵³¹, de l'Ordre des Moines Libanais du père Charbel Kassis, des ''Horras al Arz''⁵³² de Saïd Akl, du ''Tanzim''⁵³³ de Fouad Chémali et de divers autres groupes chrétiens, ce groupe du ''Front de la Liberté et de l'Homme'' devient le ''Front Libanais''. Le FL demande alors à avoir sa propre police, armée, radio et télévision, services légaux et administratifs, constituant un État dans l'État. Le pays se déchire, la cohésion de l'entité libanaise et

⁵²⁶ Le Parti phalangiste chrétien a parlé de ''bons'' et ''mauvais'' résistants palestiniens, ces derniers étant liés au ''communisme''. Le 13 avril 1975 les Phalangistes attaquent un bus transportant a priori des membres du Front de libération arabe soutenus par l'Irak.

⁵²⁷ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, op. cit., p. 6.

⁵²⁸ Georges Corm s'interroge sur l'alliance des partis de gauche libanais et des mouvements de résistance palestiniens : est-ce « une vague révolutionnaire panarabe et socialisante ou un mouvement de fondamentalisme islamique imprégné des traditions tribales de la Montagne libanaise et qui fait la chasse aux chrétiens ? Des villages entiers, souvent sans armes, sont massacrés (...) les enlèvements de chrétiens sont nombreux et répétés », in *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, op. cit., p. 172.

⁵²⁹ Fin août, l'armée se déploie entre les milices de chaque clan et sera accusée par le Mouvement National d'être pro maronite.

⁵³⁰ Ce parti a sa propre milice les ''Numur'', c'est-à-dire les Tigres.

⁵³¹ Eux aussi ont leur milice, ''Marada''.

⁵³² ''Les Gardiens du Cèdre''.

⁵³³ ''L'Organisation''.

l'équilibre entre les diverses communautés constituant la mosaïque libanaise sont directement remis en question. Le pays prend la direction d'un éclatement en mini-États confessionnels, une "libanisation" qu'évoque Georges Corm en ces termes : « Les affrontements politiques virulents en cet été 1976, où les principaux héros sont des minoritaires, remuent l'opinion politique arabe⁵³⁴. On parle alors beaucoup de complot international, visant à balkaniser le Proche-Orient en mini-États, découpés suivant la carte des confessions religieuses : « l'Égypte gantée, / changeait les décors/ du Moyen-Orient » (AS, 309). Ainsi serait définitivement annihilé le sentiment national arabe, (...) qui menace l'avenir d'Israël et dérange l'Occident⁵³⁵ ».

La partition du pays se prépare d'autant plus que le président Soleiman Frangié demande l'aide de la Syrie "pour venir en aide aux chrétiens menacés par les Palestiniens". Une Force Arabe de Dissuasion (FAD) est donc créée en octobre 1976, composée d'un contingent syrien et d'autres formations militaires issues des puissances régionales arabes. La Syrie intervient⁵³⁶ donc à la demande du chef de l'État libanais dans le cadre de cette force d'interposition arabe. Le nombre de députés chrétiens et musulmans est alors rééquilibré et les pouvoirs du président du Conseil sont augmentés par rapport à ceux du président de la République. L'intervention syrienne, en "arabisant" la crise, ne va pas, par contre, aider à renouer le dialogue entre libanais.

De plus, comme si cela n'était pas suffisant, Israël s'engouffre dans la brèche en utilisant également l'excuse de la protection des chrétiens pour entrer au Liban, une invasion unanimement condamnée et qui engendre de nombreux changements politiques, militaires, sociaux et démographiques. Selon Ahmad Beydoun la logique milicienne [aux « balles/ qui tuent ou ne tuent pas selon des règles de tendresse » (AS, 314) selon la milice que l'on croise] devient prééminente⁵³⁷ et découpe le pays géographiquement et socialement, une situation pour laquelle Nadia Tuéni a des mots très durs :

En plein soleil,
avec le vent autour du cou
et fouets de pluie dans la bouche,
(...)
Fais-donc voler toutes ces balles
qui tuent ou ne tuent pas selon des règles de tendresse.

⁵³⁴ Il y a deux camps ; le premier est pro occidental avec l'Arabie saoudite, l'Égypte, le Soudan et le Maroc, le second est pro O.L.P. avec la Libye, l'Algérie, la Syrie et le Yémen du sud.

⁵³⁵ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982, op. cit.*, p. 184.

⁵³⁶ Une Force Arabe de Dissuasion, les Casques verts, est créée par la Ligue arabe en octobre 1976. À ce moment le Liban connaît trois courants idéologiques : arabe, libanais et syrien.

⁵³⁷ Ahmad Beydoun, *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile, op. cit.*, pp. 60-61.

Lâche-moi à présent,
 car je chavire de l'autre côté de mon ventre
 rouge du sang de tous.
 (...)
 la folie moissonne le paysage
 studieusement.
 Même toi à trois pas mets un hiver sur ton visage
 pour m'arracher mon souffle et
 l'accrocher à la barrière d'à côté. (AS, 314).

Dans cette prosopopée, le « je » est en réalité le pays, ballotté d'une violence à l'autre, étranglé par « le vent autour du cou », noyé par cette pluie qui le « fouet[te] ». Il est comme persécuté, battu « en plein soleil », au vu et au su de tous, sans qu'aucune pitié n'arrête son agresseur à qui il s'adresse sur le mode injonctif « Lâche-moi à présent » à la fin de ce lynchage. La mort est proche, « je chavire de l'autre côté de mon ventre » avec la métaphore du « ventre rouge du sang de tous » qui évoque les entrailles de tous ceux qui sont morts. Dans ce poème où abonde le lexique dépréciatif (fouets, balles, chavire, sang, folie, arracher), notre auteure dénonce par la symbolique de la mort qui « moissonne (...) studieusement » le paysage combien c'est l'anéantissement total que les tueurs recherchent. Notre auteure décrit d'ailleurs cet assassin comme un être dénué d'émotion puisqu'il « me[t] un hiver sur [s]on visage » avant d'achever son acte.

D'autre part, la poétesse (qui a toujours privilégié parmi les oiseaux le messenger d'amour qu'est la colombe⁵³⁸ [cachée sous les traits d'un « oiseau de lune » (*LVP*, 276) ou d'un « pigeon blessé » (*Ibid.*) et l'archétype de la résurrection, le Phénix (*LVP*, 278)] choisit dans son bestiaire des « oiseaux de proie » (*PRT*, 261) ou de malheur, dont la symbolique est une force maléfique, comme l'« épervier » (*AE*, 82, 84 ; *PPH*, 188), le « vautour » (*AE*, 85 ; *PPH*, 188 ; *PRT*, 257) et les « corbeaux⁵³⁹ » (*RT*, 226)] pour décrire les hommes dont la « dénaturation » est ainsi mise en relief :

la [haine] au doigt
 avec mes voisins les corbeaux (*RT*, 226)

Une première remarque s'impose au sujet de cette phrase nominale (une structure que nous avons auparavant reliée à la présence de l'arabe dans la poésie tuénienne). Il nous semble que la poétesse essaie de montrer l'absurdité de ces méfiances et de ces haines, des

⁵³⁸ La colombe est aussi le symbole de l'Esprit Saint chez les chrétiens et le Phénix celui de la résurrection dans la mythologie, ce qui permet à notre poétesse de réunir des points de vue d'origines très diverses et même opposées car elle accueille toutes les influences.

⁵³⁹ Le corbeau est un volatile plutôt coranique. On peut peut-être voir là-encore, malgré la connotation négative, une sorte de métissage religieux [avec la « colombe-pigeon » (*LVP*, 276)].

crochets soulignant combien elles sont incompréhensibles pour elle, la poésie ayant alors du mal à dire cette réalité⁵⁴⁰. Dominique Combe suggère que l'emploi de phrase nominale pourrait témoigner dans ce cas d'une « syntaxe émotive⁵⁴¹ ». La « haine au doigt » est d'ailleurs une métonymie particulièrement originale pour qualifier la relation entre les personnes ou désigner les armes que chaque libanais possédait pendant toutes ces années.

Elle n'aura pas de références très explicites quant aux événements eux-mêmes mais exige un travail de mémoire quant à la triste histoire libanaise et plus généralement du Moyen-Orient, en parlant simplement de « vallée en deuil » (*RT*, 410) et en évoquant en 1982 les « villes charniers⁵⁴² » (*TA*, 381). Il n'y a que dans un carnet intitulé *Célébration du silence* que l'on peut lire clairement le drame :

Le 5 juin 1982 les israéliens envahissent le Liban.
Non. Ils pilonnent le Liban à mort⁵⁴³.

Au final, dans le pays du vivre ensemble l'on perd confiance en la coexistence intercommunautaire, c'est la haine qui règne et les armes sont les nouveaux maîtres des hommes :

seule jouait la haine de l'autre dont la différence ne pouvait être réduite que par l'effacement de son identité⁵⁴⁴.

Le conflit va se banaliser et se généraliser à chaque région, chaque village, qui va se dresser contre une région voisine ou contre le village le plus proche, puis ce seront des personnes d'une même famille qui s'entretueront à cause de leur appartenance à des partis politiques différents⁵⁴⁵. Ce déferlement de haine, cet acharnement à détruire l'autre, pousse les populations de confession différente de celle qui domine la zone où ils demeurent à

⁵⁴⁰ Évelyne Lloze rappelle justement que « le réel se manifeste par une alternance de poids et de vide que les mots brefs, la syntaxe elliptique, volontiers nominale, fait ressentir », in Béatrice Bonhomme, Idoli Castro et Évelyne Lloze (dirs.), *Dire le réel aujourd'hui en poésie*, op. cit., p. 20.

⁵⁴¹ Dominique Combe, « Poésie épique et poésie lyrique », *Poésie et récit. Une rhétorique des genres*, chap. 7, Paris, José Corti, 1989, p. 172.

⁵⁴² Le 6 décembre 1976 après la mort de quatre chrétiens dans les quartiers est de Beyrouth, les Phalanges condamnent le centre-ville de Beyrouth et tuent systématiquement tout palestinien ou musulman, <http://www.histoquiz-contemporain.com/Histoquiz/Lesdossiers/guerreliban/1/Dossiers.htm>, consulté le 25 janvier 2014. Et en 1982, plus encore qu'aujourd'hui, comment dire Sabra et Chatila ?

⁵⁴³ Ce recueil n'est pas paginé.

⁵⁴⁴ Adnan Houballah, *Le virus de la violence, La guerre civile est en chacun de nous*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 22 et Hamit Bozarslan, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, op. cit., p. 90.

⁵⁴⁵ Cf. le documentaire de Frédéric Laffont, *Liban, Des guerres et des Hommes*, France 5, janvier 2013, <http://www.france5.fr/et-vous/France-5-et-vous/Les-programmes/LE-MAG-N-5-2013/articles/p-17484-Liban-des-guerres-et-des-hommes.htm>, consulté le 15 février 2014.

partir⁵⁴⁶. Des intellectuels vont alors défendre la partition du pays en la justifiant par une inconciliabilité entre les communautés, qui serait un « antagonisme séculaire islamo-chrétien⁵⁴⁷ ». Les gens sont abattus à cause de leur confession, spécifiée sur leur carte d'identité ou identifiée d'après leur patronyme. Les années 1975-1976 sont ainsi clairement responsables de la mort de la coexistence communautaire, chacun n'ayant désormais pour objectif que l'homogénéisation religieuse de son territoire et la disparition de ceux qui n'en font pas partie. Dima de Clerck s'est ainsi intéressée aux relations entre les Druzes et les Maronites :

Le manque de respect qu'ils [les Maronites] manifestent à l'égard des druzes symbolise leur refus du « code coutumier » comme gage de sécurité perçu comme précaire, insuffisant et restrictif des libertés d'action et d'expression. Une fois la rupture consommée, les règles de la convivialité devenue inutile ne sont plus respectées⁵⁴⁸.

Une source de ce manque de respect réside probablement dans la mémoire des massacres ou des disparitions qui ont eu lieu pendant la « guerre de la montagne ». D'après Élisabeth Picard, les chrétiens sont en effet toujours « arc-boutés sur le souvenir des massacres intercommunautaires des années 1840-1860 (...) enracinés dans une mémoire collective sédimentée⁵⁴⁹ ». Les relations entre Druzes et Maronites sont encore chargées de la peur et de la méfiance d'un passé difficile qui entache les mémoires des deux groupes, lesquels veulent préserver leur communauté et ses traditions.

Notre poétesse ne prendra jamais parti pour l'idéologie des uns ou des autres, libanais ou étrangers, les « voisins » appartenant à un camp aussi cruel que « L'autre camp

⁵⁴⁶ Villes et villages deviennent entièrement musulmans, entièrement chrétiens, entièrement druzes, avec quelques villes et villages « mixtes », mais la plupart divisés en quartier chrétien et quartier musulman.

⁵⁴⁷ Candice Raymond, « D'une guerre civile (à) l'autre : les *harakât* de 1840-1860 dans l'historiographie contemporaine libanaise », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, op. cit., p. 81. Au sujet des publications portant sur les *harakât* (affrontements druzo-chrétiens du XIX^e siècle) elle signale un effort des éditeurs pour les mettre à la disposition des lecteurs. En revanche les historiens ont souvent écrit sur cette période pour servir la cause qu'ils défendaient.

⁵⁴⁸ Dima de Clerck, « Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban : Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, [En ligne], vol. 3, n^o. 103, Juil.-Sep., Presses de Sciences Po, 2009, p. 169, <http://www.jstor.org/stable/40495801>, consulté le 30 août 2014.

⁵⁴⁹ Élisabeth Picard, « Les dynamiques politiques des chrétiens du Liban », *Monde arabe-Maghreb-Machrek*, juill. - sept., n^o. 153, 1996, p. 5. Les récits actuels témoignent des massacres, du déplacement forcé, des violences sur les maisons et les terres. Ils disent aussi la haine confrontée à l'amitié. Bien sûr, aucune souffrance ne doit être oubliée, mais à leur rappel devrait se joindre une tentative de dialogue pour désamorcer ce cercle vicieux alors que le discours dominant recourt sélectivement à l'histoire pour faire apparaître la guerre comme naturelle.

(peut-on choisir sa démente ?)⁵⁵⁰ » (AS, 308). Chacun a en effet participé à des meurtres gratuits sans que les consciences en soient troublées, ce que décrit Nadia Tuéni par exemple dans *Le Rêveur de terre*. Elle y entremêle des sensations de tendresse et de paix avec l'horreur de la guerre, la cruauté des assassins, la folie des discours utilisant les oppositions religieuses pour mieux dénoncer l'absurdité de la guerre et les bouleversements qu'elle engendre. Dans l'un de ses poèmes elle nous rapporte une scène terrible dans laquelle un homme est froidement abattu. Dans cette guerre fratricide les seuls acteurs sont des tueurs qui « tuent comme on avalerait un verre de coca-cola⁵⁵¹ », écrit Elias Khoury.

Elle nous place grâce au style direct dans la posture du spectateur de la mort de cette victime innocente dont nous écoutons les paroles et de celles de ses tortionnaires. Cette victime n'est d'ailleurs

Rien qu'un homme
fusillons-le contre la porte.
Le matin pour l'emmener se vêt de la douceur de l'eau ;
contre la porte de bois bleu nous serons mieux pour l'achever.
(...)
Il me dit : « Je voudrais parler
de cette fleur qui meurt selon la courbe d'une pensée,
de l'oubli qui nous met à l'abri du soleil
et de l'amour multiplié »...
Suffit
A contre-jour fusillons-le
et que la haine lève comme un pain cuit (RT, 217).

Son meurtre apparaît justifié par le peu de valeur accordée à cet homme (« rien qu'un homme »), que l'on achève comme un animal, devant une porte. Dans ce vers l'on ressent profondément l'injustice et l'horreur⁵⁵² éprouvées par notre auteure face à la banalisation du geste meurtrier. Elle semble reprendre ses esprits en interrompant le discours des attaquants par une description de la douceur de cette matinée ; la nature éprouve, elle, des sentiments humains. Elle est, en effet, "compatissante" mais cette sérénité est bien

⁵⁵⁰ À ce propos nous reprenons un témoignage recueilli par Habib El-Hage dans sa thèse : « c'était traumatisant ce que nous avons vécu. C'était inimaginable, la guerre entre les membres de la même famille, les divisions entre les membres de la même famille, les disputes entre les membres de la même famille. Je ne comprends pas comment l'humain peut être si bas. Probablement ce n'était pas humain. », in Habib El-Hage, *Vieillesse ailleurs. Options identitaires et paroles d'ânés d'origine libanaise*, Thèse de doctorat en sociologie, Université du Québec, Montréal, 2010, p. 193.

⁵⁵¹ Elias Khoury, *Al-woujouh al-bayda*, [Le visage blanc], Beyrouth, Mouasasat al abhath al-arabiya, 1986, p. 45.

⁵⁵² Adonis observe très justement qu'un interdit, « tu ne tueras pas », n'a jamais été respecté au Liban. Son *Livre du siècle (Kitab al-Hisar)* décrit les horreurs de la guerre et de la guerre civile.

éphémère car le discours brutal des tueurs (un discours direct sans guillemets et qui interrompt brusquement le fil narratif) reprend immédiatement après cette parenthèse de douceur. La suspension du temps et la pureté du matin⁵⁵³ ne font pas le poids face à ce supplice, ces hommes aveugles. L'irrégularité du vers procure ici encore l'impression d'une vague de tueries impitoyables et routinières. La poétesse tente cependant "d'atténuer" l'acte auquel elle nous fait assister en accompagnant cette représentation terrifiante d'un murmure grâce aux allitérations en [m] alternant avec les sons en [k] [p] et [t] qui suggèrent les coups et les impacts de balles accompagnant telle une litanie le rituel du meurtre « contre la porte ». L'on assiste en outre à un mouvement de circularité dans la reprise de ce refrain « contre la porte », qui exprime peut-être l'inconscience des meurtriers, comme son incompréhension de leur geste.

Alors que la victime, ici, est indéterminée, la porte prend une importance remarquable en étant placée en début de vers et décrite de façon très précise mais inattendue. Le meurtre a lieu dans une encoignure de porte et « à contre-jour » (*Ibid.*). Est-ce pour mieux cacher l'humiliation subie par cet innocent au « front de chêne » (*Ibid.*), symbole de la sagesse, ou pour dévoiler la lâcheté des meurtriers qui évitent le regard de leur semblable pour ne pas prendre conscience que c'est l'irrationnel qui les guide et leur fait oublier la raison, la paix et l'amour d'autrui ? Les assaillants ne laissent en tout cas aucune chance à leur victime, il faut « l'achever », sans considération et sans pitié. Leurs gestes sont automatiques, accomplis dans le silence. Celui que l'on assassine a toutefois pu parler à la poétesse : « il me dit » (*RT*, 217). Elle retranscrit ici son message, un message tronqué mais qui est une sorte d'incantation à la tolérance, en totale adéquation avec ses propres convictions. Alors qu'il est torturé et va mourir, ses derniers mots défendent le multiculturalisme et proposent un chemin pour retrouver la tranquillité d'autrefois, celui du pardon et de l'oubli.

Il me dit : « Je voudrais parler
de cette fleur qui meurt selon la courbe d'une pensée,
de l'oubli qui nous met à l'abri du soleil
et de l'amour multiplié »...
Suffit (*RT*, 217).

Cette déclamation est brutalement et sèchement interrompue par un impératif, « Suffit », qui tombe tel un couperet lorsqu'est évoqué « l'amour multiplié », les points de suspension

⁵⁵³ L'on retrouve cette suspension du temps (la trêve entre les combats pendant la nuit) dans les *Archives sentimentales* : « O soleil de la nuit libre comme la mort, / on dirait cet instant où chacun se regarde. » (*AS*, 303).

s'apparentant alors à l'impuissance de l'amour et du dialogue, soulignant le peu d'importance accordée à des paroles qui ne sont à leurs yeux que du babillage, une futilité : « Durant la guerre libanaise, les belligérants, même quand ils se parlaient, ne dialoguaient pas, ils s'interpellaient, quelquefois par leurs noms, mais pour se lancer des invectives⁵⁵⁴ ». Nous pensons d'ailleurs que la parole est représentée par le tournesol, la « fleur qui meurt selon la courbe d'une pensée » (*Ibid.*).

Le combat entre les deux visions du monde est inégal et c'est une indifférence brutale qui se développe en fin de poème, avec une inversion et la reprise de l'expression « A contre-jour » qui mettent en relief le verbe « fusiller » à l'impératif⁵⁵⁵ :

A contre-jour fusillons-le
et que la haine lève comme un pain cuit (*Ibid.*).

On fusille habituellement les traîtres... Quelle est la faute de cet homme ? De ne pas avoir la même confession ou de refuser de tuer son prochain en ne prenant pas part aux effusions de sang ? De ne pas, comme ses bourreaux, se nourrir de « la haine [qui] lève comme un pain cuit⁵⁵⁶ » ? Amère et cynique comparaison de la poétesse, formulée comme une parole biblique, la haine se propageant dans cette métaphore comme une épidémie (33 occurrences dans l'œuvre, essentiellement dans *Juin et les mécréantes*, *Archives Sentimentales d'une guerre au Liban* et *La Terre arrêtée*), ce crime n'étant que celui qui nous met face à la matérialité brute de tous les autres et qui sont implicitement déduits par le lecteur, bien conscient que chacun trouve des raisons de haïr et de massacrer⁵⁵⁷.

Le ''vœu '' de ces hommes a été entendu. En effet, malgré plusieurs cessez-le-feu, le pays ne cesse de se morceler. On peut choisir, pour ''éclairer'' ce désastre, un extrait de *Lettre posthume* de Dominique Éddé qui marque bien la pluralité des causes à l'origine des crises qui ont secoué le Liban⁵⁵⁸ :

⁵⁵⁴ Naoum Abi-Rached, « Crise de confiance à travers le roman libanais contemporain », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n°. 61-62, mai-juin 2003, p. 311.

⁵⁵⁵ Nadia Tuéni ne peut effectivement écrire la réalité crue où des êtres humains sont poursuivis pour être acculés à un mur ou immobilisés au sol [« Lynche nos vingt ans l'asphalte des routes » (*AS*, 308)] avant d'être mitraillés.

⁵⁵⁶ Le contraste est d'autant plus fort que le levain donne la vie (et non pas la mort, implicite dans la « haine »), le levain étant désigné comme une « grâce divine » par les Druzes.

⁵⁵⁷ « Avec ses bottes gigantesques aux semelles de plomb, l'Histoire rabâche, broyant sur son passage les hommes et leurs lieux », in Andrée Chéhid, *Le Message*, Paris, Éd. Corps, 2001, p. 12.

⁵⁵⁸ Cette romancière, journaliste et militante de la cause palestinienne, observe attentivement le monde arabe et son pays : « A vrai dire le Liban n'a jamais existé, à mes yeux, qu'à l'état d'obsédante ambition. Il est en quelque sorte la formidable évocation de ce qu'il aurait pu être et c'est en cela qu'il est indestructible. », in Dominique Éddé, *Lettre posthume*, Paris, L'Arpenteur-Gallimard, 1989, pp. 115-116.

''Il paraît que c'est la guerre !'' disait l'une. ''Qu'est-ce qu'elle dit ?'' me demandait Rose (...) ''Elle dit que c'est la guerre'' (...) ''La guerre ? Mais quelle guerre ? (...) – La guerre entre les pauvres et les riches (...) – Non, non, la guerre entre les Libanais et les Palestiniens (...) – Entre les musulmans et les chrétiens⁵⁵⁹.

La militarisation des différentes communautés a donc réussi à séparer totalement ceux qui se disaient frères avec une forme de ghettoïsation, chaque zone étant un micro territoire⁵⁶⁰ régi par une confession. C'est bien cela à quoi s'oppose fermement notre auteure pour qui il doit y avoir un « pacte entre nous et nous » (*JM*, 119). Pourquoi faut-il que la guerre, cette atrocité, « renai[sse] chaque juin d'une odeur parallèle à celle des corps » (*JM*, 140) ? La poétesse « crain[t] [ainsi] l'oubli des choses faites (*JM*, 128) et enjoint ses lecteurs à aller à la rencontre de l'autre qui est et reste son frère pour éviter que les conflits perdurent. C'est dans cette optique qu'elle rappelle à l'ensemble des populations du monde arabe, les Juifs y compris, qu'ils sont enracinés dans cette terre qu'ils ont en partage :

pour tous
ce jardin (*RT*, 226).

Une concision extrême apparaît dans ces deux vers pourtant intenses dans leur contenu. L'usage de mots simples et cette brièveté expriment toute sa conviction ; l'action étant folie, la poésie n'emploiera aucun verbe et se dira simplement : « Toi, moi, nous, qu'importe ? » (*PPH*, 171).

Nadia Tuéni tient à être parfaitement comprise afin que tous adhèrent et reconnaissent le fait que vivre avec, c'est reconnaître l'existence de l'autre différent de moi et avec des points communs avec moi. En effet, un « je » ne peut se construire et se situer indépendamment d'un « nous ». Notre auteure dit simplement que l'autre a les mêmes besoins que moi, dans sa culture (sa langue, ses croyances, ses fêtes, ses repères) qui, souvent, ressemble à la mienne. Nadia Tuéni se place ainsi aux antipodes des discours instrumentalisant les notions de communauté, d'identité culturelle et d'appartenance et haranguant les foules pour les mener au combat, les revendications identitaires étant le prétexte de violences, et se mettant par suite au service de politiques de discrimination et d'exclusion.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, pp. 99-100.

La multiplicité des points de vue et des interprétations de la guerre est également bien visible dans le roman *Sitt Marie Rose* d'Etel Adnan où un même événement (la prise d'otage de la directrice d'école) est raconté par les élèves, des miliciens, Marie Rose elle-même et le curé.

⁵⁶⁰ Hamit Bozarlsan, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, op. cit., p. 89.

Dans les *Archives sentimentales*, elle se révolte d'ailleurs contre la culpabilité engendrée par la guerre civile qui entraîne le peuple dans des combats contre « son semblable » avant de chuter dans l'inimaginable, chacun tuant son propre frère (''de sang'' ou d'appartenance confessionnelle) :

Qui dira (...)
L'effroi du regard évitant son semblable ?
(...)
qui dira l'horreur consanguine⁵⁶¹ ? (AS, 334)⁵⁶².

De fait, les combats interconfessionnels deviennent des affrontements entre milices de la même confession :

La guerre ne monta pas seulement les musulmans contre les chrétiens, elle nourrit également les rivalités intercommunautaires et les luttes confessionnelles. (...). Alors que certains leaders religieux appelaient à la modération, d'autres encouragèrent et légitimèrent la violence et l'effusion de sang, véhiculant tout un héritage de méfiance et de haine⁵⁶³.

Un véritable déluge de feu a lieu en été 1982⁵⁶⁴. Il atteint Beyrouth-Ouest et la montagne libanaise⁵⁶⁵. La poétesse écrit alors sur cette « autre guerre » (TA, 393) qui va épuiser durablement le pays. La maison « est fatiguée⁵⁶⁶ » (*Ibid.*), le pays « hurl[e]⁵⁶⁷ », deux

⁵⁶¹ Il faut particulièrement insister sur le terme « d'horreur », car la famille est un facteur très important dans la société libanaise. Bien que de sérieux heurts se sont produits dans les familles libanaises, ce cadre a toujours été le dernier point d'ancrage, de solidarité, de protection puisque c'est le lieu de ressourcement, où l'on « demand[e] force à la tribu » (AS, 327). Lorsque Nadia Tuéni écrit que la maison a « des portes autour du cou/ et du sang sur la tête » (AS, 302) ou évoque cette « horreur consanguine » (AS, 334), elle éclaire l'aspect éminemment féroce et destructeur de la guerre sur la société libanaise, ébranlée dans ses plus profonds fondements.

⁵⁶² « Toutes les guerres sont civiles ; car c'est toujours l'homme contre l'homme qui répand son propre sang, qui déchire ses propres entrailles » Fénelon, *Dialogues des morts, Socrate et Alcibiade*, 1712, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-85856.php>, consulté le 2 mai 2016.

⁵⁶³ Carole Dagher, *Le Défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, op. cit., p. 8.

⁵⁶⁴ Le Liban subit deux guerres israélo-palestiniennes sur son sol, en 1978 dans le sud du territoire et en 1982, date à laquelle les Israéliens entrent dans Beyrouth au cours de l'été (avec Sabra et Chatila point culminant des atrocités entre le 16 et le 18 septembre 1982).

⁵⁶⁵ La « guerre de la Montagne » éclate entre les Forces libanaises et le parti socialiste progressiste. Elle atteint son paroxysme en septembre 1983, dans la foulée du retrait israélien du Chouf et d'Aley, avec le début d'une série de massacres dans plus de 27 villages. 20 000 chrétiens rescapés des massacres, se réfugient à Deir el Qamar où ils se retrouvent assiégés jusqu'au 15 décembre 1983, in Dima de Clerck, « Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban : Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, op. cit., p. 164, <http://www.jstor.org/stable/40495801>, consulté le 30 août 2014.

⁵⁶⁶ « Ma maison est fatiguée/ mon pain sec / mon eau polluée/ Que voulez-vous encore ? » (TA, 393)

⁵⁶⁷ « je baisse la voix pour mieux entendre/ hurler Pays » (AS, 327).

anthropomorphisations, métonymies de l'état psychique et physique des libanais, et parmi eux de la poétesse.

je baisse la voix pour mieux entendre
hurler Pays (AS, 327).

Le pays ne peut plus s'exprimer que par des cris - de douleur, de révolte, d'agonie - nous révèle la position en relief et la répétition du verbe « hurler » en rejet. L'anéantissement est tel que la poétesse doit « baisse[r] la voix », comme on le fait au pied d'un mourant, pour entendre ses gémissements et ultimes vœux avant la mort. Ce verbe de perception contraste fortement avec le verbe « hurler ». La dislocation du territoire et l'éparpillement de sa population transparait dans l'ironique majuscule du mot « Pays », une manifestation typographique qui reste l'unique façon de conserver son existence. La majuscule lui redonne un peu de consistance. Ce trait mordant s'adresse aux libanais qui ont tout fait pour détruire leur propre pays, oubliant ce que chaque communauté partage avec toutes les autres, ne serait-ce que l'appartenance à l'humanité. Dans ce poème l'auteure évoque parfaitement la perte de ce qui rassemble et unit (l'identité commune) au profit de ce qui sépare et distingue (l'identité de chacun). Les ellipses de la copule prouvent que le pays n'est plus, comme le confirme également, et ce malgré la majuscule, l'absence de déterminant devant le mot « Pays ». Ce territoire n'est plus qu'un souvenir, sa mort ne fait aucun doute. Pourtant, l'auteure souhaite que l'on laisse le pays à l'agonie "en paix". En effet, alors qu'elle est elle-même à bout de forces, elle ressent si profondément la faiblesse et la détresse du pays qu'elle a un sursaut de colère indignée contre ceux qui veulent l'achever :

Ma maison est fatiguée
mon pain sec⁵⁶⁸
mon eau polluée
Que voulez-vous encore ? (TA, 393)

Comme le remarque très justement Krikor Beledian, « La guerre civile devient celle des mots et (...) la dislocation des lieux entraîne la dislocation du poème⁵⁶⁹ ». L'anéantissement s'exprime dans les changements de rythme, passant du trisyllabique « mon pain sec » au pentasyllabique « mon eau polluée » et s'achève sur une interrogation constituée d'hexasyllabes exprimant l'exaspération de l'auteure. L'adverbe « encore »

⁵⁶⁸ Le pain et l'eau ont une dimension symbolique importante chez les chrétiens, le premier symbolise le sacré et la justice, le second est principe créateur ; le rite purificateur et les symboles liés à l'eau sont nombreux dans la religion juive.

⁵⁶⁹ Claire Extramiana, « La langue rescapée d'un "habitant de l'exil" », *Hommes et migrations*, [En ligne], n°. 1289, 2011, pp. 123-128, <https://hommesmigrations.revues.org/811>, consulté le 31 janvier 2014.

souligne, quant à lui, la vacuité/vanité d'un ultime combat. Tout est anéanti, l'état du Liban ressemble à celui qu'a connu la Palestine au « temps du dépouillement » (*JM*, 136).

Le territoire libanais exprime sa douleur d'être "disloqué" dans un cri que nous pouvons rapprocher des blessures infligées par les « barbelés » (*JM*, 147) en Palestine⁵⁷⁰. L'anéantissement a souillé jusqu'aux symboles chrétiens et juifs que sont l'eau et le pain, dans un rappel du dialogue de notre poétesse avec Ounsi al-Hage⁵⁷¹. Gaston Bouthoul⁵⁷² a par ailleurs bien étudié les impacts de la guerre sur le territoire en termes de transformation, de déterritorialisation. "Agressée", sa géographie se métamorphose - nous n'évoquons pas bien évidemment le bouleversement des frontières mais du fait que le pays n'est plus "identifiable". Il est méconnaissable après sa mutation car ce qui composait sa matière était trop fragile : le Liban devient dès lors un « monde [qui] s'est fendu [peut-être parce qu'] il est en verre » (*TA*, 365). La poétesse cherche alors à comprendre pourquoi l'air si doux de son pays a été vicié par la colère, pourquoi les maisons du quartier coscu de Kantari⁵⁷³ ont eu « du sang sur la tête » (*AS*, 302), une métaphore des violences et des pillages dont le quartier ne s'est jamais remis. Il n'y a plus rien d'humain, ce qu'expriment les infinitifs dans lesquels c'est simplement l'action qui est citée et qui permettent de signifier très brièvement les attentes de notre poétesse⁵⁷⁴ :

Respirer profondément la colère
(...)
et comprendre, ô comprendre (*AS*, 328)

Il faut comprendre pour pardonner. C'est pourquoi elle supplie en utilisant une invocation, (« ô comprendre »), mais sur le mode infinitif puisqu'elle veut appréhender la situation avec une rigueur et une objectivité toutes "mathématiques" et en effaçant un sujet car chacun est concerné par ce besoin. Elle s'adresse, par cet usage de l'infinitif, à n'importe quel interlocuteur placé dans la même situation que la sienne. Mais la guerre reste incompréhensible. La lassitude la gagne, ses forces s'épuisent vite à ce moment de sa vie. Il vaut mieux alors pour elle qui est un « être de la nuit » (*P*, 98) « prendre le galop des

⁵⁷⁰ Dans le poème « *Malentendus* », Nadia Tuéni emploie une synecdoque pour décrire la situation des enfants par leurs vêtements étendus sur la corde à linge et qui sont comparés à « des enfants barbelés/qui sèchent au soleil », (*PPH*, 162).

⁵⁷¹ *La Prose*, op. cit., pp. 192-194.

⁵⁷² Gaston Bouthoul, *Traité de polémologie. Sociologie des guerres*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique Payot », 1970, p. 270.

⁵⁷³ Il s'agit d'un quartier d'Achrafieh, à Beyrouth.

⁵⁷⁴ Ajoutons que les journalistes apprécient ces formulations à l'infinitif, mais cela est une façon d'exprimer de manière universelle que chacun cherche à comprendre pour refouler sa colère.

étoiles » (*TA*, 347), se réfugier dans la douceur nocturne et « Abolir le soleil » (*Ibid.*) afin de ne plus constater l'ampleur du désastre. En effet, c'est un décor apocalyptique que celui du Liban et

personne ne peut être fier du gâchis qui vient de secouer le Proche-Orient. Cinquante à soixante-dix mille morts, 100 000 blessés ou invalides, des milliers d'obus tirés entre les quartiers de la capitale libanaise. Des milliards de destruction. Cette énergie guerrière stupéfiante n'a pas été employée contre Israël, mais entre Arabes⁵⁷⁵.

Lorsque Georges Corm écrit ces mots, le conflit est loin d'être terminé. En ces temps où « l'orgueil [est] d'être violent » (*P*, 184), Nadia Tuéni souligne les qualités des Phéniciens, un « très grand petit peuple [qui] méprisait la guerre, parce qu'il avait compris qu'elle jaillit invariablement des tréfonds de la bêtise humaine » (*P*, 184). Cette violence qui surgit est incompréhensible :

Qui peut dire pourquoi, un certain samedi de décembre 75, des combattants phalangistes, affichant sur leur poitrine de grosses croix de bois, descendront en plein centre-ville tuer sauvagement tout musulman trouvé sur leur passage en représailles de trois cadavres chrétiens trouvés la veille au soir, (...) et [pourquoi] la glorieuse révolution palestinienne croira bon de passer au fil de l'épée cinq mille villageois chrétiens (...) où malheureusement des miliciens du PNL (...) enlevaient et tuaient depuis plusieurs mois d'innocents citoyens musulmans (...) ⁵⁷⁶ ?

C'est bien pour aller au-delà de ces atrocités que l'écriture tuénienne, dans un élan lyrique probablement justifié par les horreurs qui se déroulent au quotidien, va se ressourcer dans le passé, le temps de l'enfance, pour se retrouver en donnant naissance à un recueil qui est imbibé du Liban⁵⁷⁷.

Liban : 20 poèmes pour un amour est ainsi le recueil dans lequel Nadia Tuéni expose non pas la guerre mais le bonheur de vivre dans ce pays en évoquant son passé. La poétesse humanise le pays qui « s'habille » (*LVP*, 276) pourtant de miliciens, dont elle dénonce la violence.

Mon pays vulnérable est un oiseau de lune.
Mon pays empalé sur le fer des consciences.
Mon pays en couleurs est un grand cerf-volant.
Mon pays où le vent est un noeud de vipères.

⁵⁷⁵ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1982*, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁵⁷⁶ Georges Corm, *Le Liban contemporain, Histoire et société*, *op. cit.*, pp. 200-201.

⁵⁷⁷ Elle rejoint ici ce que disait Georges Schéhadé au sujet du paysage : « le paysage, c'est (...) quelque chose de l'Orient (...) qui tient autant des lectures (...) qu'au monde qu'on voit par la fenêtre », rapporte Albert Dichy in « Georges Schéhadé, alphabet du souvenir », in Alain Sancerni (dir.), *Liban, des mots entre les maux*, *op. cit.*, p. 26.

Mon pays qui d'un trait refait le paysage.

Mon pays qui s'habille d'uniformes et de gestes,
qui accuse une fleur coupable d'être fleur.

Le lexique est meurtrier : les « gestes » sont une métonymie des armes et le pays, « vulnérable », sera sacrifié, « empalé sur le fer des consciences » (*Ibid.*). Mais ce pays est aussi « un grand cerf-volant » (*Ibid.*) qui vole au vent et recherche son identité et des appuis de tous côtés pour retrouver le vivre ensemble perdu au fil des conflits. Un espoir malheureusement vite oublié car les vents lui sont contraires, variant selon les intérêts de chacune des milices ou des gouvernements étrangers, et constituant « un nœud de vipères » (*Ibid.*). Le pays-cerf-volant devient de fait plutôt un « pigeon blessé » qui « tourne et s'affole » (*Ibid.*). La littérature se doit de montrer différents points de vue, la guerre apparaît donc dans les textes tuéniens dans son aspect déshumanisant mais sans oublier de rechercher l'humain et le goût de la relation au-delà de la violence. Notre auteure privilégie avant tout le dialogue, l'idée qu'on peut vivre avec des gens qui n'ont pas la même religion, qui ne suivent pas tout à fait les mêmes traditions.

Elle sollicite alors un autre pouvoir de la littérature, celui qui permet d'exprimer la mémoire de ce pays multiculturel et de rappeler à chacun que l'hospitalité libanaise a toujours existé. Or ce concept qui signifie recevoir les autres, tels qu'ils sont, a disparu. C'est ainsi que lorsque Nadia Tuéni écrit « la haine et puis l'amour /naissent à la façon dont on se tend la main » (*Ibid.*), elle dépeint non seulement les événements en faisant référence à l'indifférence et à la facilité avec laquelle les hommes passent d'un sentiment à un autre, mais évoque surtout les différents gestes de salutation au Liban, lesquels dépendent de la religion et permettent simplement de savoir « à qui l'on a affaire »⁵⁷⁸. La poétesse témoigne et s'oppose d'autant plus farouchement à un facteur religieux qui diviserait les hommes que le « ciel est vide » (*Ibid.*) et que « dieu est cloisonné » (*AE*, 71). Il faut souligner l'absence de majuscule dans cette expression qui renvoie au clivage interconfessionnel alors que toutes les cultures et religions sont coprésentes au Liban, comme dans l'œuvre tuénienne, particulièrement dans *Juin et les mécréantes* où quatre femmes se croisent. Malgré la rencontre de ces « quatre points cardinaux » (*JM*, 124), le territoire se morcelle, se disloque, n'est plus lui-même : le paysage est « refait » et les fleurs sont « coupable[s] d'être fleur » (*Ibid.*). Le pays est « rong[é] », « perd[u] », « cass[é] » (*LVP*, 277), à l'image des hommes et de l'auteure elle-même, si proche de la

⁵⁷⁸ L'appartenance religieuse a déterminé la vie ou la mort aux barrages des miliciens lors de la guerre civile.

mort. Les frontières, leur « triste pénombre » (*JM*, 138), avec leur « paysage garni de barbelés » (*JM*, 147) sont un autre symbole des clivages entre les êtres. Étouffantes⁵⁷⁹, elles sont comme des « portes closes » (*JM*, 143) combattues par la poétesse qui cherche à réunir les hommes, lesquels ont perdu leur identité « d'oiseaux d'un seul climat⁵⁸⁰ » (*AS*, 329).

Dans son second recueil, après la mort de sa fille, la poétesse sentait se refermer sur elle un « collier de rocs » (*AE*, 64), des « murs infirmes » (*AE*, 65), des « remparts » et des « douves » (*AE*, 67), autant de variantes de ces frontières, porteuses de désespoir et du refus de survivre. Elle va donc se battre contre les « murs » (*JM*, 110) qui « avalent » (*JM*, 136) et contre les « grilles » (*JM*, 121) qui séparent les gens et leur imposent leur identité (communautaire) qui leur donne un « visage brisé en deux » (*PRT*, 266). Pour elle, le pays va mourir : lui qui est fragilisé par tant de combats, il sera même facilement « tué par un éclat de rire. / Un obus dans la terre a creusé un sourire » (*AS*, 307). Nadia Tuéni traduit son désarroi face à cette situation qui détraque tout, en jouant sur la polysémie du terme « éclat », entre la désinvolture d'un éclat de rire et la dangerosité d'un éclat d'obus, pour s'étourdir, surmonter son angoisse par le rire, gommer la jubilation de l'horreur. Mais les combats effacent tout, la mort recouvre tout : la montagne, métonymie du pays, devient progressivement comme transparente, inexistante alors que la poétesse dit encore sa présence, avant qu'elle ne disparaisse définitivement, « sans nom, / sans forme et sans visage » :

on ne l'entend pas,
et pourtant elle respire ;
on ne la sent pas,
(...)
Elle est sans nom,
sans forme et sans visage (*TA*, 363).

Enfin, il ne faut pas oublier que nous sommes en Orient, où la vengeance a toujours structuré les relations sociales (le crime d'honneur est encore une tradition qui n'est pas obsolète) : elle appartient aux obligations « collectives » et est d'ailleurs inscrite dans les lois depuis le monde arabe préislamique. Cette loi affirme que toute atteinte de l'un des membres de la communauté est considérée comme une atteinte de chaque personne de ce

⁵⁷⁹ Le substantif « frontière (s) » est cité 7 fois (*JM*, 123 ; 155), (*PPH*, 199 ; 202), (*AS*, 314 ; 316), (*TA*, 375). La poétesse lui oppose « les migrations » (*RT*, 230) des nomades de qui elle est « solidaire » (*JM*, 143).

⁵⁸⁰ Nous soulignons.

groupe, puisque c'est le groupe qui défend ses membres⁵⁸¹. L'agression doit donc être "rendue". Nadia Tuéni rapporte par exemple des chants chez les Druzes qui sont « des conseils de vengeance selon la "loi du sang" » (P, 124). Raymond Verdier, qui parle de « groupe vindicatoire⁵⁸² », explique tout à fait bien la nécessité de cette vengeance sans laquelle il y aurait une supériorité de l'autre tribu⁵⁸³, ce qui n'est pas acceptable. Il explique que le groupe doit être protégé d'une attaque extérieure et que la « solidarité vindicatoire » est liée au fait qu'en cas d'agression, chaque membre du groupe est atteint :

Le capital-vie du groupe doit être d'abord protégé contre toute agression extérieure : à cette protection externe répond le principe de la solidarité vindicatoire. (...) Or, celle-ci (la solidarité) n'est pas une réaction automatique qui serait due à quelque intégration mécanique des individus au groupe, comme si, privés de responsabilité et de personnalité, ils étaient les simples rouages d'une machine ; l'individu et le groupe sont complémentaires en ce sens que l'individu y trouve sa reconnaissance et son statut (...) et que le groupe est affecté en tant que tel par la conduite de chacun de ses membres⁵⁸⁴.

En effet, pour "affirmer" son identité, être en quelque sorte reconnu par son groupe, il faut en épouser les rancœurs. Cet esprit de vengeance que l'on a en partage n'apprend pas aux communautés à vivre ensemble. Le passé et le passif de leurs relations constituent une mémoire trop douloureuse. L'hostilité héritée du passé ne s'effacera que si un travail de mémoire commun n'est entrepris pour comprendre.

Notre objectif, en dressant cet inventaire des conflits, est d'analyser comment notre auteure traite ces "événements" qui l'ont véritablement "traversée" dans son corps même, car c'est bien la violence des conflits intercommunautaires puis intracommunautaires, avec une isotopie de la religion qui blesse les êtres, déchire les familles ou les amis⁵⁸⁵, qui déclenchent une crise chez notre poétesse. Nadia Tuéni écrit en

⁵⁸¹ Rappelons que, juridiquement, l'individu au Liban n'existe pas.

⁵⁸² Raymond Verdier, « Le modèle vindicatoire, Esquisse théorique », in *La vengeance : Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, t. 1, Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales* Paris, Cujas, 1981, p. 16.

⁵⁸³ Amin Maalouf dénonce ces cycles de violence : « Si les hommes (...) de toutes conditions, de toutes croyances se transforment aussi facilement en massacreurs, si les fanatiques de tous poils parviennent aussi facilement à s'imposer comme les défenseurs de l'identité, c'est parce que la conception "tribale" de l'identité qui prévaut encore (...) favorise une telle dérive ; une conception héritée du passé », in *Les Identités meurtrières, op. cit.*, pp. 37-38.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁵⁸⁵ Carla Éddé souligne comment les rivalités entre les confessions puis entre les membres d'une même confession les ont poussés à leur perte dans cette guerre fratricide. « Les mémoires des acteurs de la guerre : le conflit revisité par ses protagonistes », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990), op. cit.*, pp. 39-42.

effet à la suite *Liban : 20 poèmes pour une histoire* (en 1979) et *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* (en 1982)⁵⁸⁶. Au cours de cette année, la date du 5 Juin 1982 est celle d'une terrible invasion israélienne et dans le *Wall Street Journal* du 11 Juin 1982 on peut même lire cette déclaration de l'ambassadeur d'Israël à Washington : « Peut-être qu'une enclave dans le nord-est du Liban, pas plus d'un quart du pays, devrait-elle être donnée à la Syrie ? ». Une seconde date, le 31 octobre 1983, signera justement l'entrée des Syriens sur le territoire et dans les affaires intérieures libanaises. De ces deux dates seule la première est dénoncée par notre poétesse, qui décède le 20 juin 1983 : « Je n'ai plus de Pays » (*TA*, 390). Celui-ci va être dépecé car un pays multiconfessionnel ne peut exister et constituer une nation. C'est donc bien un pays avec une majuscule qui s'en va, perdant sa fierté : « La Terre ? Un monument aux morts⁵⁸⁷ » (*P*, 245).

Elle dénonce entre autres dans *Le Rêveur de terre* et les *Archives sentimentales* la disparition des valeurs éthiques et morales qui fondaient la solidarité entre les libanais et se sont effritées⁵⁸⁸, ainsi que cette mort "absurde et gratuite" qui touche n'importe qui, la vie humaine n'ayant plus aucune valeur : chacun n'est en effet « rien qu'un homme » (*RT*, 217). Elle a compris que quelque chose d'inexorable pousse les hommes à se trahir, mutuellement. Mais elle a aussi compris que les secousses et les massacres qui accompagnent périodiquement ne sont que la face d'ombre du Liban et qu'il existe une face de lumière, celle de la coexistence possible car n'oublions pas qu'en 1979, l'Égypte conclut une paix avec Israël⁵⁸⁹. La paix sera finalement signée entre Israël et le Liban le 28 décembre 1982. Cependant en soutenant le Hezbollah⁵⁹⁰ et le "Djihad islamique" dans les territoires palestiniens, un autre acteur entre en jeu en 1979 : l'Iran, car après le succès de la révolution chiite à Téhéran, on assiste à un réveil de la ferveur religieuse et donc de l'identité religieuse⁵⁹¹.

⁵⁸⁶ « Le poème se peuple de mémoire » comme le constate Évelyne Lloze au sujet de Saint John Perse dans « Liturgie de l'homme et du sensible : quelques tropismes persiens de la poésie contemporaine », in Catherine Mayaux (dir.), *Modernité de Saint-John Perse ?*, actes du colloque de Besançon des 14, 15 et 16 mai 1998, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises, coll. « Annales littéraires de l'Université de Besançon », 2001, p. 128.

⁵⁸⁷ Ce poème de Nadia Tuéni est également publié dans le recueil *Au-delà du regard*.

⁵⁸⁸ La séparation communautaire existe toujours ; Beyrouth est par exemple divisée en trois : Beyrouth-Est à majorité chrétienne, Beyrouth-Ouest à majorité sunnite, et la banlieue sud à majorité chiite.

⁵⁸⁹ Ce sont les accords de Camp David.

⁵⁹⁰ Il s'agit d'une milice créée en 1982, dérivée du « mouvement Amal », lequel a été fondé par l'Imam Moussa Sadr en 1974.

⁵⁹¹ Le Moyen-Orient des années 2000, quoique constitué de dix-neuf pays, apparaît d'ailleurs bien moins pluri religieux qu'auparavant.

Nous tenons à nous limiter à cette année 1982, tout simplement parce que ce fut la date de publication du dernier recueil de Nadia Tuéni, une poétesse qui s'est voulue le porte-parole de ceux qui résistaient à la violence et défendaient le vivre ensemble, la solidarité perdue⁵⁹². Le patrimoine libanais demeure en tout cas une base pour se reconstruire sur un autre mode que guerrier car, que l'on se revendique d'origine phénicienne ou arabe, chaque monument historique évoqué dans les poèmes, chaque région traversée, chaque personnage cité, sont connus de tous et prouvent qu'il y a une espèce de socle commun. Notre auteure va tenter de toucher le public libanais pour engager chaque individu à participer à la construction du vouloir-vivre ensemble. Comme d'autres écrivains francophones, notamment les femmes⁵⁹³ (Nohad Salameh⁵⁹⁴, Claire Gebeyli et Marcelle Achkar Haddad⁵⁹⁵), elle va s'opposer à la propagande qui sème la peur et le repli sur soi et proposer de vivre ensemble, chacun avec ses différences, sur cette terre tant aimée. Nous appartenons toujours à une géographie, à une Histoire mais il nous faut aussi reconnaître, tout simplement, notre commune appartenance à l'humanité.

Nous allons dans le chapitre suivant nous pencher justement sur la littérature libanaise arabe et francophone, nous intéresser au rôle du français et définir la place de notre auteure dans la littérature libanaise francophone qui s'ouvre au symbolisme et au réalisme et exprimera une révolte contre la guerre.

⁵⁹² À noter qu'une première rencontre islamo-chrétienne prônant un idéal de liberté et de dialogue a eu lieu dans le village de Bhamdoun en 1954.

⁵⁹³ Il n'y aurait qu'Elias Khoury qui ait écrit des textes engagés à cette époque, comme le roman (en arabe) *La Petite Montagne*, publié au Liban en 1977, dans lequel il décrit avec désarroi et ironie la transformation de son pays en véritable enfer. Il se bat également pour la mémoire du peuple palestinien, notamment pour les massacres de Sabra et Chatila de septembre 1982.

⁵⁹⁴ Elle s'est impliquée dans le conflit libanais à travers la rédaction d'un journal de guerre, *Les Enfants d'avril*, puis au cours de l'occupation syrienne avec des chroniques dans le quotidien beyrouthin *Le Réveil*.

⁵⁹⁵ Elle publie en 1981 un recueil de poésie intitulé *Papiers de guerre lasse*.

La littérature francophone est fondamentalement une littérature entre deux langues. Si le texte s'écrit en français, ce français est toujours 'habité' au moins par une autre langue⁵⁹⁶.

Chapitre 2 Langue et littérature libanaise d'expression française

La langue est un élément essentiel pour la communication mais aussi pour l'identité tant des personnes que des groupes. En effet, elle structure la pensée de la personne, ses sentiments et intervient dans les relations sociales. « On possède toujours au moins une langue, alors qu'on n'a pas nécessairement une religion⁵⁹⁷ », ce qui en fait, au contraire de la religion, un facteur premier de l'identité. À ce sujet Ghassan Tuéni disait qu'il est « essentiel de parler plus d'une langue, pour participer à plus d'une culture⁵⁹⁸ » et d'ailleurs « écrire en langue étrangère, c'est (...) provoquer, sciemment ou non, des interférences de langues et de cultures⁵⁹⁹ ».

L'histoire au Liban a souvent fait se croiser des langues⁶⁰⁰. Dans son *Petit traité des mélanges*⁶⁰¹ Charif Majdalani insiste sur la réalité, non seulement au Liban mais aussi dans l'ensemble du Moyen-Orient, de la coexistence d'une langue maternelle et d'une langue « seconde » en précisant que « le maintien du français au Maghreb et en Afrique (...) apporte

⁵⁹⁶ Marc Gontard, « Qu'est-ce qu'une littérature arabe francophone ? L'exemple du Maghreb », in Abdallah Ouali Alami et Colette Martini-Valat (dirs.), *Horizons Maghrébins. Le droit à la mémoire*, n°. 52, Presses universitaires du Mirail, 2005, p. 38.

⁵⁹⁷ Rita Rached, *L'Identité libanaise, la langue et les valeurs*, op. cit., p. 66. Amin Maalouf affirme que « La langue est souvent l'élément essentiel de l'identité d'un peuple. », <http://www.aminmaalouf.org>, consulté le 31 janvier 2014.

⁵⁹⁸ Michel Éddé et al., *Ghassan Tuéni, (1926-2012)*, op. cit., p. 42.

⁵⁹⁹ Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink et János Riesz (dirs.), « Écrire en langue étrangère, Interférences de langues et de cultures dans le monde francophone », *Les Cahiers du Centre de recherche en littérature québécoise*, n°. 28, Québec/Francfort, Éd. Nota Bene/Iko-Verlag, Éd. Nota bene, 2002, p. 6.

⁶⁰⁰ L'arabe libanais est la langue d'usage à 93,7 % ; en 1993, une enquête montre que 54,1 % des libanais affirment parler le français et 50,6 % l'anglais. Ces pourcentages varient selon l'étape de scolarisation, les confessions, le sexe, la région, etc. Le plurilinguisme au Liban « n'a jamais connu une période de monolinguisme » puisqu'on y a toujours parlé araméen, grec et latin (au début de l'ère chrétienne), syriaque et arabe, in Katia Haddad, « Anatomie de la francophonie libanaise ou les visages linguistiques du Liban, *Espace, populations, sociétés*, [En ligne], Les populations du monde arabe - People of the Arab Middle East, vol. 15, n°. 1, 1997, p. 66, www.persee.fr/doc/espos_0755-7809_1997_num_15_1_1790, consulté le 30 octobre 2016.

⁶⁰¹ Charif Majdalani, *Petit traité des mélanges*, Beyrouth, Layali, 2002, p. 29.

à ces pays une richesse notoire⁶⁰² ». Notre poétesse nous convie à éviter les polémiques stériles et à valoriser la différence comme un enrichissement mutuel.

Le français a en effet eu une place non négligeable dans les pays méditerranéens depuis plusieurs siècles, à côté d'autres langues et avec l'arrivée de nombreuses missions culturelles (comme c'est le cas au Liban). La littérature du pays du Levant a été naturellement marquée par cette multiplicité des langues. Malgré leur plurilinguisme, les libanais sont toujours restés attachés à leur langue maternelle :

Il existe en fait au Liban trois langues courantes : l'arabe (expression officielle, cordon ombilical qui relie cette parcelle de terre aux divers arrière-pays), le français, chronologiquement premier moyen d'insertion dans le grand courant de la civilisation moderne, et finalement l'anglais, véhicule idéal d'une pensée scientifico-commerciale⁶⁰³.

Nous relevons dans l'image du cordon ombilical le lien affectif avec l'arabe, le français permettant l'entrée dans la modernité et la langue anglaise, enfin, ayant un but plus utilitaire⁶⁰⁴, les langues se répartissant, écrit Marwan Hamadé, « entre l'utile, le nécessaire dicit l'anglais, l'excellence (et pourquoi pas l'agréable) à savoir le français et tout naturellement le fondamental sur le plan de l'identité culturelle, donc nationale, l'arabe⁶⁰⁵ » qui est d'après cet ancien ministre le dernier refuge de l'identité collective.

Nous voici donc au cœur du problème : le choix du langage signifierait le choix d'un patrimoine : « Dis-mois (*sic*) en quelle langue tu t'exprimes je te dirai qui tu es, quels sont tes frères, et surtout, surtout, qui sont tes aïeux, tes racines » (*P*, 64). Nous ferons tout d'abord le point sur l'importance respective des langues arabe puis française, avant d'essayer d'appréhender les implications du choix du français pour les écrivains. Nous terminerons sur un panorama de la littérature libanaise en langue française dans lequel nous accorderons une large place à l'œuvre de notre auteure.

⁶⁰² Charif Majdalani, *Petit traité des mélanges*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁰³ Nadia Tuéni, « Le français : une expression privilégiée », *Fondation d'Hautvilliers pour le dialogue des cultures*, octobre 1975, *La Prose*, *op. cit.*, pp. 63-66. Les nombreux brassages démographiques et culturels ont renforcé ce plurilinguisme, qui permet par ailleurs de toucher un public plus large en adoptant une autre pensée à combiner avec sa vision d'origine, in Claude Coste et Daniel Lançon (dirs.), *Perspectives européennes des études littéraires francophones*, Paris, Honoré Champion, 2014, pp. 35-44.

⁶⁰⁴ Blandine Valfort analyse ces caractéristiques linguistiques dans sa thèse, *Le lyrisme face à l'événement : étude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek (Algérie, Liban : 1950-1990)*, *op. cit.*, p. 148.

⁶⁰⁵ Marwan Hamadé, « Multilinguisme et pluralité, valeurs universelles », *Mondialisation et Francophonie : 3^e forum de l'an 2000*, *op. cit.*, p. 112, http://www.bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=729, consulté le 9 janvier 2017.

1. Les écrivains et la langue

Les Arabes qui ont des racines anciennes dans le *Djazirat Al-'Arab*⁶⁰⁶ sont à l'origine des Bédouins qui parlaient « une langue ''sémitique'' : l'arabe⁶⁰⁷ », une langue à laquelle ils sont très attachés, nous dit Abdallah Al-Arwi, car « elle est le seul bien dont [ils sont] maîtres pleinement et exclusivement⁶⁰⁸ ». L'idéologie nationaliste arabe attribuée à cette langue un trait identitaire profond, dû au lien qu'elle a avec l'Islam⁶⁰⁹. La religion a créé non pas une « conscience arabe ethnique⁶¹⁰ » mais une communauté religieuse de croyants, la *umma*, une sorte de ''nation'' pour les Arabes musulmans, dont sont exclus les Arabes chrétiens⁶¹¹. Malgré les variantes de l'arabe entre les tribus, chacune essayant d'« affirmer sa singularité et (...) sa supériorité sur l'autre⁶¹² », la langue arabe a donc plus ou moins été un facteur d'unité lors de la construction de ce que l'on peut appeler l'arabité⁶¹³.

Il faut tout d'abord noter que cette langue va s'exprimer dans le monde arabe dans ce qui est considéré comme un art⁶¹⁴ prestigieux, la poésie, car elle est la « version profane de la prière⁶¹⁵ ». Les Arabes rivalisent d'éloquence lors de récitations publiques et cette place centrale de la poésie est d'ailleurs affirmée avec force par Ibn Qutayba⁶¹⁶ :

la poésie est la mine de la science des Arabes, le livre de leur sagesse, les archives de leur histoire, le trésor de leurs grandes journées, la muraille qui défend leurs

⁶⁰⁶ Il s'agit de leur territoire d'origine, la ''Péninsule des Arabes''.

⁶⁰⁷ Bélig Nabli, *Comprendre le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 11.

⁶⁰⁸ Abdallah Al-Arwi, *L'idéologie arabe contemporaine : essai critique*, op. cit., pp. 90-91.

⁶⁰⁹ Dounia Badini traite de ces liens dans *La Revue Shi'r/Poésie et la modernité poétique arabe*, Beyrouth (1957-1970), Arles, Sindbad-Actes Sud, coll. « Hommes et société », 2009, p. 345.

⁶¹⁰ Laurent Chabry et Annie Chabry, *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, op. cit., p. 24.

⁶¹¹ D'où évidemment une relativité de la langue en tant que facteur d'unité.

⁶¹² Laurent Chabry et Annie Chabry, *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, op. cit., p. 19.

⁶¹³ Au Liban, la langue a délimité des frontières entre les différents groupes de la société et affirmé certaines identités.

⁶¹⁴ L'origine de l'écrit avant le VII^e siècle semble méconnue et bien que la poésie précède l'islam de plusieurs siècles, non comme langage sacré mais en tant que langue écrite, elle était la trace versifiée de tout ce dont on devait se souvenir. C'est ensuite autour du Coran que la culture arabe se développe. Aux IX^e, X^e et XI^e siècles (âge d'or de la poésie arabe), l'État était tolérant, ouvert à toutes les cultures.

⁶¹⁵ Luc Norin et Édouard Tarabay, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine, la poésie*, t. 3, Paris, Seuil, 1967, p. 6.

⁶¹⁶ Abou Muḥammad 'Abd Allah b. Muslim al-Dinawari ibn Qutayba (828-889) est un écrivain sunnite qui a écrit sur la poésie et les poètes, cf. « IBN QUTAYBA (828-889) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ibn-qutayba/>, consulté le 6 septembre 2016.

traditions, la tranchée qui garde leurs gloires, le témoin impartial le jour de la dispute, l'argument décisif à l'heure du débat⁶¹⁷.

La poésie préislamique était liée à la liberté, à l'amour, à la femme, mais après la révélation, les poètes ont été marginalisés et la religion a pris leur place. Ils avaient tendance à revêtir une dimension "prophétique", le Coran va donc leur consacrer une sourate en les accusant de créer un monde illusoire, car seul le langage de Dieu est vrai⁶¹⁸.

La poésie a néanmoins joué un rôle majeur dans l'identité des partisans de l'arabité, puisqu'elle a prêté sa voix à la défense du nationalisme, qu'elle ouvre les portes d'un autre monde, et bien plus encore participe à la défense de la terre. Selon Nadia Tuéni ce lien entre la poésie et la terre proviendrait de « l'origine même du mot "vers", "versification" [qui] vient du latin "verto" dont le sens premier est "retourner la terre" » (P, 50). Alors que la défense du nationalisme a été revendiquée en arabe et en français, c'est plutôt lorsqu'elle est écrite en arabe que la poésie semble accréditer les sentiments nationaux⁶¹⁹, notamment pour les musulmans pour qui seule la langue arabe véhicule les valeurs du monde arabe (famille, hospitalité, solidarité). En effet, le français apparaît être une langue de "connivence" entre les chrétiens et l'Occident - Sélim Abou s'insurge d'ailleurs contre le rapprochement entre clivage religieux et clivage des langues⁶²⁰ - qui ne transmet que les valeurs occidentales en rejetant celles du monde arabe :

Les liens privilégiés existant entre la langue arabe et l'Islam (n'oublions pas que la langue arabe est la langue de la Révélation) puis, depuis le XX^e siècle, entre la langue arabe et le nationalisme arabe ont naturellement conduit à assimiler les tentatives de changement de la langue à des tentatives de déculturation et de désagrégation de l'unité de la nation arabe et musulmane⁶²¹.

⁶¹⁷ Afif Ben Abdesslem, « La poésie », *La vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les Muluk al-Ṭawa'if : V^e/XI^e siècle*, Damas, Presses de l'Ifpo, 2001, p. 235.

⁶¹⁸ « Le plus grand poète arabe de la période classique ne choisit-il pas, au X^e siècle, le pseudonyme d'Al-Mutanabbî, à savoir l'aspirant à la Prophétie, "le Prophétisant" ? », affirme Salah Stétié, Entretien mené par Nadia Agsous, « Une mélodie passionnée des mots », *La Une*, [En ligne], <http://www.lacauselitteraire.fr/salah-stetie-une-melodie-passionnee-des-mots-entretien>, consulté le 16 décembre 2016.

⁶¹⁹ Les libanais mélangent les mots arabes et français dans une même phrase. Pour certains, comme Farjallah Haïk, « cet accollement de deux langues opposées en tout a quelque chose d'émouvant », *Liban*, Paris, Hachette, coll. « Albums des guides bleus », 1958, p. 11. Nous allons voir que pour d'autres, cette pratique est une abomination, engendrant une remise en question de la situation linguistique et culturelle du Liban.

⁶²⁰ Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, op. cit., p. 106. Car dans le même ordre d'idées, la langue arabe est-elle une langue nationale ou une langue religieuse ?

⁶²¹ Dounia Badini, *La Revue Shi'r/Poésie et la modernité poétique arabe, Beyrouth (1957-1970)*, op. cit., p. 345.

De nombreux chercheurs, parmi lesquels Christian Lagarde qui présente « une sorte de pont, praticable quoique encore instable, entre la sociolinguistique et la littérature⁶²² », se sont intéressés à l'écriture dans un milieu plurilingue. Certes, le français est pénétré de codes et de sens tacites, il est modelé par l'histoire et la culture françaises. Mais comme le pose clairement Édouard Glissant, qui « parle et surtout (...) écri[t] en présence de toutes les langues du monde⁶²³ », toutes les langues sont incluses dans la pensée mondiale et donc dans l'écriture. L'écrivain qui choisit d'écrire dans une autre langue (n'importe quelle autre que la sienne) doit être conscient qu'un travail peut être nécessaire pour imposer son désir, son caractère à cette autre langue, la pénétrer et s'en emparer au lieu de la laisser parler à travers lui.

Charif Majdalani rappelle que « Si aucun parfum colonialiste n'enveloppe la langue de Molière, c'est parce que son usage au sein des élites date de Napoléon III, voire du XIII^e siècle, donc de bien avant le mandat français (1920-1944)⁶²⁴ ». Il est cependant vrai que le français a été appréhendé comme une langue "communautaire" avec une francophonie à tendance identitaire pour une certaine catégorie de libanais, créant ainsi le malentendu à l'origine du point de vue musulman. Le choix du français semblait impliquer que l'on était réfractaire à la grande Syrie et que l'on refusait l'intégration du Liban dans l'environnement arabo-musulman.

Pour de nombreux musulmans, dès lors, la question était bien d'« assimiler la culture occidentale sans renier [leur] propre culture [et] (...) [d'] acquérir le savoir-faire de l'Occident sans demeurer à sa merci⁶²⁵ ». Une attitude de ressentiment et d'attraction est alors née, entre ceux qui ont considéré que la littérature en langue française était inféodée à l'Étranger, marquée d'impérialisme culturel et ceux qui l'appréhendaient comme une opportunité d'interculturalité.

⁶²² Christian Lagarde, *Des écritures « bilingues »*. *Sociolinguistique et littérature*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 10.

⁶²³ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 39.

⁶²⁴ Charif Majdalani, « Au Liban, la littérature panse ses plaies », http://www.lexpress.fr/culture/livre/au-liban-la-litterature-panse-les-plaies_829523.html, consulté le 16 décembre 2016. Dans le même ordre d'idée, Irène Fenoglio précise que l'adoption du français par les élites égyptiennes dans la seconde moitié du XIX^e siècle a été la marque d'une hiérarchie sociale, in Marc Kober, Irène Fenoglio et Daniel Lançon (dirs.), *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, op. cit., p. 21.

⁶²⁵ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, op. cit., p. 92. L'on sait bien que langue et pouvoir sont inséparables.

1.1. La langue arabe

Lorsque la langue arabe devient, selon les conceptions religieuses, une langue sacrée avec la naissance de l'islam au VII^e siècle⁶²⁶, elle s'ancre certes dans un environnement culturel et historique, mais d'abord et avant tout religieux. Elle est malgré cela un facteur d'unification entre les différents peuples du monde arabe créé au cours des conquêtes musulmanes⁶²⁷ car comme l'affirme Taha Hussein dans *L'Avenir de la culture en Égypte*, « la langue arabe n'est pas l'apanage des hommes de religion... Elle appartient à toutes les nations et aux générations qui la parlent⁶²⁸ ». Cependant, la langue arabe étant trop proche de l'islam pour les chrétiens et les populations conquises tenant à leurs propres langues, un bilinguisme s'est maintenu, à l'instar du syriaque de la Montagne qui a résisté le plus longtemps⁶²⁹.

Au Liban, le français et l'arabe ne sont pas deux langues rivales⁶³⁰. La langue maternelle est l'arabe, le français est, après son emploi pour la défense du nationalisme et au lendemain de la Première Guerre mondiale, une seconde langue maternelle, celle de la ''sœur patrie''⁶³¹. Nagib Dahdah insiste sur la prééminence de l'arabe et rappelle dans les années 60-70 que « l'arabe reste encore notre commune langue maternelle⁶³² » pour que le processus d'unification de la population dans une nation libanaise se déroule selon les vœux du Pacte national, car le rassemblement autour de la langue crée un « véritable monde original dont nous faisons partie⁶³³ ». À ce sujet, Éric Chevillard insiste quant à lui sur le rôle capital de la langue, notamment lorsque l'on parle de la construction de

⁶²⁶ Rita Rached précise que la « langue arabe écrite (...) celle du Coran était proche de la langue syriaque », rappelant ainsi le rôle joué par les chrétiens sur la formation et le développement de cette écriture, in Rita Rached, *L'Identité libanaise, la langue et les valeurs*, op. cit., p. 82.

⁶²⁷ L'arabité s'étend ainsi au-delà des frontières de l'Arabie et de la région syro-mésopotamienne. Cf. Saher Khalaf, *Littérature libanaise de langue française : essai*, Ottawa, Éd. Naaman, coll. « Littératures 2 », 1974, p. 18.

⁶²⁸ www.tfq.ulaval.ca/axl/Langues/2vital_inter_arabe.htm, consulté le 31 janvier 2014.

⁶²⁹ Saher Khalaf, *Littérature libanaise de langue française : essai*, op. cit., p. 18.

⁶³⁰ Le français est au moment de la naissance du Liban la langue officielle, puis l'arabe prend naturellement cette place. Après 1943, le français ne sera plus autant considéré comme une langue ''communautaire''.

⁶³¹ Pour Charif Majdalani, le français est sa langue maternelle et l'arabe sa langue paternelle. (Entretien le 29 septembre 2015 à la librairie al burj de Beyrouth).

⁶³² Nagib Dahdah, *Évolution historique du Liban*, Beyrouth, Librairie du Liban, [1^{ère} Éd. Oasis 1964], 3^e Éd., 1968, pp. 79-80.

⁶³³ *Ibid.*, p. 90. À noter qu'il revient quelque peu sur une première déclaration, dans laquelle il disait que le Liban n'a pas de langue spéciale, en parlant de la langue arabe.

l'identité et souligne qu'il faut « s'appropriier [sa] langue maternelle comme [l'on s'est] approprié [son] corps⁶³⁴ ».

Les nationalistes de la *Nahda* n'ont d'ailleurs eu de cesse de privilégier le critère linguistique de l'arabité⁶³⁵ sur le critère religieux pour rassembler le peuple en « ''désislamisé[ant]'' l'arabité⁶³⁶ », seul moyen de réunir chaque libanais autour de cette identité arabe (non islamique) portée notamment par la langue. Notre poétesse s'appuie sur tout autre chose pour réunir ses compatriotes. Elle évoque la douceur de vivre dans un pays où l'un partage avec l'autre, avec les allitérations si douces du murmure calme de la mer et cette exhortation à se souvenir de ces moments si agréables :

L'amour mouvement de la mer. (...) Vous en souvenez-vous ? Il était plus simple de vivre. (...) Vous en souvenez-vous ? Nous gardions des couchants sur nos blanches terrasses. (...) Nous référons la vie (*PPH*, 178)

Les pronoms possessifs [« notre » et « nos »] et personnels [« nous »] sont très fréquents dans les textes tuéniens (plus de 250 occurrences) et démontrent une vraie volonté de rassemblement dans une nation libanaise, ''originale'', intégrant « deux sangs à une distance d'amour » (*PPH*, 187). Ce serait peut-être le français, qui « traduit à merveille des réalités au premier abord si dissemblables » (*P*, 65), qui permettra à ces cultures apparemment différentes non pas de ''s'entrechoquer'' mais de se présenter l'une à l'autre, de communiquer, grâce à ce véhicule « souple et fidèle, orgueilleux et humble » (*Ibid.*).

Nadia Tuéni a toujours invité les libanais à réprocher l'exclusion quelle qu'elle soit et à chercher sans cesse à communiquer pour survivre, peu importait la langue. Cette dernière permettrait donc de faire se rejoindre les différences et de se construire ensemble. C'est d'ailleurs peut-être dans ce but que les textes de notre auteure présentent dans le recueil *Juin et les mécréantes* une mixité dépassant le clivage entre prose et poésie⁶³⁷, où le vers et la prose se rapprochent, réunissant ainsi les deux types d'écriture au gré des chapitres.

⁶³⁴ Philippe Beck, Thierry Beinstingel et al., *Écrire, pourquoi ?*, Paris, Argol, 2005, p. 24.

⁶³⁵ « La langue arabe, puissant ferment identitaire, est le trait majeur de la culture arabe », in Bélich Nabli, *Comprendre le monde arabe*, op. cit., p. 12.

⁶³⁶ *Ibid.* Nous tenons à souligner que la langue vernaculaire (c'est-à-dire la langue locale communément parlée au sein d'une communauté), la langue orale libanaise, est très différente de l'arabe standard, qui est peu employé par la population.

⁶³⁷ Inès Horchani, « MIXITÉ FORMELLE ARABE : EXEMPLES ET ENJEUX », *Atlantide*, n°. 1, 2014, pp. 4-8, <http://atlantide.univ-nantes.fr/Mixite-formelle-arabe>, consulté le 25 février 2017.

Chérif Choubachy, tout en affirmant que la langue est un « moyen d'unification, d'harmonie et d'entente⁶³⁸ », crée la polémique en posant la question d'une relation, claire à notre avis, entre la stagnation des esprits et le conservatisme de la langue⁶³⁹. La plupart des intellectuels souhaitent justement l'ouverture à d'autres langues, un multilinguisme qui ne se développe pas contre la langue maternelle mais qui pourrait être « le facteur le plus sûr du progrès des lettres arabes (...) [car] la confrontation continue de la langue arabe avec les langues occidentales (...) [et la] connaissance des langues occidentales (...) [ce qui] fit des Libanais les initiateurs⁶⁴⁰ de la Renaissance⁶⁴¹ ». La *Nahda*, en étant à la fois médiatrice et critique, permet l'introduction de modèles littéraires européens dans la littérature arabe et tente de mettre en place une transformation de la société et de sa culture. Aux XIX^e et XX^e siècles les intellectuels libanais, qui considèrent que la langue arabe n'a pas de vocabulaire scientifique, décident de la transformer afin d'ouvrir de nouvelles possibilités d'expression dans les domaines de la technique et de la politique⁶⁴². En plus, écrire en arabe de la poésie, c'est désacraliser la langue, la vider de sa valeur sacrée. Selon Adonis il y a d'ailleurs là la double problématique de l'écriture coranique qui « a mis fin à l'écriture⁶⁴³ ». Les intellectuels ont donc tenté de simplifier la langue classique et instauré une diglossie en arabe⁶⁴⁴ :

la nouvelle révolution littéraire impliquait la langue arabe tout entière, la simplifiant, l'assouplissant, élaguant sa grammaire touffue, essayant d'opérer un rapprochement entre sa forme écrite et sa forme parlée⁶⁴⁵.

⁶³⁸ Chérif Choubachy, *Le Sabre et la virgule. La langue du Coran est-elle l'origine du mal arabe ?*, Paris, L'Archipel, coll. « Essai », 2007, p. 31.

⁶³⁹ Soulignons à ce propos les dérives racistes qui présentent la religion chrétienne comme celle de la modernité et de la tolérance et la religion musulmane comme celle de l'autoritarisme et de l'obscurantisme.

⁶⁴⁰ Il ne faut pas oublier l'apport égyptien. Voir à ce sujet les travaux de Daniel Lançon, notamment « Fortune et infortune du champ littéraire francophone au Caire », in *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, op. cit., pp. 27-50.

⁶⁴¹ Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, op. cit., pp. 471-472.

⁶⁴² Nadia Tuéni rappelle que la « ''momification'' de la langue arabe fut rendue en grande partie responsable d'une forme de pensée statique qui aurait, (...) mené à ce qui doit être considéré comme une des plus grandes défaites militaires et sociales de notre temps », *La Prose*, op. cit., p. 48.

⁶⁴³ Adonis, *La prière et l'épée, essais sur la culture arabe*, Paris : Mercure de France, [trad. Leila Khatib et Anne Wade Minkowski], 1993, p. 124.

⁶⁴⁴ La diglossie est une situation de bilinguisme d'un individu ou d'une communauté. Pour l'arabe, il s'agit de l'arabe oral et de l'arabe écrit, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/diglossie/25519>, consulté le 10 décembre 2014.

⁶⁴⁵ Luc Norin et Édouard Tarabay, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine, la poésie*, op. cit., p. 18. Ce groupe d'intellectuels incorpore pour cet enrichissement de la langue un nouveau lexique issu des langues européennes grâce aux traductions, ajoute des néologismes et simplifie la grammaire. Cf. Georgine Ayoub, « Parler sur la langue », in Boutros Hallaq et Heidi Toëlle (dirs.), *Histoire de la littérature arabe moderne, 1800-1945*, t. 1, Paris/Arles, Sindbad/Actes sud, coll. « La bibliothèque arabe », 2007, p. 326.

En s'appropriant d'autres langues, il s'agit d'enrichir la culture libanaise et surtout d'éviter la « momification » (P, 48) de la langue arabe⁶⁴⁶ car la diversité des langues est aussi un enrichissement du point de vue culturel puisque « chaque langue est l'expression d'une culture et d'une certaine conception de la vie⁶⁴⁷ », ce qui donne son caractère si particulier à la culture libanaise.

Nadia Tuéni souligne, quant à elle, l'importance des poètes dans cette évolution :

C'est aux poètes que l'on devra en grande partie la mue qu'est en train de faire la langue arabe. Ce sont eux qui, les premiers, ont senti la nécessité d'une métamorphose, d'un assouplissement du moyen d'expression, en somme d'une refonte qui ferait de l'arabe une langue plus apte à transcrire toutes les nuances de la pensée et des préoccupations de notre temps (P, 50)⁶⁴⁸.

Par exemple, dès 1954, Youssef al-Khal, qui a fondé la revue *Chi`r*⁶⁴⁹ avec Adonis, rassemble autour de lui des poètes voulant choisir une autre langue pour tout simplement pouvoir dire l'évènement⁶⁵⁰ ou souhaitant « transformer l'arabe poétique⁶⁵¹ » pour enfin pouvoir s'exprimer sans tabou :

⁶⁴⁶ Georges Corm assure qu'il y a eu « fossilisation de la mémoire » des pays arabes, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000, op. cit.*, p. 113. Daryush Shayegan ajoute que : « le problème du monde islamique réside dans ses pesanteurs ataviques, ses réflexes de défense, ses blocages intellectuels », in *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 47. Nous rapporterons également les mots de Saïd Akl pour qui « la poésie arabe est faible. (...) Prenez al-qafieh, la rime arabe. Elle est répétitive à souhait, monotone. », in Alexandre Najjar, « Saïd Akl : "La langue arabe est vouée à la mort!" », *L'Orient-Le Jour*, [En ligne], 12 mars 2017, <https://www.lorientlejour.com/article/1029266/said-akl-la-langue-arabe-est-vouee-a-la-mort.html>, consulté le 12 mars 2017.

⁶⁴⁷ Chérif Choubachy, *Le Sabre et la virgule. La langue du Coran est-elle l'origine du mal arabe ?*, op. cit., p. 31.

⁶⁴⁸ Lors de sa venue au salon du Livre de Beyrouth en 2016, Salah Stétié a insisté sur cette nécessaire adaptation de l'arabe (transformation d'ailleurs initiée par des écrivains ou des poètes arabes modernes depuis un siècle) en une tierce langue (entre langue littéraire et langue orale), un arabe médian, pour répondre aux exigences de réalisme en rappelant le processus continu d'adaptation de la langue française depuis le XVII^e siècle. Il faut trouver des issues là où on le peut pour faire avancer la langue, « en prenant des mots là où on peut ». C'est souvent le français qui permet de nommer ce qui ne peut pas l'être en arabe, jusqu'à ce qu'on l'ait trouvé dans cet arabe médian.

⁶⁴⁹ Le *Chi`r*, ou « poésie », serait l'art de sentir. Elle est en lien avec une sensibilité particulière car être poète est une façon d'être au monde, au contraire de la définition française où il s'agit de produire des poèmes.

⁶⁵⁰ Comment parler d'un tel désastre sinon dans une autre langue qui permette de considérer la situation avec un minimum de recul. De plus, comme le souligne Yves Clavaron, un « texte francophone réside dans le fait de "dire en français des réalités qui sont en partie éloignées de la culture et de la sensibilité françaises" », in *Poétique du roman postcolonial*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Long-courriers », Essais, 2011, p. 25.

⁶⁵¹ Luc Norin et Édouard Tarabay, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, op. cit., p. 23.

pouvoir tout dire, tout hurler. Briser la langue, la métamorphoser (...) en faire une langue qui parle⁶⁵².

À cette époque, il n'y avait rien de servile dans cette littérature dans une autre langue hormis, déjà, un dialogue des cultures⁶⁵³ entre des intellectuels qui, « Loin de perdre leur authenticité originelle largement imaginaire, (...) construis[ai]ent leur force et leur originalité dans cette civilisation du contact⁶⁵⁴ », dans cette interactivité des langues.

1.2. Un bilinguisme nécessaire

Il faut prendre conscience que cette langue arabe semble bâillonnée par l'obligation d'exprimer des thèmes religieux et par les contraintes de l'imitation du patrimoine poétique traditionnel. Plusieurs thèmes doivent donc être évités. Il faut savoir qu'elle est la seule langue à n'avoir connu aucune modernisation depuis plus de 1500 ans mais c'est aussi la seule langue qui soit "sacrée" car langue du Coran, elle est intouchable, ce que soulignent d'ailleurs nombre d'écrivains : « Il faudra des esprits véritablement révolutionnaires pour séparer la langue arabe du Coran⁶⁵⁵ ». Pour pouvoir "parler", il va falloir dépasser la résistance de l'arabe en employant une autre langue. Nadia Tuéni s'y emploie déjà puisqu'elle entremêle prose et poésie or l'étude d'Inès Horchani montre que cette "cohabitation" des genres « s'apparente à une transgression [et que cette création] brise certains tabous idéologiques⁶⁵⁶ ».

Le poète Adonis est l'un de ces esprits offensifs, puisque dans une interview pour le journal *Kabyle universel* du 15 juin 2015, il déclare qu'« avec l'islam, la poésie a dû se séparer de la pensée⁶⁵⁷ ». Il y a selon lui dans le monde arabe :

la poésie et la religion, dans cet ordre, car la poésie a précédé l'islam. Il en a découlé un conflit entre la religion et la poésie préislamique, qui prétendait dire la vérité. Or, après la "révélation" [coranique] la poésie n'a plus eu le droit de

⁶⁵² Luc Norin et Édouard Tarabay, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, op. cit., p. 22.

⁶⁵³ Rappelons que "l'esprit" de l'Orient a pu nourrir les textes de Gabriel Bounoure qui s'est installé au Liban pendant le Mandat et se disait « pèlerin d'Orient » dans son ouvrage *Pierre Jean Jouve entre abîmes et sommets*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1989, p. 120. Il a toujours misé sur le dialogue entre monde arabo-musulman et monde occidental.

⁶⁵⁴ Henry Laurens, *Orientales II, La IIIe République et l'Islam*, Paris, CNRS éditions, [1^{ère} Éd. 2004] 2007, p. 37.

⁶⁵⁵ Kateb Yacine, « Les intellectuels, la révolution et le pouvoir », *Jeune Afrique*, 26 mars 1967, n°. 324, pp. 26-33.

⁶⁵⁶ Inès Horchani, « MIXITÉ FORMELLE ARABE : EXEMPLES ET ENJEUX », *Atlantide*, op. cit., p. 1, <http://atlantide.univ-nantes.fr/Mixite-formelle-arabe>, consulté le 25 février 2017.

⁶⁵⁷ <http://kabyleuniversel.com/2015/06/15/adonis-avec-lislam-la-poesie-a-du-se-separer-de-la-pensee/>, consulté le 25 décembre 2015. Il affirme par ailleurs au cours d'une interview que « l'homme ne peut exister qu'en opposition à la religion accusée d'annihiler toute identité », in « *La culture arabe islamique en question* », Entretien, [France 24.com](http://France24.com), consulté le 25 décembre 2015.

prétendre qu'elle disait la vérité. D'ailleurs le Coran s'en prend aux poètes - on le voit dans la sourate '' les Poètes'' - comme Platon dans *La République*, qui recommandait de les chasser de la Cité⁶⁵⁸.

En empruntant une autre langue, la langue d'écriture peut donc ignorer les tabous imposés par la langue maternelle et devenir, en plus de la liberté créative, une « force de libération idéologique⁶⁵⁹ », à l'instar du français devenu langue de la lutte contre l'Empire ottoman :

C'est dans la langue française que ce sentiment national allait trouver son expression la plus directe. C'est la langue française qui, vers la fin du XIX^e siècle, devient, sous la plume d'écrivains libanais, l'arme principale de la lutte pour la libération du Proche-Orient arabe⁶⁶⁰.

L'arabe ayant été imposé et étant par métonymie devenu une référence identitaire avec l'islam, seul un bilinguisme pouvait permettre de nourrir et maintenir la « double allégeance culturelle arabo-occidentale⁶⁶¹ », sans obliger les chrétiens à choisir entre leurs deux attaches, sur les plans linguistique et culturel :

La langue arabe véhicule essentiellement les valeurs humaines et religieuses de l'Islam ; elle est sans doute devenue, pour les Chrétiens aussi, une langue maternelle (...) mais c'est à l'époque même où l'usage de l'arabe se généralisait dans le pays, que les Chrétiens du Liban ont commencé à s'ouvrir à la culture occidentale pour y retrouver leurs propres valeurs humaines et religieuses⁶⁶².

L'écrivain.e francophone, qui n'est pas seulement celui/celle qui écrit en français mais celui/celle qui choisit d'écrire en français⁶⁶³, ne fait donc que traduire dans une autre langue les valeurs qui sont les siennes, son identité. À ce sujet Wafa Berri écrit qu'« une même langue peut avoir plusieurs identités et une même identité peut s'exprimer à travers plusieurs langues⁶⁶⁴ », un multiple que Gilles Deleuze complète en le définissant comme

⁶⁵⁸ « *La culture arabe islamique en question* », Entretien, [France 24.com](http://France24.com), consulté le 25 décembre 2015.

⁶⁵⁹ Martine Paulin, « Langue maternelle et langue d'écriture », *Hommes & Migrations*, vol. 6, n°. 1288, 2010, p. 119.

⁶⁶⁰ Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle, op. cit.*, pp. 436-437.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁶² *Ibid.*, pp. 106-107.

⁶⁶³ Cf. www.christianeachour.net, consulté le 31 janvier 2014. Nous soulignons.

⁶⁶⁴ Wafa Berri, « Francophonie et Dialogue des cultures dans le monde arabe », actes du colloque de l'Université libanaise, XXIX, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise - section des Études littéraires, 2001, p 276.

« [n'étant] pas ce qui est fait de beaucoup de parties, [mais] (...) ce que l'on plie de différentes manières⁶⁶⁵ ».

Bien que l'arabe soit défendu par la communauté musulmane et le français par les chrétiens, engendrant apparemment une division dans la population, la langue n'est au Liban ni un facteur d'unité ni un facteur de séparation⁶⁶⁶. Cette constatation semble correspondre aux vœux de notre auteure qui, à l'instar de l'un de ses poètes de prédilection - Georges Schéhadé, écrit en français. Ce dernier, tout « en refusant toute autre nationalité que celle de son pays natal (...) se réclamait d'une langue, le français, qu'il a fait sienne : une langue de création qui fait reculer les frontières entre l'Orient et l'Occident⁶⁶⁷ ». En ce qui concerne Nadia Tuéni, il faut ajouter à cette conception de la langue et au souhait d'une ouverture culturelle qui lui fait « attraper un coup de lumière » (*P*, 242), que c'est aussi par aisance linguistique⁶⁶⁸ qu'elle écrit en français (n'oublions pas que sa mère était française). Vénus Khoury-Ghata, qui a le même profil que notre auteure, tient elle aussi un discours sans culpabilité lorsque l'on l'interroge sur les modalités de son écriture :

J'aurais pu écrire en arabe. Avant d'écrire mon premier roman en français, je faisais du journalisme en arabe. Mais le fait d'avoir fait des études de lettres en français, et de vivre en français, a fait que j'écrive en français⁶⁶⁹.

Hormis la connotation négative que recèle la langue française aux yeux des nationalistes proarabes, elle présente un autre inconvénient : parmi les langues introduites par le biais des missions et de l'enseignement, le français est en général choisi par la bourgeoisie moyen-orientale, et l'on dit qu'elle est une "langue de salon", une langue "chic", celle de l'élite intellectuelle issue des écoles de missionnaires. Pourtant l'on parle français dans toutes les couches sociales : « C'est un fait de culture et un choix de

⁶⁶⁵ Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1988, p. 5.

⁶⁶⁶ Lorsque l'ethnie arabe est oubliée au profit de l'ethnie arabophone, la langue est bien un facteur d'unification.

⁶⁶⁷ Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient (Égypte, Liban, Syrie)*, op. cit., p. 102.

⁶⁶⁸ Taha Hussein s'exprimait au sujet des difficultés inhérentes à cette langue en 1956 : « la plupart de ceux qui lisent et écrivent sont incapables de s'exprimer en cette langue littéraire. Pis que cela : nous voyons beaucoup de jeunes gens, dans plus d'un pays arabe, qui croient et proclament que cette langue est devenue incapable de répondre aux exigences de la vie moderne, qui croient et proclament que cette langue est devenue incapable d'exprimer les profondeurs de l'âme en ce siècle moderne... », in Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, op. cit., p. 322.

⁶⁶⁹ Patrice Martin et Christophe Drevet (dirs.), *La Langue française vue de la Méditerranée*, Léchelle, Zellige, coll. « Lingua », 2009, p. 99.

société⁶⁷⁰ » écrit à ce sujet Sami Paul Tawil. Katia Haddad rappelle elle aussi que le français n'est pas « l'apanage d'une classe sociale privilégiée (...) ni le propre des seuls chrétiens, (...) contrairement à ce que l'on a tendance à croire⁶⁷¹ ».

Contrairement à Katia Haddad, Nadia Tuéni relevait, elle, qu'

Écrire en français égale écrire en bourgeois, écrire en riche, écrire en élèves privilégiés d'écoles privilégiées où l'on paie...cher... (P, 63).

Ces préjugés créent une distance vis-à-vis du français et par conséquent entre un auteur écrivant en français et son lecteur, pour qui parler français est une marque de classe sociale⁶⁷² et la signature d'un groupe confessionnel. Dans ce cas, pourquoi les écrivains se sont-ils dirigés vers une autre langue, s'interroge Salah Stétié :

Pourquoi écrire la langue de l'autre quand on est, comme moi, fils de la langue arabe qui fut langue d'empire, au sens historique et géographique du terme ?

En effet, la plupart des écrivains se sont "définis" en arabe, leur langue maternelle, et il n'y en a que peu, finalement qui ont choisi le français car on est « d'une langue, au sens "maternel" du mot, comme on est d'un lieu⁶⁷³ ». Cette remarque nous évoque une observation de l'écrivaine libanaise Hanane El-Cheikh, exilée à Londres. Elle qui n'a jamais cessé d'écrire en arabe s'explique : « à travers la langue, je maintiens un lien qui me rattache puissamment et indéfectiblement au Monde arabe. Au point qu'il me paraît juste de dire que, plus qu'un pays, j'habite avant tout une langue⁶⁷⁴ », reprenant les mots d'Emil Cioran qui écrit qu' « on n'habite pas un pays, on habite une langue. Une patrie, c'est cela et rien d'autre⁶⁷⁵ ».

Zahida Darwiche Jabbour a examiné ce choix d'une "langue de l'autre" alors que l'arabe est une langue « dont la vitalité et la richesse sont incontestables⁶⁷⁶ ». Le risque est

⁶⁷⁰ Pour Andrée Chédid, le libanais est plutôt bilingue par goût, <http://www.cercle-richelieu-senghor.org/26-les-colloques-954890/senghor-et-la-francophonie/78-les-relations-de-senghor-et-de-charles-helou-lapport-du-liban-a-la-francophonie.html>, consulté le 20 juillet 2014.

⁶⁷¹ Katia Haddad, « Quels défis pour l'école ? », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, [En ligne], n° 17, 1998, pp. 69-77, <https://ries.revues.org/2950>, consulté le 20 juillet 2014.

⁶⁷² Daniel Lançon souligne lui aussi cette « marque d'une hiérarchie sociale » in Marc Kober, Irène Fenoglio, et Daniel Lançon (dirs.), *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, op. cit., p. 21.

⁶⁷³ Salah Stétié, *Archer aveugle*, St Clément de rivièrre, Fata Morgana, 1985, p. 182.

⁶⁷⁴ Georgia Makhoulf, « Entretien avec Hanane El-Cheikh », *L'Orient littéraire*, avril 2008, <http://www.lorientlejour.com/author/2954-Georgia-Makhoulf>, consulté le 4 avril 2015.

⁶⁷⁵ <http://www.dico-citations.com/on-n-habite-pas-un-pays-on-habite-une-langue-une-patrie-c-est-cela-et-rien-d-autre-cioran-emil-michel>, consulté le 31 janvier 2014.

⁶⁷⁶ Zahida Darwiche Jabbour, « Francophonie et Dialogue des cultures dans le monde arabe », in Abdallah Ouali Alami et Colette Martini-Valat (dirs.), *Horizons Maghrébins, Le Droit à la Mémoire*, op. cit., p. 12.

grand, en effet, de se "perdre" puisque, entre des langues porteuses d'identités différentes, une fracture identitaire linguistique et une perte d'identité peuvent guetter l'écrivain. Salah Stétié insiste d'ailleurs sur l'équilibre à trouver pour éviter que la langue ne "domine" l'identité, car dans ce cas l'écrivain est susceptible de perdre son identité et c'est alors l'idéologie de l'autre, sa culture, qui va s'imposer. Toutefois

si, (...) les racines sont plus fortes, plus prégnante l'identité, alors il transportera cette identité dans la langue de l'autre, la cernant mieux peut-être grâce à ce regard en lui dégagé à la fois intérieur et extérieur, complice et libre, la définissant dans ce qu'elle est, mais aussi l'enrichissant d'harmoniques neuves et de diaprures conquises et, de ce qu'elle est, faisant non ce qu'elle n'est pas mais ce qu'elle ne savait pas être, ce qu'elle ne se savait pas contenir⁶⁷⁷.

1.3. Être écrivain francophone

Les écrivains de la zone méditerranéenne ont la chance d'être plurilingues et de penser dans un entre-deux, comme au Liban où la plupart baignent dès les premières années de scolarité dans un bain linguistique varié, francophone ou anglophone, qu'une troisième langue complète en secondaire⁶⁷⁸. Ils bénéficient ainsi d'un double voire d'un triple apport culturel mais sont parfois tiraillés entre les identités liées à ce multilinguisme, en étant parfois attirés par l'Occident ou tendant ensuite vers le monde arabo-musulman⁶⁷⁹.

Certains de leurs comparses arabophones les interrogent sur leur identité car pour ces derniers, l'arabité du Liban exige que ce soit uniquement la langue arabe qui soit la langue de culture⁶⁸⁰, le bilinguisme étant alors remis en question au nom du nationalisme arabe. Or on peut souligner à ce propos que parmi les intellectuels engagés dans la défense d'un Liban phénicien, nombre d'entre eux, bien que francophones, sont profondément attachés à la civilisation arabe. Tel est le cas d'Élie Tyane qui regrette de

n'être pas né votre contemporain,
Ô Haroun el-Rachid, Calife magnifique
(...)
Dans ces jours somptueux de guerre et d'esthétique⁶⁸¹.

⁶⁷⁷ Salah Stétié, *Archer aveugle*, op. cit., p. 183.

⁶⁷⁸ Nay Wahbé, décrit combien une importante mobilité linguistique a toujours caractérisé les écrivains libanais, in « La littérature libanaise francophone, éternel otage du politique ? », colloque *Francophonie et Malentendu*, 4 - 5 nov. 2010, GRELIF (Groupe de Recherches en Littératures Francophones), Université Paris-Est-Créteil, pp. 23-35.

⁶⁷⁹ La communauté chrétienne est en tout cas plus attirée par l'identité francophone que la communauté musulmane.

⁶⁸⁰ La question est celle-ci : la culture libanaise doit-elle être arabe ou plurielle ?

⁶⁸¹ Élie Tyane, *Le Château merveilleux*, Beyrouth, Éd. de la Revue Phénicienne, [1^{ère} Éd. 1934] 1965, p. 192.

Pour un autre poète qui se dit phénicien mais qui n'a pas rejeté sa "part arabe", Hector Klat, « [l'] âme est un musée étrange et cosmopolite⁶⁸² ». Il semble donc bien que l'ouverture à d'autres langues et d'autres cultures ne soit pas une "trahison", malgré les interrogations incessantes auxquelles les écrivains francophones continuent d'être confrontés⁶⁸³. Il est vrai, cependant, qu'écrire dans une langue étrangère peut isoler l'écrivain libanais de son public arabe, créer une rupture avec sa communauté et par la suite lui faire perdre "l'authenticité" de son écriture⁶⁸⁴ dans le cas notamment où la langue d'écriture semblerait "inadaptée" pour exprimer la culture d'origine, puisqu'un rapport étroit existe entre langue et identité⁶⁸⁵ :

La langue maternelle plonge dans l'affect, et l'affect (...) est le premier à modeler, avec notre sensibilité, notre identité de base⁶⁸⁶.

Pourtant, concevoir la langue comme un facteur d'identité figée, c'est la faire devenir un facteur de communauté, de repli et d'ailleurs une langue qui ne se transforme plus est une langue qui meurt. En outre, un vieux dicton (qui serait issu d'un hadith du prophète Mahomet) dit : « Autant de langues tu connais, autant d'hommes tu vaux⁶⁸⁷ », autrement dit la valeur de la personne repose sur le nombre de langues qu'elle connaît.

⁶⁸² Hector Klat, *Le Cèdre et le lys*, Beyrouth, Éd. de la Revue Phénicienne, 1935, p. 186.

⁶⁸³ Daniel Lançon rapporte dans son article sur « Edmond Jabès l'Égyptien » qu'Andrée Chérid estime que le français « "fait partie" de sa "substance", "[le] parler, l'écrire découlaient de source" » et qu'« elle n'a jamais eu l'impression de [se] détourner d'une identité de naissance mais au contraire de la retrouver par un autre chemin de communication », in Marc Kober, Irène Fenoglio et Daniel Lançon (dirs.), *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, op. cit., p. 186.

⁶⁸⁴ Zahida Darwiche Jabbour revient d'ailleurs sur cette question de l'authenticité au sujet de Vénus Khoury-Ghata qui, dans son roman *Le Moine, l'Ottoman et la femme du grand argentier*, semble faire siens des clichés empruntés aux orientalistes pour « plaire au lecteur français voire occidental ». Il s'agit en fait de « discréditer, tout en faisant semblant de la reprendre à son compte, une image stéréotypée de l'Orient [et d'] élaborer en parallèle une vision d'un Orient autre (...) dans sa réalité socioculturelle et historique complexe », in Maxime Del Fiol et Jean-François Durand (dirs.), *Regards sur les littératures francophones du Moyen-Orient. Égypte, Liban, Interculturel Francophonies*, op. cit., pp. 52-53.

⁶⁸⁵ Denise Brahimi, *Langue et littératures francophones*, Paris, Ellipses, Éd. Marketing, coll. « Thèmes et études », 2001, p. 47. L'on peut par ailleurs rappeler l'exemple de la sociolinguistique Jacqueline Billiez, à qui un jeune Kamel a dit : « Ma langue c'est l'arabe mais je la parle pas », in « La langue comme marqueur d'identité », *Revue européenne des migrations internationales*, [En ligne], vol. 1, n° 2, 1985, p. 95, http://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1985_num_1_2_982, consulté le 31 janvier 2014. Pour lui, sa langue est un marqueur d'identité (mais ce n'est pas son outil de communication).

⁶⁸⁶ Salah Stétié, « CETTE LANGUE QU'ON APPELLE LE FRANÇAIS. L'apport des écrivains francophones à la langue française », *Internationale de L'imaginaire*, [En ligne], nouvelle série, n° 21, Maison des cultures du monde, 2006, p. 199, http://www.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/editions/mep_cette_langue.pdf, consulté le 23 mars 2016.

⁶⁸⁷ Ce hadith est évoqué par Michel Bergeron au cours de son allocution en 2007 à la XXII^e Biennale de la Langue française, www.biennale-lf.org/b22/michel-bergeron.html, consulté le 11 juin 2015.

Alors pourquoi cette question : « Je parle une autre langue : qui suis-je ?⁶⁸⁸ ». Changer de langue signifie-t-il changer d'identité ? Se trouve-t-on en exil dans la patrie de l'autre lorsque l'on écrit en français ? Selon les lieux dans lesquels l'on se situe, le ressenti vis-à-vis du français diffère : en Égypte et au Liban, la francophonie a plutôt été appréhendée comme un facteur d'ouverture et de liberté, de sorte que les écrivains francophones n'ont pas ressenti d'aliénation en écrivant en français, contrairement à leurs collègues maghrébins⁶⁸⁹ qui ont éprouvé un sentiment de dépossession de leur langue maternelle lors de la colonisation⁶⁹⁰, à l'instar de l'écrivaine tunisienne Hélé Béji pour qui « c'est un suicide que d'écrire en français [et que] plus [s]on âme a soif d'expression et plus la langue où elle s'exprime la dessèche⁶⁹¹ », énonçant ce que certains ressentent lorsqu'ils empruntent la langue française, un recours vécu comme un écartèlement, un reniement des siens. Cette porosité entre les langues pouvait effectivement se ressentir, lors de la colonisation, comme une ombre pesante et Blandine Valfort souligne d'ailleurs à ce sujet dans sa thèse ce possible rapport de domination d'une langue sur l'autre, impliquant que « la présence du français participerait donc d'une colonisation des esprits qui condamnerait l'écrivain à trahir ses propres valeurs⁶⁹² ».

Il faut comprendre que la langue ne détermine pas la pensée, mais que l'on pense et l'on exprime différemment selon la langue. Il suffirait en quelque sorte de "traduire" entre les deux langues pour éviter ce sentiment de trahison, que l'écrivain trouve *sa* langue dans la langue, « son propre patois, son tiers-monde à soi, son désert à soi⁶⁹³ », une langue qu'il se crée personnellement au sein de la langue et en dialogue avec sa langue d'origine. Entre tension.s et rencontre.s⁶⁹⁴, cette langue nouvelle, "étrangère", s'ancre alors en lui

⁶⁸⁸ Mohamed Dib, *L'Arbre à dire*, Paris, Albin Michel, coll. « L'identité plurielle », 1998, p. 42.

⁶⁸⁹ Cette littérature francophone qui a subi les bouleversements de son Histoire est, selon Daniel Lançon, « une littérature en marge d'une société en pleine mutation », in Marc Kober, (dir.), Irène Fenoglio et Daniel Lançon, *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, op. cit., p. 50.

⁶⁹⁰ *Machrek, Syrie, Liban, Égypte*, www.bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=558, consulté le 1 juin 2015.

⁶⁹¹ Hélé Béji, « Hélé Béji Par Elle-Même », *Cahiers D'études Maghrébines*, [En ligne], numéro spécial : Maghreb au féminin, n°. 2, mai 1990, p. 32, <http://www.limag.com/new/index.php?inc=dspper&per=00001552>, consulté le 21 janvier 2017.

⁶⁹² Blandine Valfort, *Le lyrisme face à l'événement : étude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek (Algérie, Liban : 1950-1990)*, op. cit., p. 134.

⁶⁹³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1975, pp. 33-34.

⁶⁹⁴ François Jullien s'inquiète de voir les « différence[s] opér[e] une séparation » qui fait que chacun s'enferme et défend « l'écart [qui] permet en revanche (...) de reste[r] dépendant de l'autre pour se connaître », une formule qu'il nous plaît d'appliquer également à l'identité, <http://www.liberation.fr/auteur/11435-anastasia-vecrin>, consulté le 19 janvier 2017.

(avec une contamination réciproque entre sa langue natale et la langue de l'autre). Il va l' "habiter", la "coloniser", en intégrant la mémoire et l'histoire portées par sa langue natale dans cette nouvelle langue. L'écrivain se retrouvera alors dans cette combinaison, ce qui nous renvoie à une réalité toute simple : une langue n'appartient à personne⁶⁹⁵.

L'écriture en français doit donc être envisagée dans une pluralité de cultures et d'identités, dans un heureux mariage, en formant un seul corps⁶⁹⁶.

Ces observations sont partagées par de nombreux critiques comme par exemple Yves Clavaron, pour qui « la langue (...) constitue le fruit d'une négociation de l'écrivain, qui se constitue son propre code d'après sa culture et son individualité⁶⁹⁷ », un code qui apparaît de cet "entre-deux", où se produit alors du commun, sans déchirement identitaire mais plutôt une fusion des deux mondes⁶⁹⁸. Adonis salue celui qui a parfaitement réussi cela : « Poète/ tu n'écris ni le monde ni le moi/ Tu écris l'isthme/ Entre les deux⁶⁹⁹ ». Quant à Nadia Tuéni, il semble que cette auteure soit ce passeur puisque bien qu'elle n'ait quasiment écrit qu'en français, l'arabe était présent dans les métaphores, le rythme (ses poèmes de 5 syllabes appartenant à la métrique arabe préislamique), les allitérations et les assonances, les dérivations de mots. Pour elle d'ailleurs, « la poésie est (...) le propre d'une terre, le propre d'une ambiance » (*P*, 60) qu'elle peut "parler" sans être en conflit avec deux mondes de langues et de cultures différentes⁷⁰⁰ car elle « puis[e tout] dans la géographie qui [l'] entoure » (*P*, 103).

⁶⁹⁵ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'Autre, ou La Prothèse d'origine*, Paris : Galilée, coll. « Incises », 1996, pp. 44-61.

⁶⁹⁶ « Épouser l'autre, pour autre qu'il fût, et justement parce qu'il est autre, l'épouser et lui faire l'enfant du miracle, voilà bien le projet, voilà l'ambition », écrit Salah Stétié dans « CETTE LANGUE QU'ON APPELLE LE FRANÇAIS. L'apport des écrivains francophones à la langue française », *Internationale de L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 199, http://www.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/editions/mep_cette_langue.pdf, consulté le 23 mars 2016.

⁶⁹⁷ Yves Clavaron, *Poétique du roman postcolonial*, *op. cit.*, p. 60. Nadia Tuéni ajoute à son expression en français la « terre libanaise » dans un projet de métissage des langues et des cultures, l'une n'étant pas dissociable de l'autre. Pour elle, être « profondément libanaise, c'est [être] (...) au confluent de plusieurs cultures » (*P*, 103).

⁶⁹⁸ Najeh Jegham réunit les deux langues en mélangeant la calligraphie arabe, la langue arabe et la langue française, donnant ainsi naissance à un entre-deux où les deux langues sont complémentaires in *La francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone*, Abdallah Ouali Alami et Colette Martini-Valat (dirs.), *op. cit.*, p. 173. Cf. [#calligramme](#) (ou annexe n°. 7, p. 452.)

⁶⁹⁹ Adonis, « Pour saluer Georges Schéhadé » in Danielle Baglione et Albert Dichy (dirs.), *Georges Schéhadé poète des deux rives 1905-1989*, Paris, IMEC/Beyrouth, Dar an-Nahar, 1999, p. 9.

⁷⁰⁰ Pour la plupart des écrivains francophones du Machrek, parler la langue de l'autre (plus exactement le français) n'est pas le « drame linguistique » comme cela peut l'être pour le Maghreb où elle apparaît comme la langue du colonisateur et donc une langue de domination, in Albert Memmi, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, [1^{ère} Éd. 1957] 2002, p. 125.

La littérature francophone, en tout cas, se veut le lieu d'expression d'expériences interculturelles témoignant à la fois d'un métissage linguistique et d'un métissage culturel. L'écriture des auteurs francophones n'a d'autre but que propager l'humain et de l'universel et de se battre contre les frontières car pour certains, le français est bien « humaniste, œcuménique, rassembleur d'idées et d'hommes, de nuances d'idées et de variétés d'hommes⁷⁰¹ ». Une langue n'est pas supérieure à une autre, c'est à l'auteur de sentir dans quelle des langues il sait pouvoir s'exprimer. Il est en outre important de conserver lorsqu'on est écrivain une liberté quant au choix de la langue d'écriture. Dominique Maingueneau affirme à ce sujet que dans toute création un écrivain « doit ''élire la langue qu'investit son œuvre''⁷⁰² », une langue qui sera aussi, selon notre auteure, « une terre totalement vécue⁷⁰³ » même dans les mots de l'autre car

À la manière du paysan, la terre pour le poète est ressentie de façon viscérale. C'est en elle qu'il va puiser ses matériaux de construction. (...) Chaque poète possède une terre bien à lui » (P, 51).

En ce qui concerne le ''mariage'' de l'arabe et du français, il s'agit d'une rencontre entre « une langue excessive, exaltée, riche de métaphores et d'adjectifs » et une autre qui serait « raisonnée, rationnelle⁷⁰⁴ ». Cette tension due à l'écart entre les deux langues est féconde : de l'avis de Vénus Khoury-Ghata, ces différences agissent sur la création poétique, obligeant la poétesse à « bouger les cloisons [du français], (...) pour y placer les phrases amples et larges de l'arabe⁷⁰⁵ ».

La triple interrogation « d'où venons- nous ? Que sommes - nous et où allons - nous ? » s'impose cependant plus aux écrivains qui se trouvent dans un entre deux, ceux

⁷⁰¹ Salah Stétié, « CETTE LANGUE QU'ON APPELLE LE FRANÇAIS. L'apport des écrivains francophones à la langue française », *Internationale de L'imaginaire, op. cit.*, p. 202, http://www.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/editions/mep_cette_langue.pdf, consulté le 23 mars 2016. Il considère que la mission première du français est civilisatrice grâce aux valeurs liées à la langue que sont les notions de liberté, d'égalité et de fraternité, in *Le Français, l'autre langue*, Paris, Imp. nationale, 2001, p. 33.

⁷⁰² Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire, Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2004, p. 139.

⁷⁰³ *La Prose, op. cit.*, p. 51.

⁷⁰⁴ Vénus Khoury-Ghata, « CETTE LANGUE QU'ON APPELLE LE FRANÇAIS. L'apport des écrivains francophones à la langue française », *Internationale de L'imaginaire, op. cit.*, http://www.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/editions/mep_cette_langue.pdf, consulté le 23 mars 2016.

⁷⁰⁵ Vénus Khoury-Ghata, in Sonia El Fakhri, « Le Liban et un siècle de littérature francophone », *Cahiers de l'Association Internationale des études françaises*, [En ligne], n°. 56, 2004, p. 45, http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_2004_num_56_1_1524, consulté le 20 mars 2014.

qui sont « à cheval sur deux cultures, parfois sur deux civilisations⁷⁰⁶ ». Charles Bonn résume ainsi leur problématique linguistique⁷⁰⁷ :

La question, la seule, la plus nodale et cruciale est bien celle-ci (...) : à quelle langue vais-je me vouer ? En quelle langue vais-je me jouer ? (...) c'est aussi bien la langue de l'autre, des autres en moi, refusée et tordue, travaillée, attaquée, ou acceptée, aimée, ou c'est encore, nécessairement, la langue de moi, de mon singulier, dans la langue de l'autre, des autres⁷⁰⁸.

Ceux qui optent pour le français expliquent qu'il y a non pas perte ou exil⁷⁰⁹ mais enrichissement ; leur choix du bilinguisme fait en effet se confronter deux mondes, deux cultures. Grâce à la langue (ou aux langues) de l'autre, leurs possibilités de créativité s'amplifient pour encore mieux dire ou dire autrement ce qu'ils ont à dire, en intégrant parfois des termes ou des expressions de leur langue d'origine⁷¹⁰, (une certaine façon de s'exprimer en utilisant une syntaxe proche de la langue maternelle ou un rythme de la phrase reprenant celui de leur langue natale par exemple). Nous avons ainsi pu relever quelques libanismes dans les textes de Nadia Tuéni comme « Dans la plaine d'été un long cheval » (*PPH*, 161).

Pour nombre d'écrivains francophones, il s'agit de passer d'une langue à une autre, sans barrières. En ce qui concerne les écrivains.es libanais.es francophones, on pourrait qualifier leur identité comme étant au carrefour de plusieurs identités culturelles, fluctuant entre les deux rives de la Méditerranée, une identité d'écrivains.es arabes mais écrivant en français⁷¹¹. Yves Clavaron parle ainsi d'« être de la frontière⁷¹² » et Michel Beniamino d'« écrivain-passeur »⁷¹³, à l'instar de Lise Gauvin qui précise que « le décalage (...) entre

⁷⁰⁶ Salah Stétié, *Archer aveugle*, op. cit., p. 182.

⁷⁰⁷ La question de la langue « est une question vitale qui engage tout l'être : un problème d'identité », in Jacques Noiray, *Littératures francophones, t. 1 : Le Maghreb*, Paris, Belin, coll. « Belin SUP Lettres », 1996, p. 116.

⁷⁰⁸ Charles Bonn et Xavier Garnier, *Littérature francophone, Récits courts, poésie, théâtre*, t. 2, Paris, Hâtier, A.U.F., mars 1999, p. 57.

⁷⁰⁹ Georges Corm et Gérard Khoury sont les représentants de ceux qui se sentent exilés car ils exposent dans leurs romans les problèmes de conscience auxquels sont confrontés ceux qui ont quitté le pays, d'autant que le Liban ne les quitte jamais.

⁷¹⁰ Dominique Combe parle à ce sujet de « métissage linguistique », in *Poétiques francophones*, Paris, Dunod, 1995.

⁷¹¹ Ces divergences de point de vue se retrouvent lors des discussions politiques recherchant au cours de l'indépendance un équilibre entre les différentes conceptions du Liban.

⁷¹² Yves Clavaron, *Poétique du roman postcolonial*, op. cit., p. 59.

⁷¹³ Michel Beniamino, « La francophonie littéraire », *Les Études littéraires francophones : état des lieux*, Lieven D'Hulst et Jean-Marc Moura (dir.), Lille, Éd. du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, coll. « Travaux et recherches », 2003, pp. 15-24.

une langue et un territoire culturellement autre à la suite d'un choix (...) [transforme l'écrivain en] "passeur"⁷¹⁴ ou "médiateur" de cultures⁷¹⁵ ». Le poète navigue donc d'une langue à l'autre sans éprouver de fracture identitaire et se trouve donc être un médiateur au carrefour de deux ou trois identités culturelles qu'il tente de concilier, sans aucun renoncement. Ce bi ou trilinguisme, certes, n'est pas simple et lie l'écrivain.e à deux traditions littéraires : deux langues signifient deux imaginaires, deux manières de penser différentes et un compromis à trouver pour rendre compte de son imaginaire et de son style en langue française :

La création littéraire dans la langue de l'autre prend toute son importance comme vecteur de médiation interculturelle⁷¹⁶.

Bien au contraire, la langue de l'autre ne rejette pas les idéologies, la culture, les racines de la langue maternelle, mais leur permettrait de s'épanouir car elle se veut langue de partage. Si l'on demeure aux côtés des écrivains libanais, Farjallah Haïk constate que « le français est [son] identité culturelle⁷¹⁷ », mais une identité qui est « bien loin de [l'] enfermer dans [son] identité nationale », et n'inscrit pas de rapport de force avec d'autres identités. Cet écrivain adhère donc totalement au groupe de « ceux qui croient au cosmopolitisme culturel, à la littérature sans frontières⁷¹⁸ ». Antoine Noujaim souligne d'ailleurs au colloque de l'Agence Universitaire de la Francophonie de 2006 que les écrivains libanais d'expression française ne manquent pas à leur vocation naturelle d'être les porte-parole du monde arabe dans la Francophonie⁷¹⁹, ce qu'ils peuvent accomplir grâce à la tribune mondiale offerte par le français. En contrepartie, d'une certaine façon, l'écrivain libanais francophone retransmet aux siens l'acceptation et le respect des particularités de l'autre, touchant ainsi leur propre milieu et celui de toute la Francophonie.

⁷¹⁴ Vénus Khoury-Ghata dit intégrer les deux langues (puisque la structure de la phrase est française mais son contenu est arabe) et Salah Stétié qualifie l'ouverture à une autre langue de si bénéfique qu'il « épouse » cette dernière, in Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient*, op. cit., pp. 89-90.

⁷¹⁵ Lise Gauvin, *Écrire pour qui ? : L'écrivain francophone et ses publics*, Paris, Karthala, 2007, p. 161.

⁷¹⁶ Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient*, op. cit., p. 7.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 7. Nous citerons par exemple, aux côtés de Georges Schéhadé, Andrée Chédid, Salah Stétié et Farjallah Haïk, Amin Maalouf, Vénus Khoury-Ghata, Dominique Eddé, Alexandre Najjar et Chérif Majdalani.

⁷¹⁹ Antoine Noujaim, « La Francophonie littéraire », colloque de l'Agence Universitaire de la Francophonie, 21 mars 2006, USEK (Université St Esprit de Kaslik), pp. 7-8, <https://www.auf.org/media/IMG2/doc/antoine.noujaim.doc>, consulté le 1 juin 2015. Ce sont par exemple Salah Stétié, Vénus Khoury-Ghata, Charif Majdalani, Wajdi Mouawad.

Nadia Tuéni écrit en français (sa langue maternelle est le français et l'ensemble de sa scolarité puis son parcours universitaire se sont déroulés dans des établissements français⁷²⁰) mais revendique passionnément sa part arabe⁷²¹ et défend féroce­ment, pourrait-on dire, une identité qui se veut multiple. Ses textes sont écrits en langue française, mais la langue arabe est bien présente en filigrane dans le texte tuénien qui se nourrit de l'imaginaire arabe. Elle y inscrit les traditions et les valeurs musulmanes et chrétiennes ainsi que les spécificités culturelles libanaises sans tomber dans les défauts d'une description folklorique. Nous assistons donc à une rencontre entre deux langues qui ne sont pas antagonistes mais se sont apprivoisées dans cette littérature de l'entre deux. Alors...

Poètes étrangers ou poètes du Liban ? (...) Produits éphémères d'une génération de colonisation ? Produits de luxe des missions culturelles⁷²² ? (...) À tous nous répondons ceci : « À l'égal de l'arabe, le français nous est langue "naturelle" ; (...) Perfection d'un véhicule qui rend, par-delà les paradoxes, évidente l'unité du devenir de l'homme (...) Harmoniser ces cultures dont on nous dit qu'elles se heurtent » (P, 63-65).

Nadia Tuéni inscrit ici un double enjeu de la langue, social et culturel en insistant sur la perspective de complémentarité entre les hommes, entre leurs langues⁷²³ et entre leurs cultures (c'est pourquoi l'on retrouve dans ses poèmes de nombreux aspects sensoriels de la langue arabe comme les parfums des arbres fruitiers, le khôl des femmes, les caravanes sillonnant le désert et faisant halte à Anjar).

Vénus Khoury-Ghata avouera finalement « aime[r] cette coopération entre les langues⁷²⁴ » après avoir considéré l'écriture en français comme une mise à distance de sa

⁷²⁰ « Il est vrai que je suis libanaise, et qu'au Liban, l'arabe est la langue officielle, mais j'ai toujours été dans des écoles françaises et, plus tard, j'ai fait des études de droit dans une université de Beyrouth, toujours en français. Donc, il est naturel que je connaisse le français, peut-être un peu mieux que l'arabe, et que, tout naturellement, j'en sois venue à m'exprimer en français », (P, 67). C'est d'ailleurs le même cas pour Vénus Khoury-Ghata, qui a fait des études de lettres en français (Cf. Patrice Drevet et Christophe Martin (dirs.), *La langue française vue de la Méditerranée*, op. cit., p. 99.).

⁷²¹ Elle écrit ainsi dans *La Prose* qu'« En 1967, après la guerre de Juin, je réalisai qu'en moi, la terre avait toujours eu pour nom : le Moyen-Orient », (P, 52).

⁷²² Elle évoque les missions chrétiennes qui ont assuré l'enseignement en français depuis le XVII^e siècle ainsi que le mandat français, deux arguments opposés par ses détracteurs.

⁷²³ Rappelons le travail des traducteurs qui ont permis de franchir les frontières qui a abouti à deux bibliothèques arabe d'un côté et française de l'autre (la maison d'édition Actes sud participe à ce passage des frontières en diffusant les créations arabes).

⁷²⁴ Vénus Khoury-Ghata, in Sonia El Fakhri, « Le Liban et un siècle de littérature francophone », *Cahiers de l'Association Internationale des études françaises*, op. cit., p. 45, http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_2004_num_56_1_1524, consulté le 20 mars 2014. Elle ajoute avoir « inséré une langue dans l'autre (...). Pourtant à l'antipode l'une de l'autre (...) [et] offert les tournures, les nuances, les saveurs, l'exaltation de la langue arabe à la langue française », <http://www.lemague.net/dyn/spip.php?article6977>, consulté le 26 janvier 2017.

propre langue, un reniement, et en avoir ressenti une très forte culpabilité, à la différence de notre auteure (qui élargit même cette coopération à la culture). Comme elle l'explique dans un entretien en juin 2003, son écriture apporte « [le] souffle, [les] odeurs, [la] saveur, [la] forme et [la] générosité⁷²⁵ » de l'arabe à la sécheresse du français, un enrichissement qui est en quelque sorte ''recadré'' dans « la sagesse » du français⁷²⁶, et forme avec lui une seule langue. Ces deux poétesses ont pu ainsi exprimer l'imaginaire de leur pays dans la langue d'une autre culture, en se plaçant dans un entre-deux socioculturel.

L'intérêt pour une autre langue tient à d'autres raisons pour certains écrivains, qui ne se reconnaissent pas dans la langue arabe tout d'abord parce qu'elle est la langue sacrée du Coran et manque donc à leurs yeux de souplesse⁷²⁷. Cette proximité de la langue et de l'islam est en effet ressentie comme un joug et la puissance des résonances religieuses poussent finalement les auteurs à écrire dans la langue de l'autre, qui devient une « force de libération idéologique⁷²⁸ », moderne, sans interdit. Salah Stétié parle ainsi de « l'arabe qui, de s'être trop chargé d'histoire et de domination à vocation spirituelle d'essence souvent archaïque, se trouve aujourd'hui mal préparé à se saisir, linguistiquement parlant, d'un certain nombre de réalités modernes⁷²⁹ », est presque devenu une langue morte à cause des démagogues. Nadia Tuéni va devenir en tout cas à notre avis l'une de celles qui vont bouleverser les règles, être une véritable

Semeur d'éclats de lune,
c'est-à-dire semeur de fleurs violentes (AS, 328).

La poétesse établit ici un lien entre un végétal bien terrestre et un objet céleste, la lune, dont les rayons (« éclats ») sont semés pour atteindre ses compatriotes. La locution adverbiale « c'est-à-dire » précise le rôle de la poétesse dans un rapprochement tout en contraste entre la douceur de la lumière lunaire et la violence des fleurs, probablement

⁷²⁵ John Stout, *L'énigme - poésie: entretiens avec 21 poètes françaises*, op. cit., p. 210.

⁷²⁶ Nous voyons se manifester ici l'image de la clarté ou la rigueur de la langue française, langue universelle des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles en Europe.

⁷²⁷ Ce qui est paradoxal, car si la langue arabe est la parole inventée par Dieu, donc langue sacrée transmise au prophète, comment reprocher aux écrivains de ne pas employer l'arabe ? Des mouvements islamistes conservateurs, les ''Frères musulmans'', naissent en réaction contre ce questionnement de l'islam. Cf. Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Houry, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, op. cit., pp. 30-31.

⁷²⁸ Martine Paulin, « Langue maternelle et langue d'écriture », *Hommes & Migrations*, op. cit., p. 119.

⁷²⁹ Salah Stétié, « CETTE LANGUE QU'ON APPELLE LE FRANÇAIS. L'apport des écrivains francophones à la langue française », *Internationale de L'imaginaire*, op. cit., p. 198, http://www.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/editions/mep_cette_langue.pdf, consulté le 23 mars 2016.

parce qu'elles expriment la dureté de la réalité. Nadia Tuéni est une exploratrice du monde qui doit atteindre son lecteur : elle doit pour cela employer une langue qui n'a pas de limites, une langue qui parle vrai, une langue aux « fleurs violentes ».

Hormis le fait que l'arabe n'est pas forcément adapté, selon eux, à ce qu'ils souhaitent exprimer, c'est aussi par manque de maîtrise de la langue arabe écrite que beaucoup d'écrivains vont choisir une autre langue pour remédier à leurs lacunes⁷³⁰, une difficulté que connaît d'ailleurs notre auteure. Amin Maalouf, pour sa part, dit avoir été

géné par la différence qui existe entre la langue parlée et la langue écrite. (...) [et n'avoir] jamais pu dépasser la barrière psychologique qui consiste à faire parler un personnage dans une langue que personne ne parle actuellement⁷³¹.

On peut en outre rajouter que la langue arabe est par ailleurs fortement rattachée aux violences et sévices commis par les milices libanaises lors de la guerre libanaise. Parce que la langue est profondément inscrite « au niveau des racines sensorielles et corporelles du sujet⁷³² », le changement de langue permet à l'écrivain de se ''distancier'' des évènements douloureux⁷³³, la rupture avec l'histoire permettant, via une autre langue, de se reconstruire. C'est ainsi que Vénus Khoury-Ghata dit s'être

réfugiée dans la langue française (...) l' [avoir] utilisée comme un mur contre les bombardements (...) On aurait dit que la langue arabe était la langue meurtrière⁷³⁴.

Si cette écrivaine dénonce ici un défaut de sa langue maternelle et exprime son indignation dans son œuvre, elle ne manque pas de dire qu'en français aussi l'idée peut perdre de son ampleur : « la mer a moins d'eau que bahr en arabe et que l'arbre possède moins de feuilles que chajarat⁷³⁵ ».

Les langues se rencontrent ainsi dans les textes des écrivains francophones, avec des images issues de la culture arabe et de sa symbolique portées par la langue qu'il a

⁷³⁰ Cf. Jacques Noiray qui rappelle la différence existant entre l'arabe classique, accessible à un petit nombre d'érudits, et l'arabe parlé, in *Littératures francophones*, op. cit., pp. 115-116.

⁷³¹ Pascale Solon, « Écrire l'interculturalité : l'exemple de l'écrivain francophone Amin Maalouf », in Hans-Jürgen Lüsebrink, *Les Littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité : État des lieux et perspectives de la recherche*, Oberhausen, Katharina Städtler, 2004, p. 173.

⁷³² René Kaës, *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, coll. « Inconscient et culture », [1^{ère} Éd. 1998] 2012, p. 144.

⁷³³ Marek Halter déclare ainsi à ce propos que le français est la « seule langue dans laquelle il n'a connu aucune oppression », in Anne-Rosine Delbart, *Les exilés du langage : un siècle d'écrivains français venus d'ailleurs (1919-2000)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, coll. « Francophonies » 2005, p. 130.

⁷³⁴ Patrice Martin et Christophe Drevet (dirs.), *La Langue française vue de la Méditerranée*, op. cit., p. 100. Andréï Makine va dans le même sens dans son ouvrage *Le Testament français*.

⁷³⁵ Vénus Khoury-Ghata, *Cherche chat désespérément*, Paris, Écriture, 2013, p. 76.

finalement choisie parce qu'elle lui « procure le mode de communication le plus approprié (...), [et que] l'idéal vers lequel il tend, (...) c'est l'identité plurielle, ou plutôt l'identité universelle, celle de l' "être humain" »⁷³⁶. Alors que les différences semblent se faire face, Nadia Tuéni préfère plutôt les maintenir en regard les unes des autres et aller vers leur harmonisation, cette dernière s'élevant, au-delà du multiculturel qui favorise parfois la juxtaposition des cultures, sur l'interculturel.

Pour en terminer avec cette question de l'autre langue, il faut encore souligner son importance dans la préservation des liens avec le reste du monde, par exemple pour porter la culture du Moyen-Orient à l'Ouest, comme l'écrivent Christiane Makward et Odile Cazenave :

in the case of Lebanon, (...) French being the creative medium chosen by writers who wished to reach Western audiences⁷³⁷

ou Nadia Tuéni :

la poésie moderne tend à l'internationalisation (...) sa vérité efface les frontières (P, 11).

Les œuvres écrites dans la langue de l'autre, ou les traductions, tissent des passerelles entre les paroles des deux rives de la Méditerranée, faisant connaître la littérature arabe qui ne serait lue que par quelques élites maîtrisant la langue arabe. Le Liban, de par sa posture historique entre monde occidental et oriental, est en effet une chance pour les écrivains arabes d'atteindre l'Europe et l'Amérique, une position qui lui a permis au fil du temps d'« occidentaliser le patrimoine arabe [tout en] arabis[ant] le patrimoine occidental⁷³⁸ » avec une action transformatrice sur la langue française soulignée par Samir Marzouki⁷³⁹.

L'on peut tout à fait supposer que l'écrivain libanais francophone, soumis aux attentes d'un public français toujours curieux des coutumes du monde oriental, perde non seulement son identité, mais surtout participe au dépouillement de sa langue, mutile sa culture, alors qu'en réalité, la culture occidentale va également s'enrichir par le biais d'une

⁷³⁶ Zahida Darwiche Jabbour, « Francophonie et Dialogue des cultures dans le monde arabe », in *Horizons Maghrébins, Le Droit à la Mémoire*, Abdallah Ouali Alami et Colette Martini-Valat (dirs.), *op. cit.*, p 174.

⁷³⁷ Christiane Makward et Odile Cazenave, « The Others' Others: "Francophone" Women and Writing », *Yale French Studies*, *op. cit.*, p. 204, <http://www.jstor.org/stable/2930314>, consulté le 20 mars 2014. « Dans le cas du Liban, (...) le français [était] le moyen choisi par les écrivains qui souhaitaient atteindre le public occidental ». Notre traduction.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁷³⁹ Samir Marzouki in Yves Lacoste et al., « Géopolitique de la langue française », Paris, La Découverte, coll. « Hérodote », 2007, p. 17.

langue qui a véhiculé bien longtemps la culture arabo musulmane, l'une des plus foisonnantes au monde.

Lise Gauvin a beaucoup travaillé sur cette idée de circulation de la langue (et de l'identité) qui est, selon ses termes ou ceux de Gilles Deleuze et Félix Guattari, « déterritorialis[ée] et reterritorialis[ée]⁷⁴⁰ », évitant aux écrivains.es de se sentir coupables (ou frustré.e.s) d'utiliser une langue qui est éloignée des idéologies de leur terre natale ou excessivement en adéquation avec le contenu idéologique qu'elle porte⁷⁴¹.

Vénus Khoury-Ghata propose une expression amusante : il faut écrire dans une langue - le français - « tout en louchant vers [la] langue maternelle ; cela s'appelle du strabisme culturel⁷⁴² ».

2. La francophonie et la littérature de langue française au Liban

2.1. La francophonie⁷⁴³ : un héritage historique

Nous avons souligné l'importance des missions françaises (catholiques) venues dès le XVIII^e siècle dans la région. Un nombre important d'écrivains ont fréquenté les établissements français, ce qui explique qu'ils soient imprégnés par la langue et la littérature françaises. La France, 'sœur-patrie', se retrouve d'ailleurs largement célébrée dans la littérature libanaise francophone de la première génération, celle de l'époque de Charles Corm, Michel Chiha, Élie Tyan ou Hector Klat. Leurs textes, « à la faveur d'un ciel, d'une lumière, d'une mer, d'une montagne, d'un climat, d'une tradition propres, (...)

⁷⁴⁰ Lise Gauvin, in « Passage de langues », *Écrire en langue étrangère, interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, op. cit., pp. 23-42. Voir également pour la notion de déterritorialisation (la langue maternelle elle-même devenant étrangère après que les écrivains n'aient plus de territoire précis) l'ouvrage de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka pour une littérature mineure*, op. cit., p. 29.

⁷⁴¹ Salah Stétié soutient par exemple que « les notions de liberté, d'égalité et de fraternité [sont] (...) profondément attachées [à] la langue française », in *Le Français, l'autre langue*, Paris, Imp. nationale, 2001, p. 33.

⁷⁴² Vénus Khoury-Ghata, in Marco Diani, « Littérature féminine et francophonie », *Hermès*, [En ligne], n° 40, 2004, p. 329, <http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2004-3-page-328.htm>, consulté le 20 mars 2014.

⁷⁴³ Le Liban adhère à l'Organisation internationale de la Francophonie en 1973. Dans son discours de 2001 à l'Université Saint Joseph, Sélim Abou disait : « Si le Liban venait à être privé de langue et de culture françaises, plus rien ne le distinguerait des autres pays arabes de la région et il perdrait sa raison d'être la plus fondamentale : celle de constituer un lieu de rencontre et de dialogue entre la civilisation occidentale et la civilisation arabe. », <http://slpsleb.org/2013/05/le-liban-dans-la-francophonie-alfred-gilder/>, consulté le 22 mars 2016.

exprime[nt] l'âme singulière d'un peuple⁷⁴⁴ ». Par la suite, dans la production libanaise, la célébration de la patrie, l'héroïsme, la gloire du passé, puis le contact avec l'Occident, la bâtardise, l'identité sont les thèmes majeurs des œuvres produites, mais l'on constate, à l'instar d'Heidi Toëlle et Katia Zakaria que « rarement une littérature aura été autant marquée par la politique⁷⁴⁵ ». Car elle est en fait essentiellement un acte de combat contre l'Empire ottoman et c'est en français que les écrivains dits ''de la première génération⁷⁴⁶'' , sensibilisés aux valeurs révolutionnaires françaises, écrivent pour défendre le nationalisme arabe contre le pouvoir de la Sublime Porte :

Au Levant, d'abord, au Maghreb ensuite, s'étendait un puissant mouvement de libération. Le poète, jadis chantre et chroniqueur de la tribu, devenait héraut de la nation arabe, l'incitant à secouer les chaînes rivées du dehors ou du dedans : croyances stériles, tabous sociaux, politiques, culturels, sentimentaux⁷⁴⁷ .

Puis le rôle du français se modifie en liaison avec les revendications d'un Liban souverain, le Liban des ''libanistes'' : il ne s'agit plus de se libérer de la tutelle ottomane mais d'éviter l'absorption du Liban dans la Grande Syrie, une assimilation qui impliquerait le renoncement à cette culture particulière, une culture ''non arabe''⁷⁴⁸. Il est en effet hors de question pour les libanistes (majoritairement des chrétiens) de s'engager dans une arabité synonyme d'hégémonie musulmane. Ils restent résolument tournés vers l'Occident en s'appropriant une langue française qui leur « permet la transgression des tabous et de la loi du groupe⁷⁴⁹ », loin des discours religieux et de l'arabe classique du Coran. Zahida Darwiche Jabbour rappelle à ce propos que ces ''phénicianistes'', penseurs et écrivains de *La Revue Phénicienne*, parmi lesquels Charles Corm son fondateur, défendent dans leurs

⁷⁴⁴ Maurice Sacre, *Anthologie des auteurs libanais de langue française*, Beyrouth, Commission libanaise du mois de l'Unesco, 1948, p. V.

⁷⁴⁵ Heidi Toëlle et Katia Zakaria, *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*, op. cit., p. 249.

⁷⁴⁶ Il s'agit par exemple de Najib Azouri pour son ouvrage *Le Réveil de la nation arabe dans l'Asie turque*, publié chez Plon en 1905, et « considéré comme le premier manifeste du nationalisme arabe », in Zahida Darwiche Jabbour, *Littératures francophones du Moyen-Orient (Égypte, Liban, Syrie)*, op. cit., p. 85. *Antar*, pièce de théâtre de Chukri Ghanem jouée en 1910 à l'Odéon, est une autre représentation typique de ce nationalisme.

⁷⁴⁷ Luc Norin et Édouard Tarabay, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine, la poésie*, op. cit., p. 21.

⁷⁴⁸ C'est-à-dire non islamisée.

⁷⁴⁹ Jean Déjeux, « L'Émergence du « je » dans la littérature maghrébine de langue française », *Association pour l'étude des littératures africaines et le Centre d'études littéraires francophones et comparées : Autobiographies et récits de vie en Afrique*, Université Paris-Nord, Centre d'études littéraires francophones et comparées, Paris, L'Harmattan, (*Itinéraires et contacts de Cultures*, vol. 13, 1^{er} semestre) 1991, p. 29.

articles leur appartenance phénicienne, « l'ouverture séculaire sur l'Occident⁷⁵⁰ » mais aussi soutiennent la pluralité confessionnelle contre les partisans de l'union arabe qui tentent de les ramener dans le monde arabe en refusant cette pluralité et en arguant d'un partage linguistique et patrimonial uniquement arabe. Charles Corm leur rétorque écrire non en arabe mais en français, car les mots ne sont pas « tout à fait étrangers » :

Or ces mots étrangers que nos enfants apprennent
Ne sont jamais pour nous tout à fait étrangers ;
Il nous semble plutôt que nos cœurs se souviennent
De les avoir forgés !⁷⁵¹

Les liens affectifs sont d'autant plus forts que le français est "né" sur ce territoire et que cela rejette tout sentiment de méfiance ou d'opprobre.

Toutefois, pour les tenants de la Grande Syrie, l'obstination à refuser le monde arabe tient de la trahison et écrire en français revient à tourner le dos à la culture arabe⁷⁵², la littérature française étant irréductiblement associée à la langue et la culture française⁷⁵³ et ce même si les écrivains libanais de langue française ont joué un rôle important dans la défense de la cause nationaliste⁷⁵⁴.

La littérature libanaise en français et en arabe reste une littérature de combat. Deux tendances émergent toutefois : l'une traditionaliste voyant dans la modernisation de la langue arabe un rejet de l'héritage des ancêtres et une admiration doublée d'un attachement aux conceptions littéraires occidentales ; l'autre plus moderne, de culture plus européenne et souhaitant être « l'écho de l'humain et de l'universel⁷⁵⁵ ».

⁷⁵⁰ Zahida Darwiche Jabbour, in « Francophonie et Dialogue des cultures dans le monde arabe », *Horizons Maghrébins, Le Droit à la Mémoire*, Abdallah Ouali Alami et Colette Martini-Valat (dirs.), *op. cit.*, p. 40.

⁷⁵¹ Charles Corm, *La Montagne inspirée*, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁵² Avec l'indépendance, le français va devenir langue d'enseignement et l'arabe retrouver son statut de langue nationale. Nous soulignons toutefois que la langue arabe "standard", dite classique, est maîtrisée par une minorité d'instruits, la population parlant le dialectal. Cette langue écrite n'a rien à voir avec le quotidien et ne peut donc être considérée comme la langue commune, partagée par tous.

⁷⁵³ Cf. l'article de Cyrille François, « Le Débat francophone », *Recherches et Travaux*, [En ligne], 2010, n° 76, pp. 131-147, <https://www.rechercheisidore.fr/search/resource/?uri=10670/1.ntcfj7>, consulté le 15 septembre 2015.

⁷⁵⁴ Le nationalisme n'est d'ailleurs pas accepté par les mouvements islamistes, puisqu'il dévie de la solidarité religieuse.

⁷⁵⁵ Saher Khalaf, *La Littérature libanaise de langue française : essai*, *op. cit.*, p. 71.

2.2. Panorama de la littérature francophone

La littérature libanaise de langue française est vigoureuse, même si actuellement le français est en perte de vitesse face à l'anglais⁷⁵⁶. Elle se caractérise par deux adjectifs : inclassable et abondante parce que chaque auteur de littérature de langue française touche à tous les genres et s'ouvre à divers courants littéraires. On peut simplement noter, comme le révèle Alexandre Najjar, l'omniprésence de la poésie « à cause peut-être de l'inclination des Orientaux que nous sommes au rêve et à la fantaisie qui ne s'épanouissent vraiment que dans la poésie⁷⁵⁷ ». Il faut souligner en effet à quel point la littérature arabe a toujours été poétique, déjà depuis la période préislamique où

le poète, organe de sa tribu ou de son clan, (...) consign[ait] dans ses poèmes les valeurs chères aux siens, immortalis[ait] leurs hauts faits, glorifi[ait] leurs vertus, (...) et ridiculis[ait] leurs adversaires⁷⁵⁸.

Et si les événements qui se sont produits au cours de l'histoire ont des répercussions sur la production littéraire, que ce soit des bouleversements politiques, économiques ou sociaux, cette prédilection pour la poésie s'est toujours maintenue.

Sonia Fakhri évoque cette prédominance de la poésie et s'interroge sur ce qui fait la richesse et l'originalité de la littérature arabe notamment francophone, en suggérant notamment une indubitable « sensibilité affective, un lyrisme sincère et une imagination créatrice⁷⁵⁹ », des caractéristiques qui se sont maintenues au fil du temps.

On a l'habitude de définir en fait la littérature libanaise par rapport à l'année 1943, date de l'indépendance. La première période⁷⁶⁰ est très conservatrice, avec un lyrisme célébrant le cadre naturel, oriental, sensuel et une seconde⁷⁶¹, plus moderne, passant à la représentation des conflits, au milieu desquels persiste néanmoins une parole d'amour et d'espoir, le plus souvent associée là aussi à un cadre naturel. La littérature libanaise dite

⁷⁵⁶ Le français reste toutefois « un diamant » pour Salah Stétié, alors que l'anglais est jugé comme « anthropophage » et l'arabe « une langue rituelle », in *Le Nibbio ou La médiation des imaginaires*, Paris, Corti, coll. « En lisant en écrivant », 1993, pp. 35-36.

⁷⁵⁷ Alexandre Najjar, « Littérature libanaise francophone de 1975 à nos jours ; bilan et perspectives », *Le Rotarien*, avril 1998, p. 31.

⁷⁵⁸ Heidi Toëlle et Katia Zakaria, *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*, op. cit., p. 53. Signalons qu'il existe une version moderne, le « zajal », qui se déroule sous la forme de débats organisés lors de longues joutes oratoires.

⁷⁵⁹ Sonia El Fakhri, « Le Liban et un siècle de littérature francophone », *Cahiers de l'Association Internationale des études françaises*, op. cit., p. 42, http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_2004_num_56_1_1524, consulté le 20 mars 2014.

⁷⁶⁰ Après la Première Guerre mondiale.

⁷⁶¹ De la fin de la Deuxième Guerre mondiale à 1975.

moderne⁷⁶² éclot au XIX^e siècle, en lien avec le souhait de la libération du joug ottoman. Elle se manifeste sur le plan littéraire et culturel par l'évocation des réalités sociologiques. Parmi ces précurseurs, Ahmad Farès Al Chidiac (1805-1887) et Chukri Ghanem (1861-1929)⁷⁶³ s'engagent dans une lutte nationaliste contre l'occupant ottoman. Ces poètes sont dits de "la première génération" et défendent un Liban pluriconfessionnel, un Liban véritable plaque tournante entre Orient et Occident. Une certaine méfiance transparait pourtant dans leurs textes envers certaines des confessions qui composent le pays et ils préfèrent généralement se replier autour de leur "montagne", dont les paysages sont magnifiquement évoqués.

C'est surtout après la Première Guerre mondiale que la production littéraire en langue française devient abondante avec la naissance d'une revue accompagnée d'une maison d'édition, *La Revue phénicienne*, fondée en 1919 par de jeunes intellectuels. Les critiques tentent de classer cette littérature en fonction des rapports avec la culture française et de la réalité sociopolitique du Liban⁷⁶⁴, car elle suit les événements historiques, avec tout d'abord la période des pionniers de 1918 à 1939⁷⁶⁵ qui développe la thématique d'une identité libanaise en se basant sur la beauté du pays natal. Le nom de Charles Corm s'impose dès la fin de la Première Guerre mondiale avec *La Montagne inspirée*, un grand poème qui évoque le passé phénicien et chante la gloire du pays, la montagne libanaise – qui apparaît être un lieu saint, une terre paradisiaque, mystérieuse⁷⁶⁶. Nous découvrons par ailleurs chez notre auteure des influences de Charles Corm⁷⁶⁷, Michel Chiha⁷⁶⁸ et Élie

⁷⁶² La littérature classique du VI^e siècle à 1800, année du début de la Renaissance, comporte des ouvrages littéraires (le Coran, la poésie) et scientifiques. Quant aux femmes, elles prennent la plume à la fin du XIX^e siècle pour se libérer de l'oppression traditionnelle de leur société à l'instar de l'égyptienne Houda Shaarawi (1879-1947). Une femme, Al Khansa, s'était fait remarquer lors de la période préislamique pour avoir chanté la mort de son frère ainsi que Rabia Al Adaouya, une prostituée convertie qui célébrait Dieu. Cf. Maram Al-Masri, *Femmes poètes du monde arabe, Anthologie*, Paris, Le Temps des Cerises Éd., 2013, p. 8.

⁷⁶³ Le premier en langue arabe, le second en langue française. (*Antar* de Chukri Ghanem est une synthèse entre l'islam et le christianisme qui est bien antérieure au mouvement de phénicianité).

⁷⁶⁴ Saher Khalaf (dir.), *Littérature libanaise de langue française*, Ottawa, Naaman, 1974 ; Zahida Darwiche Jabbour, *Études sur la poésie libanaise francophone, op.cit.* ; Katia Haddad (dir.), *La littérature francophone du Machrek*, Beyrouth, Presses de l'université Saint-Joseph, 2008.

⁷⁶⁵ Zahida Darwiche Jabbour évoque une première tendance, la lutte contre l'occupation ottomane, de la fin du XIX^e siècle jusqu'en 1920, in *Études sur la poésie libanaise francophone, op. cit.*, pp. 95-119.

⁷⁶⁶ Une admiration pour la montagne que l'on peut retrouver dans les poèmes de Nadia Tuéni.

⁷⁶⁷ Charles Corm, *La Montagne inspirée, Trois étapes de la vie du Liban*, Beyrouth, Éditions de la Revue Phénicienne, [1^{ère} Éd. 1934] 3^e Éd. 1987, p. 71. Il compose par ailleurs un chant qui rend hommage aux montagnards, « heureux dans leur digne misère » (*Ibid.*, pp. 58-59) et à leur vie simple mais dure auquel font écho les mots de ses contemporains, Hector Klat et Élie Tyane, et ceux, également, de notre poétesse qui décrit des hommes « aux mains (...) de chardons » (*LVP*, 288) et « qui ressemblent au tonnerre » (*Ibid.*) dans les montagnes libanaises.

Tyane⁷⁶⁹. Ainsi, dans le poème « *En montagne libanaise* » (LVP, 283), on retrouve « la bouche rocheuse des Monts Liban (...) [le] village escarpé (...) [les] fleurs (...) [le] chevrier » de ses prédécesseurs. Les cèdres sont pour les poètes des interlocuteurs privilégiés que notre poétesse salue elle aussi dans le poème qu'elle leur dédie⁷⁷⁰.

Cependant, tout en exprimant avec lyrisme leur amour pour le pays et leurs peines, ces poètes du Mandat sont très au fait de la question nationale. Charles Corm écrit par exemple en 1934 un texte pour défendre la position « phénicienne⁷⁷¹ » face au mouvement national arabe :

Mon frère musulman, comprenez ma franchise :
Je suis le vrai Liban, sincère et pratiquant ;
D'autant plus libanais que ma Foi symbolise
Le cœur du pélican⁷⁷².

Rappelons que dans la symbolique chrétienne moyenâgeuse, le pélican est un symbole de piété : il évoque la charité et le sacrifice du Christ qui verse son sang pour le salut des hommes.

Ce "libanisme" n'est pas que littéraire : c'est également un mythe national, entré dans l'imaginaire collectif, qui provient de cette glorification de la montagne et de l'exaltation du passé glorieux en tant que composantes de l'identité libanaise. Il atteste de l'interaction entre le socioculturel, l'historique, le politique et le littéraire. Le Liban phénicien, écrit en effet Sélim Abou, c'est d'abord

la multiplicité culturelle libanaise (...) [qui] trouve le principe de son unité dans l'image de cette race d'aventuriers, dont la vocation était l'échange et la rencontre, le don et l'accueil, la médiation sous toutes ses formes. Le paysage naturel développe des images de type explicatif, des métaphores : la montagne-creuset, la mer-carrefour, (...) c'est le sujet libanais (...) toujours déchiré entre deux mondes qui sont deux manières d'être⁷⁷³.

Hormis l'amour de tous les libanais pour leur terre, ce qui les réunit également est d'une part cet esprit aventurier, de découverte d'un ailleurs par la mer, cette mer qui donne accès à d'autres cultures, et d'autre part l'hospitalité, l'accueil dans la montagne-refuge, là

⁷⁶⁸ Michel Chiha, *Poèmes, La Maison des champs*, « Vers anciens », Beyrouth, Imp. catholique, 1965, p. 11.

⁷⁶⁹ Élie Tyane, *Le Château merveilleux*, « Voici le sentier d'autrefois », *op. cit.*, p. 64.

⁷⁷⁰ Nadia Tuéni, « Cèdres », (LVP, 293).

⁷⁷¹ Il s'agit d'un courant dit phénicien ou libaniste qui repose sur l'idéologie d'une différence originelle entre les libanais, avec une origine phénicienne des chrétiens libanais, alors que les musulmans seraient arrivés avec la conquête arabe.

⁷⁷² Charles Corm, *La Montagne inspirée. Trois étapes de la vie du Liban*, *op. cit.*, p. 61.

⁷⁷³ Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, *op. cit.*, p. 528.

encore pour d'autres peuples, d'autres cultures et avec lesquels les libanais sont médiateurs. Des caractéristiques qui, comme le soutiennent Sélim Abou et Mona El-Bacha⁷⁷⁴, constituent deux manières d'être apparemment irréconciliables (s'opposant en cela à Michel Chiha, mais aussi à Ahmad Beydoun et Elias Khoury⁷⁷⁵) mais qui n'évoquent pas, dans les années soixante, l'aspect confessionnel, lequel aboutira presque à la partition du pays quinze années plus tard.

L'on attribue souvent à la littérature libanaise (et cela se constate facilement dans les textes des poètes libanistes comme Hector Klat, Charles Corm, Elie Tyane...) les thèmes élémentaires que sont les « aspects du paysage naturel du pays : la montagne et la mer, le village et la ville, la maison et le bois, l'arbre et la source, le soleil et la nuit⁷⁷⁶ ». Cela peut sans doute s'expliquer par le fait que les poètes ont une amitié intime avec la nature de leur pays et que dans le paysage libanais « il y a un équilibre, une harmonie, une beauté propres à inonder l'âme et à émouvoir le cœur⁷⁷⁷ ». S'ajoutera au cours des années trente-quarante « la préséance de l'irrationnel sur le rationnel, du rêve sur la réalité⁷⁷⁸ » chère aux modèles parisiens des écrivains exilés à Paris ou en Égypte.

Vient ensuite la période de la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la guerre de 1975⁷⁷⁹, avec une poésie qui laisse libre cours à l'expression des conflits. Les mêmes thèmes, notamment nationalistes, sont conservés, accompagnés de descriptions pittoresques lyriques du paysage, mais en abandonnant la forme classique au profit du vers libre⁷⁸⁰. Au cours de cette période et dans la lignée de la renaissance des lettres, la *Nahda* du XIX^e siècle, sont en effet parus en 1947 deux recueils novateurs ne respectant ni la rime ni la métrique arabe classique : *Le Choléra (al-kulira)* de la poétesse Nazik al-Mala'ika⁷⁸¹

⁷⁷⁴ Mona El-Bacha évoque les clivages entre la population du littoral et celle de la montagne dans « Démocratie et culture politique libanaise », *Confluences Méditerranée*, p. 76, DOI : [10.3917/come.070.0071](https://doi.org/10.3917/come.070.0071), consulté le 31 janvier 2014. Cf. [#Bacha](#) (ou p. 57).

⁷⁷⁵ [#dualité](#) (ou p. 103).

⁷⁷⁶ Elias Khoury et Ahmad Beydoun, *La Méditerranée libanaise*, op. cit., p. 527.

⁷⁷⁷ Salah Labaki, *Lubnân al-sa'ir*, Beyrouth, Mansurat al Hikma, 1954, p. 46.

⁷⁷⁸ Heidi Toëlle et Katia Zakaria, *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*, op. cit., p. 253.

⁷⁷⁹ Période dite de la "Maturation" selon la classification de Zahida Darwiche Jabbour.

⁷⁸⁰ Il y a eu une confusion entre le vers libre occidental et la poésie libre de l'époque à cause d'un problème de traduction : le terme "poésie libre" a été traduit par « vers libre » ou « poésie en prose » sans rapport avec les poèmes en prose occidentaux. Le *vers libre* "occidental" qui refuse le mètre ou la rime apparaîtra en 1954 dans *Trente Poèmes*, un recueil de Tawfiq Sayigh. Pour la même raison ce qui est appelé "poème en prose" en Occident correspond au vers libre arabe. Cf. Abdul Kader El Janabi, *Le poème arabe moderne, Anthologie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 7.

⁷⁸¹ Nazik al-Mala'ika (1923-2007) et Badr Chakir al-Sayyab (1926-1964) sont tous deux irakiens.

et *Était-ce de l'amour ? (Hal kana hubban)* de Badr Chakir al-Sayyab⁷⁸². Cependant, pour les tenants de la poésie traditionnelle, le ''poème arabe en prose'' (ou vers libre) relève d'une forme de complot occidental cherchant la destruction de « tout ce qui lie l'Arabe à son histoire glorieuse, à sa tradition et à sa nation⁷⁸³ ». Certains écrivains dénoncent là en effet les travers de la société⁷⁸⁴ au lieu d'en encenser les héros.

Dans la revue *Shi'r*⁷⁸⁵ née en 1954 sont publiés les textes des poètes qui jouent un rôle important dans la modernisation de la littérature arabe. Ces derniers puisent le vocabulaire poétique dans la vie de tous les jours et proposent des contenus neufs dans de nouvelles formes poétiques⁷⁸⁶ car « il fallait sacrifier la rigidité de la langue classique elle-même, la langue sacrée du Coran, la langue de la grande unité arabe⁷⁸⁷ ». Youssef al-Khal, fondateur de cette revue, fera du reste une allocution au Cénacle à propos des difficultés de la langue arabe à se moderniser :

le mur de la langue signifie le fait que la langue s'écrit mais ne se parle pas (...) ce qui a fait de la littérature, et particulièrement de la poésie - autrement dit l'art le plus proche de la langue -, une littérature académique (...) [qui a] un très faible contact avec la vie⁷⁸⁸.

La poésie évolue pourtant et de façon particulièrement marquante dans ces années cinquante⁷⁸⁹ au Liban. Elle se libère « des contraintes et des règles qui bridait l'inspiration et le style⁷⁹⁰ » ce qui n'empêche pas de retrouver les traditionnels éléments naturels comme chez Gabriel Naffah, Fouad Abi Zeid et Georges Schéhadé qui s'appuient sur les éléments cosmiques (la mer, l'air, le soleil) pour évoquer le réel, lequel est

⁷⁸² Ce dernier devient d'ailleurs le chef de file de la poésie moderniste irakienne en opposant la ville, espace du mal, de la violence et du « vice » au village, lieu de sérénité et d'innocence (comme notre poétesse d'ailleurs).

⁷⁸³ Abdul Kader El Janabi, *Le poème arabe moderne, Anthologie, op. cit.*, p. 10.

⁷⁸⁴ Khalil Hawi, par exemple, un fervent défenseur de l'arabité né en 1925, reprend le thème de la ville en présentant Beyrouth comme un lieu cosmopolite mais qui n'est que mensonge.

⁷⁸⁵ *Shi'r* signifie poésie. Nadia Tuéni écrit à deux reprises pour cette revue en 1967, dans les numéros 33-34 et 36 (pp. 48-57 et 36-45). Dounia Badini met l'accent sur les nouveautés revendiquées par les penseurs et écrivains de l'époque, in *La revue Shi'r/poésie et la modernité poétique arabe : Beyrouth, 1957-1970, op. cit.*, pp. 20-22.

⁷⁸⁶ Abdul Kader El Janabi, *Le poème arabe moderne, Anthologie, op. cit.*, pp. 17-19.

⁷⁸⁷ Luc Norin et Édouard Tarabay, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine, la poésie, op. cit.*, p. 21.

⁷⁸⁸ Dounia Badini, *La Revue Shi'r/Poésie et la modernité poétique arabe, Beyrouth (1957-1970), op. cit.*, p. 366.

⁷⁸⁹ Parallèlement à la création de l'État d'Israël (la catastrophe ou Nakba).

⁷⁹⁰ Najwa Aoun Anhoury, *Panorama de la poésie libanaise d'expression française*, Beyrouth, [1^{ère} Éd. 1987, Dar el Machreq] Dar Al-Majani, 1996, p. 81.

transformé de telle sorte que « le paysage naturel [soit] le paysage de l'âme⁷⁹¹ ». Parmi les éléments privilégiés par la poésie libanaise, la mer se révèle particulièrement présente et sert souvent à traiter la quête de l'identité.

Nadia Tuéni appuie toutes ces réformes et dit chercher « moins une décoration, une fioriture qu'un signe et une vérité » (*P*, 48) pour se libérer des contraintes. Le français est pour elle la langue qui exprime en peu de mots des sentiments intenses et des événements particulièrement dramatiques. Mais la problématique linguistique renvoie à la problématique identitaire et les auteurs de la seconde génération, celle des années soixante à laquelle appartient Nadia Tuéni, subissent le contrecoup de la méfiance des traditionalistes ne croyant qu'en la puissance évocatrice de la langue arabe. Les phéniciens (ou libanistes) sont sans cesse accusés de "trahison" identitaire suite à leur choix d'une autre langue, notamment du français, vécu habituellement par eux comme « une seconde mère (...) conciliable avec la langue maternelle⁷⁹² ».

Ce n'est qu'à partir des années soixante que le surréalisme entre dans la poésie arabe (alors qu'il est "mort" en Europe) avec la défaite des pays arabes (la nouvelle humiliation ou *Naksa*), laquelle remet totalement en question les valeurs de la société arabe dont la situation culturelle régresse depuis que « la débâcle a poinçonné [les] tempes » (*JM*, 148). L'écrivain doit alors faire preuve de son engagement, témoigner des événements à l'instar d'Adonis dans *Le Manifeste du 5 juin 1967* :

la Poésie n'est pas comme l'imaginent certains, une évasion, une fuite hors des réalités, ou bien une manière d'accommoder, de décorer l'existence : elle nous enracine, au contraire, dans une réalité totale. (...) La Poésie, avant d'être un art, est une recherche de cette réalité⁷⁹³.

Il faut sortir le monde arabe de sa torpeur et trouver de nouvelles formes d'écriture, que ce soit au travers du réalisme ou du surréalisme, certaines formes ou thématiques propres à se situer « dans le prolongement des mouvements du réveil amorcé à l'époque de la Nahda (...) [lequel cherchait] à réformer la société arabe et à affirmer l'identité et la culture

⁷⁹¹ Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle, op. cit.*, pp. 449-450.

⁷⁹² Dominique Combe, *Les littératures francophones, Questions, débats, polémiques*, Paris, P.U.F., 2010, p. 120.

⁷⁹³ Bernard Lecherbonnier, *La chair du verbe : histoire et poétique des surréalismes de langue française*, Paris, Publisud, coll. « Littératures », 1992, pp. 176-177.

arabes⁷⁹⁴ ». Malheureusement, selon Heidi Toëlle et Katia Zakaria, Adonis n'aurait pas réussi à mobiliser ses troupes, et cette idéologie aurait complètement disparu des textes après la catastrophe de 1967, le scepticisme régnant sur les intellectuels étant trop profond⁷⁹⁵. Le surréalisme marque alors la littérature de langue française et la prépondérance de la poésie se voit diminuer au profit du roman⁷⁹⁶.

Les horreurs des conflits et surtout ceux de la guerre civile de 1975 ainsi que les thèmes de la bâtardise et de l'identité, très ancrés dans le quotidien des libanais, constituent la littérature libanaise francophone de la troisième période (post 1975), dénommée l' "Essor" par Zahida Darwiche Jabbour. À cette période, la littérature "féminine" francophone se développe et elle ne cesse de condamner les violences et d'appeler les hommes à la paix et à la tolérance (« toute expérience de la guerre est sans prix pour un écrivain⁷⁹⁷ », écrivait Ernest Hémingway), telle celle de Nadia Tuéni, Vénus Khoury-Ghata ou d'Andrée Chéhid⁷⁹⁸. Le poète est donc bien un « créateur de cohérence », celui ou celle qui « ressoude », selon Salah Stétié⁷⁹⁹. Les écrivains libanais de langue française cherchent en vérité à (re)trouver en ces temps perturbés leur propre identité dans leurs origines, leur histoire ..., et leur terre.

La langue de Nadia Tuéni répond totalement à cette évolution de la poésie orientale, en osant malgré son éducation druze parler de soi, des événements vécus, des drames, en conservant toutefois une opacité (une pudeur ?) dans sa parole poétique. Comme nous l'avons déjà relevé, après les premiers textes centrés sur la mort de sa fillette et la perte de repères engendrée par ce décès, Nadia Tuéni cherche la communion au milieu des clivages et à tenter de maintenir, au milieu des conflits israélo-arabes, la possibilité d'un humanisme universel. Elle a encore foi en ce pays « où les vagues sont musiciennes » (AE, 13) pour fédérer ses compatriotes même si, comme le souligne Toufic Abi Chaker au neuvième sommet de la francophonie⁸⁰⁰, ce « creuset de civilisation, terre de refuge, (...) champion de la cohabitation entre religions, langues et cultures, (...) [a payé] par une

⁷⁹⁴ Dounia Badini, *La Revue Shi'r/Poésie et la modernité poétique arabe, Beyrouth (1957-1970)*, op. cit., p. 22.

⁷⁹⁵ Heidi Toëlle et Katia Zakaria constatent que la littérature libanaise est largement marquée par la politique, in *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*, op. cit., p. 249.

⁷⁹⁶ Najwa Aoun Anhoury, « La Quête de l'universel », *Magazine littéraire*, n^o. 359, nov. 1997, p. 126.

⁷⁹⁷ Alexandre Najjar, *L'école de la guerre*, Paris, La Table Ronde, coll. « La Petite vermillon », 2006, p. 32.

⁷⁹⁸ Citons *La Maîtresse du notable* de Vénus Khoury-Ghata, *La Maison sans racines* d'Andrée Chéhid et *La Pierre du rire* de Hoda Barakat.

⁷⁹⁹ Salah Stétié, *La unième nuit*, Paris, Stock, 1980, p. 139.

⁸⁰⁰ Premier sommet organisé dans un pays du monde arabe.

descente aux enfers le prix de sa différence⁸⁰¹ ». Après une prise de conscience politique lors de la guerre de 1967, notre auteure a cette prémonition d'une sorte d'héritage des violences sur le territoire oriental et ne cessera d'imposer l'idée du métissage au-delà des différences.

Des auteurs comme Andrée Chédid ou Jabbour Douaihy⁸⁰² feront « voler en éclats le mythe du Liban, terre de miel et de lait, pour dévoiler une autre réalité, celle d'une terre de confrontations et de violences, tantôt fatales, tantôt fertiles⁸⁰³ ». Ils en retraceront aussi les réconciliations, dévoilant ainsi les deux visages du Liban que la poésie tuénienne nous présentait déjà.

3. Nadia Tuéni : une poésie « métissée »

La poétesse reprend la thématique de l'amour de la patrie au travers de descriptions paysagères de l'ensemble du territoire libanais. Elle ne cesse d'évoquer le bonheur passé, le vivre ensemble : cette force du Liban, face au chaos qui sévit dans le pays, où l'on ne peut plus souhaiter donner la vie car ce pays est celui « où la vie n'est plus qu'une enfance violée » (*RT*, 18). Mais avant de poursuivre l'étude des thèmes qui lui sont chers, rappelons qu'elle naît dans un contexte familial multiculturel, puisque son père est druze et parle l'arabe tandis que sa mère est catholique et parle français, une langue qui a donc pour elle clairement une charge affective. La poétesse ne peut cependant laisser croire à une quelconque préférence de sa part pour la langue française, bien qu'elle soit sa langue maternelle, pour des raisons d'appartenance à la fois à une certaine classe sociale ou à la communauté chrétienne (après son mariage avec Ghassan Tuéni).

Elle reconnaît que ses lacunes dans la langue arabe⁸⁰⁴ ne lui permettent pas d'écrire en arabe, car « faute de connaître suffisamment leur langue, certains poètes libanais

⁸⁰¹ Neuvième sommet de la francophonie, 18-20 octobre 2002, Beyrouth, <http://www.cercle-richelieu-senghor.org/26-les-colloques-954890/senghor-et-la-francophonie/78-les-relations-de-senghor-et-de-charles-helou-lapport-du-liban-a-la-francophonie.html>, consulté le 20 juillet 2014.

⁸⁰² Andrée Chédid, *La maison sans racines*, Paris, E.J.L., 2000 ; Jabbour Douaihy, *Saint Georges regardait ailleurs*, Beyrouth, L'Orient des livres/Arles, Actes Sud/Sinbad, 2013 et *Le Quartier américain*, Paris, Actes Sud, 2015.

⁸⁰³ Douze écrivains libanais, *Les Belles Étrangères, Anthologie*, Paris, Verticales-phase deux/Beyrouth, Dar an-Nahar, 2007, p. 14.

⁸⁰⁴ Elle n'a écrit que deux dialogues en langue arabe, l'un avec Ounsi al-Hage, publié en 1967, l'autre avec Ounsi al-Hage et Youssef al-Khal, publié post mortem et une comédie musicale, *Faramâne* en 1970, qui sera jouée dans le cadre du Festival International de Baalbeck.

emploient la langue française » (P, 60). En définitive, elle « écri[t] en français parce que le français est la langue [qu'elle] croi[t] connaître le mieux » (P, 67). Ses textes seront donc traduits en arabe⁸⁰⁵ par Ounsi al-Hage afin de toucher « la majorité de ceux à qui [elle] voudrai[t] s'adresser, c'est-à-dire à tous les Arabes » (P, 68).

Son écriture a probablement été influencée par des poètes français (au moins Lautréamont et Rimbaud⁸⁰⁶ qu'elle évoque au cours d'une interview) et par Georges Schéhade⁸⁰⁷ :

j'aime *beaucoup* certains poètes. (...) souvent j'ai essayé de m'identifier à eux, certainement. (...) Lautréamont est un poète que j'aime infiniment ; je trouve qu'il a écrit des choses extraordinaires. Je ne sais pas si j'ai été influencée par Lautréamont. (...) Par ailleurs, j'aime beaucoup Rimbaud ; j'ai une adoration pour Rimbaud ; je ne sais pas si j'ai été marquée par Rimbaud ou non, mais je sais que tous ces poètes... (...) je pourrais en citer des dizaines d'autres, sans compter les poètes de langue arabe, que j'ai beaucoup aimés, et que j'aime beaucoup. (P, 95)

Sa poésie est, outre Rimbaud, directement placée sous le patronage poétique de Baudelaire de par les nombreuses synesthésies « résumant tout, parfums, sons, couleurs ». On y découvre par exemple une sensibilité aux effets sonores [glissements du visuel au sonore : « des fleurs plus sonores qu'un clavier » (LVP, 283)], des sensations olfactives et visuelles : « la couleur aimée d'une odeur (rouge) » (AS, 316), « les parfums (...) incolores » (JM, 98), « le brouillard des odeurs » (JM, 162), ou auditives et visuelles : « la voix colorée comme l'eau » (PPH, 182). L'écriture tuénienne répond aussi aux vœux de Rimbaud ne serait-ce qu'en ce qu'elle est « prophétie⁸⁰⁸ » ou, comme l'écrit notre poétesse : « ce qu'il y a de plus moderne et de plus dynamique. (...) ce qui nous entraîne vers demain. » (P, 54). Notre auteure s'inscrit en effet dans le vaste mouvement de modernité poétique des années cinquante, elle qui fait s'interroger l'homme sur son

⁸⁰⁵ Elle sera traduite en arabe par Ounsi Al-Hage, mais aussi en italien, en anglais, en allemand ce qui lui permet d'atteindre un plus grand public pour que son œuvre littéraire soit reconnue mais surtout entendue au-delà des frontières libanaises dans un but plus universel.

⁸⁰⁶ On ne peut qu'évoquer *Le dormeur du val*, trou rouge au côté droit sur fond vert, en lisant les vers « Entre deux arbres/un [homme] parallèle à son sang » (RT, 216).

⁸⁰⁷ Parmi les thèmes chers à Schéhade que nous retrouvons chez Nadia Tuéni nous songeons à l'ici et l'ailleurs, l'oiseau, l'eau et l'œil bleu. L'emploi de la polyphonie peut plutôt être relié à St John Perse.

⁸⁰⁸ Évelyne Accad a très justement intitulé son article « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 ». Il faut aussi évoquer que le poète est un « voyant » pour Rimbaud : « Je dis qu'il faut être voyant, se faire voyant. (...) La Poésie (...) sera en avant », in Arthur Rimbaud, *Œuvres complètes, correspondances*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2004, pp. 227-230. On retrouve cette volonté d'une poésie qui "va de l'avant" chez Ounsi al-Hage et Adonis, Cf. Dounia Badini, *La Revue Shi'r/Poésie et la modernité poétique arabe, Beyrouth (1957-1970)*, op. cit., pp. 287-290.

humanité dans des textes poétiques au rythme inégal, se jouant de la ponctuation et des rimes, et intégrant des récits (comme dans *Juin et les mécréantes*).

Elle fait fréquemment appel au vocatif pour mettre en situation son lecteur, l'apostrophe pour l'amener à s'interroger dans une poésie de « l'Habiter⁸⁰⁹ » selon Jean-Michel Maulpoix. Le poème chez elle contient le vécu de la guerre et ses conséquences. Nadia Tuéni s'oriente vers le plus important à ses yeux : l'identité de la population qui vit sur cette terre, très présente mais menacée par la guerre. Les poèmes tuéniens n'ont de cesse de faire l'éloge de cette terre⁸¹⁰, de son paysage et de ses habitants, avec une volonté de la poétesse d'agir sur son lecteur, de le toucher en lui rappelant son lien à la terre.

Nadia Tuéni évoque par ailleurs le faste d'antan⁸¹¹ au cours d'un travail dynamique de réminiscence pour actualiser le Liban « de rêve », (celui où il n'y avait pas « eux » et « nous » prêts à s'entretuer car l'un est de trop⁸¹²) dans des termes qui ne sont pas ceux, désuets, de la poésie d'avant 1950 mais ceux du courant moderniste. Elle refuse la norme, les contraintes stylistiques et rejoint certains aspects du surréalisme (dans la volonté de concilier et même fusionner les éléments de la nature avec le corps de la femme), mais elle s'en distingue en accentuant l'apparente multiplicité du monde qui l'entoure, dans des métaphores souvent étonnantes. Mais « Rendre imprévisible la parole, n'est-ce pas là un apprentissage de la liberté ? » (*P*, 50).

Si la poésie tuénienne se caractérise par son naturel, son authenticité avec une forme d'oralité (par l'interpellation du lecteur ou du pays ou par les reprises et même des refrains⁸¹³), notre poétesse adopte parfois un langage que l'on pourrait qualifier d'hermétique, avec de nouveaux symboles qui peuvent déconcerter le lecteur : « Captée par certains lecteurs, elle demeure impénétrable à d'autres⁸¹⁴ » (*P*, 7), car il y a dans la poésie tuénienne la « fusion (...) de deux natures : la nature terrestre, et... l'autre » (*P*, 17).

⁸⁰⁹ Jean-Michel Maulpoix réunit les poètes des années cinquante autour de l'infinitif « Habiter », <http://www.maulpoix.net/Diversite.html>, consulté le 2 septembre 2014.

⁸¹⁰ Dans son discours inaugural de l'Institut International de géopolitique, Kenneth White souligne d'ailleurs que « la poésie la plus riche [vient] d'un contact avec la terre », <http://www.geopoetique.net/archipel/fr/institut/texteinaugural/index.html/>, consulté le 2 septembre 2014.

⁸¹¹ Nadia Tuéni est une gardienne de l'identité, dépositaire de la mémoire du pays tout entier. De même, Charif Majdalani évoque un passé réconfortant dans son *Histoire de la Grande Maison*, Paris, Seuil, 2005.

⁸¹² Notre poétesse « sai[t] de naissance qu'un être ne peut approcher un autre être, si ce n'est pour donner la mort... » (*TA*, 385).

⁸¹³ « Il était une fois moi/ et aussi toi/ il était une fois eux/ tous les deux/ (...)Il était une fois moi/ et aussi toi/ il était une fois eux/ pas tous les deux ! » (*TB*, 6).

⁸¹⁴ Nadia Tuéni ajoute qu'« il est moins nécessaire de comprendre un poème, que de le sentir » (*P*, 6).

Il nous semble à cet égard que cette langue énigmatique lui permet de se protéger (ou de protéger le lecteur) des émotions trop vives et de la violence qui l'entourent. Rouben Malik écrit d'ailleurs à ce propos que « le sens du tragique la domine trop pour qu'elle puisse en donner une vision immédiate même dans les moments où malgré sa nature, le mouvement de son écriture l'emporte au-delà du lyrisme contrôlé⁸¹⁵ ».

Ainsi, pour dire l'absence liée à la perte d'un enfant, les drames de la guerre et du manque de lien entre les hommes, elle omet des éléments : l'ellipse est fréquente, ainsi que les ruptures syntaxiques. Les vers de longueurs inégales semblent démontrer aussi le difficile rapport entre soi et les autres dans cette guerre du Liban "incestueuse", comme l'exprimait auparavant l'alternance de chapitres en prose et de poèmes dans *Juin et les mécréantes* pour la Guerre des Six Jours.

De même, l'absence de ponctuation⁸¹⁶ donne une plus grande liberté rythmique au poème. Les mots nous parviennent par salves, ce qui marque bien à la fois la perte des repères pour elle en ces temps de bouleversement, et les possibilités laissées à l'interprétation du lecteur.

Ce sont essentiellement les répétitions qui, telles des litanies [« se souvenir » (*LVP*, 283) ou « durer » (*PPH*, 186, 194)], nous font assister au "rétrécissement" d'un monde où règne la déstabilisation, où tout s'effrite, soulignant l'incohérence qui se saisit du pays. D'ailleurs : « nulle part ne se trouve un pays » (*PPH*, 183) puisque la mort s'étend sur ce pays, qui « m[eu]rt de beauté » (*AS*, 307), ironise notre poétesse désespérée par la noirceur des actes qui se déroulent autour d'elle.

La présence inopinée d'une virgule trahira d'autre part la souffrance physique et la respiration haletante de l'auteure à la fin de sa vie :

Je ne songe qu'à repartir ;
accomplir mon tour de tendresse,
en prévision de la vitesse,
que va bientôt, prendre mon cri (*Juillet de ma mémoire*, III)⁸¹⁷.

Malgré les liens qu'elle tisse grâce aux rimes et aux allitérations en [pr] qui forment une protection autour d'elle, c'est bien l'urgence de son « cri » qui est l'enjeu de ce texte car elle pressent sa fin et veut lancer un ultime message en « accompli[ssant] [son] tour de

⁸¹⁵ Rouben Mélik, « Hubert Juin - Nadia Tuéni », *Europe*, n°. 266, nov.-déc., 1972, vol. 50, n°. 523/524, p. 268.

⁸¹⁶ Comme avec Apollinaire, l'utilisation d'une ponctuation réduite sinon inexistante entraîne le lecteur vers une interprétation plus libre.

⁸¹⁷ Nadia Tuéni, *Célébrations du silence*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1985.

tendresse » (*Ibid.*). Autour d'elle il n'y a plus que des hommes sans avenir, passifs, leurs « yeux [étant] argiles ou cendre » (*PPH*, 191). Il ne reste rien, tout nous échappe :

Ici
un homme court pour rattraper l'enfance ;
avec un nom de guerre et des genoux d'Eglise⁸¹⁸.
Ici
la distance du corps à corps,
Ici
combien sont morts
d'avoir voulu trancher un soleil de l'ensemble
comme d'une tige, sa fleur (*PPH*, 204).

La répétition du déictique « ici » souligne que le drame s'est produit chez nous, sur cette terre arabe qui est la nôtre, et amplifie l'injustice. La poétesse dénonce ainsi l'absurdité de ces hommes qui ont perdu leur humanité (celui-là n'étant qu'une réplique de tous les autres). Ils ont mené des combats haineux, les uns face aux autres dans des « corps à corps » devenus le seul mode relationnel entre eux. Le placement en rejet de l'alexandrin qui les qualifie (« nom de guerre » et « des genoux d'Eglise ») souligne avec cynisme une pratique religieuse en totale contradiction avec la réalité.

L'auteure privilégie également les glissements de sens pour démontrer cette instabilité du pays comme de la société libanaise tout en maintenant des liens entre les éléments contraires comme la terre et la mer, l'urbain et le rural, l'aérien et le marin. Dans ce poème, en tout cas, la folie des hommes se traduit par cette comparaison entre la division de la société libanaise (« trancher un soleil de l'ensemble ») et celle de la fleur avec sa tige. Un autre symbolisme de la fleur peut avoir intéressé notre auteure, comme l'éclosion de la vie stoppée net en pleine jeunesse⁸¹⁹.

Nadia Tuéni cherche donc à repousser le chaos pour conserver la vie et presse les combattants à revenir à la paix. C'est pourquoi elle multiplie les champs sémantiques favorisant l'évocation de valeurs partagées par les deux parties, ou une même histoire :

Mon pays est mémoire
d'hommes durs comme la faim,
et de guerres plus anciennes

⁸¹⁸ L'on retrouve cet homme qui recherchait son enfance et avait des « genoux d'Eglise » dans le recueil suivant, mais cette fois avec des « genoux de guerre » (*RT*, 217) : « Il avait des genoux de guerre/ un front de chêne sous la pluie. / Il me dit : « Je voudrais parler/ de cette fleur qui meurt selon la courbe d'une pensée » » (*Ibid.*). Pourtant il reprend le même discours [puisqu'il souhaite « parler/ de cette fleur qui meurt » (*Ibid.*), celle dont on voulait « trancher (...) la tige » (*PPH*, 204) avant d'être abattu], sauf qu'il a lui-même oublié l'importance de maintenir cet ensemble en prenant les armes contre ses compatriotes.

⁸¹⁹ L'antéposition du verbe met particulièrement en valeur les déchaînements qui tuent l'espoir et mène à la mort : « Lynche nos vingt ans l'asphalte des routes, / qui vont de l'espoir jusqu'à la violence. » (*AS*, 308).

que les eaux du Jourdain (*LVP*, 276)⁸²⁰.

L'absence de déterminant devant « mémoire » souligne la fusion entre le territoire géographique, son histoire et son identité.

Il ne devrait pas exister de ségrégation entre les hommes du Liban. Ils ont tous en commun les souffrances par exemple de cette famine qui les a endurcis [« Ainsi la mémoire des famines sur les terres blanches » (*PPH*, 175) des années 1915- 1919, les terres blanches périphrasant la montagne libanaise] ou l'épreuve du deuil apportée par ces guerres qui semblent endémiques. Des lieux comme les « terrasses » (*PPH*, 178), « ce jardin » (*RT*, 226) ou le « secret royaume » (*LVP*, 283) que sont les Monts Liban se veulent réunificateurs pour combattre les dissensions entre chaque clan⁸²¹. Le clivage semble néanmoins confirmé puisque « les mots ont des regrets : être encore vos semblables » (*AE*, 79).

Par ailleurs l'alternance de poésie et de prose, de vers et de phrases présente souvent un texte hybride, ce qui semble être de prime abord positif mais qui nous semble exprimer que les palestiniens ne verront que des trêves [espérant « La Trêve » (*JM*, 156) interrompre l'éternel retour d'un conflit né au cours « de l'été qui nous [a] associ[é] à la guerre » (*JM*, 157)] et que les libanais continueront à vivre avec « un parfum de peur » (*AS*, 307), dans une impossible coprésence de leurs pluri appartenances, « chacun seul » (*PPH*, 191 ; *AS*, 299). L'empreinte surréaliste qui se remarque dans le texte tuénien [lequel, « par bien des côtés, (...) s'apparente à l'écriture automatique⁸²² et à l'écriture onirique⁸²³ »] soutiendrait elle aussi les contradictions qui pèsent sur le pays. En effet, quoique apportant « la liberté dans la versification » (*P*, 7), comme dans les omissions, les

⁸²⁰ Nadia Tuéni humanise la guerre qu'elle rapproche d'un élément paysager non arbitraire, le Jourdain, dans un autre texte : « la Guerre et le Jourdain ont presque le même âge » (*JM*, 129).

⁸²¹ On retrouve ce thème dans le roman de Vénus Khoury-Ghata, *Le Moine, l'ottoman et la femme du grand argentier*. Comme l'explique Zahida Darwiche Jabbour dans son article « Réception et stratégies d'écriture dans *Le Moine, l'ottoman et la femme du grand argentier* de Vénus Khoury-Ghata », le moine Lucas veut « détruire les murs du mépris, de la méfiance et de la peur dressés entre l'Orient et l'Occident, l'islam et le christianisme dont il constate maintes ressemblances, tant des qualités que des défauts. », in Maxime Del Fiol et Jean-François Durand (dirs.), *Regards sur les littératures francophones du Moyen-Orient. Égypte, Liban, Interculturel-Francophonies*, op. cit., p. 59.

⁸²² Il nous semble qu'elle évolue entre « la maîtrise de soi, de l'image et du mot » (*P*, 14) et une liberté essentielle car « la liberté dans la versification, les manifestes du surréalisme sont, aux écrivains d'aujourd'hui, ce que la poétique du XVI^e siècle était à Ronsard » (*P*, 7).

⁸²³ Gisèle Vanhèse, « Poète, passeur de frontières, sur l'œuvre de Nadia Tuéni », *Intercambio*, n^o. 5, Porto, Instituto de estudos Franceses de la Univerisdade de Porto, 1994, p. 107.

ellipses ou dans l'emploi des crochets pour *Le Rêveur de terre*⁸²⁴, la typographie est très révélatrice de l'éclatement du pays (en 1975), tout en mettant en valeur des mots clés de l'œuvre et le contexte de l'écriture [« Je pense à la [terre] » (*RT*, 213), « Rien qu'un [homme] », (*RT*, 217), « les mains fortes de [haine] » (*RT*, 226)].

En outre, dans *Juin et les mécréantes*, le jeu de puzzle inventé ou plutôt rêvé par l'auteure pour parler du pays et de son identité est influencé par les cubistes⁸²⁵ et repose sur le thème de l'enfance. Elle fait d'ailleurs régulièrement appel à la spontanéité de son enfance [« quatre ans l'âge des visions » (*JM*, 101)], cet âge où l'on s'émerveille de tout, où l'on est libre, cet « âge interdit, qui glisse sur les rails de chair » (*JM*, 122), un état dont l'importance est soulignée par André Breton : il faut se « retourner alors vers son enfance⁸²⁶ ».

C'est en effet avec une « boîte de construction » (*JM*, 100) composée de cubes qu'elle va essayer de « monter une nation » (*Ibid.*).

c'est alors que j'imaginai (études à l'appui) de monter une nation avec un jeu de cubes. Le problème étant de résoudre le côté sensuel, sexuel, rituel, manuel, éternel et fraternel, à l'aide d'une boîte (*sic*) de construction (*Ibid.*).

Cette tâche qui paraît de prime abord n'être qu'un ''jeu d'enfant'' s'avère finalement bien ardue. Le jeu sur les sons (les allitérations en ''el'') nous entraîne comme une ritournelle dans un rythme qui s'accélère au fil de l'énumération des multiples aspects à envisager, lesquels sont autant d'obstacles qui se dressent devant le ''montage'' de la nation. Elle a d'ailleurs besoin de s'entourer de « techniciens », raisonnables, pour gérer l'ensemble des difficultés de la mosaïque identitaire. Mais cette construction va devenir ingérable même pour ces spécialistes, car eux aussi vont devoir tenir compte de la mythologie arabe et prendre en considération la lune autant que le soleil. En fait il n'y a pas de place pour la raison, ce n'est pas sous la lumière crue du soleil que se construira ce pays [le soleil ne montre que la dure réalité, celle qu'il faut fuir : il est « *l'ennemi* » (*P*, 98) qui lève le voile cachant les violences, le « cataclysme affectif » (*JM*, 102) de la guerre contre Israël] mais

⁸²⁴ Zahida Darwiche Jabbour rapporte que cette idée de crochet provient d'une suggestion de Pierre Seghers pour « changer de style en supprimant les vers-phrases pour tenter de ne garder que les mots », in *Poésie et Initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, *op. cit.*, p. 119.

⁸²⁵ La toile de Picasso, *Guernica*, a pu entre autres inspirer à la poétesse une idée de déformation des corps dans la description d'« une moitié de corps, / l'autre formant un angle sur le trottoir » (*AS*, 301). La formulation « trois roses trois feuilles » (*RT*, 234) ajoute le rite orthodoxe (où tout va par trois) aux autres confessions.

⁸²⁶ André Breton, *Manifeste du surréalisme, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1988, p. 311.

plutôt sous la douce lueur de la lune, la nuit étant le moment où seuls les bienfaits se manifestent [« La nuit est tout. C'est mon monde à moi » (*Ibid.*)].

Il semble donc impossible de créer une nation réunissant l'ensemble des individus sur ce territoire dont elle rêve, mais notre auteure ne se résigne pas. Pour elle, en fait :

Le langage ne nomme plus. (...) [Il faut] recréer un monde de sentiments, d'impressions et de visions réfractaires au parler usuel. Faire de la poésie c'est à chaque fois recréer le langage, revêtir constamment d'une éternelle jeunesse l'univers qui nous entoure et dont nous sommes partie. Faire de la poésie c'est se libérer de toute contrainte. (*P*, 13)

Le langage de la poésie doit échapper au « parler usuel », créer de nouvelles images dictées par la « jeunesse » et la « liberté » pour pouvoir être expression et imagination. Les nombreuses métaphores qui abondent dans son œuvre seront des « passeurs culturels⁸²⁷ » entre une langue et l'autre. En outre, la réalité outrepassé à tel point le langage que celui-ci est bouleversé et que l'on lit par exemple des images où les caractérisations sont interverties :

(...) l'on nomme cri un segment de lumière
et nova, la folie (*AS*, 323).

Le cri n'est plus celui que l'on pousse face à la folie, et la lumière n'a plus de lien avec l'étoile, les repères sont totalement pervertis et le langage doit être réinventé. Il faut « force[r] le rempart des syllabes » (*AS*, 309). Comme pour confirmer cette impuissance du langage, la plupart des phrases de ces textes sont nominales (une syntaxe fréquente en arabe), entrecoupées avec un rythme décalé ou saccadé, des syntagmes très courts alternant avec des expansions longues et pesantes (est-ce un effet poétique suite à son choix d'une poésie dépouillée⁸²⁸ ou la volonté de nous faire prendre conscience de la situation chaotique du pays ?). Les substantifs marquent plus fortement la présence de la guerre avec ces phrases sobres, euphémisantes, qui au contraire rendent mieux compte des drames vécus. L'on peut également relever de nombreuses phrases nominales dans *Juin et les mécréantes* et *Poèmes pour une histoire*, peut-être parce qu'ils accompagnent et suivent la

⁸²⁷ Francesca Tumia propose que tous les procédés stylistiques soient ces passeurs puisqu'ils participent à l'échange entre les cultures in « La métaphore comme « passeur culturel » : exploration d'une nouvelle forme d'engagement possible dans la littérature libanaise francophone à partir de l'œuvre de Vénus Khoury-Ghata », *Interfrancophonies*, [En ligne], 2016, n°. 7, Nouvelles formes de l'engagement dans les littératures francophones, Alessandro Costantini éd., pp. 41-56, interfrancophonies.org/...7/4_Tumia_Interfrancophonies_7_2016.pdf, consulté le 18 janvier 2017.

⁸²⁸ Elle espère aller « de plus en plus loin dans le dépouillement » (*P*, 72). Elle a conservé en revanche l'un des mètres de la prosodie arabe, notamment l'unité phonético-rythmique de cinq syllabes comme dans « quand elle est partie/ ma vie/ s'est scindée en deux/ puis tout a repris/ jamais comme avant » (*TB*, 6).

guerre des Six Jours qui a renversé, pourrait-on dire, toutes les valeurs. Le verbe étant action ne semble en effet plus pouvoir être employé depuis que le monde arabe est tombé dans l'apathie la plus profonde, le « je » lyrique se trouvant en crise face à un « tu » insupportable pour les autres⁸²⁹ : « Là où l'œil aperçoit un autre œil, dis-toi que le désert commence » (*PPH*, 179). Plus rien n'existe réellement, sauf en rêve :

Vous ô mémoire de climats
ô songe de bruyère
parce que le désordre des tempêtes (*PPH*, 183).

Cependant, en usant du principe surréaliste de rapprochement de « deux réalités plus ou moins éloignées⁸³⁰ », notre poétesse recrée d'un autre côté un monde avec un langage doté de nouveaux symboles et de métamorphoses qui la rendent « toute puissan[te], [n'ayant] plus de limites » (*P*, 7) [telle la femme dans le mythe des surréalistes, elle est « à la croisée des chemins, plus proche que l'homme de l'hypothétique point alpha d'où l'esprit embrasse le tout » (*P*, 29)] et donc capable de réunir les contraires. Le métissage entre poésie et prose pourrait par exemple signifier que la coprésence des communautés est plus que possible, comme tendrait à le prouver le futur du quatrième poème de « folle terre » : « nous respirerons ensemble après l'âge violent » (*AS*, 315).

Autre manifestation de cette puissance : elle joue par exemple avec des glissements paradigmatiques et syntaxiques : le bleu⁸³¹ [« qui dit bleu, dit mes hortensias roses (...) plus bleu qu'un œil de bœuf en colère » (*JM*, 113)], ce « bleu citron » (*Ibid.*) ou « cette nature-vive [qui] est plus bleue qu'un soleil au zénith » (*PPH*, 179) qui évoquent le bleu comme une orange d'Éluard. Elle décrit également des « couleurs qui saignent » (*AE*, 87) ou des fleurs qui deviennent des « envies chevelues » (*Ibid.*), annulant souvent toute distance entre le lexique choisi et l'objet décrit. Elle compare le bruit et le mouvement des tissus des robes des dames présentes au bal du Consul à ceux des plantes, « le taffetas des buissons » (*AS*, 302), ainsi qu'à leur texture. De même, le fleuve du chien (Nahr el Kalb) stimule son imagination et devient « la rivière et son chien dorment » (*PPH*, 162). Elle agit ainsi avec des adjectifs qui métamorphosent la description des lieux en un second paysage,

⁸²⁹ Nous renvoyons aux travaux d'Évelyne Lloze dans *Poésie et question. De la poésie comme pensée critique de l'hospitalité*, Paris, La Lettre volée, coll. « Les Essais », 2013.

⁸³⁰ Le poète Pierre Reverdy écrivait en mars 1918 dans la revue *Nord-Sud* : « L'image est une création pure de l'esprit. Elle ne peut naître d'une comparaison mais du rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées. Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte - plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique ».

⁸³¹ « Bleu citron. Bleu rime. Bleu fête. Bleu Hymette. Bleu poète. Bleu lune » (*JM*, 113-114). La palette des couleurs tuéniennes comporte autant de couleurs violentes, comme lorsque la poétesse fait surgir des images de combat, que de teintes plus douces pour évoquer sa fille.

corporel, grâce aux transferts vers l'humain, jusqu'à une totale fusion entre les deux (l'anthropomorphisme de la maison transcrit par exemple les sentiments de ses habitants). À ce sujet elle dira lors d'une conférence qu'« il arrive que le poète, méfiant de sa propre imagination, ennemi de sa frénésie, perde à un moment donné ce torrent spontané » (*P*, 14).

À ce vide évoqué dans *La Prose*, la poésie tuénienne répond par de longues phrases célébrant un retour au passé glorieux, à la paix, avant de dénoncer la perte du bonheur par des phrases concises, lancées comme des balles, que Nadia Tuéni semble ne plus pouvoir maîtriser :

Il me vient une idée folle : je crois que souvent, (...) ce sont eux, les mots, qui m'utilisent (*P*, 104).

De surcroît, la poétesse dit ne pas savoir « si l'on peut classer ce qu' [elle] écri[t] dans un courant littéraire ou poétique précis », ne pas se sentir

d'appartenance étroite à un courant donné. Il [lui] semble qu' [elle a] bu à plusieurs sources, et que [son] écriture a très certainement des liens de parenté avec la poésie libanaise moderne de langue arabe⁸³² (*P*, 103).

Elle observe d'ailleurs qu'elle conserve des traces de son identité libanaise dans l'écriture et qu'« il serait intéressant de relever l'influence de la langue arabe et de la culture du Moyen-Orient sur une poésie qui s'exprime en français ; le français est chez moi le véhicule d'une pensée qui ne s'inscrit pas exactement dans la ligne de sa tradition et de son patrimoine culturel » (*P*, 103)⁸³³. De plus elle n'est pas totalement coupée de sa langue maternelle puisqu'elle confie à un journaliste qui l'interviewe en 1975 qu'on lui faisait « un compliment - qu' [elle] ''écrivai[t] l'arabe en français''. (...) parce que dans la construction de [sa] phrase, très souvent, on retrouve le rythme et la musicalité de la phrase arabe » (*P*, 68). Nous avons déjà évoqué les points de concordance avec les répétitions que l'on trouve habituellement dans la phrase arabe ainsi que les vers de 5 syllabes⁸³⁴.

⁸³² Laquelle poésie est le contraire de l'art poétique traditionnel, des poèmes à rime et à mètre chanté unique, respectant une réglementation très stricte quant au nombre de pieds (succession de brèves et de longues) et d'altérations mais sans forme fixe. Cf. *Littérature arabe*, Les grands articles Encyclopaedia Universalis, 2013, <http://www.universalis.fr>, consulté le 29 septembre 2014.

⁸³³ En octobre 1975, Nadia Tuéni contribue à un colloque regroupant des poètes francophones avec des « Réflexions sur l'usage du français comme langue de création ». Elle dit clairement que pour la plupart des personnes présentes, « le français est langue naturelle, ou même langue de choix, langue élue, voulue et non pas langue maternelle au sens conventionnel du mot », ce qui a pour résultat la présence de « deux terres poétiques » (*P*, 260).

⁸³⁴ Comme dans ce poème de six strophes uniquement composé de pentasyllabes : « J'ai creusé mes jours/ et fouillé mes nuits/ piétiné le rêve/ exhumé l'oubli/ j'ai vécu ma mie ! » (*TB*, 17).

Elle se dit en tout cas imprégnée de culture arabe : le lecteur va pouvoir se familiariser avec cette ''fusion'' entre la langue française et le rythme arabe, un avantage qui fait qu'« En écrivant en français, [elle] ne [s]'en sente pas moins libanaise, arabe, rattachée à un arrière-pays dont [elle] pense que [s]a poésie est la projection » (*P*, 68).

Elle est comme la plupart des poètes arabes⁸³⁵, le porte-parole d'une communauté, la communauté libanaise dans son ensemble (et non pas de sa seule communauté confessionnelle), et s'offre non tel « un prophète impeccable (...) [mais] dans son humanité, avec ses défaillances⁸³⁶ » puisque sa poésie exprime l'espoir et le désespoir, l'amour et la haine, la certitude et le doute.

L'écrivain d'origine irakienne Naïm Kattan écrit au sujet des écrivains francophones (comme Gibran Khalil Gibran, Salah Stétié, Edmond Jabès et Georges Schéhadé)

[qu'ils] n'hésitent pas à transférer images et métaphores en évitant de tomber dans l'exotisme. Ils ne font qu'ajouter ainsi leur apport à la richesse de la langue d'accueil. (...) La langue quittée n'est pas abandonnée et encore moins niée ou rejetée. Elle persiste, devient sous-jacente à l'expression acquise⁸³⁷.

Nous retrouvons ces mêmes caractéristiques dans l'écriture tuénienne, sans maniérisme, aux phrases souvent nominales riches en images et métaphores mais sans l'exotisme exagéré des orientalistes. Le lyrisme est en revanche bien présent lors des descriptions des paysages (dont les orientalistes se sont saisis) qu'elle convoque mais en évitant une image qui tiendrait du folklore.

Par ailleurs, les textes de Nadia Tuéni sont truffés de références arabes, de rythmique arabe, d'oralité plus spontanée, et donc plus intime et renvoient aux récits bédouins⁸³⁸. Quelques mots sont de vrais termes arabes comme « khaloua⁸³⁹ » (*JM*,

⁸³⁵ Nous pensons par exemple à Gibran Khalil Gibran.

⁸³⁶ Régis Blachère, *Analecta*, Damas, Presses de l'Ifpo, coll. « Institut français de Damas », 1975, pp. 223-230, <http://www.openedition.org/6540>, consulté le 31 janvier 2017.

⁸³⁷ Naïm Kattan, « Étranger et territorialité », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, [En ligne], vol. 10, n°. 1, 2007, pp. 34-35, <https://www.erudit.org/revue/globe/2007/v10/n1/1000077ar.pdf>, consulté le 28 septembre 2014.

⁸³⁸ Elle nous convie d'ailleurs à la table du bédouin (*JM*, 143).

⁸³⁹ Il s'agit de la maison de prière pour les druzes. Lorsqu'un mot étranger est employé dans une phrase en français, comme ici « elle repartait parfois vers la Khaloua très sainte » (*JM*, 135), on parle de xénisme, qui correspond à l'« introduction de mots étrangers dans une langue donnée, sans altération de la graphie, sans les marques de genre et de nombre de la langue-hôte », <http://www.cnrtl.fr/definition/x%C3%A9nisme>, consulté le 24 février 2016.

135 ; TA, 380), « Allah » (PRT, 259-260) « sheikhs » (PRT, 259), « mendil⁸⁴⁰ » (TA, 366), des erreurs du français libanais parlé⁸⁴¹ [« Dans la plaine d'été un long cheval » (PPH, 161)⁸⁴²], des noms de lieux traduits [nous avons déjà donné l'exemple de « La rivière et son chien » (PPH, 162) pour le fleuve Nahr el kalb], ou des prénoms arabes aux accents marqués « Bilâl », (JM, 144) et « Rabâb » (JM, 145). Elle évoque également « Lady Stanhope » et son « cheval bleu (...) / qu'elle gardait pour l'usage / du Christ » (TA, 366), une aventurière britannique devenue prophétesse dans le pays druze⁸⁴³ et que des bédouins avaient surnommée 'reine de Palmyre'. Celle-ci avait bien, nous le confirme Lamartine dans *Voyage en Orient*⁸⁴⁴, un cheval qu'elle réservait pour le jour où elle partirait aux côtés du Messie pour Jérusalem reconquise.

Nadia Tuéni joue également avec l'absence de l'article devant les noms comme dans la langue arabe [« Mon cœur a de partout vue sur ville et charnier » (AS, 318)]. Mais pour le vers « ville défaite chevelure » (AS, 330), il s'agit plutôt d'une intrication entre la ville et la chevelure mise en valeur par l'adjectif verbal « défaite » et l'absence d'article est plus significative de cette fusion par la parole poétique qu'un trait de la langue arabe. L'on trouve même quelques exemples de dérivation du nom par son adjectif dérivé et/ou adverbe⁸⁴⁵ : « Je te dirai la nuit la plus bellement belle » (JM, 120), principalement dans le recueil *Juin et les mécréantes*, probablement pour signifier plus particulièrement cette appartenance arabe alors même qu'elle écrit en français. De même, ces dérivations favorisent une ambiance indolente, cette durée statique, typiquement orientale, ou l'impression d'une faiblesse profonde liée au dégoût engendré par la situation qui confine l'être et l'étouffe :

j'ai besoin de ce qui donne inlassablement la force inlassable de mourir (JM, 128).

⁸⁴⁰ Le *mendil* est une étoffe épaisse, une sorte d'écharpe.

⁸⁴¹ L'on a observé par exemple une erreur fréquente de l'arabe, à savoir la confusion entre les verbes « savoir » et « connaître » : « Et je sais pour conclure, / l'espace étriqué d'un amour » (AS, 316).

⁸⁴² Marie-Luce Honeste, « Le français parlé libanais : une identité multiculturelle », in Georges Dorlian, *Francophonie : conflit ou complémentarité identitaire ?*, vol. 1, Tripoli, Publications de l'Université de Balamand, 2008, pp. 454-463. L'adjectif « long » s'emploie à la place de « grand » : « le signifiant *grand* se trouve affecté du signifié de [*kabîr*], et le signifiant *long* du signifié de [*tawîl*] », ce qu'elle appelle un « emprunt conceptuel ».

⁸⁴³ Elle meurt en 1839 à Djihoun, au Liban.

⁸⁴⁴ Alphonse de Lamartine, *Œuvres poétiques complètes*, Bruxelles, Société belge de librairie Hauman et Compagni, 1841, p. 460.

⁸⁴⁵ Une même racine donne des verbes, des substantifs, des adjectifs, des adverbes.

On peut relever un mélange des temps⁸⁴⁶, puisque l'arabe est une langue où le passé comme le futur se disent au présent aussi certaines insertions (que nous soulignons et que l'on peut remplacer par exemple ici par ''je te jure'') qui révèlent une forme d'oralité :

Quand la montagne était montagne (...) il y avait, le soleil en est témoin⁸⁴⁷, des hommes (*PPH*, 171).

Comme pour la syntaxe de l'arabe écrit, certaines phrases commencent par un verbe [« Lynche nos vingt ans l'asphalte des routes » (*AS*, 308)], à moins que, là encore, ce soit un choix poétique.

On note également de nombreux compléments circonstanciels en début de phrase⁸⁴⁸ :

A l'endroit qu'on nomme Sinaï
j'entends passer la terre
et le temps d'une nuit
le cimetière des vents s'appelle champs de guerre (*JM*, 139).

Elle joue avec la langue française en ajoutant des longueurs inutiles comme on le fait en arabe [« Je m'attarde à vous raconter des détails insignifiants » (*JM*, 101)] et en usant de répétitions comme les aime la structure arabe, essentiellement en ce qui la concerne sous la forme d'anaphores⁸⁴⁹, à moins qu'il ne faille les relativiser puisque nous sommes en poésie et qu'il ne faut pas oublier que notre poétesse a des dons surnaturels et que dès lors tout est possible :

Pour que dure l'instant sous le poids des mémoires
j'ai retenu la nuit (...)
j'ai retenu la vie
j'ai retenu la mer (...)
Pour que reste le cri des oiseaux de l'orage (...)
j'ai retenu la mer (*JM*, 106).

⁸⁴⁶ La poétesse parle d'un temps, « hier », probablement 1936 mais aussi « aujourd'hui » 1976, dans les *Archives*, comme elle l'indique dans une lettre à une étudiante (*P*, 104), mais les poèmes sont écrits au présent : « c'est le bal du Consul » (*AS*, 302) et « je connais le futur de mon temps » (*AS*, 325).

⁸⁴⁷ Il s'agit probablement d'une adaptation de l'expression arabe signifiant ''Dieu m'en soit témoin'' (''Allah chahidoun ala ma akoulahou'').

⁸⁴⁸ Quelques exemples dans chaque recueil de compléments circonstanciels placés au début des vers : « Où les gonds de torchis vont ébranler/ ce qui n'a pas encore de nom/ est crucifié le vent » (*AE*, 77), « Contre l'arbre le ciel se serre » (*PPH*, 167), « Du collier des ogives/ se détache un matin » (*AS*, 304), « Comme un émigrant son départ, / le sable pleure sa matière » (*TA*, 358).

⁸⁴⁹ Parmi les poèmes construits avec des anaphores : « Fausse comme une grêle (...) / fausse comme une mer » (*TB*, 45) [6 « fausse »], « Paysages incorrigibles » (*JM*, 105) [10 « autrefois » et 7 « puisque »], « Pays » (*PPH*, 174) [5 « Pays d'ombres »], « Mon pays » (*LVP*, 276) [30 « Mon pays »], « J'aime/ le poinçon de vie (...) / J'aime/ le droit » (*AS*, 323) [5 « J'aime »] et « Je me souviens » (*TA*, 368) [3 « Je me souviens »].

Cette récurrence de l'anaphore produit (outre le verbe "retenir") un effet de rythme amplifié par les hexasyllabes (les gestes) et les alexandrins (les buts de ces gestes) qui exprime le cheval de bataille de notre auteure. Il est indéniable que ce poème présente les mots essentiels auxquels recourt Nadia Tuéni : mer, terre, montagne, arbres, herbe, étoile, sable, mort, même, etc. Il s'agit de rester malgré tout en vie (la mer n'est-elle pas la vie en étant porteuse de renouveau et de résurrection ?), au contact les uns des autres, avec un contact grâce au fluide qu'est la mer mais également grâce aux mots du poème. Notre auteure reprend ici la vision de la mer véhiculée depuis toujours par les poètes, dans laquelle la mer apparaît comme l'origine de toute vie et qu'elle est source de résurrection en cas de mort.

Le poème procure toutefois une sensation de combat perdu d'avance : qui peut retenir l'élément liquide qui nous fuit entre les doigts ou un son comme ce cri des hommes fauchés par la mort, ces « oiseaux de l'orage » ? De plus la poétesse doit être partout à la fois pour « durer » (*PPH*, 186 ; 194), conserver ce qui s'éparpille et maintenir la paix qui n'est présente que la nuit. Tout est donc menacé par la guerre et Nadia Tuéni, bien qu'étant une sorte de prêtresse omniprésente, ne pourra repousser longtemps ce qui semble être inexorable : la disparition de ce pays qui dérange. Pourtant ses mots témoignent et récupèrent « le cri des oiseaux de l'orage », ce cri des hirondelles qui annoncent un éternel retour, faisant une fois encore de la poétesse et de la poésie des gardiennes du temps et évoquant la résilience libanaise. Le temps est en effet dilaté grâce au présent et crée un univers à la fois présent et hors du temps. L'auteure évoque ainsi le passé qu'elle actualise et la durée indéterminable de la guerre. Plusieurs reprises résonnent comme des litanies pour mieux s'étourdir et refluer les maux qui la touchent [trois répétitions pour « ils sont morts à plusieurs » (*AS*, 299)].

La répétition [que l'on remarque dès le premier recueil « Il était une fois moi/ et aussi toi/ il était une fois eux » (*TB*, 6)] peut se trouver ailleurs qu'en début du vers :

Seules trop vieilles mémoires, et le bois et la pierre main dans la main » (*JM*, 156).

Dans cet exemple, la coordination « et » met en valeur la coexistence des matières brutes servant à la construction (des maisons ou des bateaux) et évoque le temps passé où les relations entre les hommes étaient intenses et non pas haineuses, un temps dont seules les « trop vieilles mémoires » se rappellent. Les éléments personnifiés qui se tiennent la main, le bois et la pierre, peuvent aussi symboliser la sagesse pour le premier et la durée pour le second, une possible évocation de la pérennité de cette solidarité entre les hommes.

La poésie tuénienne a également conservé de la tradition le rapprochement entre l'homme et la nature (à la fois terrible et nourricière). L'écriture de Nadia Tuéni semble relever une fusion entre l'homme et le paysage. Nadia Tuéni dit d'ailleurs que « tout être vivant a pour tribune un sol, une tranche d'espace. Cette matrice de pierre conditionne tout notre comportement » (*P*, 51). De plus

la terre pour le poète est ressentie de façon viscérale. C'est en elle qu'il va puiser ses matériaux de construction. Le rythme même d'une phrase poétique est défini par la géographie subjective de celui qui écrit cette phrase. Chaque poète possède une terre bien à lui, différente (...) avec laquelle il dialogue et dont il se nourrit (...) Langage et paysage s'accouplent et se fondent pour donner naissance au corps du poème (*Ibid*).

Elle accorde aussi une grande importance aux registres lexicaux de la flore, de la faune et aux éléments que sont l'eau, le sable et le vent, très présents.

Enfin, elle joue avec les styles puisqu'elle dénonce le conservatisme de la langue et passe de la narration anecdotique des chapitres de *Juin et les mécréantes* [le « bilan poétique de la guerre de juin 67 » (*P*, 69)] au discours journalistique avec ses infinitifs acérés et concis [« ''Combats acharnés''./ ''Nouvelles médiations''./ ''Parties concernées'' » (*AS*, 308)] ou à de longs textes poétiques dans lesquels on retrouve des jeux d'assonances et d'allitérations plus littéraires et traditionnelles. Elle cherche dans ce métissage des formes à être à la fois « semeur d'éclats de lune (...) [et] de fleurs violentes » (*AS*, 328) pour « force[r] les remparts des syllabes » (*AS*, 309) dans une parole poétique performative et se veut, à l'instar de la représentante druze, Sioun, être ce flamant qui part, libre « comme un son de cloche⁸⁵⁰ » (*JM*, 137).

Ses phrases suivent donc le rythme des événements, longues, lentes comme un verset⁸⁵¹ ou au contraire sont travaillées par des cassures, un rythme saccadé qui répondent au chaos qui menace le pays, autrement dit son style sans ponctuation, en perpétuel déferlement, répond parfaitement aux humeurs des vagues de l'élément si cher à notre poétesse : la mer. Elle cherche également à durcir le paysage par des représentations comme « un collier de rocs » (*AE*, 64) pour dire les événements douloureux qui se déroulent dans ce pays.

⁸⁵⁰ Nadia Tuéni se révolte ici contre l'inexistence de l'individu hors de la tribu confessionnelle en présentant justement l'un des quatre personnages de *Juin et les mécréantes* comme un être libre (et d'autant plus libre qu'elle compare sa liberté à un son de cloche. Elle rejette les groupes confessionnels qui se replient sur leur communauté et les catégorisations de l'islam (d'un côté les croyants, leur dogme souverain, une religion institutionnalisée, et de l'autre les renégats).

⁸⁵¹ Rouben Malik, « Hubert Juin - Nadia Tuéni », *Europe, op. cit.*, p. 268.

La langue, instrument qui sauvegarde la mémoire, la culture et qui porte la quête identitaire en étant un espace de dialogue avec l'autre, ne signifie donc pas « déchirement culturel profond » lorsqu'elle emprunte les mots de l'autre langue. Celle-ci devient, bien au contraire, une « ''belle étrangère'' [qui lui] prêt[e] sa voix⁸⁵² » dans une acculturation heureuse (car il s'agit d'une rencontre interculturelle).

Étant de mère française et de père libanais, tous deux de religions différentes, éduquée dans des établissements français, d'abord au Liban puis en Grèce, et ayant de plus accompagné son père (diplomate) au fil de ses missions, elle a, si l'on fait référence ici à la pensée d'Édouard Glissant⁸⁵³, non pas une identité « à racine unique » mais une « identité-rhizome » qui va « à la rencontre d'autres racines ». Elle souligne ainsi dès *Les Textes blonds* ses origines en brossant un paysage tout d'abord mixte, à la fois méridional et oriental :

Sous un vieil olivier éclate le jasmin
et coule mon enfance
senteurs de basilic et fleurs de thym séchées
le credo des cigales dans les pins veloutés
(...)
et toi la bédouine
aux yeux d'Arabie (*TB*, 15)

Elle s'interpelle par le substantif « bédouine », probablement pour maintenir le lien avec ses origines arabes et pour insister sur l'absurdité des catégories identitaires, qui au contraire doivent être mouvantes. Il est possible que ce soit également un moyen de rapprocher le Liban de l'« Arabie » pour qu'enfin cesse la controverse d'un Liban arabe ou non [puisque « notre inévitabilité⁸⁵⁴ ce désert nonchalant » (*JM*, 146)]. La poétesse lie intimement en ce sens la langue à la terre natale - elle parle même de « territorialité-base » (*P*, 60).

Ainsi, bien que s'exprimant dans une autre langue, c'est bien de sa terre, de son « arrière-pays » dont ''parle'' sa poésie. Elle est donc au carrefour d'influences arabes, européennes et internationales⁸⁵⁵, puisqu'elle a suivi son père puis son époux, tous deux diplomates,

⁸⁵² Suzanne Gehrman, Claudia Gronemann, *Les EnJeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française, Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité, op. cit.*, p. 116.

⁸⁵³ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers, op. cit.*, p. 59.

⁸⁵⁴ Nous soulignons.

⁸⁵⁵ Cf. l'entretien de Nadia Tuéni avec Monique Sybille en 1974 à la Télévision libanaise (CLT), reproduit dans *La Prose*, pp. 81-100.

dans leurs différentes missions à l'étranger. Il y a aussi le séjour en Grèce qui l'a profondément marquée :

je crois que ce pays et certains de mes amis de là-bas, certaines personnes que j'ai connues là-bas, ont eu une très, très grande influence, à la fois sur ... *moi*, en tant que personne, et surtout plus tard, sur ce que j'ai écrit. (*P*, 86-87).

Hormis la Grèce, dont le nom et ses dérivés apparaissent sept fois dans *Juin et les mécréantes*, avec « l'Égée » (*TB*, 30) et « Kouros » (*TB*, 36), notons au passage que ce n'est pas l'architecture stable mais la mer et le vent qu'elle conserve de son séjour en Grèce. Elle évoque par exemple l'Asie [« Istanbul », *JM*, 101 et « Mongolie », *JM*, 108], les « Balkans » (*JM*, 122), ou la Russie avec le nom de « Nijni Novgorod » (*AE*, 72), l'Arabie (4 occurrences) et le Liban, expressément nommé à quatre reprises également⁸⁵⁶. Nadia Tuéni se trouve ainsi au centre de trois langues, deux cultures et enfin trois religions. Blandine Valfort qui examine son *ethos* définit de fait la poétesse comme un « creuset de toutes les civilisations (...) [et une] femme surréaliste qui résout toutes les contradictions⁸⁵⁷ » puisque son œuvre ne cesse de tenter d'allier les contraires : mer et désert, terre et ciel, Orient et Occident, confessions de tous bords. Sa terre poétique est de même à l'intersection de deux terres, la France et le Liban. La poétesse reconnaît au fond qu'

il y a toujours un double pôle d'attraction. Il y avait cette France, à l'époque très lointaine, par rapport à moi, mais quand même très, très présente, et puis cet Orient dont je fais tellement partie (*P*, 85).

Nadia Tuéni explique pour sa part que ce processus de "fusion" entre des multiples opposés lui semble possible grâce au rapport tellurique que les femmes peuvent établir avec la terre, d'autant plus que cette terre, le Liban, est un lieu de brassage, un espace multiculturel.

En outre, dans ses poèmes, notre poétesse tient particulièrement aux valeurs d'ouverture et de tolérance (dont nous étudierons les manifestations, valeurs que Monika

⁸⁵⁶ Cette limitation dans le nombre de récurrences évoque-t-elle l'influence de Schéhadé sur l'écriture de notre poétesse (puisque lui évitait de préciser les lieux) ou met-elle l'accent sur la situation précaire du pays dans le monde arabe ? En revanche, elle chante le Liban dans ses deux derniers recueils, *Liban : 20 poèmes pour un amour* et *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*, le premier probablement pour garder en mémoire la joie de vivre ensemble dans la beauté de sa nature et le second comme un témoignage (ce sont des archives) de la dégradation du pays due à la folie des hommes et un appel à se fédérer sur cette terre qu'elle aime tant.

⁸⁵⁷ Blandine Valfort, *Le lyrisme face à l'événement : étude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek (Algérie, Liban : 1950-1990)*, op. cit., p. 151.

Moster appelle « empreintes personnelles⁸⁵⁸ ») puisque pour elle « être un écrivain libanais, c'est (...) cohabiter et covivre avec le multiple » (*P*, 104). C'est pourquoi nous relevons des renvois à la mythologie norvégienne [« J'appartiens au cinquième des neuf mondes⁸⁵⁹ » (*TA*, 352)], à la Russie, à la Grèce... Elle s'emploie à faire vivre ensemble plusieurs communautés et donne pour cela la parole à des femmes (les mécréantes) que tout pourrait opposer (elle les fait s'opposer d'ailleurs en utilisant les "paroles" de l'une contre les autres).

Elle évoque également le passé et les lieux séculaires, mythiques, du Liban d'avant les violences, les paysages culturels de chaque communauté en parcourant toutes les régions libanaises pour aboutir à cette constatation : le pays a toujours été un lieu de rencontre, de diversité et de brassage [une « égyptienne (...) passait par là » (*JM*, 101), aux « cloches » (*AE*, 72) répondent les « bruit[s] du tambour de Ramadan » (*PRT*, 259)].

Le pays étant le creuset de plusieurs civilisations et possédant cette richesse pluri-communautés, chacune renfermant des particularités socioculturelles, le poète doit parler ce monde, essayer à travers ces paysages historico-culturels, de faire émerger des passerelles pour retrouver les échanges et le dialogue de « ce temps-là » (*AS*, 305), transcender les dissensions (une universalité utopique ?). C'est aussi avoir plusieurs langues pour s'exprimer, avec la langue de l'autre (ou les langues des autres) qui ne tue pas la langue maternelle mais qui au contraire procure un autre mode de pensée, un rapport au monde différent et une autre culture.

Quant à faire de la poésie, cela tient d'une sorte de jeu que l'on ne maîtrise pas⁸⁶⁰. Le poète est une sorte de joueur. Notre poétesse insiste sur le rêve, la magie associée à la

⁸⁵⁸ Monika Moster, in Suzanne Gehrmann et Claudia Gronemann, *Les EnJeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française, Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité, op. cit.*, p. 16.

⁸⁵⁹ Plusieurs interprétations sont possibles quant à cette appartenance. Le cinq est le nombre de l'harmonie et de l'équilibre. La poétesse a donc trouvé son équilibre en parvenant au seuil de la mort. Dans la suite des nombres fondamentaux de 1 à 9, 5 est au centre. Là encore c'est l'harmonie et l'équilibre. Le 5 est important parce qu'il réunit les trois religions : dans le judaïsme la Torah contient le Pentateuque, les cinq livres de Moïse. Chez les chrétiens, le Christ a souffert de cinq blessures sur la croix. Enfin, il y a les cinq piliers de l'Islam (la foi, la prière, l'aumône, le pèlerinage, le jeûne) et cinq prières par jour.

⁸⁶⁰ Interrogé sur France culture, Adonis explique que « dans tout grand poème arabe il y a un autre poème qui est la langue elle-même. C'est dans cette langue magique et rituelle, et non dans la langue en tant que syntaxe et morphologie, que le poète arabe a cru », in « Poésie avec Adonis, Jacques Roubaud et Amandine André », émission « Le Temps des écrivains » sur France culture du 5 mars 2016, <https://www.franceculture.fr/emissions/le-temps-des-ecrivains/poesie-avec-adonis-jacques-roubaud-et-amandine-andre>, consulté le 15 mars 2017.

création poétique et aux mots eux-mêmes (les répétitions et l'italique mettent en avant l'essentiel de sa poésie) car écrire :

c'est créer, c'est un peu refaire le monde ! C'est un peu faire œuvre de ...c'est une œuvre à la fois *magique*, parce que, pour moi, *le mot* est quelque chose de magique. Donc c'est *jouer* avec le magique, et *jouer* avec la création. (...) Et j'essaie de faire *œuvre magique*⁸⁶¹, tout comme les alchimistes d'autrefois (*P*, 92-93).

Écrire, c'est dévoiler le monde, écrivait Jean-Paul Sartre⁸⁶². Les poètes sont tels des magiciens, puisqu'ils montrent aux autres ce qui leur est caché, font apparaître l'invisible grâce à une métamorphose du langage. Nadia Tuéni se présente également d'emblée comme un prophète (Blandine Valfort la présente comme un poète mage⁸⁶³) dont les mots auraient un caractère mystique, secret, et seraient d'origine surnaturelle. Rappelons que dans sa poésie se manifeste la « fusion (...) de la nature terrestre, et... [de] l'autre » (*P*, 17). Elle évoque également les « alchimistes d'autrefois » car il n'y a que grâce à un travail de magicien, sans logique, avec quelque chose qui tient du divin, que le processus de création ne pourra être révélé et se réaliser. La poésie va faire revivre le monde, c'est à une renaissance qu'elle va nous permettre d'assister en jouant avec les mots. Bien qu'à l'origine de son écriture ce soit un drame personnel qui lui fait prendre la plume, ce sera pour défendre la paix entre les peuples qu'elle publiera *Juin et les mécréantes* puis pour revendiquer le multiculturalisme⁸⁶⁴ dans *Liban : 20 poèmes pour un amour* et les *Archives sentimentales*.

Nadia Tuéni, figure emblématique du Liban⁸⁶⁵, est ici tour à tour les quatre femmes qui s'y rencontrent. Nous pensons qu'avec ces quatre femmes, Nadia Tuéni soulève non seulement la problématique de son identité hybride mais aussi celle du Liban, qui doit absolument rester selon elle une nation multiculturelle et plurilingue. En effet, ces femmes,

⁸⁶¹ C'est effectivement quelque part faire preuve de magie que d'écrire pour concilier ses compatriotes quand le monde est tragédie, car comment défendre le vivre dans le respect mutuel lorsque les gens se battent pour des confessions et ont des conceptions de leur identité radicalement différentes. Et pourtant le combat de Nadia Tuéni est important car il faut éviter la disparition des diversités identitaires sans quoi le monde s'affadit.

⁸⁶² Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p. 67.

⁸⁶³ Blandine Valfort, *Le lyrisme face à l'événement : étude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek (Algérie, Liban : 1950-1990), op. cit.*, pp. 109-113.

⁸⁶⁴ Le multiculturalisme est apparu sous ce nom au Canada, au milieu des années 60 (lorsqu'il y a avait des tensions entre anglophones et francophones).

⁸⁶⁵ Katia Haddad, *La Littérature francophone du Machrek, Anthologie critique*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, [2^e Éd.] 2008, p. 123.

représentantes de leurs groupes confessionnels (au vu de la majuscule), vont non seulement ''permuter'' au fil du recueil mais surtout sont pour Nadia Tuéni :

[s]es quatre amours
[s]es quatre appartenances...
(...)
Tidimir la Chrétienne
Sabba la Musulmane
Dâhoun la Juive
Sioun la Druze⁸⁶⁶ (*JM*, 98).

Chacune d'elle camoufle une autre identité. Par exemple, Tidimir est chrétienne, mais l'auteure nous dit que malgré les apparences, [la rencontre lors du « voyage en Grèce », (*JM*, 100)], elle n'est pas grecque et bien qu'ayant une « icône » (*Ibid.*) elle n'est pas de confession orthodoxe mais « indépendante » (*Ibid.*). Elle « se fait bacchante » (*JM*, 131) ou « tempête » (*Ibid.*), variant son identité au gré du vent. Autre exemple, celui de Sabba qui est musulmane et « ne croit pas à la résurrection », croyance uniquement druze. Mais sitôt cette vérité énoncée au présent de généralité, la poétesse dément : Sabba « meurt pour renaître parure » (*JM*, 132). Sioun, elle, « est celle qui passe » (*JM*, 137), « qui glisse de chemin en chemin » (*Ibid.*), le druzisme étant né d'une communion de toutes les religions, comme nous allons le voir. Dans *La Terre arrêtée*, un nouveau personnage⁸⁶⁷ fait son entrée : Yousra. Quant au narrateur, il avoue être « émietté » (*JM*, 108) et « démoli[t] [l]es grilles » (*JM*, 121) en ces « temps des quiproquos » (*JM*, 122).

Cette absence de limites à l'identité, qui est poreuse comme devraient l'être les frontières, est le symbole par excellence de la tolérance entre les peuples. En ce qui concerne notre auteure, cette forme de confusion entre les différentes confessions est peut-être à mettre en rapport avec la culture druze. En effet, et nous nous appuyons ici sur une étude de Jean-Paul Roux, les Druzes ont dû et doivent toujours s'adapter à leur environnement, se fondre dans le milieu. Ainsi, ils « se comport[ent] comme des musulmans sunnites quand ils sont en milieu musulman, comme des chrétiens, dans un

⁸⁶⁶ Sioun, la druze, est un personnage particulier. Elle correspond tout d'abord phonétiquement au nom de l'une des collines qui entoure Jérusalem : la montagne de Sion. Elle personnifie ensuite la présence de Dieu (dans la Bible) et est celle qui réunira tous les hommes autour d'elle puisque d'après notre auteure elle est « tous les oiseaux ensemble » (*JM*, 138).

⁸⁶⁷ Elle est présente pour témoigner de l'intrication de chacune des femmes, en fait indéfinies en permanence, n'appartenant à aucune communauté et restant « inachevée[s] » (*TA*, 372).

cercle chrétien⁸⁶⁸ ». Ils font donc preuve « d'une incontestable disposition à l'ouverture sur les autres, d'un refus du fanatisme⁸⁶⁹ ». De même, Gérard Khoury insiste sur la tolérance de cette communauté qui serait « une synthèse de doctrines, de sciences et de sagesses préexistantes à sa formation (...) convergence de multiples héritages (...) [comme] l'héritage des temples secrets de l'Égypte (...) de l'Inde, Hindouisme et Bouddhisme (...) de la philosophie et de la science hellénique (...) du Judaïsme et du Christianisme (...) et enfin celui de l'Islam⁸⁷⁰ ».

Encore une fois, Nadia Tuéni conserve envers et contre tout et tous la volonté de maintenir cette particularité libanaise, cette entente si fragile entre les hommes à l'instar d'Évelyne Bustros qui, quarante années auparavant, avait publié un roman⁸⁷¹ dans ce même esprit de tolérance puisqu'il y était question de l'unité entre musulmans et chrétiens sous l'Empire omeyyade, ou de Charles Corm dans « Le Dit de l'agonie » :

C'est qu'alors nous n'étions au fronton de l'histoire,
Avant de devenir musulmans ou chrétiens,
Qu'un même peuple uni dans une même gloire⁸⁷².

Ajoutons que cette idée d'unité d'avant « les identités meurtrières », d'avant le confessionnalisme, est reprise plusieurs fois dans les textes tuéniens, comme dans les échanges entre les quatre protagonistes de *Juin et les mécréantes* ou dans cet extrait où un « flou constructeur » régnait entre les hommes (absence de racisme pour des raisons de couleur de peau ou de religion) :

C'était le temps des quiproquos.
Dieu n'ayant pas encore opté pour sa couleur, les
hommes n'avaient pas raison de se haïr, non plus que
de s'aimer.

⁸⁶⁸ Jean-Paul Roux, « Secte ou religion: les druzes du Proche-Orient », *Clio*, [En ligne], mars 1991, http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/secte_ou_religion_les_druzes_du_proche-orient.asp, consulté le 22 février 2016.

⁸⁶⁹ *Ibid.*

⁸⁷⁰ Gérard Khoury, *Mémoire de l'aube : chroniques libanaises*, Paris, Publisud, 1987, p. 374. Cette tolérance affichée est cependant contredite par la totale fermeture de la confession druze à tous ceux qui ne sont pas des initiés.

⁸⁷¹ Évelyne Bustros, *La Main d'Allah*, *op. cit.*

⁸⁷² Charles Corm, *La Montagne inspirée*, *op. cit.*, p. 53. Nous souhaitons décrire ici un phénomène qui s'est déroulé en Inde, à savoir l'influence néfaste anglaise qui a travaillé à opposer des communautés pour maintenir sa domination sur leur territoire. Les anglais ont en effet créé les 14 et 15 août 1947 deux nations sur une base religieuse, l'une hindoue, l'Inde, l'autre musulmane, le Pakistan, alors que ni l'une ni l'autre de ces communautés, conscientes de leurs différences, n'avait souhaité la partition.

C'était le temps de l'homme indéfini et sûr (*JM*, 122)⁸⁷³.

Mais le retour à la paix dans le pays n'est pas encore acquis : bientôt « La guerre [qui] a piétiné le temps (...) [sera] partout » (*P*, 192) si l'on n'y prend pas garde.

Nadia Tuéni luttera jusqu'à la fin contre la fragmentation du territoire libanais et veillera constamment à œuvrer pour le pardon, l'amour entre tous les êtres vivants et à rétablir le dialogue entre les libanais en convoquant leur mémoire par exemple dans *Liban : 20 poèmes pour un amour* et les *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*. Dans l'histoire de la littérature libanaise il nous semble bien qu'elle est une figure unique, « une figure de rupture puisqu'avec elle, la littérature libanaise de langue française se trouve (...) en osmose avec son homologue de langue arabe⁸⁷⁴ ». Elle va d'ailleurs faire siennes, à partir de 1967, les préoccupations politiques et thématiques de l'avant-garde littéraire arabe (aux côtés d'Évelyne Accad et d'Etel Adnan⁸⁷⁵), être présente à ce moment et outrepasser le silence des années 1975 à 1979 au cours desquelles peu de choses ont été publiées au Liban, peut-être parce que les écrivains libanais sont restés comme hébétés face à cette violence. En effet, « De nombreux auteurs d'avant-guerre ont affirmé n'avoir rien écrit depuis 1975. (...) Si l'on excepte le personnage du poète-chroniqueur [que les Arabes connaissent depuis l'ante-Islam et qu'on appelait 'la langue de sa tribu'], ce que l'on observe en général, ce sont les langages décalés⁸⁷⁶ » des textes des journaux, qui témoignent de l'horreur et enjoignent les combattants à retrouver la raison. Notre auteure ne cessera de son côté de dire qu'il est possible de se reconnaître soi-même dans ce que la culture de l'autre peut offrir. Elle qui est passeur c'est-à-dire garante d'une certaine continuité et porteuse de découverte du nouveau, détient pour cela « de[s] clés pour ouvrir la mer » (*AS*, 315).

⁸⁷³ Charif Majdalani souligne que l'humanité de l'homme se définit par sa capacité à « reconnaître la diversité des manifestations de cette humanité même, à reconnaître l'autre comme pleinement et entièrement semblable à soi » en dépit des courants « politiques ou religieux pour qui toute différence culturelle, religieuse ou ethnique, voire linguistique est vécue comme un danger, ou une aberration », in « Le lit de la barbarie », *L'Orient littéraire*, « Culture et barbarie », *op. cit.*, p. 16, http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf, consulté le 24 février 2017.

⁸⁷⁴ Cf. l'article de Charif Majdalani d'août 2009 au sujet de *Liban : 20 poèmes pour un amour*, http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=82&nid=5149, consulté le 11 mars 2016.

⁸⁷⁵ Katia Haddad, *La littérature francophone du Machrek*, *op. cit.* p. 148.

⁸⁷⁶ Charbel Nahas, *Le confessionnalisme au Liban*, *op. cit.*, pp. 10-11.

Deuxième partie

Mémoire et identité

Je suis ce que je dis que je suis⁸⁷⁷.

Chapitre 1 L'identité libanaise existe-t-elle ?

Avant de broser les enjeux idéologiques et identitaires qui divisent les différentes confessions au Liban et préciser quels sont les autres facteurs liés à l'identité, nous tenterons d'éclaircir quelques concepts, de donner une définition de ce terme dans le cadre des sciences humaines, sans cependant nous attarder sur les différentes théories de l'identité.

L'appartenance de l'individu à un groupe social détermine une certaine identité et Nadia Tuéni défend sa propre expérience de « transculturation », d'entre-deux entre la France et le Liban multiculturel d'avant 1975. Son environnement familial a favorisé cette identité plurielle, une richesse par ailleurs partagée par la plupart de ses compatriotes. Il s'agit avant tout pour notre auteure de témoigner des valeurs d'ouverture et de tolérance qui ont toujours caractérisé son pays (considéré par Samir Kassir comme un modèle pour le renouveau du monde arabe), de valoriser son multi confessionnalisme, son multiculturalisme - des valeurs partagées par (presque) tous les libanais et qui sont le fondement de leur identité, en tout cas jusqu'à ce que les ressentiments et la méfiance de certains (les chrétiens) soient instrumentalisés contre ceux qui deviennent majoritaires dans le pays (notamment les Chiïtes). L'éclatement du pays en différentes factions a en effet entraîné une perte des repères identitaires et rendu ensuite impossible tout dialogue des uns avec les autres, l'identité religieuse prenant le dessus, chacun se renfermant dans son groupe identitaire et convoquant des sources parfois plus mythiques que réelles. La "réunification" paraît sans aucun doute maintenant illusoire avec des hommes rendus "fous", une rencontre encore possible toutefois dans le pays de l'écriture. À en croire Marie Virolle, qui a interrogé des écrivains francophones, s'est dégageé l'hypothèse d'un

⁸⁷⁷ Titre d'un article de l'écrivain québécois d'origine algonquienne, Bernard Assiniwi, repris par Mireille Calle-Gruber et Jeanne-Marie Clerc, *Le Renouveau de la Parole Identitaire*, *op. cit.*, p. 101. Pour cet écrivain, son identité se base essentiellement sur la langue, ce qui pour nous, reste à discuter.

”3^e pays”, celui de l’écriture, « transportable comme une tente nomade⁸⁷⁸ » que nous pourrions rapprocher de l’arrière-pays tuénien dans lequel les liens entre les hommes se resserrent et gomment toute tension intercommunautaire.

Notre poétesse va donc se battre pour fédérer ses compatriotes, retrouver cette tolérance d’avant la guerre et décrire pour cela le cœur du pays, son paysage, son patrimoine, ses personnages, ce qui permettrait une refondation du vivre ensemble. C’est bien dans ce cadre, en suivant les rencontres et les expériences de Nadia Tuéni, que nous chercherons à déterminer ce qu’est l’identité (l’identité culturelle⁸⁷⁹) selon son point de vue. Mais il nous faut tout d’abord définir a minima le concept d’identité (en gardant à l’esprit l’idée que l’on parle d’identité quand deux choses distinctes sont les mêmes) ainsi que les critères qui sont censés la structurer, la conserver, la défendre contre ce qui veut la détruire.

1. Qu’est-ce que l’identité ?

Tout d’abord, ce concept complexe⁸⁸⁰, somme de multiples informations, relève de l’ordre de l’individuel - on parle alors d’identité relative à l’état civil, familiale, sexuelle, sociale, professionnelle – ou de l’ordre du collectif, et il s’agit dès lors de l’identité nationale, culturelle...qui résulte d’un ensemble de points communs (ce terreau commun serait basé sur un même territoire, une même langue, des traditions identiques...). Pour Pierre Tap l’identité « est un système de sentiments et de représentation de soi [constitué] de l’ensemble des caractéristiques physiques, psychologiques, morales, juridiques, sociales et culturelles à partir desquelles la personne peut se définir, se présenter, se connaître et se faire connaître, ou à partir desquelles autrui peut la définir, la situer ou la reconnaître⁸⁸¹ ».

⁸⁷⁸ Voir l’ouvrage d’Anissa Talahite-Moodley, *Problématiques identitaires et discours de l’exil dans les littératures francophones*, Ottawa, Presses de l’Université d’Ottawa, coll. « Transferts culturels », 2007, pp. 5 et 57.

⁸⁷⁹ Une identité ne correspond pas à ce qu’on entend par culture quand on confond l’identité du sujet qui se constitue par identification à une personne, subjectivement, et une identité objective, celle de la culture qui est collective, donc comment un individu pourrait-il avoir une identité culturelle ? Il s’agit dans ce cas de deux choses qui ne se correspondent pas. On va donc s’intéresser à une culture pour déterminer qui on est, mais il n’y a pas d’identité culturelle. Nous parlerons donc d’identité et de la notion de culture (à défendre ou à maintenir) pour voir quelles ressources culturelles (pas uniquement libanaises mais universelles) sont activées par Nadia Tuéni pour reconstruire une culture partagée par tous, ce qui les fait être.

⁸⁸⁰ Il semble qu’en France, ce soit simple : nos ancêtres sont les Gaulois, qui eux semblent ne pas avoir d’ancêtres. Car sinon les nôtres seraient les ancêtres des ancêtres des Gaulois, etc...

⁸⁸¹ <http://www.pierretap.com/pdfs/30.pdf>, consulté le 14 avril 2015.

L'individu n'étant pas isolé, il est un « reflet » du système social dans lequel il évolue et son identité apparaît donc conditionnée par le contexte culturel qui la sous-tend, la culture étant

L'ultime cadre de référence, conscient ou inconscient, de la revendication identitaire, quelle qu'elle soit. Cela est clair en ce qui concerne les identités collectives, mais (...) l'est tout autant dans le cas des identités individuelles : celles-ci sont fortement conditionnées par le contexte culturel qui les sous-tend, quelque singulière qu'en soit la synthèse opérée et vécue par l'individu⁸⁸².

De nombreuses écoles et autant de chercheurs se sont penchés sur ce concept, à la croisée de plusieurs champs théoriques : la notion d'identité intéresse en effet l'anthropologue, le sociologue, le psychologue ou le psychiatre, mais aussi l'historien, le philosophe et le pédagogue, ce qui conforte le sentiment de complexité qui entoure ce concept. Psychologie génétique de Jean Piaget ou René Zazzo, psychologie sociale de George Herbert Mead ou Henri Tajfel, sociologie d'Émile Durkheim, Pierre Bourdieu, anthropologie de Claude Lévi-Strauss, anthropologie psychanalytique d'Érik Erikson ou phénoménologie d'Edmund Husserl, autant d'approches différentes ont cherché à la définir, ce qui montre l'ampleur de la notion.

Perçue par les uns comme une essence, par d'autres comme une construction, si l'on se place étymologiquement, l'identité vient du latin « idem » qui signifie « pareil » et renvoie donc à ce qui est identique. *Le Petit Robert* la définit en tant que « caractère de ce qui est un » ou « caractère de ce qui demeure identique à soi-même », faisant ressortir l'unité et la stabilité de l'identité, personnelle ou culturelle dans une perception de similitude⁸⁸³.

Pourtant, ce terme contient un processus d'opposition : « qu'il s'agisse d'une collectivité déterminée ou des individus qui y appartiennent, l'identité est un acte de différenciation⁸⁸⁴ ». Sa signification a donc évolué : l'identité a tout d'abord été la ressemblance entre personnes ou objets semblables, puis le caractère unique d'un individu ou d'un groupe par rapport à d'autres avant d'être ce que l'on ressent de similaire ou de différent d'autrui, de certains groupes de la société⁸⁸⁵ : elle est « une structure polymorphe,

⁸⁸² Sélim Abou, *De l'identité et du sens, Anthropologie politique*, Beyrouth, Les Éditions Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, p. 18.

⁸⁸³ Jean-Paul Codol, *Semblables et différents : recherche sur la quête de similitude et de différenciation sociales*, Thèse de doctorat en Psychologie, Université d'Aix-en-Provence, 1979 (publiée à Lille, 1984), p. 40.

⁸⁸⁴ Sélim Abou, *De l'identité et du sens, Anthropologie politique, op. cit.*, p. 18.

⁸⁸⁵ Jean-Claude Deschamps, « Différenciations inter-individuelles et inter-groupes », in Pierre Tap, *Identité individuelle et personnalisation*, Privat, coll. « Sciences de l'Homme », 1986, p. 190.

dynamique, dont les éléments constitutifs sont les aspects psychologiques et sociaux en rapport à la situation relationnelle à un moment donné d'un agent social (individu ou groupe) comme acteur social⁸⁸⁶ » ; plus simplement elle est le « sentiment d'être⁸⁸⁷ », et d'être différent des autres.

Il semble que des chercheurs parmi lesquels Carmel Camilleri et Geneviève Vinsonneau sont parvenus à donner une définition consensuelle de l'identité sur plusieurs points. L'identité est, selon eux, tout d'abord « considérée comme le *produit* d'un processus qui intègre les différentes expériences de l'individu tout au long de la vie⁸⁸⁸ ». En effet l'identité serait en construction permanente et elle résulterait à la fois des origines, du contexte dans lequel l'individu a évolué ainsi que des personnes qu'il a rencontrées et qu'il rencontre toujours, en effectuant un "tri" parmi ces multiples identifications. Il est en outre acquis que le groupe socialise l'individu qui s'identifie à lui et qu'inversement, l'individu agit sur son entourage.

Érik Erikson, un anthropologue psychanalyste d'origine, est le premier à avoir distingué l'identité du moi de l'identité du groupe ; il explique que l'individu se construit, en faisant interagir le moi⁸⁸⁹ du sujet et son environnement social. L'identité est donc « la somme des répudiations sélectives et des acceptations mutuelles de toutes les identifications qui ont lieu pendant l'enfance⁸⁹⁰ ». De ce point de vue, tout individu se forme en se modelant sur son entourage et en cherchant à s'intégrer dans la société dans laquelle il vit.

Chacun a donc des caractères identitaires personnels, issus des échanges avec son entourage proche, qu'il imite ou pas, et des particularités liées à un groupe social. L'identité provient donc autant du regard sur soi que du regard des autres. Comme le dit Paul Ricœur, « le soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'un ne se laisse pas

⁸⁸⁶ Joseph Kastarsztein, in Carmel Camilleri, *Stratégies identitaires*, chap. I, Paris, P.U.F., coll. « Psychologie d'aujourd'hui », 1990, p. 28.

⁸⁸⁷ Isabelle Taboada-Leonetti, *Ibid.*, p. 43.

⁸⁸⁸ Carmel Camilleri et Joseph Kastarsztein, *Ibid.*, p. 22.

⁸⁸⁹ Pour Érik Erikson il y a une identité de l'ego, qui comporte des croyances intimes, privées, une identité personnelle, qui correspond à ce que montre l'individu aux autres et l'identité sociale, qui a intégré les valeurs d'un groupe. L'identité est donc un « processus localisé au cœur de l'individu, mais aussi au cœur de sa culture communautaire, un processus qui établit l'identité de ces deux identités », in *Adolescence et crise. Quête de l'identité*, [*Identity, youth and crisis*, New York, W.W. Norton Company, 1968, trad. par Joseph Nass et Claude Louis-Combet], Paris, Flammarion, coll. « Champs », [1^{ère} Éd. 1972] 2003, p. 22.

⁸⁹⁰ Érik Erikson, *Adolescence et crise. Quête de l'identité*, op. cit., p. 167.

penser sans l'autre⁸⁹¹ ». L'identité personnelle (conscience de soi, de ses sentiments, de ses projets), celle qui s'enracine dans le passé et est dépendante de l'interaction avec autrui, est indissociable de l'identité sociale (position de l'individu dans la société et dans sa culture).

Le but de chaque individu est de se connaître, de se construire une identité propre à soi. Celle-ci se développe par rapport à un passé qui influence notre identité actuelle, par rapport aux autres, l'entourage avec lequel on se confronte, et par rapport à l'espace : « toute identité (...) est hybride : *je* (...) toujours à mi-chemin entre *soi* et l'espace, *soi* et un temps, *soi* et les autres⁸⁹² ». En outre, en cas de passé violent comme les guerres ou des rivalités entre des groupes, la mémoire peut fragiliser l'identité. Cette dernière va donc devoir se situer entre un patrimoine historique et social partagé, et des traumatismes qu'il est essentiel d'oublier, d'une certaine manière, (mais sans les effacer), pour se rassembler. Dans la postface de l'ouvrage d'Irène Herrmann, Laurier Turgeon souligne que l'identité, « même si elle renvoie au soi-même, se construit moins à partir des éléments du soi propre, d'un travail sur l'identique, qu'à travers la dialectique de la différence et les rapports de force avec l'autre⁸⁹³ ». Mais en même temps, cette confrontation avec l'autre peut apparaître menaçante.

Henri Tajfel et John Turner présentent une identité collective fondée sur l'appartenance au groupe⁸⁹⁴, qui reflèterait pour les anthropologues les institutions socioculturelles, la culture, l'idéologie. Cette identité va simultanément rappeler la valeur du groupe, ses réussites et ses échecs, et construire l'estime de soi sous le regard de l'autre⁸⁹⁵. Claude Lévi-Strauss appelle d'ailleurs à sortir de l'ethnocentrisme, car « l'exclusive fatalité, l'unique tare qui puisse affliger un groupe humain et l'empêcher de

⁸⁹¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1996, p. 14.

⁸⁹² Agnès Morini (dir.), *Identité, langage(s) et modes de pensée*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Voix d'ailleurs », 2004, p. 14.

⁸⁹³ Laurier Turgeon, in Irène Herrmann, *Genève, Entre République et Canton : Les vicissitudes d'une intégration, (1814-1846)*, Genève, Éditions Passé Présent/Presses de l'Université de Laval, 2003.

⁸⁹⁴ http://web.mit.edu/curhan/www/docs/Articles/15341_Readings/Intergroup_Conflict/Tajfel_&TurnerPsych_of_Intergroup_Relations_CH1_Social_Identity_Theory.pdf, consulté le 27 septembre 2015. La société traditionnelle (notamment libanaise), construite davantage sur les valeurs partagées du groupe, insiste sur le sentiment d'appartenance au groupe et à la valorisation de l'identité collective, le groupe étant considéré comme le modèle de référence. L'identité individuelle s'efface donc au profit de l'identité collective.

⁸⁹⁵ Cf. Olivier Klein, Russell Spears et Stephen Reicher, « Social identity performance: Extending the strategic side of SIDE », *Personality and Social Psychology Review*, [En ligne], n°. 11, 2007, pp. 28-45, <http://www.ulb.ac.be/psycho/psychosoc/Papers/KleinspearsREICHER.pdf>, consulté le 3 mai 2015.

réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul⁸⁹⁶ » puisque, nous venons de le souligner, l'identité se forge sur des interactions, essentielles pour sa construction :

The need for the individual to identify himself /herself as a member of the group, and to distinguish his or her own group from other (i.e. foreign) groups is so basic that it must be considered a stable component in man's evolution⁸⁹⁷.

George Herbert Mead adoptait, quant à lui, le même point de vue dans les années trente puisqu'il affirmait que l'individu se construit simultanément de façon autonome et en étant reconnu et accepté par un groupe social auquel il appartient⁸⁹⁸ et par rapport auquel il se situe. L'interaction sociale influence donc la genèse et la dynamique identitaire, chaque rencontre étant un modèle possible d'identification. Les échanges ne s'assemblent pas en un simple "collage", une juxtaposition, mais au contraire s'imbriquent dans un tout multidimensionnel, l'ensemble de ces identités étant « intégrées dans un tout cohérent⁸⁹⁹ ». L'hétérogénéité identitaire est maintenant appréhendée comme une chance d'ouverture et d'enrichissement, laquelle engendre de nécessaires compromis sans cesse recommencés et que Camille Camilleri qualifie de « stratégies identitaires » permettant l'adaptation du sujet aux diverses situations dans lesquelles il se trouve.

Dans l'espace qui nous concerne, la notion d'identité s'est modifiée parallèlement à la désintégration de l'État ottoman puisque les populations étaient, sans aucune autre alternative, sujets du sultan. C'est donc en 1920 que l'identité apparaît : les chrétiens se présentent comme des libanais, tandis que les musulmans se disaient préférentiellement syriens⁹⁰⁰. Du fait de cette double orientation, l'identité libanaise est restée plutôt de l'ordre du concept, d'autant plus que la guerre civile n'a pas encouragé les projets communs, l'autre étant à éliminer. Il faut noter en outre que l'un des éléments fondamentaux de l'identité culturelle est l'appartenance religieuse, ce qui explique bien pourquoi il a alors été si difficile de cohabiter.

⁸⁹⁶ Claude Lévi-Strauss, *L'Identité : séminaire interdisciplinaire 1974-1975*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1977, p. 14.

⁸⁹⁷ Harald Haarman, « Language politics and the new European identity », in *A Language Policy for the European Community: Prospects and Quandaries*, Berlin/New York, Florian Coulmas, Walter de Gruyter, 1991, pp. 103-119. « Il y a une nécessité de s'identifier comme membre d'un groupe et de distinguer ce groupe des autres groupes. Il s'agit bien d'une nécessité pour cet auteur, qui la considère comme un élément constant de l'évolution de l'homme ». Notre traduction.

⁸⁹⁸ George Herbert Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, P.U.F., [1^{ère} Éd. 1934] 2006.

⁸⁹⁹ Carmel Camilleri et Joseph Kastersztein, *Stratégies identitaires*, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁰⁰ Rappelons que les Maronites revendiquaient un nationalisme libanais de source phénicienne loin du nationalisme arabe que les Sunnites eux réclamaient.

Sélim Abou évoque plutôt, lui, une constellation mobile d'identités particulières pour une identité culturelle de l'individu⁹⁰¹ qui se situe entre une identité libanaise, une identité chrétienne ou musulmane⁹⁰², confessionnelle et enfin une identité culturelle plus proche de l'Occident ou du monde arabe, mais chacune étant selon lui bien délimitée⁹⁰³, sans passage possible de l'une à l'autre et ce dans chacune des catégories.

Il s'agit là d'un point de vue diamétralement opposé à celui de notre poétesse et partagé par bien des compatriotes de son époque. On peut peut-être de ce fait mieux comprendre pourquoi Nadia Tuéni, de par son refus d'une appartenance unique au profit d'une appartenance plurielle permettant des glissements de l'une à l'autre, aboutit au constat suivant : « peut-être ne suis-je pas » (AS, 331).

suis-je né d'un mensonge
dans un pays qui n'existait pas ? (*Ibid.*)

Bien peu considèrent en effet qu'il n'y a pas ''eux'' et ''nous'' mais que tous, nous avons quelque chose de l'autre et réciproquement. C'est à ce moment-là qu'un rapport différent se crée tant avec notre « tribu » qu'avec celle.s des autres (on peut bien s'entendre avec des personnes de l'autre tribu, même si l'on diffère l'un de l'autre).

2. Une identité complexe⁹⁰⁴

Nous avons une identité physique, d'âge, de sexe, de profession et classe sociale, de nationalité, de langue, de religion,... bref, une constellation d'identités parmi lesquelles certaines peuvent s'affronter. Au Liban, il y a l'identité arabiste ou libaniste, chrétienne ou

⁹⁰¹ Sélim Abou, « Identités et mondialisation », *Citadins et ruraux en Afrique subsaharienne*, Karthala-UCAC, 2000, p. 26. Si l'on se base sur l'approche culturaliste, la société libanaise est composée d'ethnies ayant chacune son histoire, ses coutumes, ses valeurs..., et seule la langue serait partagée.

⁹⁰² Pour Sélim Abou la religion est un facteur d'ethnicité producteur de modèles culturels. Cf. *Les Libertés, Discours annuels du Recteur de l'Université St Joseph de 1996 à 2003*, Beyrouth, Presses de l'Université St Joseph, coll. « Anthropologie politique », 2003, pp. 16-17.

⁹⁰³ Un étouffement qui nous évoque le roman de Philip Roth, *Portnoy et son complexe*, lorsqu'Alexandre Portnoy raconte qu'il était le juif entouré de juifs, bronzant sur une plage juive, roulant dans une voiture juive sur une route juive, etc.

⁹⁰⁴ La complexité de l'identité libanaise serait la conséquence d'une « négociation entre aux moins trois références culturelles : la communauté confessionnelle (voire plusieurs), la communauté nationale (dont le patrimoine est commun aux groupes qui la composent et découle de leur interaction constante) et la communauté supranationale (arabe, islamique ou occidentale) », in Jihad Nammour, « Les identités au Liban, entre complexité et perplexité », *Cités*, [En ligne], vol. 1, n°. 29, 2007, p. 57, www.cairn.info/revue-cites-2007-1-page-49.htm, consulté le 31 janvier 2014.

musulmane, occidentale ou orientale qui s'affrontent. En outre, Jean Mourad⁹⁰⁵ relève le rapport fusionnel des libanais avec « la famille, l'identité nationale, la religion, la communauté confessionnelle [qui] constituent [leur] champ social⁹⁰⁶ ». Vu le poids important de la religion au Liban dans la définition de soi, le comportement d'un individu se définit à chaque instant plutôt par rapport aux règles établies par sa confession. Il nous faut donc privilégier le critère religieux dans notre approche de l'identité avant tout autre critère, puis nous tenterons de déterminer les traits définissant cette identité selon Nadia Tuéni.

Nous allons en premier lieu aborder l'identité libanaise par une boutade empruntée à Theodor Hanf par Jihad Jammour, qui explique dans son article la force du religieux au Liban et évoque les ruses déployées par chacun pour connaître l'appartenance confessionnelle⁹⁰⁷ de celui qui lui fait face :

Un Libanais à un autre :

''Es- tu chrétien ou musulman ? ''

''Je suis athée''

''Ah bon...Très bien...Athée chrétien ou athée musulman⁹⁰⁸ ?

Il est vrai que les conquérants arabes⁹⁰⁹ ont cherché à intégrer les peuples dans une même appartenance, celle de leur civilisation, une identité arabe que les chrétiens reconnaissent sans être « exclusive et outrancière⁹¹⁰ » autrement dit trop proche de l'islam, vu que leurs « ancêtres [sont] les Phéniciens⁹¹¹ ». Cependant, lorsque des fouilles archéologiques ont mis au jour des strates⁹¹² phénicienne, hellénistique ou romaine, ceux

⁹⁰⁵ Il est professeur au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

⁹⁰⁶ Jean Mourad, « Les sentiments d'appartenance collective », *Travaux et Jours*, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁰⁷ L'affiliation à un village d'origine, le nom ou le prénom, l'accentuation de certains sons concourent à l'identification de cette identité confessionnelle même si ni la confession, ni la religion ne sont plus spécifiés sur la carte d'identité libanaise depuis 1997.

⁹⁰⁸ Jihad Nammour, « Les identités au Liban, entre complexité et perplexité », *Cités*, *op. cit.*, p. 49, www.caim.info/revue-cites-2007-1-page-49.htm, consulté le 31 janvier 2014.

⁹⁰⁹ La question de la conquête arabe au VII^e siècle reste par exemple un problème non résolu et pour les libanais de confession musulmane, l'expression « conquêtes » apparaît étonnante eu égard au fait que le Liban est un territoire arabe, in Christian Bonrepaux, « Liban : la lente érosion de la langue française », *Le Monde de l'éducation*, n°. 344, février 2006, p. 65.

⁹¹⁰ Sélim Abou, *La Vie*, [En ligne], n°. 2898, 15 mars 2001, <http://www.lavie.fr/archives/2001/03/15/le-sage-sous-le-cedre,3482903.php>, consulté le 20 septembre 2014.

⁹¹¹ Christian Bonrepaux, « Liban : la lente érosion de la langue française », *Le Monde de l'éducation*, *op. cit.*, p. 65.

⁹¹² Au sujet de cet engouement grandissant des libanais pour leur environnement et son histoire, nous nous référons à l'article de May Davie, « Le patrimoine architectural et urbain au liban : pour qui, pourquoi, comment faire ? Enjeux et identités dans la genèse du patrimoine libanais », Journée d'études du samedi 12 avril 1997, Université de Balamand, Institut d'Urbanisme de l'ALBA, Beyrouth et Université François-

qui se disaient arabes ont été aussi fiers de ce patrimoine, alors libanais⁹¹³, que leurs compatriotes se réclamant d'origine phénicienne.

L'identité est en tout cas une notion qui a posé et pose toujours de nombreux problèmes au Liban : la société libanaise peine toujours à trouver les repères d'une unité nationale malgré une même langue, l'arabe, car les identifications religieuses, historiques et culturelles continuent de la diviser, chaque groupe sélectionnant ou excluant des éléments de cette culture⁹¹⁴ au départ approximativement les mêmes pour tous les hommes. Le pays n'a pu en effet construire une nation faute de réel consensus, ce que décrit Edward Azar :

In multi-communal, underdeveloped societies, conflicts emerge, for example, when the behaviour of the state is perceived to be dominated by a particular group or community within it, when communities feel threatened with marginalization (...). In deformed situations like this, identity becomes salient and (...) such as that in Lebanon, occur to redress grievances and fears generated from several different sources⁹¹⁵.

La variation des événements qui construisent l'identité fait que cette dernière se transforme au gré de ces événements. La guerre fratricide a ainsi remis en question la multiplicité identitaire qui était la particularité identitaire libanaise et Nadia Tuéni appelle ses compatriotes à ne pas laisser anéantir ce Liban polyphonique bien que tout soit contesté, l'identité communautaire primant sur l'identité nationale. Il convient de rappeler là-encore Claude Lévi-Strauss, qui observe que les identités culturelles sont instables et soumises aux contacts, aux conflits⁹¹⁶. Qui nous sommes, d'où nous venons et où nous allons sont des interrogations avec leurs réponses partagées au sein du groupe, ce qui crée une

Rabelais, UMR 6592 du CNRS "URBAMA", Tours, <http://almashriq.hiof.no/lebanon/900/902/MAY-Davie/patrimoine.html>, consulté le 22 janvier 2014.

⁹¹³ Nous soulignons.

⁹¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, [1^{ère} Éd. 1952] 1987.

⁹¹⁵ Edward Azar, « Lebanon: An Anomalous Conflict? », *Third World Quarterly*, *op. cit.*, p. 1340, <http://www.jstor.org/stable/3991718>, consulté le 31 janvier 2014. « Dans les sociétés sous-développées, multicommunautaires, les conflits apparaissent, par exemple, quand l'État semble être dominé par une communauté ou un groupe particulier, quand les communautés se sentent marginalisées. (...) Dans de telles situations, l'identité devient prédominante et (...) comme au Liban, réveille les griefs et les peurs d'origines multiples ». Notre traduction.

⁹¹⁶ Ces contacts ont abouti à un terme spécifique : la "libanité". Ce terme, défini comme étant l'« ensemble des caractères propres aux Libanais », a donné naissance à une expression, la "libanisation", qui constate les dégâts créés par les revendications identitaires. Plus fort que le terme précédemment employé, celui de "balkanisation", il correspond au « phénomène par lequel un pays connaît une transformation qui le fait ressembler au Liban, où les différentes ethnies, religions...s'affrontent violemment causant une véritable guerre civile »,

<http://mots.fr.fracademic.com/5392/libanit%C3%A9> et http://www.fracademic.com/searchall.php?SWord=libanisation&from=xx&to=fr&did=mots_fr&stype, consultés le 31 janvier 2014.

solidarité tant avec les membres du groupe actuel que les membres du passé ou ceux à venir, une identité définie en ce sens par la mémoire. Cette identité, culturelle, part du passé, de son patrimoine et est sans cesse en changement⁹¹⁷.

La question de l'identité qui nous intéresse doit pour l'essentiel être étudiée en fonction de la société libanaise et des relations entre les groupes⁹¹⁸ qui la composent, autrement dit entre ses groupes confessionnels ainsi que par rapport à un contexte historique, qui a bien évidemment un impact sur la construction identitaire.

On peut tout d'abord noter que dans les anciens empires coloniaux, revendications et conflits divers éclatent pour défendre les identités territoriales, nationales ou religieuses. Abbas Kelidar constate à ce sujet que de multiples "cercles" enferment la problématique identitaire dans les pays du Moyen-Orient :

For the peoples of the Middle East, however, it has always been a problem. For most of them, their identity falls within ever-widening concentric as well as overlapping circles. These include family, clan and tribal, communal and ethnic, religious and sectarian, capped recently by national and state identities⁹¹⁹.

Cette diversité religieuse, tribale et ethnique, étant directement issue des conquérants étrangers et compliquée par les découpages de l'Empire ottoman, ainsi que des différentes mentalités urbaines et paysannes, contribue à la difficulté de compréhension sociopolitique de la région et à l'affirmation d'une identité libanaise. Mohamed Arkoun explique d'ailleurs comment l'histoire arabe a été modifiée dans les années cinquante par les Occidentaux et comment les Arabes, comme nous venons de le voir avec Abbas Kelidar, sont pris dans un entre-deux, entre leurs traditions rurales, nomades et

⁹¹⁷ Mona Hatoum est une artiste libanaise qui a représenté la terre comme une mappemonde faite de billes de verre, qui bougent quand les spectateurs se déplacent : l'identité et la géographie sont aussi instables que ces billes (*Maps*, floor work, 1998).

⁹¹⁸ Les communautés peuvent être linguistiques, ethniques, religieuses : dans le cas du Liban, l'on parle de la dernière catégorie.

⁹¹⁹ Abbas Kelidar, « A Quest for Identity », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], vol. 33, n°. 2, April, 1997, p. 405, <http://www.jstor.org/stable/4283874>, consulté le 31 janvier 2014. « Pour les populations du Moyen-Orient, cela a toujours été un problème. Pour la plupart d'entre eux, leur identité s'organise en cercles concentriques qui s'élargissent et se chevauchent. Il y a leur identité familiale, clanique et tribale, ethnique et communautaire, religieuse et sectaire, chacune surmontée par les identités nationale et supranationale ». Notre traduction.

communautaires (religieuses) et la modernité occidentale, sans parvenir à « restaurer leur propre histoire⁹²⁰ ».

Nous avons, pour notre part, déjà soulevé l'importance de la religion au Liban en tant que facteur incontournable et même démesuré à notre avis, de l'identification⁹²¹ et évoqué combien les relations tendues entre les différentes confessions présentes au Liban ne sont pas enclines à l'émergence d'une identité nationale. Le pays se compose en effet de dix-huit communautés qui connaissent une certaine mixité, mais les villages ont souvent une population homogène ou à forte domination confessionnelle, de même que les villes et leurs quartiers. Pourtant cette réalité n'a pas toujours existé car les identités confessionnelles se sont en fait établies progressivement. Nous avons constaté au cours du rappel historique que dans l'Empire ottoman, les minorités religieuses non musulmanes ont bénéficié d'autonomie et d'un certain respect de leur foi en contrepartie de leur soumission⁹²² à l'autorité musulmane. Leur appartenance religieuse est alors une sorte de frontière, mais protégée par le système politique. Et cette frontière, qui est aussi ethnique et sociale, correspond à un certain territoire puisque nous avons vu que les Maronites, les Druzes et les Chiites sont arrivés dans la montagne libanaise alors que les Sunnites et les Orthodoxes se sont établis dans les villes côtières et dans les plaines. Ces différents groupes ont développé leurs valeurs et idéologies sur leurs territoires en étant plus ou moins au contact des autres, mais en évitant néanmoins toute intrusion ou domination des uns ou des autres, tout à fait conscients d'être différents.

Pour l'essentiel, dans les débats initiés dès 1943, le clivage le plus important au niveau identitaire nous semble être l'option libaniste (pour une identité nationale libanaise spécifique et en faveur des chrétiens) ou l'arabiste, qui prône une identité arabe (et qui est plus répandue en milieu musulman). Cette distinction religieuse semble d'ailleurs déterminante pour le politologue Jean Salem en ce qui concerne la création d'une différenciation culturelle et d'une identité confessionnelle. Il écrit du reste que « c'est au niveau des deux grandes religions qu'il existe vraiment une ligne de partage permettant de

⁹²⁰ Mohamed Arkoun, « La place et les fonctions de l'histoire dans la culture arabe », *Histoire et diversité des Cultures*, [En ligne], Paris, Imprimeries Populaires de Genève, 1984, pp. 261-262, <http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000588/058850fo.pdf>, consulté le 4 avril 2015.

⁹²¹ Fernand Braudel identifie habituellement les civilisations à partir d'un identifiant géographique mais cet historien situe la civilisation du monde musulman par un identifiant religieux, preuve de la prédominance religieuse qui réunit les autres identifiants, linguistiques, culturels ou nationaux, in *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2008.

⁹²² Une soumission à laquelle s'ajoute la levée d'un impôt.

reconnaître deux cultures et deux psychologies distinctes⁹²³ ». Il existerait donc une dualité avec deux modes de vie au Liban, déterminés par les deux religions et donc deux cultures principales, à partir desquelles une synthèse, même imparfaite, a pu exister dans des temps de coexistence pacifique⁹²⁴ et moins, bien sûr, lors de périodes plus conflictuelles. Le pays qui a affirmé une appartenance au monde arabe en mars 1945, puisqu'il est l'un des membres fondateurs de la ligue des États arabes, est « arabe d'identité et d'appartenance⁹²⁵ ». Mais le drapeau libanais a « plusieurs visages. Chacun peut le lire à sa façon⁹²⁶ ».

Il faut toutefois souligner le maintien de liens entre musulmans et chrétiens qui se disent « frères » ou « proches » en dépit des différences religieuses, conscients qu'une même culture les unit : « Le lien à la terre (...), l'organisation sociale et spatiale dans les villages, les pratiques de la sociabilité et d'hospitalité, le sens de la fierté, les modes de subsistance, les coutumes vestimentaires, alimentaires et musicales en sont quelques éléments. Si la différence religieuse n'est jamais niée – dans le domaine matrimonial et à l'occasion des élections municipales et parlementaires notamment - elle n'en constitue cependant pas le clivage fondamental⁹²⁷ » observe justement Aïda Kanafani-Zahar. Cependant on est d'abord maronite, chiite, druze, sunnite..., on a des identités communautaires archaïques, qui sont « avorteuses de la nation » et qui contredisent toutes les valeurs modernes⁹²⁸.

Davantage, au lendemain de la Première Guerre mondiale⁹²⁹, la distribution du pouvoir a laissé persister des litiges qui vont sans cesse créer de nouveaux problèmes. Dominique Chevallier⁹³⁰ a par exemple mis en relation l'évolution socioéconomique du Liban avec les modifications structurelles de la société libanaise au cours de la révolution

⁹²³ Jean Salem, *Le peuple libanais ; essai d'anthropologie*, Beyrouth, Librairie Samir, coll. « Études libanaises », 1968, pp. 74-75.

⁹²⁴ Nous renvoyons pour plus de détails à la partie historique.

⁹²⁵ Sandra Iché, *L'Orient-Express : Chronique d'un magazine libanais des années 1990*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, coll. « Cahiers de l'Ifpo », 2009, p. 127.

⁹²⁶ Commentaire de l'éditeur libanais Lokman Slim à la 38^e minute du documentaire de Wissam Charaf, *It's all in Lebanon*. Un pays où chacune des communautés connaît les habitudes et les rites de l'autre et qui, depuis toujours, a fait le lien entre le monde arabe et l'Occident doit à notre avis se battre pour conserver cette façon de vivre, bien qu'elle soit souvent synonyme de conflit.

⁹²⁷ Aïda Kanafani-Zahar, *Liban, la guerre et la mémoire*, op. cit., p. 176.

⁹²⁸ Kamal Salibi, *A House Of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, op. cit., p. 165.

⁹²⁹ De grandes marches ont eu lieu entre 1916 et 1918, une Révolution arabe prêchant la libération de l'Empire ottoman et l'unité arabe.

⁹³⁰ Dominique Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, op. cit.

industrielle et démontré l'influence de l'entrée de l'Europe dans cette région. En effet, les conflits n'ont pas débuté pour des revendications de particularités identitaires, de défense de culture spécifique, les confessions ayant en partage, nous l'avons dit, une même culture et un même mode de vie. C'est ainsi que « l'identité "du fils de la montagne" est fondée sur le lien à la terre et sur les traditions de l'hospitalité, de sociabilité et d'honneur⁹³¹ », des valeurs partagées par l'ensemble des communautés libanaises. Mais l'accord des uns - les chrétiens - avec l'Occident a en fait créé un déséquilibre économique⁹³² à l'origine des tensions entre les communautés. De plus, le monde culturel musulman semble fermé « à la laïcité et l'idée démocratique⁹³³ » venues de l'Occident et défendues par nombre de libanistes (mais pas seulement), sans pour autant rejeter l'unité formée par la langue, l'histoire et les liens de parenté⁹³⁴ :

Le monde auquel appartiennent les Arabes serait (...) un monde où seule compterait la solidarité familiale et clanique sous l'autorité charismatique d'un chef à forte légitimité religieuse⁹³⁵.

Par la suite, dans les années soixante-dix avec l'arrivée massive des palestiniens, ce déséquilibre social est devenu synonyme d'une contestation intercommunautaire, la dégradation économique s'exprimant par les voies confessionnelles⁹³⁶. Alors que la rencontre des cultures, ou des identités, devrait être un enrichissement dans des relations de tolérance et de compréhension de l'autre, chaque communauté se replie en fait sur elle-même pour "protéger" sa culture et ses valeurs, ce qui aiguise peu à peu sa méfiance et même sa haine envers l'autre.

⁹³¹ Aïda Kanafani-Zahar, « La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont Liban ou le retour à un code coutumier », *Critique internationale*, [En ligne], vol. 2, n°. 23, Presses de Sciences Po, 2004, p. 73, <http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2004-2-page-55.htm>, consulté le 31 janvier 2014.

⁹³² Rappelons que les Maronites, les "enfants gâtés du colonisateur", étaient les intermédiaires entre les musulmans et les Européens lors des échanges commerciaux.

⁹³³ Georges Corm, « Dynamiques identitaires et géopolitiques dans les relations entre le Monde arabe et l'Europe », *Afers Internacionals*, [En ligne], 1999, n°. 43-44, p. 199, www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/download/28113/27947, consulté le 31 janvier 2014.

⁹³⁴ La famille est l'unité de base, le cadre de référence, pour toutes les confessions. Le lien familial entretient le sentiment d'appartenance à un même groupe culturel avec ses valeurs morales et religieuses qu'elle transmet à la descendance. Voir à ce sujet l'ouvrage de Sélim Abou, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, coll. « Pluriel », 1981, pp. 87-90.

⁹³⁵ Georges Corm, « Dynamiques identitaires et géopolitiques dans les relations entre le Monde arabe et l'Europe », *op. cit.*, p. 199.

⁹³⁶ Au sujet de la rupture entre la classe dirigeante et les classes populaire ou moyenne à travers les filtres confessionnels, voir l'ouvrage de Claude Dubar et Salim Nasr, *Les classes sociales au Liban*, Beyrouth, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, coll. « Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques », 1976.

Il faut ajouter qu'au Mont-Liban le particularisme maronite a affronté un autre particularisme tribal, celui des druzes, et ce dès 1840⁹³⁷. La guerre a ensuite favorisé les images négatives des uns vis-à-vis des autres, que les discours des Maronites⁹³⁸ au sujet de leur "supériorité" sur les autres communautés avaient déjà suscitées depuis la constitution du Grand Liban. Chaque communauté va alors revendiquer une autre origine que celle de la communauté voisine, convoquer le passé pour démontrer que son identité est la plus ancienne⁹³⁹ pour avoir plus de "valeur" et imposer les traits identitaires du Liban. Pour notre auteure, au contraire, chaque identité est porteuse de valeurs et son rapport au passé se veut fédérateur puisqu'elle tient à conserver chacune de ces différentes richesses identitaires.

Deux pôles, arabo-islamique (panarabe ou intégré à la Grande Syrie) ou nationale (prooccidental maronite) se partagent ainsi les enjeux sociopolitiques et socioculturels de l'identité libanaise, avec une même méfiance : pour les premiers, la diversité culturelle est une menace que l'on élimine en se regroupant entre pays arabes, rassemblement favorisé par une identification culturelle, l'arabité⁹⁴⁰. Pour les seconds, cette diversité est à préserver car elle est le seul moyen pour maintenir les particularités socioculturelles et sociopolitiques de chaque communauté religieuse. L'arabité synthétise dans ce cas plusieurs cultures, traditions et religions et permet de contrer les peurs des chrétiens, « fear

⁹³⁷ D'ailleurs, pour Kamal Joumblatt, la guerre de 1975 est liée à une perception communautaire de l'histoire et est l'inverse des événements de 1840-1860, *Pour le Liban*, Paris, Stock, coll. « Forum du monde », 1978, p. 72.

⁹³⁸ Les Maronites se définissent toujours comme des méditerranéens, ou mieux, des Phéniciens, désavouant ainsi leur appartenance au monde arabe. Sélim Abou revendique cette origine phénicienne de par « le goût de l'aventure et de la mer, un attachement à toutes les formes de liberté (...), un sens poussé du négoce et des intérêts, une grande aptitude à jouer les intermédiaires (...), tels sont les traits principaux (...) qui définissent son "héritage phénicien" », in Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, op. cit., p. 54. L'on retrouve ici des traits essentiels de la mentalité libanaise.

⁹³⁹ Il faut être issu des tribus arabes d'Arabie et du Yémen pour les musulmans ou descendant des Phéniciens pour les chrétiens. Chaque groupe a son mythe identitaire, mais Fakhreddine, fondateur du Liban et les Phéniciens ont toujours constitué une mythologie partagée par tous les groupes.

⁹⁴⁰ Pour Michel Hayek, « l'arabisme est le problème des Arabes », « Arabi wal-Douali », *An-Nahar*, n°. 131, 5-11 nov. 1979. Ce penseur s'oppose au confessionnalisme, l'égalité des représentants chrétiens et musulmans dans les pouvoirs publics étant souvent considérée comme la cause du problème libanais et de la guerre et qui « empêche les Libanais d'être libres au sein de leur patrie et d'être des hommes », <http://antoinefleyfel.com/2012/01/01/jacques-schouwey-recension-de-la-theologie-contextuelle-arabe-publiee-dans-choisir-suisse-revue-culturelle-n-625-janvier-2012-p-39-40/>, consulté le 20 avril 2014.

of absorption, fear of forced conversion, fear of oppression and domination⁹⁴¹ », toujours d'actualité avec le poids grandissant des réfugiés palestiniens et à présent syriens, qui laisse penser à la minorité chrétienne qu'elle n'aura plus sa place, le Liban devenant une patrie de rechange pour les palestiniens et les syriens, ou qu'elle connaîtra à nouveau le statut de ''*dhimmi*''⁹⁴² du temps des sultans musulmans⁹⁴³. Les chrétiens reconnaissent certes que leur pays est situé dans un environnement arabe, mais ils ont peur d'une montée de l'islamisme. Sélim Abou souligne d'ailleurs fort bien la méfiance des uns pour les autres avec ces mots :

Le musulman, en raison d'une part, de sa religion et de la vision du monde qu'elle implique et, d'autre part, du prestige quasi secret que revêt pour lui la langue arabe, manifeste une allégeance de type ethnique au monde arabo-musulman ambiant, qui rend suspecte, aux yeux du chrétien, son identité nationale libanaise. En contrepartie, le chrétien, conscient de n'avoir jusqu'ici conservé son identité ethnique que grâce à ses liens séculaires et multiformes avec l'Occident, manifeste un attachement indéfectible (...) à la langue et à la culture françaises, qui irrite le musulman [de par] un certain mépris pour la langue et la civilisation arabes⁹⁴⁴.

Quant aux musulmans, ils se sont toujours sentis exclus de la répartition des pouvoirs et, malgré leur nombre, ont encore le sentiment de ne pas encore être reconnus, bien que la présence des chrétiens et des musulmans ensemble soit essentielle pour l'existence du Liban. Le cheikh Mohammad Mehdi Chamseddine, intellectuel libanais chiite, n'a par exemple cessé de le répéter : « sans les chrétiens, les musulmans libanais ne peuvent exister en tant que Libanais, tout comme les chrétiens libanais ne peuvent exister en tant que Libanais sans les musulmans⁹⁴⁵ ». En outre, chaque communauté est persuadée que l'autre ne propose que ce qui va renforcer sa propre identité sans viser le bien de tous. Ainsi « Le confessionnalisme est le fruit de la méfiance et de la peur que les différentes communautés ont les unes vis-à-vis des autres. Ce n'est que dans un climat de confiance que ce confessionnalisme pourrait réellement disparaître. Il n'y a d'issue pour un pays réellement pluraliste que dans le développement conscient de ce que les habitants ont en

⁹⁴¹ Edward Azar, « Lebanon: An Anomalous Conflict? », *Third World Quarterly*, *op. cit.*, p. 1346, <http://www.jstor.org/stable/3991718>, consulté le 31 janvier 2014. « Peur d'être absorbés, peur d'être forcés à se convertir, peur d'être opprimés ou dominés ». Notre traduction.

⁹⁴² Cf. [#dhimmi](#) (p. 63.).

⁹⁴³ Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, *op. cit.*, p. 9.

⁹⁴⁴ Sélim Abou, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁴⁵ https://www.academia.edu/2953078/Moussa_Sadr_and_Mohammad_mahdi_Shamseddine_a_new_islamic_approach_french, consulté le 28 novembre 2015. Il ajoute que « le Liban ne serait pas le Liban sans les chrétiens », in Carole Dagher, *Le Liban d'après-guerre*, *op. cit.*, p. 96.

commun⁹⁴⁶ ». Par ailleurs, Henda Dhaouadi résume la situation délicate qui est celle du Liban :

La diversité inscrite dans le pays, tant culturelle que religieuse, linguistique et ethnique est expliquée par l'Histoire, mais cette complexité inhérente à l'identité libanaise est à la fois des plus riches à l'échelle historique et culturelle, en même temps qu'elle est source de grands conflits⁹⁴⁷.

C'est à partir du moment où les libanais dépasseront leurs différences pour aller vers un « nous » aux multiples visages que l'identité libanaise pourra se construire, sans supprimer les histoires et les cultures des communautés car cela reviendrait à faire disparaître leurs personnalités. « (...) apprendre avec exactitude pourquoi et comment ils en sont arrivés à être libanais étant donné les différences historiques et autres existant entre eux dès l'origine⁹⁴⁸ » leur permettrait d'évoluer vers une identité nationale non liée à la religion.

Selon Alex Mucchielli⁹⁴⁹ l'identité collective repose sur un ensemble de référents culturels : les référents physiques (territoire), historiques (mythe de création, gloire du passé retrouvée dans des traces historiques), psychoculturels (codes culturels, valeurs, vision du monde), psychosociaux (références sociales, valeur sociale). Il y aura donc plusieurs identités collectives liées aux groupes communautaires, chacun ayant son histoire, ses mœurs, ses coutumes - voire sa langue⁹⁵⁰ - toutes dépendantes de l'appartenance religieuse constate Sahar Hijazi dans son étude en 2005 des groupes communautaires composant la société libanaise⁹⁵¹.

⁹⁴⁶ www.cemam.usj.edu.lb/pdf_bulletins/85/85-3.pdf, consulté le 28 novembre 2015.

⁹⁴⁷ Henda Dhaouadi, « Essai sur le dialogue des cultures-Discours de Habib Bourguiba, Beyrouth, 10 mars 1965 », *Synergies Monde*, n° 5, 2008, p. 84.

⁹⁴⁸ Kamal Salibi, *A House Of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, op. cit., p. 251.

⁹⁴⁹ Alex Mucchielli, *L'Identité*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 2013, p. 41.

⁹⁵⁰ L'emploi du français a été plus ou moins privilégié par les chrétiens, mais ce n'est plus le cas à présent. En outre, nous rappelons que les différents groupes venus dans cette région ont conservé leurs langues même après les conquêtes arabes.

⁹⁵¹ Sahar Hijazi, *L'identité libanaise entre l'appartenance confessionnelle et le partage culturel*, Thèse en Psychologie sociale, Lyon 2, 2005. En ce qui concerne l'identité individuelle, nous devons souligner que l'appartenance confessionnelle est déterminée dès la naissance. Cette appartenance est "obligatoire", chacune des confessions ayant sa propre législation et juridiction en matière de statut personnel. Liliane Germanos-Ghazaly précise à ce propos que chaque confession a sa « micro-culture » et se perçoit comme une ethnie, in Liliane Germanos-Ghazaly, *Liban : Rêve, guerres, et réalités*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1990, p. 7. Dans ce cas, nous supposons que le terme « ethnie » est employé comme synonyme de « groupe » partageant la même langue et la même religion.

Mais il nous faut noter combien la plupart des chercheurs considèrent que l'islam est le seul référent des sociétés proche-orientales, en matière de construction et de comportement de leurs membres, ce qui se révèle donc comme la principale difficulté de l'identification des libanais qui restent (pour une partie importante d'entre eux) attachés à leur libanité⁹⁵².

Puisque Nadia Tuéni exprime stylistiquement l'identité entre ses compatriotes dans la reprise des mots « même » [« même horizon » (*PPH*, 203), « même ciel (...) / même âge » (*AS*, 329), « mêmes frontières » (*PPH*, 202)] et « semblables » (*AS*, 329), quels sont les facteurs qui peuvent dès lors fédérer la population autour de valeurs communes à l'ensemble des groupes confessionnels libanais ? Guy Di Méo place lui l'identité plutôt dans l'espace géographique, les données spatiales consolidant l'identité collective des membres d'une société par le biais de lieux, paysages, monuments, qui sont des « formes géographiques identitaires⁹⁵³ », des symboles représentant l'identité. Notre auteure semble bien l'avoir précédé sur cette piste [sont présents la « khaloua » (*JM*, 135), le « temple » (*JM*, 143), « la colline intouchable » (*JM*, 132), les « minarets » (*LVP*, 280), les Monts Liban (*LVP*, 283), Beiteddine (*LVP*, 286), Annâya (*LVP*, 289) et Balamand (*LVP*, 290)].

3. Une identité nationale transreligieuse ?

Nous avons bien remarqué la place primordiale de la religion. Intéressons-nous à présent à la langue, à laquelle il faut attribuer une place importante, puis à l'histoire. Nous reviendrons ensuite sur l'idée de Nada Moghaizel Nasr (auteure et doyenne de la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Saint Joseph de Beyrouth), pour qui « l'identité libanaise est fondée sur trois unités de base : la famille, le village, la confession⁹⁵⁴ ».

Tous les libanais pratiquent la langue arabe, mais Michel Beniamino assure qu'une surestimation du facteur linguistique dans la définition de l'identité a été faite dans un but

⁹⁵² Karam Rizk, « Libanité et citoyenneté selon les premières générations de nationalistes libanais (1870-1920), *Annales de philosophie et des sciences humaines : la citoyenneté projet d'Etat pour une nouvelle société*, vol. 23, 2007, pp. 45-55.

⁹⁵³ Guy Di Méo, « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société », *Géocarrefour*, [En ligne], vol. 77, n° 2, 2002, pp. 178-179, http://www.persee.fr/doc/geoca_1627-4873_2002_num_77_2_1569, consulté le 22 mai 2016.

⁹⁵⁴ Nada Moghaizel Nasr, *L'identité piégée*, Araya, Imprimerie catholique, 1991, p. 16.

d'hégémonie socio-culturelle⁹⁵⁵. Nous devons effectivement modérer l'importance de la langue dans la construction identitaire, du fait d'autres facteurs :

Hérodote affirmait que les Grecs ne formaient qu'un peuple, en dépit de leur fragmentation géographique et politique, parce qu'ils étaient "unis par la langue et par le sang, les sanctuaires et les sacrifices qui [leur] étaient communs", les mêmes coutumes, les mêmes mœurs et les mêmes modes de vie⁹⁵⁶.

3.1. La langue arabe, un facteur d'unification

Le Liban a subi de nombreux changements de civilisations (perse, égyptienne, grecque, latine, syriaque, arabe, turque, française, anglaise, italienne), comme en témoignent les stèles du fleuve du Chien (Nahr el Kalb). Les langues se sont donc "croisées". Ainsi, au cours de la longue période ottomane⁹⁵⁷, les chrétiens du Levant ont été arabisés. Cependant leur langue s'est maintenue, ne serait-ce que dans la liturgie (le syriaque est resté jusqu'au XIX^e siècle pour les Maronites). L'usage de l'arabe comme langue de culture et de communication a donc été un facteur d'unification indéniable⁹⁵⁸. Mais pour les écrivains francophones, l'arabe n'est pas la seule langue. C'est plutôt l'interculturel qui prime pour eux, en leur accordant un espace dans lequel ils peuvent s'exprimer, dans une autre langue que celle du pays dans lequel ils vivent, une langue qui leur donne de nouvelles formes pour dire dans « des pratiques mixtes [qui] permettent à un individu de créer de nouvelles possibilités d'expressions identitaires et culturelles⁹⁵⁹ », notre auteure parle alors d'un « coup de lumière⁹⁶⁰ » après avoir été « exposés à toutes sortes de cultures différentes⁹⁶¹ ».

Concernant d'ailleurs l'identité à travers les langues René Kaës précise que « *la langue maternelle* est à l'origine de la structuration du sujet car elle s'inscrit avant

⁹⁵⁵ Michel Beniamino, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces francophones », 1999, p. 147.

⁹⁵⁶ Éric Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, op. cit., pp. 78-79.

⁹⁵⁷ Au XIII^e siècle la domination mamelouke est solidement installée.

⁹⁵⁸ Une remarque toutefois sur les caractéristiques de cette langue : chaque communauté possède son propre accent et ses expressions. Bien avant la guerre il y avait à Beyrouth « deux quartiers phonéto-communautaires où les habitants pouvaient facilement reconnaître l'identité confessionnelle de leur interlocuteur au seul accent utilisé lors de conversations quotidiennes », in Georges Dorlian, *Fictions identitaires - Essais sur l'identité et l'obsession des origines*, Beyrouth, Publications de l'Université de Balamand, 2007, p. 46.

⁹⁵⁹ Martine Dreyfus et Caroline Juillard, *Le plurilinguisme au Sénégal. Langues et identités en devenir*, Paris, Karthala, 2004, p. 181.

⁹⁶⁰ Nadia Tuéni, *Au-delà du regard*, Beyrouth, Dar an-Nahar & Fondation Tuéni, 1986, p. 37.

⁹⁶¹ *Ibid.*

l'organisation langagière au niveau des racines sensorielles et corporelles du sujet⁹⁶² ». La connaissance d'une autre langue apporte d'évidence l'ouverture à l'autre. Le « monolinguisme/monoculturalisme (...) étouffe les humains au point de les enfermer (...) dans leurs habitudes séculaires (...) et (...) tue tout désir d'aller de l'avant⁹⁶³ » affirmait Habib Bourguiba en 1965.

Notons néanmoins qu'Évelyne Accad s'interroge sur cette langue dite maternelle, qui apparaît pourtant comme seule capable de rendre compte de l'identité :

Women writers (...) are asking what it means to call one particular language one's mother tongues when several languages are vying for primacy in establishing authentic identity⁹⁶⁴.

Ces observations de René Kaës et d'Évelyne Accad nous semblent trouver un écho chez notre poétesse qui traduit son ressenti dans une écriture en langue française.

Sa poésie réunit les deux rives de la Méditerranée, les deux patrimoines, les deux cultures, les deux langues puisque culture et langue sont indissociables de la terre. Elle revendique le droit d'adopter toutes les identités : celles d'être libanaise, française, druze, catholique et orthodoxe, cherche donc l'imprécision identitaire et refuse absolument la catégorisation confessionnelle⁹⁶⁵ (ses personnages sont interchangeables, elle-même s'exprime le plus souvent au masculin, ses références sont tirées de la Bible comme du Coran). Elle se dit au contraire « citoyenne du pays des Mots » (TA, 352) et requiert aussi de pouvoir s'exprimer en français et en arabe bien que souvent elle soit prise de doute : « Suis-je né d'un mensonge/ dans un pays qui n'existait pas ? (...)/ Mais peut-être ne suis-je pas. » (AS, 331) avant de conclure qu'elle a « roulé comme un galet, d'adaptations en découvertes, (...) jusqu'à cette plage inconnue, où lancé par la vague [elle] fini[t] » (TA, 343), riche de tous ces autres qu'elle a croisés sur sa route.

Alors que l'acte d'écrire semble relever d'une recherche ou d'une reconnaissance d'identité, elle se dira même, après ces « adaptations [et] découvertes » :

⁹⁶² René Kaës, *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, *op. cit.*, p. 144.

⁹⁶³ Henda Dhaouadi, « Essai sur le dialogue des cultures-Discours de Habib Bourguiba, Beyrouth, 10 mars 1965 », *Synergies Monde*, *op. cit.*, p. 89.

⁹⁶⁴ Miriam Cooke in Anissa Talahite-Moodley (dir.), « Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones », *op. cit.*, p. 215. « Les écrivaines demandent pourquoi appeler une langue particulière "langue maternelle" quand plusieurs langues se proposent pour être la langue qui permet d'établir une identité authentique ». Notre traduction.

⁹⁶⁵ Les conversions au christianisme du druze Fakhreddine et du sunnite Béchir Chéhab II et la solidarité entre druzes, chrétiens, sunnites et chiites (qui les fait « prêter serment de ne pas [se] trahir les uns les autres, de ne pas être complices les uns à l'encontre des autres » en 1840 contre les Égyptiens) illustrent la perméabilité qui règne alors entre les communautés, in Georges Dagher, *Identités recomposées. La radicalisation communautaire au Liban au XIX^e siècle*, Paris, Paul Geuthner, 1999, p. 58.

étrangère
étrangère au monde (PR, 412).

Nous devons rappeler qu'elle se sent particulièrement déçue de ne pas pouvoir écrire en arabe pour s'adresser directement à son public. Mais plus que la langue, ce qui est essentiel pour notre auteure c'est le métissage culturel. Si l'on étudie les différentes relations que les écrivains cultivent avec la langue dans un contexte plurilingue ainsi que les implications culturelles de leur choix, on peut noter que chaque écrivain a sa propre langue d'écriture, laquelle comporte des influences de chaque langue. Si le choix de la langue française a été une résistance face à l'occupation ottomane dans cette région du Moyen-Orient, il est également dû à des structures très présentes d'enseignement en français et donc d'adhésion à la culture française. La langue intervient donc dans la constitution de l'identité⁹⁶⁶, mais l'argument linguistique est discutable, les communautés pouvant être plurilingues et bâtir leur identité sur une base religieuse, ethnique...

La langue n'est en effet que l'un des paramètres qui façonnent l'identité comme le sont par ailleurs les réalités historiques⁹⁶⁷ et sociales. De même, l'identité libanaise est trop souvent réduite à la dimension religieuse, musulmane ou chrétienne. Par exemple, les chrétiens sont fiers d'avoir été arabes avant que l'islam ne fasse son expansion sur toute cette partie du monde. Mais leur appartenance au christianisme crée un second héritage religieux et linguistique, en lien avec l'Occident. Cette double appartenance structure donc l'identité des chrétiens libanais, à laquelle ils ne veulent bien évidemment pas renoncer, comme leurs compatriotes chiites liés à l'Iran ou sunnites attachés à l'Arabie saoudite.

Ainsi, au vu de l'arabité historique et culturelle (basé sur la langue)⁹⁶⁸, le Liban serait d'identité collective arabo-syriaque⁹⁶⁹. En fait, comme le dit très clairement Amin Maalouf :

⁹⁶⁶ Le 19^e siècle, siècle des nationalités après la Révolution française (pour l'Allemagne, l'Italie et les États balkaniques issus de l'Empire ottoman : la Grèce, la Roumanie, la Bulgarie et la Serbie entre 1830 et 1878) voit se former les nations autour de la langue : « Toutes les nations chrétiennes sujettes des Turcs se révoltent tour à tour dès 1804 contre ces derniers au nom de la différence de langue et parfois de religion », in Mohamad Ezzedine, « De l'importance de la langue dans la formation d'une nation », *Agoravox*, [En ligne], décembre 2013, <http://www.agoravox.fr/culture-loisirs/culture/article/de-l-importance-de-la-langue-dans-144464>, consulté le 12 décembre 2015.

⁹⁶⁷ Se référer à l'histoire permet de mieux comprendre la construction identitaire, des Maronites contre les Ottomans, de l'élite libanaise formée à l'école française.

⁹⁶⁸ Sélim Abou précise que l'arabité, composante essentielle de l'identité culturelle libanaise, signifie surtout appartenance à une certaine aire géopolitique, in *Les Paradoxes de l'Université*, Beyrouth, Presses de l'Université St Joseph, 1996, p. 14.

⁹⁶⁹ C'est ainsi que le mot "Coran" a comme origine un mot syriaque qui signifie invocation.

À toutes les époques, il s'est trouvé des gens pour considérer qu'il y avait une seule appartenance majeure, tellement supérieure aux autres en toutes circonstances qu'on pouvait légitimement l'appeler "identité". Pour les uns, la nation, pour d'autres la religion, ou la classe (...) Là où les gens se sentent menacés dans leur foi, c'est l'appartenance religieuse qui semble résumer leur identité entière⁹⁷⁰.

Puisque l'identité n'est pas stable mais change avec le temps, l'on doit faire appel à la mémoire qui réunit les représentations individuelles en une vision collective, ce qui suppose un effort d'harmonisation de lectures divergentes et parfois contradictoires, ce qui deviendrait à maints égards, alors, le fondement de l'identité. Avant de consacrer notre réflexion à la poésie tuénienne dans laquelle il semble que seul le paysage peut créer une identité nouvelle, nous nous attacherons à explorer un autre aspect de ce pilier indissociable de l'identité⁹⁷¹ qu'est la mémoire.

Les questions mémorielles se sont développées dans les années 2000 dans la littérature francophone et les études s'interrogent « de plus en plus, et parfois de façon très polémique, sur (...) la nécessité, voire la pertinence de procéder à des inventaires systématiques des zones d'ombre de l'historiographie officielle (...) [avec] inventaire des non-dits et des oublis de l'Histoire⁹⁷² ». Pourtant, la vraie fonction de la mémoire officielle est de conforter une cohésion de la communauté nationale et le maintien de l'État grâce à la « constitution d'une identité dont la mémoire partagée est un élément fort⁹⁷³ ».

3.2. La mémoire

Il s'avère en réalité que si l'on se penche sur l'identité en s'aidant de la mémoire, la question n'est pas plus facile, car la mémoire est d'abord reliée à l'identité individuelle : « se souvenir, c'est d'emblée se souvenir de soi⁹⁷⁴ », mais un soi qui se définit par rapport à sa communauté. La mémoire collective est donc fragmentée, plurielle⁹⁷⁵ et n'est pas du

⁹⁷⁰ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, op. cit., pp. 19-20.

⁹⁷¹ La mémoire nous offre la conscience de soi au travers des souvenirs et des oublis, donc pas d'identité sans mémoire. L'inverse est aussi vrai car les moments que l'on vit construisent des éléments dans notre mémoire.

⁹⁷² Véronique Porra, « Des lieux d'oubli à l'hypermnésie : remarques sur la gestion mémorielle postcoloniale dans l'espace francophone », in Danielle Dumontet, *Les lieux d'oubli de la francophonie*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, Passagen/Passages, 2015, pp. 5-6.

⁹⁷³ Cf. Nadine Picaudou, *Territoires palestiniens de la mémoire*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et Sociétés », 2006.

⁹⁷⁴ http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf, consulté le 12 décembre 2015. Pour le sociologue Maurice Halbwachs, mémoire et histoire sont radicalement opposées : du côté de la mémoire seraient le vécu, le multiple, l'affect et du côté de l'histoire se tiendraient l'objectif, le conceptuel.

⁹⁷⁵ L'histoire, elle, est plus unitaire, « L'histoire est une et l'on peut dire qu'il n'y a qu'une histoire » écrit Halbwachs, in *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, [1^{ère} Éd., P.U.F. 1950] 1994, pp. 135-136. Cependant, cette dernière présente quelques lacunes. Par exemple, lors du 70^e anniversaire du Débarquement,

tout la somme des mémoires individuelles (ou communautaires).

Pour trouver une identité collective qui se base sur la mémoire, les textes de Nadia Tuéni nous invitent à découvrir les souvenirs qui se sont fondus dans le paysage. Il est vrai que l'articulation entre mémoire et espace n'est pas à prouver et Maurice Halbwachs, qui fait autorité quant au travail sur la mémoire historique, collective, nous assure qu'outre l'environnement social⁹⁷⁶, la dimension spatiale a une importance dans le processus mémoriel.

Ainsi, il n'est point de mémoire collective qui ne se déroule dans un cadre spatial (...). C'est sur l'espace, sur notre espace, - celui que nous occupons, où nous repassons souvent, où nous avons toujours accès, et qu'en tout cas notre imagination ou notre pensée est à chaque moment capable de reconstruire - qu'il faut tourner notre attention ; c'est là que notre pensée doit se fixer, pour que reparaisse telle ou telle catégorie de souvenirs⁹⁷⁷.

La mémoire a donc besoin de repères matériels afin de se construire. Et réciproquement, cette fixation mémorielle légitime une appropriation de l'espace. Or le patrimoine apparaîtrait exacerbé dans les villes : « l'espace urbain enregistre les marques du passé d'une façon plus concentrée que l'espace rural⁹⁷⁸ », justement là où les conflits ont rythmé la vie des libanais. Musées, commémorations, fêtes, cimetières... constituent et rassemblent habituellement les traces, sont les archives de la mémoire. Cependant, si on évoque le Liban, aucun monument n'a été érigé⁹⁷⁹ par exemple quant aux victimes et disparus de toutes ces années de guerre, ce dont s'étonne Georges Dorlian qui dénonce « l'absence quasi totale dans ces mémoires individuelles, collectives et urbaines d'une guerre qui aura duré quinze ans⁹⁸⁰ ». Or « Le Liban a besoin de monuments érigés partout dans le pays qui symbolisent la contrition nationale et le besoin de solidarité⁹⁸¹ », écrit Antoine Messarra.

François Hollande a évoqué un fait de la Seconde Guerre mondiale (20 000 civils tués par les bombardements alliés sur la Basse-Normandie en juin et juillet 1944) absent de l'histoire, mais bien présent dans la mémoire individuelle et collective des familles normandes.

⁹⁷⁶ Les faits historiques et le milieu social sont les points de repères qui constituent les « cadres sociaux » de la mémoire collective pour Maurice Halbwachs, in *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », [1^{ère} Éd. 1925] 1994.

⁹⁷⁷ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, *op. cit.*, p. 209.

⁹⁷⁸ Bernard Bret et Nicole Commerçon, « Avant-propos », *Géocarrefour*, [En ligne], vol. 79, n° 3, 2004, p. 195, <http://geocarrefour.revues.org/721>, consulté le 28 septembre 2014.

⁹⁷⁹ Ce n'est pas la patrimonialisation mais la démolition qui prime au Liban, signe d'un déni de mémoire.

⁹⁸⁰ Georges Dorlian, « Le roman d'expression arabe (après 1975) : L'émergence du moi », *Magazine littéraire*, Supplément : Poètes et romanciers du Liban, n° 359, nov. 1997, p. 108.

⁹⁸¹ Antoine Messarra, *Le pacte libanais, Le message d'universalité et ses contraintes*, Beyrouth, Librairie orientale, 1997, p. 136.

Il semble que la mémoire collective de cette guerre ne puisse durer que jusqu'à ce que les témoins des événements meurent. La mémoire collective serait donc éphémère. Pour éviter ce risque, il y a l'enveloppe qui entoure la mémorisation des événements. Lorsque l'on est témoin de quelque chose, l'on se rappelle d'autant plus l'événement que l'on appréhende ce qu'il va engendrer. En revanche sa signification est, elle, totalement personnelle : chacun a donc sa propre mémoire ce qui implique que la mémoire collective est une somme de mémoires fragmentées, qui expriment la mémoire et l'existence de chaque groupe alors qu'il faudrait « faire de l'indivisible à partir du multiple et du fragment⁹⁸² », des propos appréciés par Nadia Tuéni.

Notons que ce n'est pas l'opinion de Maurice Halbwachs, qui pense au contraire que la mémoire collective est à la source de la mémoire individuelle, celle-ci se construisant d'après l'environnement social (qu'il appelle les cadres sociaux). Notre auteure fait intervenir à la fois la mémoire individuelle et la mémoire collective puisqu'elle renvoie son lecteur vers sa propre expérience, sa conscience de soi dans le passé, tout en l'incluant régulièrement dans un « nous » touché par le même traumatisme de la guerre : nous avons « perdu nos oiseaux » et « sabordé la terre » (AS, 335). Elle en gardera la mémoire dans sa poésie car il n'y a presque plus que la trace écrite pour conserver le souvenir et l'émotion. En effet, sans doute possible :

La poésie est mémoire, mémoire de l'intensité perdue⁹⁸³.

Il est sûr que, face au voile de l'amnésie qui s'est posé sur les événements, les auteurs libanais qui ont écrit sur la guerre sont plus nombreux depuis que le temps est passé⁹⁸⁴, car « écrire, c'est (...) remplir un devoir national : le statut du Liban impose de "lutter contre l'oubli", "pour ne pas que se répète la guerre", "pour apprendre des leçons du passé"⁹⁸⁵ ». Il faut toutefois noter ici combien traiter de la mémoire de la guerre ne semble

⁹⁸² Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, t. 1, Paris, Gallimard, 1997, p. 955.

⁹⁸³ Yves Bonnefoy, *Le Monde de l'Éducation*, 15 septembre 1999. Inès Horchani souligne cette nécessité de la trace, des *Archives* pour Nadia Tuéni, et présente plusieurs auteurs qui ont, à l'instar de notre poétesse, « pratiqué la création comme une pulsion de vie contre la mort, contre la destruction, contre l'oubli », in « D'Alger à Damas, des auteurs en mal d'archives ? », *Amnis*, [En ligne], n°. 13, 2014, article non paginé, <http://amnis.revues.org/2222>, consulté le 11 février 2017.

⁹⁸⁴ Paul Andari, *Had hih sha'adah-loubnan 1975-1992*, Beyrouth, compte d'auteur, 2006. *Ceci est mon témoignage-Liban 1975-1992* (nous traduisons). Régina Sfeir, *J'ai déposé les armes. Une femme dans la guerre du Liban*, Paris, Éd. de l'atelier, 2006. Akef Haydar, *Al-Ashya' bi-ismiha. Min ajl loubnan afdal*, Beyrouth, Sharikat al-Makbuaat lil-Tauri 'wal-Nashr, 1995. *Les choses par leur nom. Pour un Liban meilleur* (nous traduisons).

⁹⁸⁵ Carla Éddé, « Les mémoires des acteurs de la guerre : le conflit revisité par ses protagonistes », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, op. cit., p. 28.

relever que du fait d'initiatives privées, chacun préférant faire comme si rien ne s'était passé ou évoquant à mots feutrés les « évènements⁹⁸⁶ », une réalité particulière au Liban où la mémoire, "utilisable" et manipulable - c'est là sa vulnérabilité - est impulsée par l'État. Il semble en effet difficile de discuter de la guerre et de ses conséquences lorsque sont en présence des communautés différentes, chacune ayant sa version des "évènements", chacune étant plus ou moins manipulée par les politiques de son groupe confessionnel. C'est à cette "absence" de mémoire collective que pallie "l'écriture-mémoire" de Nadia Tuéni qui, liée aux moments historiques, politiques et culturels, s'avère, elle, être une trace, un témoignage de la complexité de la société libanaise et des conflits qui la traversent, tout ce qui fait de notre poétesse une véritable chroniqueuse⁹⁸⁷. En effet, « contre l'oubli, par tout un peuple, d'un épisode de son passé, l'histoire, écrite ailleurs, est un recours pour de nouvelles fondations de la mémoire⁹⁸⁸ », mais pas forcément dans le sens souhaité par les dirigeants du pays qui, pour éviter toute source de conflit, ont choisi comme solution l'amnésie, une option discutable quand d'autres pays comme l'Afrique du Sud ont fait le choix de créer des commissions Justice et Réconciliation⁹⁸⁹.

L'objectif de la poétesse est donc de conserver malgré les politiques la mémoire de ces évènements douloureux qu'elle relie à un lieu, que Pierre Nora appelle un « lieu de mémoire⁹⁹⁰ ». *Liban : 20 poèmes pour un amour* et *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* seront ce lieu et associent dans une grande complicité la spatialisation et la mémoire, que ce soit dans l'espace urbain ou dans l'espace rural. Les derniers textes du premier recueil et ceux du second racontent en effet les souffrances comme les espoirs personnels et collectifs, en transcendant les divisions. Pour contrer « l'inquiétant spectacle (...) [du] trop d'oubli⁹⁹¹ » la poétesse nous fait découvrir ses propres archives⁹⁹², celles de son

⁹⁸⁶ À ce propos il est intéressant de lire de Jade Tabet (dir.), *Beyrouth, la brûlure des rêves*, Paris, Éd. Autrement, coll. « Monde », 2001, pp. 186-190.

⁹⁸⁷ N'oublions pas que Nadia Tuéni a été rédactrice littéraire en 1967 pour *Le Jour*.

⁹⁸⁸ Nicole Benoit-Lapierre, « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications*, [En ligne], vol. 49, n° 1, 1989, p. 7, http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1989_num_49_1_1734, consulté le 11 octobre 2012.

⁹⁸⁹ 1991 est la fin officielle de la guerre. Depuis cette date les communautés chrétienne et musulmane ont confronté leurs idées, leurs valeurs, leurs styles de vie, leurs conceptions du pluralisme et de la participation au pouvoir dans le cadre des travaux du Comité national islamo-chrétien pour le dialogue au Liban. Elles se sont interrogées également sur leurs relations avec l'Occident, avec les pays arabes et sur leurs propres relations, entre elles. Cf. Carole Dagher, *Le Défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, op. cit.

⁹⁹⁰ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, op. cit.

⁹⁹¹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2000, p. 1.

enfance et ses souvenirs dans des lieux de mémoire d'origine plurielle : des monuments et villes grecs, romains, omeyyades (citons Baalbeck, Anjar, Byblos, Beyrouth) côtoient d'autres lieux « hybrides » comme le Sinaï ou Jérusalem.

Cet espace paysagé diversifié est selon Nadia Tuéni le pilier de la (des) mémoire (s) et identité (s) intimement liées au contexte sociohistorique et socioculturel libanais actuel et passé, car seule l'attache au territoire suscite une certaine allégeance au pays face aux profondes déchirures entre ses compatriotes et face aux manipulations extérieures au pays. En effet,

La guerre du Liban est perçue comme un conflit de classe opposant les opprimés, à majorité musulmane et plus particulièrement chiite, aux oppresseurs à majorité chrétienne et notamment maronite. Les tenants de cette explication (...) s'empressent de présager la fin de l'une des rares démocraties du Tiers Monde. (...) Mais pour beaucoup aussi, la guerre du Liban est intimement liée aux problèmes spécifiques de la région du Moyen-Orient, et subit les contrecoups de la lutte des nations dans cette partie du monde⁹⁹³.

C'est-à-dire que ce conflit, comme tant d'autres dans cette région du monde, s'inscrit dans un contexte à dimensions multiples : les acteurs sont locaux, régionaux mais aussi internationaux, et l'évolution de l'histoire mondiale concourt aux divisions de cette région⁹⁹⁴. Il faut donc remplacer la « culture de la discorde » par une culture commune, nationale pour que, comme le désire Amine Gemayel le 30 octobre 1979 dans son discours sur *Le Liban et la paix* à Harvard, les libanais « croient que la paix libanaise est non seulement souhaitable pour le Liban, mais nécessaire pour l'humanité entière⁹⁹⁵ ».

Nadia Tuéni souligne de même dans l'écriture l'importance d'une entente entre ses compatriotes autour de deux valeurs humaines, l'amour et l'amitié, pour éviter le retour des souffrances liées à la guerre. Sans ce partage, aucun vrai dialogue ne sera possible entre les libanais, aucune construction identitaire ni mémoire libanaise tant que se maintiendront sans dialogue possible plusieurs mémoires (donc plusieurs histoires) et des

⁹⁹² Inès Horchani a observé que le « mal d'archive s'accroît lorsqu'il s'accompagne d'autres pertes », comme celle de sa fille et de son pays natal pour notre auteure. Il devient alors « une malédiction, qui touche les générations présentes, ainsi que toutes celles à venir », in « D'Alger à Damas, des auteurs en mal d'archives ? », *Amnis*, *op. cit.*, article non paginé, <http://amnis.revues.org/2222>, consulté le 11 février 2017.

⁹⁹³ <http://www.aminegemayel.org/lectures/55/le-liban-et-la-paix>, consulté le 28 septembre 2014.

⁹⁹⁴ Un déséquilibre se crée entre les régions possédant du pétrole et celles qui n'en n'ont pas, car il ne faut pas oublier dans ces conflits l'impact des intérêts économiques liés au pétrole ni la guerre froide qui continue entre les Russes et les Américains (malgré un certain effondrement de l'influence russe), ou encore l'antisémitisme qui règne en Europe et en Russie au XIX^e et au XX^e siècle.

⁹⁹⁵ Voir ce qu'écrit à ce propos Georges Corm dans « Sur la culture de la discorde », in *Liban : les guerres de l'Europe et de l'Orient, 1940-1992*, *op. cit.*, pp. 349-431.

conflits en latence. Elle compte, elle, sur « la juste mémoire⁹⁹⁶ », celle du savoir vivre ensemble qu'elle partage avec son lecteur en rapportant des fragments de vie, des lieux d'histoire commune, en faisant état de la convivialité qui a toujours existé car, dans ce pays ravagé, l'image des richesses, des gloires passées, des savoirs, met particulièrement en valeur la nostalgie de la vitalité et surtout de la fraternité décrite dans ces réminiscences à l'imparfait :

quand la montagne était montagne (...) il y avait, le soleil en est témoin, des hommes ; des hommes aussi inséparables de l'amour que la vie est inséparable de la mort (*PPH*, 171).

C'est par l'écriture autrement dit que la poétesse va ''retrouver qui elle est'' et c'est en prenant la parole pour affirmer une certaine identité qu'elle va tenter de susciter certains sentiments identitaires chez ses compatriotes, des envies de réunification et de respect des différences, comme de « solidarité ». Et il est vrai que cette définition de l'identité nationale a bien été mise à mal par les chocs remettant en cause l'intégration des uns et des autres dans une appartenance commune, partagée. Tzvetan Todorov parle certes de « communauté de sang » mais au Liban l'on meurt

(...) à cause d'une seule goutte de sang,
différente (*AS*, 327).

Notre auteure veut évoquer au contraire le souvenir du Liban d'avant la guerre et en conserve pourrait-on dire des « copies » simultanément dans son corps et dans le paysage de son pays, soit dans un paysage intime et un paysage réel, ou encore dans un paysage poétique, son arrière-pays :

Le souvenir sous ma peau est paysage (*PPH*, 175).

De nombreux auteurs ont insisté sur le rôle de l'espace dans la compréhension des mécanismes de la mémoire. Nadia Tuéni va donc décrire la mer (sa forme, son mouvement), la montagne (ses plis, sa végétation), les villes (leur richesse et leur intense passé) pour redonner vie au pays. Toutes ces images convergent vers une impression de profonde harmonie alors que le premier poème annonce déjà que le destin du pays ne peut être que tragique :

Mon pays vulnérable est un oiseau de lune.
Mon pays empalé sur le fer des consciences.
(...)
Mon pays que l'on perd un jour sur le chemin (*LVP*, 276-277).

⁹⁹⁶ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., p. 1.

La ville est décrite comme ayant une « bouche noire » (AS, 307), ce qui est une vision probablement cauchemardesque de ce que ressent par ailleurs la poétesse de son propre corps (rongé par le cancer). Se rajoutent à ces impressions les « doutes » (AS, 321) quant au vivre ensemble qui s'insinuent profondément chez ses compatriotes, bien que l'on voie dans le pays, côte-à-côte, mosquée et église :

flanc contre flanc de minaret,
contre entrailles d'église (AS, 321)⁹⁹⁷.

Puisque ces lieux de culte sont personnifiés, dotés de « flanc » et d'« entrailles », musulmans et chrétiens devraient à leur image eux aussi être les uns aux côtés des autres. Les liens se doivent d'être intenses, profonds, car c'est de l'intimité du corps la plus enfouie (les flancs et les entrailles) dont il est question.

Parmi les lieux fondateurs de la mémoire Nadia Tuéni fait ressurgir du passé des villes qui sont situées dans toutes les régions du Liban et ont toutes une mémoire blessée. Chacune a connu la guerre mais celle qui fut la plus marquée par les bombardements reste évidemment Beyrouth. Pas de morosité dans la description de la capitale libanaise pourtant, car la rectitude froide de la « ville rectiligne » (RT, 237) cède et fait peau neuve. Les dirigeants préfèrent garder le silence sur ces longues années de guerre, l'oubli permettant selon Renan⁹⁹⁸ de dépasser les événements douloureux du passé pour parvenir à créer une identité et une mémoire commune. En effet, ressusciter le passé alors que le pays de son enfance est détruit donne une image encore plus oppressante du paysage actuel. Les citoyens d'une même nation devraient donc oublier sélectivement le passé sans quoi leur pays restera en équilibre précaire entre passé et présent, en conservant les appartenances meurtrières confessionnelles.

La poétesse souhaite dépasser tout cela en offrant une « juste mémoire⁹⁹⁹ » au peuple et au pays, celle qui est composée de visages différents et pourtant tous identiques car « multiple veut dire, Pays. /Semblables et non semblables » (AS, 329). Il faut nommer les choses pour les faire sortir du silence dans lequel on les maintient. Le pays va être concrétisé par les mots, qui ont la possibilité de rendre présent ce qui est absent [« en te

⁹⁹⁷ Georges Corm parle de cette mixité qui a été plus forte au Liban qu'ailleurs : « la mosquée au Liban existe aux côtés des églises », in *Le Liban contemporain, Histoire et société*, op. cit., p. 21.

⁹⁹⁸ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation ?*, op. cit., p. 34.

⁹⁹⁹ Michèle Baussant (dir.), *Du vrai au juste : la mémoire, l'histoire, l'oubli*, St Nicolas, Canada, Les Presses de l'université Laval, 2006, p. 17.

nommant je te crée » (*PPH*, 194)]. Les descriptions, qui occupent ainsi une place essentielle dans l'œuvre tuénienne, restituent ce que l'auteure, entre autres, veut absolument faire voir¹⁰⁰⁰ et que chacun a oublié.

Nadia Tuéni fait ainsi advenir un territoire aux frontières perméables, et non pas celui qui se situe dans une « triste pénombre des frontières » (*JM*, 138), dont les citoyens n'ont pas de restriction pour leur.s identité.s, à l'instar de Nadia Tuéni qui se trouve à l'union de quatre archétypes [quatre femmes « sans âge et sans passé » (*JM*, 108) dont la « rencontre s'est faite dans un cri d'équinoxe¹⁰⁰¹ » (*JM*, 124)], lorsque tout est équilibre et harmonie.

Elle semble même être prise d'une sorte de "frénésie" à parcourir le pays en tous sens pour faire se réapproprier les lieux par ses lecteurs, dans des descriptions que l'on pourrait de prime abord qualifier de pittoresques mais qui sont des sources de connivence, de conciliation entre les libanais, et ce de manière très concrète, en ciblant leur attachement à la terre, à la nature, aux lieux de l'enfance, premiers lieux de mémoire, premiers lieux identitaires.

Allons plus loin en déambulant dans ces villes et villages, aux côtés de notre auteure qui nous emmène tout d'abord à Beyrouth. La capitale garde les souvenirs de la magnificence de la ville ancienne de Béryte, « Beyrouth des cents palais » (*LVP*, 278), à la pluralité de ses apparences. Puis l'on s'éloigne de la capitale en suivant un chemin qui remonte vers le nord avec les villes de Byblos et de Tripoli avant de redescendre au sud du Liban avec celles de Saïda et de Tyr, qui sont toutes des villes au riche passé historique et aux confessions diversifiées. Le "pèlerinage" se poursuit par la région natale de notre poétesse, la montagne du Choûf, en terminant par une promenade plus spirituelle avec le couvent d'Annâya, le monastère de Balamand et les temples de Baalbek et d'Anjar dans la Békaa chiite. Dans son évocation de cette terre aux mille aspects, le cadre purement géographique n'est pas oublié, dans des alternances entre littoral et zone montagneuse. Monuments et lieux sont autant de traces différentes de l'identité de chaque population rencontrée, chacun des lieux traversés ayant sa propre mémoire, sa propre culture. La

¹⁰⁰⁰ Nous nous référons aux travaux de Philippe Hamon au sujet du « regard descripteur » dans *Du Descriptif*, Paris, Hachette supérieur, coll. « HU. Recherches littéraires », 1993.

¹⁰⁰¹ L'équinoxe est un moment où tout est équilibre en liaison avec la course du soleil. Les équinoxes (et les solstices) sont à des dates précises et de nature solaire. Ils sont également liés au symbolisme des points cardinaux, des éléments et de certains animaux : parmi ces symboles et parce que la Guerre des Six Jours a eu lieu en juin, nous pensons qu'il faut privilégier ceux se rapportant à l'équinoxe de Printemps, à savoir l'Est (pour l'Orient), l'Air et l'oiseau, <http://www.archive.choix-realite.org/?5003-mythologie-celtique>, consulté le 14 mars 2016.

poétesse veut ainsi promouvoir l'identité multiple du Liban et l'appartenance de chacun à cet ensemble. Sera-ce suffisant pour dépasser les identités meurtrières qui ont engendré la guerre du Liban, ses dérèglements de masse ?

Il semble bien que les efforts déployés par notre auteure restent vains. Les déchâînements meurtriers ne cessent pas, la dislocation de son pays est alors présentée comme sa propre dispersion. C'est alors qu'elle s'oppose dans un sursaut de courage et d'espoir à l'annonce de cette mort. Elle commence par

baisse[r] la voix pour mieux entendre,
se fendiller mon âme comme glaise d'Euphrate,
hurler l'arrière-pays (AS, 329).

Mais

On ne portera pas ma terre,
en terre.
Oyez. Que les pleureuses le constatent
vide est le sarcophage (*Ibid.*)

Elle joue des oppositions entre un champ lexical affaibli [« baisse la voix » et « se fendiller »] qui annonce la fin, et celui de la résilience [« hurler » répondant à « baisser la voix » et « on ne portera pas ma terre/ en terre » étant un parallèle à cette ouverture de la terre représentée dans le verbe « fendiller »]. Le « on » est volontairement employé ici pour bien signifier que tout le monde est responsable de la déchéance du pays car ce « on » n'est pas un soutien qui « port[e] la terre » mais attend sa mise à mort. Notre poétesse prend justement à parti ce « on » en l'apostrophant [« Oyez »] et lui signifie l'échec de son projet funeste grâce à deux procédés (la virgule qui interrompt l'expression « porter en terre » et le rejet de « en terre »). Bien au contraire, le pays revit tel Jésus, puisque les « pleureuses » sont autour d'un « sarcophage » qui est vide. Après cet emploi de l'Ancien Testament elle poursuit en avançant ses arguments prônant la pluralité et

baisse encore la voix pour mieux entendre
les multiples de mon appartenance,
et les choyer, ô les comprendre,
et savoir, que multiple veut dire, Pays.
Semblables et non semblables,¹⁰⁰²
ô fleurs d'un même ciel,
oiseaux d'un seul climat, et vaisseaux d'un même âge,
nous,
au bord du Moyen-Orient (*Ibid.*).

¹⁰⁰² Nous soulignons que pour notre auteure « semblable » ne signifie pas « répétition du même » (pour être « emmuré » dans un communautarisme), mais partage.

Sa voix est celle de toutes les voix, de tous les héritages, « semblables et non semblables », celles des quatre protagonistes de *Juin et les mécréantes*, celle de ce « je » masculin, celles de tous ceux qui ont traversé le Liban. Elle donne cette « leçon » à ceux qui veulent abattre le multiculturalisme de leur pays, qui remettent en question le vivre ensemble. La ségrégation religieuse est une aberration car tous sont des « fleurs d'un même ciel ». Qu'ils soient « semblables et non semblables », appartenant à la même confession ou non, ils sont sur ce navire qu'est le Liban, pays arabe « au bord du Moyen-Orient » et ouvert sur la mer. Il faut protéger l'unité dans la diversité, « choyer » les « multiples de [l'] appartenance », un message que son œuvre va porter et dont elle va être la mémoire.

Comme nous l'avons précisé, l'écriture va lui permettre de construire une identité qui ne cède rien aux catégorisations identitaires. En témoigne ici le « nous », qui, isolé, porte une idée de rassemblement annoncé par la double répétition de l'adjectif qualificatif « même » (auquel s'ajoute « seul »). La coordination entre le ciel (« oiseaux ») et la mer (« vaisseaux »), qui plus est dans un alexandrin, réaffirme l'absence de barrière identitaire. D'ailleurs, après cet alexandrin indiscutable, le pronom « nous », posé dans toute sa fragilité « au bord du Moyen-Orient » (*Ibid.*), a la force d'un pont entre Orient et Occident.

Les textes tuéniens comportent la mémoire de la circulation d'un bord à l'autre de la Méditerranée mais aussi celle du compartimentage progressif des hommes et des dysfonctionnements brutaux dans la société à l'origine des trous des manuels d'histoire du Liban, qui sont de ce point de vue comme récupérés au fil de la lecture des traces écrites par notre poétesse¹⁰⁰³, bien consciente que tout manque d'inscription mémorielle est une entrave au travail de deuil et donc d'oubli. La mémoire n'est pas un simple conservateur passif des faits passés mais quelque chose qui sert à construire dans le présent : elle « fait l'homme¹⁰⁰⁴ », tout simplement.

L'histoire passée qui est ramenée dans le présent dans les textes tuéniens amène avec elle de nombreux morts. Mais ceux qui reviennent ne demandent jamais vengeance. Leur résurrection demande bien au contraire une rencontre : celle que devront faire les libanais avec leur terre, pour que des lieux deviennent sources de paix et d'unité avec l'adhésion de chacun d'entre eux et c'est du paysage, nous dit Nadia Tuéni, que l'on créera

¹⁰⁰³ L'occultation ou les simplifications des manuels scolaires sont le fait de réécritures partisans (communautaires) de l'histoire du Liban, sans oublier que les miliciens ont fait partie ou appartiennent au gouvernement, in Georges Corm, *L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation : histoire d'une modernité inaccomplie*, Paris, La Découverte, 1989, p. 51.

¹⁰⁰⁴ Jean-Yves et Marc Tadié, *Le Sens de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1999, p. 9.

une communauté nationale. Ce lien avec le paysage sera d'ailleurs peut-être renforcé par la relation qui existe entre les individus et leur village, un lieu source d'identité, soutient Nada Moghaizel Nasr¹⁰⁰⁵. Ce lien d'ancrage familial est également très important pour notre auteure, qui fait appel aux paysages des villages du Choûf où « l'homme et la pierre se ressemblent » (*LVP*, 285) et enjoint son lecteur à se souvenir des « village[s] escarpé[s] » (*LVP*, 283) plutôt que de ne prendre en considération que son appartenance confessionnelle.

4. Un édifice multiconfessionnel instable¹⁰⁰⁶

L'une des grandes figures de la famille arabiste al-Solh¹⁰⁰⁷, Taqi al-Din al-Solh déclare : « Le Liban est le seul pays arabe qui est édifié comme entité indépendante des autres entités arabes sur la volonté d'une partie de ses fils [que sont les chrétiens] et sur le consentement de l'autre partie [que sont les musulmans]¹⁰⁰⁸ ». Or la volonté et le consentement ne seraient-ils pas essentiels dans la conception de la nation ?

De plus, comme le dit Michel Chiha appelant à un nationalisme qui unit toutes les populations libanaises, « La diversité est notre destin¹⁰⁰⁹ », pourquoi faut-il qu'il y ait « dans la nature quelque chose qui (...) exigeât, quelque chose qui poussât l'homme à immerger son identité individuelle solitaire dans un groupe ancestral infiniment plus petit que l'espèce humaine¹⁰¹⁰ » ? Car si cela n'était pas le cas, il n'y aurait plus de conflit identitaire.

¹⁰⁰⁵ Nada Moghaizel Nasr, *L'identité piégée*, *op. cit.*

¹⁰⁰⁶ Quelques vers d'un poème de Nizar Kabbani pour imaginer cette « impossible nation » :

« Mon fils pose devant moi sa boîte de couleurs

Et me demande de lui dessiner une patrie.

Le pinceau tremble dans ma main

Et je fonds en larmes », in *Anthologie de poésie arabe contemporaine*, Poèmes choisis par Farouk Mardam-Bey, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰⁰⁷ Cf. Patrick Seale, *La Lutte pour l'indépendance arabe. T Riad El-Solh et la naissance du Moyen-Orient moderne*, *op. cit.*

¹⁰⁰⁸ Taqi al-Din al-Solh, « Al-Nida' al-Qawmi 'aqida wa nidal » (L'appel national, doctrine et lutte), *Les Conférences du Cénacle*, n°. 2, (Série : Énergies engagées, prononcée le 10 décembre 1953), Beyrouth, 1954, pp. 71-99.

¹⁰⁰⁹ Michel Chiha, in Sune Haugbolle, *War and Memory in Lebanon*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 36.

¹⁰¹⁰ Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: the role of race, religion and national origins*, New York, Oxford University Press, 1964, pp. 24-25.

En ce qui concerne le Liban les questions sont nombreuses : est-il un pays arabe comme le dit sa Constitution ? Libaniste comme une part de sa population le demande ? Un pays composé de minorités dont aucune ne serait majoritaire ? Un pays paralysé par les crises communautaires ?

Les écrivains de la première génération¹⁰¹¹ ne se reconnaissaient qu'une seule identité, phénicienne. Pour eux, il fallait s'opposer à l'arabisme souhaité par les musulmans pour protéger le christianisme (les Maronites) et sans doute aussi conserver le pouvoir pour leur confession. Pour ceux de la seconde génération, parmi lesquels notre poétesse, il ne doit pas régner de supériorité de l'une ou de l'autre des confessions. Chrétiens et musulmans cohabitent au Liban et chacun ne doit pas oublier l'héritage culturel commun et l'histoire commune qui font leur identité nationale. Parce que les uns puis les autres ont été dominateurs, le vivre ensemble a été et est continuellement questionné, « remis en question, écrit Samir Frangié, par les changements qui interv[iennent] dans les rapports de force entre les communautés tant sur le plan démographique que politique¹⁰¹² ».

Il existe bien sûr des différences culturelles entre les confessions mais il est possible de maintenir ces particularités culturelles dans un cadre national commun car d'après Ahmad Beydoun, les « particularités culturelles des communautés libanaises s'avèrent assez minces¹⁰¹³ ». Mais l'État demeure bien trop faible pour outrepasser la dimension communautaire, car la solidarité, l'identification et l'organisation communautaire ont des racines bien trop ancrées. La famille est le premier pôle de solidarité, est la « force protectrice et [le] facteur émotif puissant structurant la société¹⁰¹⁴ » immédiatement suivi par la ou plutôt les religions dont l'importance dans la construction d'une identité culturelle est indubitable. Malgré une longue tradition d'acceptation des croyances de l'autre, le confessionnalisme est un facteur de cohésion qui maintient également des tensions susceptibles de dégénérer en conflit social¹⁰¹⁵. Par exemple peut-on séparer l'identité arabe de l'Islam, comme le souhaitent les chrétiens puisque la religion musulmane et la langue arabe sont liées à la mémoire collective, donc à l'identité arabe ?

¹⁰¹¹ Il s'agit entre autres de Charles Corm, Hector Klat, Élie Tyane.

¹⁰¹² Roger Geahchan, *Le cercle vicieux des identités communautaires : essai*, Beyrouth, Dergham, 2015, p. 16.

¹⁰¹³ Ahmad Beydoun, « L'identité des Libanais », *Le Liban d'aujourd'hui*, op. cit., p. 26.

¹⁰¹⁴ Jean Mourad, « Les sentiments d'appartenance collective », op. cit., p. 43.

¹⁰¹⁵ Bahjat Rizk, *Les paramètres d'Hérodote ou Les identités culturelles collectives*, Beyrouth, L'Orient-Le Jour, 2009, p. 24.

Pour Sélim Abou, la société libanaise est constituée de différentes ethnies à l'origine d'un État pluriethnique dans lequel chacune forme une "nation". Chaque "nation" peut dès lors se définir « soit en invoquant les critères de l'ethnicité - race, langue, religion, [des critères objectifs] etc. - soit en affirmant la volonté des citoyens de vivre ensemble et d'assumer un destin commun [des critères subjectifs]¹⁰¹⁶ ». Nous nous devons d'émettre une réserve quant à la nation issue de l'ethnicité car la définition de l'ethnie selon Sélim Abou n'est qu'une synonymie du confessionnalisme. Comment imaginer une nation suivant de tels critères, qui aboutissent dès lors à une partition du pays¹⁰¹⁷ ? Il y a en outre une telle imbrication des facteurs internes et externes qui bloquent la constitution d'une identité nationale cohésive que l'on ne peut douter d'un échec.

Few scholars will deny that Lebanon is indeed a mosaic of religious communities that are unable to form a unified nation bound by a common history and destiny, but they do not necessarily agree with confessionalism¹⁰¹⁸.

En effet, les libanais s'affirment Druzes, Maronites ... avant de s'identifier comme libanais, privilégiant la religion avant d'autres facteurs identitaires mais malgré tout, tous s'identifient avec leur terre natale. La quête d'une identité unifiée est cependant bien difficile pour cette société « coloré[e] par toutes les couleurs idéologiques de ce siècle et qui port[e] en ell[e] (...) la profonde empreinte de cultures diverses et prestigieuses¹⁰¹⁹ ». Bien que certains penseurs souhaitent orienter l'État vers le laïc, l'identité vers la laïcité, la mémoire religieuse libanaise leur est hostile. L'identifiant religieux est tellement prégnant qu'il se dresse contre la nation. Pourtant, conserver l'identité confessionnelle signe l'arrêt de mort du pays car comme le souligne Nadia Tuéni, « la haine n'appartient qu'à Dieu » (*TA*, 384) et Dieu même est décrit comme un « plein feu de bois » (*JM*, 147), une inversion qui expose incroyablement combien les hommes recherchent l'étincelle qui va tout déclencher car « les gens de Dieu marchent au pas de guerre » (*JM*, 128) alors qu'

En Orient, il est interdit de haïr...
La haine n'appartient qu'à Dieu (*TA*, 384).

¹⁰¹⁶ Sélim Abou, *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, op. cit., p. 29.

¹⁰¹⁷ Nous rappelons que les divers groupes composant le pays ont été, régulièrement et de toutes les façons possibles, dressés les uns contre les autres, manipulés selon les besoins des pays extérieurs et des chefs de groupe.

¹⁰¹⁸ Krista Wiegand, *Religious, Ancestral, and National Identity: Political Use and Abuse in Lebanon*, Washington, American University, 1997, p. 38.

¹⁰¹⁹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, op. cit., p. 43.

Dieu a en outre fait advenir « ce paysage garni de barbelés » (*Ibid*) après l'occupation juive des terres palestiniennes, paysage de barbelés qui installe peu à peu le clivage entre les hommes dans « ce pays de démence » (*RT*, 237) jusqu'à la guerre civile, que notre auteure interprète comme « l'océan fratricide en lutte contre la mer » (*JM*, 162). En poursuivant cette métaphore liquide, Nadia Tuéni dit être « au confluent de sangs contraires » (*AS*, 331), avoir « deux sangs » (*JM*, 187), pour exprimer « les multiples de son appartenance » (*AS*, 329) familiale, à la fois moyen-orientale par son père et occidentale par sa mère, très certainement confessionnelle mais une appartenance qu'elle souhaite, finalement, ouverte à toutes les confessions, et enfin, bien que célébrant très souvent sa montagne natale, elle revendique une identité plus large que celle de son village : elle se veut citoyenne du monde entier avec « une multitude /de racines dissemblables » (*TA*, 353).

Amin Maalouf tient le même genre de discours et présente une identité composée :

Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule,
faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un "dosage" particulier
qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre¹⁰²⁰.

Cette construction multiconfessionnelle est cependant bien précaire. Notre auteure dit par exemple constituer une « tribu » (*AS*, 331) avec ceux qui, comme elle, se sentent d'appartenance plurielle. Elle est toutefois bien seule à vouloir conserver le multiculturalisme, à maintenir le vivre ensemble de communautés qui marqueraient leurs différences sans aboutir à une séparation définitive d'avec ''les autres''. Elle voit au contraire ces communautés se replier sur elles-mêmes, entend « se fendiller son âme » (*AS*, 329) parallèlement à la scission de son pays. Au vu de l'avancée des clivages, la norme étant devenue la ''mono identité'' confessionnelle, elle croit devoir « expie[r] un crime de double identité¹⁰²¹ » (*P*, 253). Mais le Liban a une double identité, faite de mer et de montagne, de littoral et de terre, d'Orient et d'Occident. Rappelons par exemple les termes employés dès 1953 par Michel Chiha qui défendait une identité plurielle du Liban : « Mer et Montagne, phénicianité et libanité, pluralité des mœurs, pluralité des langues (...), toute

¹⁰²⁰ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰²¹ Selon la période dans laquelle on se situe la double identité de Nadia Tuéni est d'être chrétienne et musulmane soit par rapport aux confessions de ses parents (père druze et mère catholique), soit par rapport à son mari (orthodoxe).

une constellation d'univers qui semble concourir dans l'harmonie à faire du Liban ce qu'il est¹⁰²² ».

Il est donc possible que des opposés comme « le ciel et la mer s'additionnent » (*PPH*, 178) (la religion s'ouvrant à la découverte de l'autre), qu'ils se rencontrent à la « croisée des chemins » (*JM*, 127) ou « à la croisée des routes » (*RT*, 237 ; *PRT*, 252). L'on peut être de prime abord dissemblables comme « Tidimir, Sioun, Sabba [mais faire] route ensemble » (*JM*, 124)¹⁰²³. Notre auteure les présente d'ailleurs comme un seul être, en écrivant leurs noms sans virgule « Tidimir Sioun Sabba¹⁰²⁴ » (*JM*, 114) et sous une identité confessionnelle dès la première page du recueil *Juin et les mécréantes* avant de se reprendre en bouleversant systématiquement ces catégories identitaires. C'est ainsi que Sioun devient Tidimir : « Je t'appelle Sioun. Ton nom est Tidimir » (*JM*, 123)¹⁰²⁵. Aucune de ces femmes ne reste donc définie par une identité stable, une seule appartenance, mais s'unit l'une à l'autre, à l'instar des « oiseaux [qui] se fondent » (*JM*, 162). Car ce n'est que lorsque chacun aura compris que nous sommes tous constitué d'une identité gigogne et accepté la diversité de l'autre qui me ressemble que le pays retrouvera la paix avec lui-même et deviendra, d'après nous, une nation en paix à plusieurs visages¹⁰²⁶.

Dans ce but notre auteure exalte les hauts lieux du Liban emplis d'histoire, fait appel à la mémoire collective d'un très vieux passé, celui d'un temps où les hommes étaient proches les uns des autres, comme la famille à laquelle ils sont très attachés¹⁰²⁷, et ceci afin de renforcer la cohésion entre eux au lieu de se cloîtrer en communautés, que « les mots s'écrasent (...) contre nos portes closes » (*JM*, 143) et que « nos bras en folie se referment sur rien » (*PPH*, 202). Elle continue son combat bien qu'à présent, la poétesse ne retrouve « sous l'histoire [qu'] un mensonge (...) et sous le ciel [qu'] un cri d'horreur » (*PRT*, 257). Les interprétations historiques déjà biaisées et qualifiées de « mensonge »,

¹⁰²² Michel Chiha est cité par Elias Khoury et Ahmad Beydoun, *La Méditerranée libanaise*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁰²³ Le mufti de Tripoli a fait l'éloge du vivre-ensemble islamo-chrétien : « les armes les plus puissantes (entre nos mains, nous libanais) sont notre unité nationale, la valeur de tolérance réciproque et notre amour les uns pour les autres », in *L'Orient-Le Jour*, 11 août 2016, <https://www.lorientlejour.com/article/1001179/les-premiers-responsables-de-la-famine-de-1915-1919-dans-le-mont-liban-sont-les-maronites-eux-memes.html>, consulté le 22 février 2017.

¹⁰²⁴ La chrétienne, la druze et la musulmane.

¹⁰²⁵ « (...) en Grèce où je rencontrai Tidimir. Il ne faut surtout pas vous mettre en tête que Tidimir est grecque. Elle passait par là » (*JM*, 100). Le « je » est sans identité claire : « Ma mère (...) était fille de quarterons. Mon père étant métis, je devenais par là une fonction décimale, le sixième d'une couleur dont je ne me souviens plus » (*JM*, 101). Sabba est « de Mongolie en Mongolie » (*JM*, 108), a des cheveux noirs donc est orientale, puis ils sont bleus (*JM*, 113).

¹⁰²⁶ Nous soulignons.

¹⁰²⁷ L'appartenance à la famille est citée par 71% des personnes interrogées et 89,6% lui accordent « une grande importance », in Jean Mourad, « Les sentiments d'appartenance collective », *op. cit.*, pp. 42-43.

comme le mal qui sourd de la religion prennent toute leur intensité dans ce « cri d'horreur » et trouvent un écho dans les allitérations en [r].

Les hommes ont perdu leur humanité ; tout les sépare dans « la triste pénombre des frontières » (*JM*, 138). Notre auteure en appelle même aux morts pour réveiller la conscience de ses contemporains : « Quand donc [vont] s'éveiller (...) tous ces corps en mosaïque fidèles à leurs ossements ? » (*PPH*, 162).

Mais désormais le paysage, sous toutes ses représentations lors d'un ultime parcours de notre poétesse, abandonne son peuple qui n'en est pas digne, dans un poème où l'énumération est rythmée par des hexasyllabes avec deux temps forts (en alexandrins) pour les villes historiques de Byblos [où « l'écriture a jailli » (*LVP*, 279)] et de Tyr [la « reine de Phénicie » (*LVP*, 282), grande cité phénicienne maîtresse des mers et fondatrice de comptoirs prospères d'où un rajout en fin de vers pour mieux signifier le poids historique de cette cité¹⁰²⁸] d'une part et sur la situation historique et géographique du Liban d'autre part, son histoire étant intimement liée à la Méditerranée :

Même la roche simple,
l'arbre fou du village,
(...)
Sannine et ses clochers,
l'eau feuillue des montagnes,
Barouk, sa terre liquide,
Zouk et ses grenadiers,
la muette Byblos, et Tyr la fatiguée - d'être Tyr¹⁰²⁹,
l'histoire du Liban, la Méditerranée,
à leur tour, à leur tour,
parlent de vous quitter (*TA*, 390)¹⁰³⁰.

La gradation est effarante entraînée par les hexasyllabes qui s'enchaînent jusqu'à ce que même la mer et tout ce qu'elle représente prenne à son tour la parole ici, avec une accélération soutenue par la répétition « à leur tour ». Plus aucun élément ou matière ne rassemble ou ne se reconnaît en ces êtres et Byblos devient « muette » devant tant de sauvagerie. Or le socle de l'identité libanaise, outre la religion, est linguistique comme

¹⁰²⁸ La ville a eu par exemple des relations privilégiées avec le royaume d'Israël. Le premier Livre des Rois relate d'ailleurs les relations amicales au X^e siècle entre les rois Hiram et Salomon, à qui du bois de cèdre et des artisans maçons furent envoyés pour la construction du temple de Jérusalem. Les Tyriens se sont également opposés, à plusieurs reprises, aux plus grands envahisseurs.

¹⁰²⁹ Jacques Tabet décrit « Ce qu'était notre patrie 9 siècles av. J.- C. » en parlant de la Phénicie et de la ville de Tyr, in *Revue Phénicienne*, n°. 1, juill. 1919, pp. 17-21.

¹⁰³⁰ Ce poème a été écrit en juillet 1976, à une période particulièrement difficile.

l'explique Bahjat Rizk : « L'arabité linguistique du Liban cimente, toutes communautés confondues, leur identité nationale¹⁰³¹ ».

D'autre part, on ne peut nier le passé phénicien des libanais¹⁰³², compte-tenu des traces conservées de ce peuple navigateur et inventeur de l'écriture dont toutes les communautés peuvent être fières.

Un autre point commun reste le commerce et les échanges grâce à la Méditerranée¹⁰³³. Mais elle aussi « parl[e] de vous quitter ». Les qualifications des éléments (« roche simple », « l'arbre fou ») tout d'abord puis celles des objets de culte (les « clochers ») expriment bien que même les plus simples, les plus minimes (« l'eau feuillée ») ont compris qu'il n'y a plus rien à attendre de ces forcenés (hormis toujours plus de bestialité), des brutes qui sont comme "écervelés", dans le sens le plus péjoratif du terme.

Dans une atmosphère de fin du monde quasi biblique, la poétesse et son pays sont acculés à la constatation de l'anéantissement, un rythme hexasyllabique soutenant la négation absolue de leur existence (4 récurrences de « plus », 2 de « rien », « sans » insistent sur le fait que désormais il n'y a plus rien) :

Je n'ai plus de Pays,
enfin plus de Pays,
plus d'amis plus de larmes
(...)
Quelque part au fond de la guerre,
un ciel sans cicatrice (...)
tombe sous une balle de croix ou de croissant » (TA, 390).

La poétesse veut tout oublier [du pays « je t'oublierai » (*Ibid.*) aux constituants de sa terre « je vous oublierai » (*Ibid.*)], ne plus se battre pour sa montagne, sa terre, et nous fait part de ses regrets de ne pas être morte avant d'assister à tout ce gâchis [« Je voulais m'en aller dans la paix du berger, / je suis parti trop tard » (*Ibid.*)]. Après avoir été dépossédée de plusieurs de ses identités (avec le décès de sa fille en 1964, à la suite de la guerre de 1967

¹⁰³¹ http://www.onefineart.com/en/articles_arts/identite-libanaise.shtml, consulté le 28 septembre 2014.

¹⁰³² Comme le rappelle Anne-Marie Thiesse, la mise en place d'une épopée des origines prend une place essentielle dans la construction nationale des États européens : « Tout acte de naissance établit une filiation. La vie des nations européennes commence avec la désignation de leurs ancêtres », in *La création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, coll. « Points. Histoire », 2001, p. 25. Ainsi, les traces phéniciennes sont instrumentalisées dès le XIX^e siècle par les Maronites, afin de légitimer la création d'un État autonome face au monde arabe, *Ibid.*, pp. 29-39.

¹⁰³³ Georges Corm rappelle à ce sujet que les populations du Levant n'ont « pas d'identité culturelle clairement affirmée, ni de loyauté politique, en dehors des nécessités de leurs affaires commerciales et financières », in *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*, op. cit., p. 53.

et des conflits qui s'enchaînent depuis 1975) elle ne voit plus aucune issue à sa quête identitaire. Les croix et croissants prédominants « autour [des] tempes [et] form[a]nt une geôle » (*Ibid.*) n'apportent que la mort, avec des « balle[s] de croix ou de croissant » (*Ibid.*) qui sont comme un écho aux discours de propagande qui enserraient précédemment les tempes, ou créent des « ghettos » (*Ibid.*), aboutissement logique des clivages géographiques et communautaires et définition à proscrire pour Nadia Tuéni d'une identité repliée sur chaque confession.

Au Proche-Orient, l'on ne peut exclure la religion¹⁰³⁴ de la politique, mais bien souvent c'est le manque de culture religieuse qui engendre la montée de l'intolérance, des « globalismes intolérants¹⁰³⁵ » comme les appelle Antoine Messarra. D'un autre côté, l'on ne peut guère nier les événements qui ont marqué l'histoire ni les rivalités qui sont ancrées dans les mémoires et alimentent les affrontements actuels qui veulent supprimer l'autre. Au vu de ce qui se passe à l'est de la Méditerranée, faut-il effectivement substituer au devoir de mémoire un devoir d'oubli pour construire une vie commune qui maintienne les différences de chaque communauté, « sans s'entretuer ou se diviser en tribus guerrières et repliées sur elles-mêmes¹⁰³⁶ » ? Pourtant, même pendant la guerre, les libanais ne se sont jamais résignés à la fin du ''vivre ensemble''. Il faut plus que cohabiter : il faut interagir et

enfin, après plus de cinq siècles (...) apprendre de l'histoire c'est-à-dire profiter des leçons du passé, développer une mémoire de contribution nationale, et propager une sagesse politique (...), une culture de pacte national et de prudence¹⁰³⁷ ?

¹⁰³⁴ Aux musulmans, René Habachi rappelle la tolérance prescrite dans le *Coran* : « Ne faisons pas outrage au Dieu de l'Évangile ou du Coran de séparer les hommes, de les jeter les uns contre les autres », in Hoda Nehme, « Contribution de la pensée arabe et islamique méditerranéenne (sic) à la construction de l'espace socio-culturel nouveau en Méditerranée », *Christian Orient Informationen on Christians and churches in the Orient*, op. cit., <http://christian-orient.eu/2014/03/16/francais-contribution-de-la-pensee-arabe-et-islamique-mediterraneene-a-la-construction-de-lespace-socio-culturel-nouveau-en-mediterranee-2/?lang=fr>, consulté le 16 mars 2016. Aux chrétiens, René Habachi rappelle « le miracle de tout instant que seule a pu voiler la contraction sur soi de l'être, le repli d'un amour qui s'est détourné de l'autre », in *Théophanie de la gratuité : philosophie intempestive*, Sainte Foy, A. Sigier, 1986, p. 161.

¹⁰³⁵ Antoine Messarra, « La religion dans une pédagogie interculturelle. Le cas du Liban », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, [En ligne], n°. 36, sept. 2004, p. 108, <http://ries.revues.org/1503>, consulté le 11 octobre 2012.

¹⁰³⁶ Stuart Hall, Maxime Cervulle et Christophe Jaquet, *Identités et Cultures : Politique des Cultural Studies*, Paris, Éd. Amsterdam, 2008, p. 373.

¹⁰³⁷ Antoine Messarra, « De la volonté de guerre à la culture de paix, vers un traumatisme salutaire », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, n°. 18, 2004, p. 109.

La mémoire est (...) un acte vital. Le patrimoine (...) doit se préserver¹⁰³⁸.

Ghassan Tuéni

Chapitre 2 Un pays à la mémoire effacée

Nous nous proposons d'aborder dans ce chapitre la problématique de l'écriture comme révélateur de la mémoire volontairement soustraite aux libanais depuis la fin de la deuxième guerre mondiale¹⁰³⁹. Nous étudierons comment la mémoire se manifeste dans l'œuvre tuénienne en interrogeant le lien entre les événements, personnels et historiques, qui ont touché l'auteure et leur transcription. En effet, « raconter un drame, dit Paul Ricoeur, c'est [souvent] en oublier un autre¹⁰⁴⁰ ». Nous pensons que notre auteure, dans sa quête d'une nouvelle identité après la guerre de 1967, souffre finalement moins du vide créé par le décès de sa fille et appréhende sans doute avec plus de "sérénité" l'annonce de son propre cancer en prenant part à la défense des Palestiniens. Et au bout du compte, il semble que la guerre de 1975 aura un "rôle identique" pour lui permettre d'appriivoiser la mort.

Par ailleurs, la plupart des écrivains libanais souhaitent rompre le silence sur la guerre car l'on ressent toujours l'imminence d'un nouveau conflit¹⁰⁴¹. Il importe donc d'affirmer qu'il vaut mieux se souvenir pour faire cesser les cycles de vengeance, puisque les événements du passé ont toujours une influence sur le présent et que l'histoire est la reconstruction du passé. Ainsi on sait bien qu'« Il n'y pas d'histoire sans passé » (PPH, 201). Nadia Tuéni évoque le souvenir du paysage de son enfance, et le recrée, le modifie pour en donner une image qui conserve ce passé dans le présent. De plus comment un pays

¹⁰³⁸ Michel Éddé et al., *Ghassan Tuéni (1926-2012)*, op. cit., p. 200.

¹⁰³⁹ En 2015, le Liban a commémoré les 40 ans de la guerre civile alors que cette dernière n'a pas d'existence dans les manuels scolaires.

¹⁰⁴⁰ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., p. 584.

¹⁰⁴¹ Il n'y a pas actuellement de conflit militaire ouvert mais tous les signes d'un conflit identitaire sont en gestation dans la société. Wadah Charara intitule son ouvrage *Al-silm al-ahli al-barid : Lubnan, al-mujtama' wa-l-dawla, 1964-1967*, (Beirut, Ma'had al-Inma'-al 'Arabi, 1980) que l'on peut traduire par « La paix civile froide », ce qui donne une certaine idée de l'atmosphère libanaise...

peut-il exister s'il efface son passé ? En effet, une nation doit avoir une culture, des traditions et une mémoire :

au niveau de la conscience historique libanaise dans son ensemble (...) [le] pays est resté très effacé, tant il a été éclipsé par d'autres acteurs, d'autres espaces de manœuvres et de décisions. (...) Cherchant les clés de leur destin dans une histoire plurimillénaire, ses citoyens se trouvent écartelés entre la Mésopotamie et Thèbes, la Perse et la Macédoine, Alexandrie et Rome, Byzance et Damas, Bagdad et Le Caire, puis de nouveau Constantinople¹⁰⁴².

L'histoire raconte artificiellement le passé, en est l'interprétation objective grâce à un processus intellectuel qui explique les faits, leurs causes et leurs conséquences. La mémoire historique est « apprise, écrite, unifiée¹⁰⁴³ ». En ce qui concerne le Liban, l'on évoque volontiers les multiples conquêtes qui l'ont traversé tout au long de son histoire, d'un territoire situé en bord de mer, ce qui a favorisé le commerce et la création de colonies, de son artisanat et de la naissance de l'alphabet, des faits gardés par la mémoire collective, partagés par toutes les communautés.

La mémoire individuelle est plus "vraie" dans le sens où elle est une mémoire vécue, une mémoire affective et « plurielle¹⁰⁴⁴ ». La poétesse s'adresse à un « vous » indéterminé mais qui a en partage (« nous ») ces moments où « Vous en souvenez-vous ? Nous gardions des couchants sur nos blanches terrasses. » (*PPH*, 178). Cette mémoire conserve, outre les bons moments, les périodes difficiles, car dans le même poème on lit qu'à présent, ce souvenir « n'appartenait pas au pays » (*Ibid.*). Elle est la vie, le passé porté par celles et ceux qui sont vivants et qui l'ont reçu de leurs parents, d'où une vulnérabilité qui suscite la suspicion des Historiens à son égard¹⁰⁴⁵ bien que l'Histoire soit « fille de mémoire¹⁰⁴⁶ ».

Le cas du Liban et de la conservation des traces du passé est intéressant car l'histoire est justement sujette à polémique à cause du "jeu" perpétuel entre différentes mémoires, lesquelles ont été élaborées en fonction des relations conflictuelles ou conviviales que les groupes socioculturels ont entretenus ou entretiennent entre eux.

¹⁰⁴² Ahmad Beydoun, « Heurts et malheurs de la culture libanaise de paix », Conférence du 5 octobre 2015, Université de Balamand, <http://alba.edu.lb/french/conference-ahmad-beydoun-2015>, consulté le 2 janvier 2016.

¹⁰⁴³ Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1996, p. 57.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*

¹⁰⁴⁵ Pierre Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, Paris, Gallimard, 1984, p. XX.

¹⁰⁴⁶ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, [1^{ère} Éd. 1971] 1996, pp. 50-85, <http://dx.doi.org/doi: 10.1522/cla.dab.com>, consulté le 27 mai 2016.

L'histoire libanaise est prise dans ce réseau de « mémoires historiques et de patrimoines collectifs entrecroisés des différentes communautés chrétiennes et musulmanes¹⁰⁴⁷ ». Cette histoire se caractérise par l'absence d'une mémoire collective nationale au profit des mémoires de ces différents groupes, lesquelles ne sont pas seulement rivales entre elles mais contrent également une autre mémoire, celle que les tenants de la coexistence tentent de construire depuis le début du XX^e siècle en tant qu'histoire officielle afin de promouvoir une histoire fédératrice du pays¹⁰⁴⁸. Notre auteure appartient clairement à ce groupe d'intellectuels.les et témoigne du passé de son pays, d'autant plus qu'elle s'identifie aux enjeux politiques qui agitent l'Orient et se sent et se veut responsable de « concilier l'inconciliable¹⁰⁴⁹ ». Il nous semble qu'elle est donc l'un de ces « hommes mémoire¹⁰⁵⁰ » décrits par Pierre Nora puisqu'elle « construit un regard/ en hommage à tous les visages » (*PPH*, 205) et que la poésie est là pour témoigner « Si la mémoire s'endort dans les greniers », car « cette fleur et le poète/ ont une même histoire de violente écriture » (*RT*, 215). *Liban : 20 poèmes pour un amour* est un condensé de ce dont il faut se rappeler du Liban : ses hommes et ses femmes, ses villes au riche passé, le vivre ensemble dans ce « Liban des jardins » (*LVP*, 295) qu'elle garde « enfermé sous [sa] langue (...) comme une hostie » (*AS*, 303).

1. Une mémoire confessionnelle

Chacun vit et ressent un évènement selon ses perceptions et sa sensibilité et en conserve ensuite une trace personnelle, individuelle, subjective. Joël Candau insiste sur l'importance de cette mémoire pour l'histoire, laquelle peut être incomplète et fait appel à

¹⁰⁴⁷ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, *op. cit.*, p. 15. « Ce qu'on nous apprenait à l'école consistait en une série de grands titres, vaguement abordés, de façon à ne pas érafler la susceptibilité d'une communauté donnée ou d'un groupe politique quelconque. (...) Celui qui méconnaît son histoire, est condamné à la répéter. Un certain nombre de nos problèmes provient du fait que nous ne sommes pas capables de faire face à notre passé, d'où l'imminent danger de rater notre avenir » écrit la journaliste et activiste libanaise Roula Azar Douglas sur sa page Facebook en avril 2014, https://www.facebook.com/RoulaAzarDouglas?hc_location=timeline, consulté le 24 janvier 2017.

¹⁰⁴⁸ Cf. Dima de Clerck, « Histoire officielle et mémoires en conflit dans le Sud du Mont-Liban : les affrontements druzo-chrétiens du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Études libres inédites, *op. cit.*, pp. 171-190.

¹⁰⁴⁹ Jad Hatem, *Les Libans de rêve et de guerre*, Paris, Cariscript, coll. « Extasis », 1988, p. 31.

¹⁰⁵⁰ Pierre Nora, *Entre Mémoire et histoire. La problématique des lieux*, *op. cit.*, p. XXX : « Moins la mémoire est vécue collectivement, plus elle a besoin d'hommes particuliers qui se font eux-mêmes des hommes-mémoire ».

cette mémoire individuelle pour mieux dévoiler certains faits¹⁰⁵¹ : « l'histoire [est] une mémoire vérifiée¹⁰⁵² ». En outre il semble que la construction des souvenirs soit en perpétuelle restructuration et que c'est au contact des autres que cette construction s'effectue, en tenant compte de leur appartenance à un groupe et de leur opposition face à un autre groupe auquel ils n'appartiennent pas. À ce sujet, les chercheurs s'accordent pour dire qu'il n'y a pas seulement une mémoire individuelle isolée mais que les mémoires individuelles sont toujours englobées dans une mémoire collective, sans cependant être "noyées" dans cette dernière. Les recherches de Maurice Halbwachs ont par exemple confirmé que la mémoire individuelle n'est pas un acte individuel mais que nos souvenirs s'appuient sur ceux d'un groupe¹⁰⁵³ auquel l'individu appartient. Ce chercheur définit ensuite une mémoire "privée" propre à l'individu¹⁰⁵⁴, et une autre en rapport avec le groupe, collective et sociale, issue de ces souvenirs "partagés" avec le groupe. Au sujet de ces interactions entre mémoire individuelle et mémoire collective, Roger Bastide les qualifie de « système d'interrelations de mémoires individuelles¹⁰⁵⁵ ». On peut s'interroger toutefois sur l'importance et même l'existence de cette mémoire individuelle face à la puissance de la mémoire du groupe (confessionnel) au Liban.

Abordons la notion de mémoire par l'analyse de Stéphane Laurens pour qui la mémoire est une « fonction sociale répondant à l'objectif de faire voir à l'autre ce que nous avons vu, lui transférer notre expérience¹⁰⁵⁶ », l'inverse, pour Maurice Halbwachs, étant également vrai :

¹⁰⁵¹ Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, op. cit., p. 58-59.

¹⁰⁵² Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, op. cit., pp. 997-999.

¹⁰⁵³ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 21. La plupart de nos souvenirs nous reviennent lorsque nos parents, nos amis ou d'autres personnes nous les rappellent. Cependant c'est dans la société que l'homme acquiert ses souvenirs, qu'il se les rappelle, qu'il les reconnaît d'où l'existence d'une mémoire collective et de cadres sociaux de la mémoire. Halbwachs reviendra sur l'idée de la primauté de la mémoire collective sur la mémoire individuelle en précisant qu'une base individuelle doit préexister à l'apport social.

¹⁰⁵⁴ La mémoire est individuelle [« J'ai comme la mémoire de ces guerres perdues » (*PPH*, 162), « Je me souviens je me souviens, / lorsque je pleurais de plaisir/ sur la peluche rouge de mes seize ans » (*TA*, 368)] ou collective [« Vous en souvenez-vous ? » (*PPH*, 178), « Souviens-toi du pays où les soirs n'ont pas d'âge » (*PPH*, 198), « Se souvenir (...) d'un secret royaume qui avait notre âge ; / nous ne savions pas lire les présages » (*LVP*, 283), « plages de nos mémoires » (*AS*, 320)].

¹⁰⁵⁵ Roger Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Bastidiana*, 7-8 juillet-décembre 1994, pp. 209-242.

¹⁰⁵⁶ Nicolas Roussiau et Stéphane Laurens, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Didact Psychologie sociale », 2002, pp. 11-12.

Nous faisons appel aux témoignages, pour fortifier ou infirmer, mais aussi compléter ce que nous savons d'un évènement¹⁰⁵⁷.

Nadia Tuéni reconnaît par exemple avoir des « souvenirs de lieux qu' [elle] n'[a] (...) jamais vus » (*P*, 52).

Cela nous permet de croire d'autant plus vrai le souvenir que nous avons de cet évènement. C'est le langage qui va nous permettre de reconstruire le passé et d'aller vers l'avenir en mettant des mots sur nos souvenirs car sans eux, la mémoire ne pourrait exister : « aussi ai-je enfermé sous ma langue un pays » (*AS*, 303). Nadia Tuéni est un porteur de mots et de murmures, elle écoute comme « la lampe et la nuit (...) / [qui] écoutent la respiration des mémoires » (*RT*, 234) et devient un passeur qui « connaît le futur de [son] temps » (*AS*, 326). Or le rôle de la mémoire est d'aller vers l'imagination, vers le futur. La poétesse témoigne simultanément des atrocités qui se sont déroulées lorsque les hommes tombent dans la médiocrité (le confessionnalisme) et de la douceur du vivre ensemble dans ce pays. Ses mots porteurs d'amour¹⁰⁵⁸ [« fleur puissante » (*RT*, 221)] s'adressent aux enfants¹⁰⁵⁹, qui seront les mémoires du bonheur d'avant « en terre neuve d'oubli » (*PPH*, 197) et de celles du bonheur à venir, futurs porteurs de la réconciliation car « qui compulse l'amour comme un missel, (...) / celui-là est (...) complice d'un rêve/ communément appelé/ Vie. » (*AS*, 318).

Maurice Halbwachs a bien observé qu'il y a autant de mémoires que de groupes et donc lorsque plusieurs communautés vivent ensemble, un certain nombre de mémoires cohabitent. Mais lorsque cette pluralité des mémoires est conflictuelle, elle empêche toute "coordination" entre les détenteurs de ces mémoires. Il suggère même que ce ne sera qu'après épuisement de ces mémoires plurielles qu'un État pourra faire surgir une mémoire nationale. Au Liban, derrière l'apparente convivialité, les mémoires collectives des

¹⁰⁵⁷ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit., p. 51.

¹⁰⁵⁸ Selon Jacques Roubaud, « Il y a un lien (...) entre poésie, mémoire et langue. Pendant toutes ces années, j'ai cherché la manière dont la poésie était mémoire d'une langue, et généralement des langues. La poésie dans une langue mémorise des choses de cette langue », in Alain Nicolas, Entretien avec Jacques Roubaud, « Jacques Roubaud : " La poésie dit ce qu'elle dit en le disant" », *L'Humanité*, [En ligne], 18 Mai 2016, <http://www.humanite.fr/jacques-roubaud-la-poesie-dit-ce-quelle-dit-en-le-disant-607311>, consulté le 15 mars 2017.

¹⁰⁵⁹ *Liban : 20 poèmes pour un amour* est dédié à « Nayla/ à ceux qui furent ses amis, / aux enfants de mon pays » (*LVP*, 274).

communautés contiennent des humiliations et des peurs d'un « passé qui ne passe pas¹⁰⁶⁰ » notamment celui des massacres entre Druzes et Maronites de 1840-1860, un conflit mémoriel qui persiste et maintient la peur et la méfiance dans les relations druzo-chrétiennes. Sans compter le fait que règne toujours la polémique créée par le questionnement quant à l'origine historique du Liban (phénicienne¹⁰⁶¹ ou arabe).

Au Liban, nous sommes profondément déterminés par le groupe auquel nous appartenons, le marqueur historique étant avant tout l'histoire sainte, chrétienne ou musulmane : Bible ou Coran sont prépondérants pour penser l'avenir et se rappeler du passé. L'individu ne serait pas entièrement maître de ses souvenirs, lesquels seraient induits par la société. Georges Corm rappelle ainsi quelques fragmentations des mémoires¹⁰⁶² : tout d'abord celles qui ont touché les sociétés arabes à la suite du décès du Prophète, engendrant deux mémoires dont les contradictions seront réveillées par la révolution iranienne de 1979, sans oublier la mémoire de la communauté druze, puis celles des chrétiens, « qui ont gardé vivant dans leur patrimoine historique le souvenir de racines antiques spirituelles ou géographiques¹⁰⁶³ », syriaque pour les Maronites ou byzantine pour les Orthodoxes.

La mémoire collective libanaise est donc surtout une mémoire sectaire, ancrée dans la segmentation confessionnelle¹⁰⁶⁴. Nommées « mémoire religieuse¹⁰⁶⁵ » par Maurice Halbwachs, les différentes mémoires se croisent et s'affrontent selon les relations existant entre les groupes identitaires confessionnels. Quant au patrimoine, qui se trouve dans une « mémoire 'd'origine'¹⁰⁶⁶ » repérable « au travers de l'histoire locale, de la résurgence ou

¹⁰⁶⁰ Dima de Clerck, « Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban: Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, *op. cit.*, p. 167, <http://www.jstor.org/stable/40495801>, consulté le 30 août 2014.

¹⁰⁶¹ Bien que les phéniciens soient venus sur ce territoire et au-delà depuis la Péninsule arabique, rien ne certifie une racine identitaire phénicienne des libanais. Nadia Tuéni leur rend néanmoins un bel hommage dans un inédit de 1980, dans lequel elle évoque leur tolérance puisqu'ils étaient « les aïeux du monde où l'on dialogue » (P, 183) et qu'ils accordaient à la « multiplicité » une grande importance (*Ibid.*).

¹⁰⁶² Par rapport aux idées européennes, tels que les idéaux démocratiques, « Les penseurs ne parviendront pas à surmonter la paralysie de la conscience historique et le dilemme des nouvelles frontières étatiques mis en place par le colonialisme », in Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁶³ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁶⁴ Voir Gabriele Khalil Bunzel, *Identité en conflit et transaction*, Paris, L'Harmattan, 2006. L'individu se définit par rapport à sa communauté, constituée d'un ensemble d'individus qui ont en commun une même religion ou une même confession, et n'existe pas en tant que citoyen.

¹⁰⁶⁵ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*, pp. 191-192.

¹⁰⁶⁶ Stéphane Laurens et Nicolas Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, *op. cit.*, pp. 22-23.

du maintien volontaires des coutumes et des traditions¹⁰⁶⁷ », il est lui aussi en fait morcelé entre les dix-huit communautés. Pour Nadia Tuéni, il est cependant important de rappeler les similarités entre les communautés comme ces « hommes durs comme la faim » (*LVP*, 276), leurs femmes qui ont « une même lumière » (*LVP*, 284) et leurs liens avec la mer qui permet « la respiration des bibles, / [le] pacte entre nous et nous » (*JM*, 119) et la terre qu'ils chérissent plus que tout, à laquelle ils sont « vissé[s] » (*TA*, 344). Mais aussi d'évoquer les larmes « as-tu quelque chose à pleurer qui ne soit paysage ou sang ? » (*PPH*, 178), l'exaspération « ma maison est fatiguée » (*TA*, 393) et la « colère » (*AS*, 328) face à ces combats qui n'ont pas lieu d'être. Mais « nul germe d'amour / ne pleut » (*Ibid.*) sur ce pays qui reste divisé.

La fragmentation confessionnelle de la mémoire accompagne le long épisode de la guerre de 1975-1990. Si un échange de points de vue se déroule entre les communautés, les évocations du conflit ne donnent pas lieu aux mêmes interprétations et on ne peut que noter combien la remémoration va rapidement "dégénérer". Il semble donc impossible de construire une mémoire nationale "hégémonique".

Par ailleurs, l'absence de consensus est notable du fait de l'absence dans les manuels d'histoire d'un récit national puisque le programme s'interrompt après la seconde Guerre mondiale. Malgré son histoire plurimillénaire, les difficultés extérieures (les pressions des grandes puissances) et intérieures (celles des communautés organisées en régions) n'ont jamais cessé de mettre le pays sous tension, d'où ces hésitations entre unité et fragmentation du territoire, comme « En cet instant où la montagne entre terre et mer hésite » (*AS*, 319).

Les croisades, mais aussi des raisons démographiques ont entraîné des changements dans la répartition territoriale des communautés, avec donc le début de la fragmentation dans l'histoire d'une société multiconfessionnelle puisque les communautés vont alors mener « des existences parallèles¹⁰⁶⁸ », avec leur « cachet confessionnel propre, (...) [leur] histoire¹⁰⁶⁹ » propre.

Notre auteure, quant à elle, préfère se rappeler du temps où les hommes ne se répartissaient pas en fonction de leur confession, lorsque les « soleils [étaient] communs aux hommes noirs ou clairs » (*JM*, 98), lorsque la mémoire était « la plus belle de toute la

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*

¹⁰⁶⁸ Stéphane Laurens et Nicolas Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, op. cit., p. 20. Les chrétiens sont sous domination druze, mais ils vont devenir de plus en plus riches et dominer ensuite les druzes.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

terre » (*PR*, 403). Pour revenir à ce temps d'union où « les hommes n'avaient pas raison de se haïr, non plus que de s'aimer » (*JM*, 122), elle exhorte ses compatriotes à « se souvenir (...) / du chant de l'islam, des châteaux croisés, /et des cloches folles » (*LVP*, 283) et de bien d'autres points communs, produits locaux, hauts lieux de l'histoire, qui sont autant d'« identisignes¹⁰⁷⁰ ».

2. L'oubli, comme moyen d'unification

De surcroît, notre poétesse écrit que son « pays est mémoire » (*LVP*, 276), mémoires de toutes les civilisations qui l'ont traversé et qui ont laissé leurs empreintes architecturales, culturelles, dans le paysage libanais. Les villes qu'elle décrit se parent de ces beautés et de cette variété.

Cependant cette mémoire peut devenir « lourde comme un marécage » (*PRT*, 248) car elle camoufle, enfonce dans ses profondeurs les traumatismes des conflits qui se sont déroulés sur ce territoire. Pour que la vie ne soit pas insupportable, une seule solution : l'oubli. Une décision politique que Nadia Tuéni ne connaîtra pas, cette amnésie qui règne au Liban. Le journaliste Mickaël Young constate en effet en 2000 que

For ten years since the war's end, Lebanon has been rebuilt on a foundation of state-sponsored amnesia¹⁰⁷¹.

Pourtant, « Avoir la mémoire courte, c'est être illégitime¹⁰⁷² », une observation que l'on peut doubler par le titre de l'ouvrage de Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, qui joint trois concepts essentiels ici pour notre réflexion. Dans un pays où la violence est latente, où tout est susceptible de rallumer les combats, la mémoire « reste [en effet] la gardienne de l'ultime dialectique constitutive de la passéité du passé, à savoir le rapport entre le "ne plus" qui en marque le caractère révolu, aboli, dépassé, et l' "ayant été" qui

¹⁰⁷⁰ Au sujet de ces noms géographiques, évocations historiques, ...voir Árpád Vigh, « L'analyse culturelle des œuvres littéraires », *L'identité culturelle dans les littératures de langue française*, actes du colloque de Pécs des 24-28 avril 1989, Paris, Presses de l'Université de Pécs, /Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1989, p. 34.

¹⁰⁷¹ Mickaël Young, « The Sneer of Memory: Lebanon's Disappeared and Post war Culture », *Middle East Report*, [En ligne], n°. 217, winter, 2000, p. 42, www.jstor.org/stable/10.2307/1520176, consulté le 12 décembre 2015. « Sur les dix années qui ont suivi la fin de la guerre, le Liban a été reconstruit sur une amnésie garantie par l'État ». Notre traduction.

¹⁰⁷² Nicole Benoit-Lapierre, « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications*, [En ligne], vol. 49, n°. 1, 1989, p. 6, http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1989_num_49_1_1734, consulté le 11 octobre 2012. La classe politique libanaise (hormis pour conserver le pouvoir) n'est jamais parvenue à s'entendre sur l'histoire ou sur la géographie du pays et ses frontières.

en désigne le caractère originaire¹⁰⁷³ ». Seul le rappel de la guerre pourrait éviter un énième réveil des combattants.

Mais la solution proposée par l'État libanais en août 1991, symbolisée par ce slogan : *la ghalib, wa la maghloub* (ni vainqueurs ni vaincus)¹⁰⁷⁴, est l'oubli pur et simple du passé, sous prétexte qu'il favorise le pardon et permet de vivre en paix¹⁰⁷⁵, comme si la guerre n'avait jamais eu lieu¹⁰⁷⁶. Il est en effet plus facile d'occulter le passé, surtout lorsque tous sont d'accord sur cette amnésie qui rend tout travail de mémoire impossible. Cette version officielle du passé se heurte toutefois à la mémoire vive des populations qui ont souffert du conflit¹⁰⁷⁷. Trop de plaies restaient sans doute ouvertes et priorité, pour les dirigeants, devait être donnée à la réconciliation nationale. Toute société nécessitant une certaine unité de vues entre les groupes et les individus qui la composent, il semble évident que lorsque la société est malade de sa mémoire, l'État choisisse l'option « d'écarter de sa mémoire tout ce qui pourrait séparer les individus, éloigner les groupes les uns des autres, et qu'à chaque époque [il] remanie ses souvenirs de manière à les mettre en accord avec les conditions variables de son équilibre¹⁰⁷⁸ ».

Liliane Buccianti-Barakat et Elias Khoury s'insurgent néanmoins contre la destruction de la mémoire collective lors de la reconstruction de Beyrouth qui a largement effacé les traces des combats¹⁰⁷⁹, perturbant le « travail de mémoire » à pratiquer dans ces lieux pour réduire les ressentiments des uns et des autres. Et selon Ussama Makdisi, la suppression de la mémoire de cette guerre ne relève absolument pas d'un mécanisme de défense inconscient. C'est en toute connaissance de cause que l'État a pris la décision

¹⁰⁷³ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., p. 648.

¹⁰⁷⁴ Sune Haugbolle, « Public and Private Memory of the Lebanese Civil War », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, n° 1, 2005, pp. 191-203.

¹⁰⁷⁵ Le sud du Mont Liban a connu une médiation par l'intermédiaire du Ministère des Déplacés afin de réconcilier ceux que la guerre avait déplacés suite aux massacres entre druzes et chrétiens de 1983. Cf. Liliane Buccianti-Barakat, « Le centre-ville de Beyrouth ou un patrimoine à réinventer », <http://www.rechercheisidore.fr/search/resource/?uri=10670/1.z8wgvj>, consulté le 28 septembre 2014. Or les essais d'instituer la Montagne druzo-chrétienne comme lieu de mémoire, symbole d'unité et de coexistence, ne nous semblent que partiellement avoir réussi car, nous dit Pierre Nora, un lieu de mémoire ne peut être établi que là où un travail de mémoire a été effectué afin de commencer une réconciliation.

¹⁰⁷⁶ C'est ainsi qu'une discothèque, B O18, est construite en 1998 par l'architecte Bernard Khoury là où le massacre du quartier de la Quarantaine s'est déroulé.

¹⁰⁷⁷ Laurent Licata, Olivier Klein et Raphaël Gély, « Mémoire des conflits, conflits de mémoires : une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe », *Social Science Information*, vol. 46, n° 4, décembre 2007, p. 569.

¹⁰⁷⁸ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 290.

¹⁰⁷⁹ Liliane Buccianti-Barakat, « Le centre-ville de Beyrouth ou un patrimoine à réinventer », op. cit., <http://www.rechercheisidore.fr/search/resource/?uri=10670/1.z8wgvj>, consulté le 28 septembre 2014.

d'éliminer les "noirceurs de l'histoire"¹⁰⁸⁰ afin de pacifier le pays sans risquer d'enflammer à nouveau les anciens combattants en les plaçant devant leurs responsabilités¹⁰⁸¹.

Néanmoins, sans travail de mémoire, c'est une fois de plus le communautarisme qui sort vainqueur. Il n'y a pas de réconciliation possible à notre avis car les libanais ne peuvent pas se réappropriier le passé et cela « condamne les mémoires blessées à rester souterraines¹⁰⁸² ». Ce qui implique en fin de compte un retour certain des souffrances nous dit Nadia Tuéni, bien avant cette décision gouvernementale, dans un terrible futur prémonitoire¹⁰⁸³ : « la guerre a eu lieu et tout est fini. (...) La guerre aura lieu » (*P*, 192). Car ce n'est qu'en reconstruisant le passé, donc en reconnaissant les faits, que l'on pourra avancer dans le processus de réconciliation en dépassant les interprétations de chaque camp quant au conflit, chaque mémoire étant un « point de vue sur la mémoire collective¹⁰⁸⁴ ». Sans cela,

[le] monde vole en éclats et [l'] identité s'évanouit. (...) Hommes et femmes oublient totalement qui ils sont et toute vie sociale, toute pensée s'avère impossible (...) plus de société, plus d'identité individuelle ou collective¹⁰⁸⁵.

Joël Candau affirme donc paradoxalement que l'oubli peut être « nécessaire au lien social et à l'affirmation par le groupe de son identité¹⁰⁸⁶ » ce qui peut nous rappeler Nadia Tuéni lorsqu'elle évoque combien « l'oiseau crai[nt] les grands souvenirs de jadis » (*RT*, 235) et qu'il faut donc « de longs trous de mémoire » (*RT*, 236). Halbwachs aborde également de manière positive l'oubli qui permet à la société de « remanier ses souvenirs de manière à les mettre en accord avec les conditions variables de son équilibre¹⁰⁸⁷ ». D'autres, comme Stéphane Laurens, jugent qu'« il est bon de savoir oublier¹⁰⁸⁸ » quand la mémoire est pathologique, c'est-à-dire quand elle ne libère pas¹⁰⁸⁹.

¹⁰⁸⁰ Ussama Makdisi, *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*, Bloomington & Indiana, Indiana University Press, U. Makdisi & P. A. Silverstein (Eds.), 2006, p. 204.

¹⁰⁸¹ Denis-Constant Martin, *L'Identité en jeux, Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala, coll. « Recherches internationales », 2010, p. 316.

¹⁰⁸² Michèle Baussant, *Du vrai au juste. La mémoire, l'histoire et l'oubli*, op. cit., p. 23.

¹⁰⁸³ La dernière ingérence d'Israël au Liban date de 2006.

¹⁰⁸⁴ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit., p. 94.

¹⁰⁸⁵ Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, op. cit., p. 3.

¹⁰⁸⁶ Joël Candau, *Mémoire et identité*, op. cit., p. 125.

¹⁰⁸⁷ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 290.

¹⁰⁸⁸ Stéphane Laurens et Nicolas Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, op. cit., p. 84.

¹⁰⁸⁹ Celle qui libère opère, elle, une mise à distance qui permet de se projeter vers le futur.

Il est préférable que l'évènement soit désormais « non advenu, (...) effacé de la mémoire, [que] celle-ci [soit] éteinte¹⁰⁹⁰ ». D'ailleurs, pour les responsables politiques, la mémoire de cette période devait être obligatoirement gommée, à l'instar de tout ce qui divisait et divise encore les libanais :

the erasure of any remnants of the conflict was a must. Any symbols that could be associated with either side of the war had to be eliminated. The downtown area required a detachment from any image of Arabness associated with the Muslim culture as well as Western features that could be identified with the Christian community¹⁰⁹¹.

On ne peut que constater combien les gens nient la religion comme cause du conflit bien qu'elle ait été l'un des instruments pour les dresser les uns contre les autres, en imputant la guerre aux grandes puissances, ces autres (ce qui a au moins le mérite de maintenir le vivre ensemble¹⁰⁹²). Certes, et même Nadia Tuéni l'évoque, c'est l'« Égérie gantée » (AS, 309) qui décide « des décors du Moyen-Orient » (*Ibid.*). Mais ce sont les chefs de milice qui ont transformé les problèmes économiques et politiques en conflit religieux, influençant les plus jeunes, à la différence des anciens qui ont vécu en assez bonne entente les uns avec les autres et sont restés pour la plupart imperméables aux discours passionnels voulant les persuader qu'« on fait la guerre car, ayant des religions différentes, on ne s'est jamais entendu¹⁰⁹³ ».

Le choix de l'oubli implique cependant une difficulté sérieuse qui attend les libanais, difficulté soulignée par Assem Nasr :

the Lebanese have “mythesized” the rise of their nation above the internal differences to reach its destiny: national cohesion. What the Lebanese have failed to acknowledge, however, is how they have suppressed the trauma of the war, ignored its underlying causes, and fell blind to the haunting possibility for these differences to remerge and ignite yet another war¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹⁰ Stéphane Laurens et Nicolas Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, op. cit., p. 85.

¹⁰⁹¹ Assem Nasr, « A Fragmented Unity: Lebanon's War and Peace in Cultural Memory », *Global Media Journal*, [En ligne], Spring, vol. 7, n°. 12, 2008, p. 6, https://www.researchgate.net/publication/266450019_A_Fragmented_Unity_Lebanon's_War_and_Peace_in_Cultural_Memory_Lebanon's_War_and_Peace_in_Cultural_Memory, consulté le 28 septembre 2014. « L'effacement de toute trace du conflit était une obligation. Tout symbole qui pouvait être associé à l'une ou l'autre des parties devait être éliminé. Le centre de la ville de Beyrouth devait renoncer à toute représentation en lien avec la culture musulmane de même que des caractéristiques occidentales évoquant la communauté chrétienne ». Notre traduction.

¹⁰⁹² Aïda Kanafani-Zahar, « Liban, mémoires de guerre, désirs de paix », *La pensée de midi*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁹³ *Ibid.*

¹⁰⁹⁴ Assem Nasr, « A Fragmented Unity: Lebanon's War and Peace in Cultural Memory », *Global Media Journal*, op. cit., p. 1, consulté le 28 septembre 2014. « Pour atteindre la cohésion nationale, les libanais ont outrepassé leurs différences pour ériger leur nation. Là où ils ont fait erreur, cependant, c'est quand ils ont

Absoudre les belligérants revient en effet à permettre que le conflit se rallume à n'importe quel moment. Si l'on se place du côté des victimes, cet effacement est inacceptable, quand bien même il permettrait d'initier un projet collectif sous prétexte que des souffrances partagées semblent pouvoir engendrer une identité nationale et prémunir la population contre les divisions internes et les ingérences externes. Les libanais ont d'ailleurs été "plus libanais", ont ressenti plus de sentiments pour leur pays qu'avant la guerre, peut-être à la suite d'une prise de conscience d'une perte possible de leur mode de vie et de leur pays, trompés par les manipulations de groupes extérieurs et exploités par leurs propres milices¹⁰⁹⁵. Ussama Makdisi rappelle à ce sujet que ce conflit a fortement impacté le pays : « Close to one-fifth of a million people died while almost one-third of a million were wounded¹⁰⁹⁶ » et plus de la moitié de la population a été déracinée¹⁰⁹⁷. Antoine Messarra souhaite, quant à lui, que les souffrances de part et d'autre fassent prendre conscience à chacun que « si à l'avenir une milice tente d'ériger des démarcations, tous les habitants du quartier se redressent¹⁰⁹⁸ » au lieu d'engendrer la haine.

La loi d'amnistie générale¹⁰⁹⁹ a donc été votée le 26 août 1991. Sa fonction est de « fonder un nouveau consensus social, consolider la paix, assurer la réconciliation nationale, réguler ou désamorcer les tensions (...) en désarmant la puissance mémorielle

réprimé les traumatismes de la guerre, ignoré ses causes sous-jacentes et sont restés aveugles quant à la possibilité d'une résurgence de ces différences, à l'origine d'une nouvelle guerre ». Notre traduction.

¹⁰⁹⁵ La mémoire a été le prétexte d'actes terribles : c'est la frustration, créée ou accumulée depuis la spoliation des biens et privilèges des druzes (de l'avis de ces derniers) par les chrétiens, qui est à l'origine de la participation des druzes lors de la guerre de la Montagne de 1983. Mais la responsabilité de « ce qui s'est passé » est imputée à la France et aux maronites, peu conscients des avantages dont ils ont toujours bénéficié, à l'instar du régime de la *Moutassarifiyya*. Ils n'ont en mémoire que la honte d'avoir été humiliés par les Ottomans puis « égorgés » par les druzes (ce qui expliquerait leur acharnement au cours des combats durant les premières années de la guerre, entre 1975 et 1976) et en gardent jusqu'à présent la peur et un sentiment d'injustice. Cf. Dima de Clerck, « La mémoire transmise et restituée des massacres de "1860" chez les combattants chrétiens originaires du sud du Mont-Liban », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, op. cit., pp. 47-71.

¹⁰⁹⁶ Ussama Makdisi, *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*, op. cit., pp. 201-202. « Près de 200 000 morts et 300 000 blessés ».

¹⁰⁹⁷ Aucun travail de deuil n'a été fait ; le plus souvent, ce qui a été perdu n'a pas été restitué. Salim Nasr précise qu'en 1975, 55 % de la population du Mont Liban sud (Choûf, Aley, Haut Metn) était chrétienne mais que 14 ans plus tard ce pourcentage tombe à 5 %. Quant à la banlieue est de Beyrouth, à 40 % musulmane au début de la guerre, ce chiffre tombe à 5 % en 1990, in Salim Nasr, « The New Social Map », *Lebanon in Limbo: Postwar society and state in an uncertain regional environment*, T. Hanf et N. Salam (Eds.), Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2003, p. 148.

¹⁰⁹⁸ Antoine Messarra, « De la volonté de guerre à la culture de paix, vers un traumatisme salutaire », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, op. cit., p. 112. La mémoire a été le prétexte d'actes terribles.

¹⁰⁹⁹ Georges Corm appelle cet acte politique et juridique la « réconciliation nationale », mais c'est en réalité un arrangement intercommunautaire. Voir à ce propos l'ouvrage d'Aïda Kanafani-Zahar, *Liban, la guerre et la mémoire*, op. cit., p. 34.

du passé¹¹⁰⁰ ». Marie-Claire Lavabre reconnaît que la mémoire collective, qui est « déterminée par le passé tel qu'il a été vécu ou transmis dans ces communautés affectives¹¹⁰¹ », constitue « un obstacle au processus de réconciliation intergroupes¹¹⁰² ». L'amnésie n'aurait donc que des bienfaits, notamment pour ceux qui sont aux meilleurs postes de l'État. Mais anecdotes et dictons continuent de transmettre peur et frustration entre druzes et chrétiens, et le poids des événements de 1840-1860 est toujours aussi pesant¹¹⁰³.

En tout cas, pour notre poétesse comme pour les historiens 'coexistentialistes' il y a nécessité d'effacer la dimension confessionnelle de ces affrontements qui datent du XIX^e siècle, d'« externaliser le mal¹¹⁰⁴ » pour enfin espérer une vie en commun. C'est pourquoi, après avoir témoigné des traumatismes de 1967, Nadia Tuéni exprimait impérieusement en 1972 combien l'oubli lui semblait nécessaire, et ce, de manière prémonitoire :

ouvre les bras, ô ma mémoire, il est temps d'accueillir l'oubli (*PPH*, 172).

Malheureusement,

L'histoire est au Proche-Orient un sujet perpétuel de jeux des mémoires conflictuelles entre divers groupes socioculturels que les États arabes modernes, issus du démembrement de l'empire ottoman, n'ont pas encore réussi à faire entrer dans une mémoire historique unifiée et relativement consensuelle, telle que celle dont disposent les peuples européens ou ceux d'Extrême-Orient. Rien ne montre mieux par exemple au Proche-Orient le jeu de ces mémoires conflictuelles que les débats intenses autour de l'identité libanaise et celles des communautés qui la composent, objets de polémiques incessantes¹¹⁰⁵.

¹¹⁰⁰ Louis Joinet, « L'amnésie », *Communications*, [En ligne], n°. 49, 1989, pp. 213-214, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1989_num_49_1_1749, consulté le 11 octobre 2012.

¹¹⁰¹ Marie-Claire Lavabre, « Usages du passé, usages de la mémoire », *Revue française de science politique*, vol. 44, n°. 3, 1994, pp. 480-493.

¹¹⁰² Laurent Licata, Olivier Klein et Raphaël Gély, « Mémoire des conflits, conflits des mémoires : une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe », *Social Science Information*, *op. cit.*, p. 567.

¹¹⁰³ Il ne faut en effet pas négliger l'importance des massacres de 1860 (mort de douze mille chrétiens dans le Mont-Liban et la Bekaa et dix mille à Damas) et la frustration engendrée par la *moutassarifiyya* chez les druzes qui estiment avoir perdu leur domination politique au profit des chrétiens, deux faits très présents dans la mémoire collective. Ainsi, « chacun peut raconter mais l'autre sait déjà » (*PPH*, 166). Le problème est que chacun l'interprète selon l'opinion de sa communauté.

¹¹⁰⁴ Candice Raymond, « D'une guerre civile (à) l'autre : les *harakât* de 1840-1860 dans l'historiographie libanaise contemporaine », in Franck Mermier et Christophe Varin (dirs.), *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, *op. cit.*, p. 77.

¹¹⁰⁵ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*, *op. cit.*, pp. 14-15.

L'absence de consensus sur le récit et la pluralité de mémoires contradictoires rend caduque l'existence d'une mémoire nationale¹¹⁰⁶ partagée par toutes les communautés car « la mémoire collective divise¹¹⁰⁷ ».

Pourtant notre poétesse montre bien dans *Liban : 20 poèmes pour un amour* qu'« il est (...) des lieux chargés d'histoire, où différentes communautés ont vécu et souffert, où mémoire et oubli se conjuguent¹¹⁰⁸ », que le Liban n'est pas unidimensionnel et qu'un passé multiple « constitue le fonds même de [son] identité, individuelle ou collective¹¹⁰⁹ ». Nadia Tuéni était quant à elle persuadée que l'espoir viendrait des enfants¹¹¹⁰ et justement, lorsque l'on interroge des élèves, ceux-ci déclarent

appartenir à un pays caractérisé par la diversité religieuse et la pratique d'une langue commune, l'arabe, vecteur d'unification du pays. [Avoir] une nationalité, libanaise, mais qui renvoie à plusieurs communautés, chacune dotée d'une identité reposant sur sa spécificité culturelle, sa mémoire collective, son mode de vie et ses traditions propres¹¹¹¹.

Notre poétesse souligne, à l'instar des textes officiels, qu'il faut défendre le pays en tant que modèle de coexistence, d'ouverture intellectuelle et spirituelle. Ce message de tolérance, d'ouverture, de respect de l'autre sont d'ailleurs clairement les valeurs essentielles divulguées par les textes tuéniens. Aura-t-il la chance d'être écouté ?

¹¹⁰⁶ Toute tentative d'écrire un récit historique commun, accepté de tous, devrait se faire en exposant tous les différends idéologiques et mémoriels afin de poser les bases d'une réconciliation de fond dans des débats ouverts à tous comme cela avait été prévu lors du colloque international *1860 : Histoires et mémoires d'un conflit*, organisé à Beyrouth en 2011.

¹¹⁰⁷ Pierre Nora, dans un entretien avec le psychanalyste Jean-Bertrand Pontalis, http://www.ihtp.cnrs.fr/sites/ihtp/IMG/pdf_Garcia_Lieux_de_memoire_2000_.pdf, consulté le 20 juillet 2014.

¹¹⁰⁸ Nicole Benoit-Lapierre, « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications, op. cit.*, p. 8, http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1989_num_49_1_1734, consulté le 11 octobre 2012. On peut noter à ce sujet combien les participants au colloque « Littérature, art et monde contemporain : récits, histoire, mémoire » des 16 et 17 mai 2014 organisé par l'université Saint-Joseph à Beyrouth au sujet de cette amnésie libanaise se sont interrogés sur l'arrêt du programme scolaire d'histoire du Liban à l'année 1943. En effet, malgré les divergences entre les manuels scolaires écrits par des chrétiens et par des musulmans « les textes des manuels d'histoire sont presque les mêmes 25 ans plus tard au Liban », souligne Marwan Abi Fadel, cité par Dima de Clerck et al. (dirs.), *1860 : histoires et mémoires d'un conflit*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2010, pp. 406-387.

¹¹⁰⁹ Tzvetan Todorov, « La mémoire du mal », *Le Courrier de l'Unesco*, [En ligne], Dossier « Horreurs d'hier : la mémoire et l'oubli », vol. 52, n°. 12, décembre 1999, pp. 18-19, http://www.unesco.org/courier/1999_12/fr/dossier/intro01.htm, consulté le 8 janvier 2014.

¹¹¹⁰ *Liban, 20 poèmes pour un amour* est dédié en 1979 « à Nayla, à ceux qui furent ses amis, aux enfants de mon pays ».

¹¹¹¹ Yves André et Abdelkrim Mouzoune, *Rapport final du colloque sur le thème Apprendre à vivre ensemble grâce à l'enseignement de l'histoire et de la géographie*, 12 juin 1998, Genève, organisé conjointement par le Bureau International d'éducation et l'Université de Genève, Bureau International d'éducation, 1998, p. 9.

Le patrimoine fait aujourd'hui l'objet de soins, une mode de la préservation ou de la restauration qui a atteint le centre-ville de Beyrouth. Et puisque l'on dit que « Le Liban a besoin de monuments érigés partout dans le pays qui symbolisent la contrition nationale et le besoin de solidarité¹¹¹² », comme l'écrit Antoine Messarra, un musée naît dans la fameuse « Maison jaune¹¹¹³ » qui a, malgré les promoteurs et ses propriétaires, résisté à sa destruction programmée. Contre la disparition de l'Histoire, les traces ne sont pas qu'écrites. Elles sont également gravées dans la pierre¹¹¹⁴, celles de la « forteresse tracée au crayon noir » de Tripoli (*LVP*, 280), « d'encre et de murailles » de Saida (*LVP*, 281) ou de « l'enceinte sévère, à l'arcade rieuse » d'Anjar (*LVP*, 292).

3. Des lieux de mémoire

Les lieux jouent un grand rôle dans la mémoire collective car, explique Maurice Halbwachs, « le lieu a reçu l'empreinte du groupe, et réciproquement. (...) Chaque aspect, chaque détail de ce lieu a lui-même un sens qui n'est intelligible que pour les membres du groupe¹¹¹⁵ ». Cet espace qui a été occupé par tel groupe conserve le souvenir de la vie de ses habitants (Beyrouth porte ainsi, en dehors des impacts de balles et autres armes employées au cours du conflit¹¹¹⁶, des traces de la présence de chrétiens dans des zones désormais uniquement musulmanes).

Pierre Nora insiste de son côté sur l'existence de lieux de mémoire qui sont des points de repères pour la mémoire et sur la cristallisation de la mémoire collective autour de certains lieux, qui ont une valeur symbolique telle que la société y voit son histoire et avec lesquels elle reconnaît son passé et ses valeurs communes lui permettant de s'intégrer dans une appartenance collective¹¹¹⁷.

¹¹¹² Antoine Messarra, *Le pacte libanais, Le message d'universalité et ses contraintes*, Beyrouth, Librairie orientale, 1997, p. 136.

¹¹¹³ La Maison jaune, témoin de la vie beyrouthine, est ainsi dénommée car elle est construite en pierres dorées. Beit Beirut sera son nouveau nom. Située sur la ligne verte, nid de francs-tireurs, c'est un miracle qu'elle soit encore debout.

¹¹¹⁴ La place des Martyrs conserve la mémoire de 5000 ans d'histoire (les villes cananéenne, phénicienne, romaine, byzantine et arabo-musulmane de Beyrouth ont été mises à jour).

¹¹¹⁵ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit. p. 196.

¹¹¹⁶ Par exemple, la Maison jaune, « qui abritait huit familles, dont celle du docteur Nagib Schemali, un dentiste et homme politique – il était maronite et phalangiste –, qui recevait le tout Beyrouth [et] en face, (...) une famille palestinienne, les Fallahas », est devenue aux mains des francs-tireurs une redoutable « machine de guerre », « une maison assassine », constate l'architecte Youssef Haidar en charge de sa transformation en centre culturel et musée de la mémoire.

¹¹¹⁷ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, op. cit.

Lorsque l'on remonte le temps, on se déplace également dans l'espace, or « Le sol rassemble et crée un être social¹¹¹⁸ ». Le lieu, c'est l'être : *makan* (c'est-à-dire « lieu ») provient en arabe de *kana*, qui signifie « exister ». Ces lieux où ancrer sa mémoire sont par exemple très classiquement les musées, les collections, les monuments, les cimetières, les fêtes, mais ajoutons que Pierre Nora précise bien que certains sites géographiques et tout ce qui relève du patrimoine entrent également dans les lieux de mémoire¹¹¹⁹.

C'est ainsi que puisqu'elle a conservé son pays comme une « hostie » sous sa langue (AS, 303) dans une jolie ambiguïté de sens entre l'organe et la parole poétique, le corps de la poétesse constitue un lieu de mémoire et que tous ses poèmes instruisent la mémoire de ses lecteurs. Rappelons que son corps est selon elle formé d'une « multitude de racines dissemblables » (TA, 353), « ce qui s'explique par l'entente de l'homme avec le paysage » (AS, 326). Grâce au « rapport tellurique » (P, 100) tissé entre un corps de femme et la terre, les mots se joignent aux éléments paysagers : « autour de [s]on poignet la mer [même] se fait violente » (PPH, 208).

D'autre part, elle retrace le passé des différentes régions composant le pays dans les textes de *Liban : 20 poèmes pour un amour* qui multiplient les évocations réactualisées du passé au travers de murailles (celles du château de la mer de Saïda ou du château St Gilles à Tripoli), des silhouettes majestueuses des cèdres millénaires ou des odeurs d'oranger et de jasmin qui flottent depuis toujours dans la ville et rappellent les lieux de l'enfance. De même, les *Archives d'une guerre sentimentale* nous convient à entrer dans le jardin du Consul [« espace réservé à l'histoire, /et aux majuscules (AS, 302), où les grandes puissances tracent l'avenir du pays], puis dans le quartier de Kantari où l'on peut constater « ensuite » (AS, 311) les conséquences de ces décisions sur la « folle terre » (*Ibid.*) qu'est devenu le Liban, qui, désormais, hurle à la mort.

Notre poétesse se fabrique ainsi une « nation mémorielle¹¹²⁰ » dont les lieux, concrets ou abstraits, sont un héritage partagé par les individus. Car hormis la mémoire familiale qui lie les générations¹¹²¹ et que notre auteure appelle peut-être « vieille parole »

¹¹¹⁸ www.persee.fr/doc/spgeo_0046-2497_1995_num_24_2_3364, consulté le 8 avril 2014.

¹¹¹⁹ Un mémoriel est dressé pour rappeler les massacres de Sabra et Chatila, mais il ne parle que du rôle des Israéliens, sans évoquer celui de la milice phalangiste. Nous avons déjà évoqué le musée que devient la Maison jaune.

¹¹²⁰ Pierre Nora, *Entre mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, op. cit., p. 1011.

¹¹²¹ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit., pp. 114-122.

(RT, 6), rien ne participe à la formation d'une mémoire collective au Liban¹¹²², puisqu' il y a officiellement amnésie et qu'ensuite il n'y a aucun consensus entre les mémoires individuelles et communautaires. Comme l'annonçait notre auteure avant la guerre de 1975, le pays est malade de son passé.

Trouver une représentation du passé acceptable par toutes les composantes d'une société et reconstruire l'identité du Liban, tel est l'objet de la quête de notre auteure. Et on peut évidemment supposer que c'est dans la terre, dans le paysage porté par le territoire qu'elle va obtenir une forme de réponse, du moins des repères. Les mots, eux, sont impuissants dans cet espace « où la vie n'est plus qu'une enfance violée » (RT, 18) car ces derniers sont comparés à un « gibet » (TA, 364). La poésie est pourtant encore interrogée par notre poétesse, dubitative sur la réponse à apporter à sa quête :

vieille parole
(...)
dis-moi,
la [terre] est-elle question ou réponse ? (RT, 6)

De ce point de vue, les incursions paysagères des poèmes de Nadia Tuéni nous semblent particulièrement intéressantes pour découvrir ce que c'est qu' ''être libanais'' et étudier la pertinence du paysage en tant que lieu porteur de mémoire et d'identité. Nous allons donc maintenant analyser plus particulièrement les lieux qui incarnent ce qui est précieux aux yeux de notre auteure, à savoir le mélange des cultures qui se sont croisées dans les villes suivantes¹¹²³ : Byblos (LVP, 279), la ville de « l'écriture » (phénicienne) ; Tripoli (LVP, 280), celle « des minarets » ; Saïda, à l'ombre des « Templiers » (LVP, 281), Tyr, « reine de Phénicie » (LVP, 282), sans oublier Baalbeck, l'« Héliopolis » romaine (LVP, 291).

Notons d'autre part que la végétation participe elle aussi à ce « mélang[e] des racines » (AS, 327). Et hormis le cèdre, d'autres arbres sont cités, symboles par excellence de l'enracinement dans un territoire (la vigne, l'oranger, le figuier, l'olivier) et également

¹¹²² La discothèque qui s'est ouverte sur les lieux des incidents d'avril 1975 et le centre-ville de Beyrouth [aseptisé ou restauré, hormis quelques impacts sur des façades que des artistes tentent de préserver en les intégrant dans des tags, (« la pierre [ayant selon Joël Candau] toujours accueilli la mémoire », in *Anthropologie de la mémoire, op. cit.*, p. 94)] sont quelques exemples quant à l'absence de lieux de mémoire. La société SOLIDERE qui gère la reconstruction du centre de Beyrouth avait proposé de réaliser un jardin, « le jardin du pardon » (*hadiqat al-samah*) au centre-ville. On peut se demander ce qu'il est advenu de ce projet.

¹¹²³ Cinq sites sont inscrits sur la liste du patrimoine mondial culturel par l'UNESCO : quatre en 1984, Anjar Baalbeck, Byblos et Tyr, la Vallée Sainte (Qadisha) avec la Forêt des cèdres de Dieu (Horsh Arz el-Rab) en 1998, <http://whc.unesco.org/fr/etatsparties/lb/>, consulté le 22 novembre 2015.

caractéristiques de plusieurs confessions puisqu'il semble que la pomme soit maronite, la vigne catholique, l'olive orthodoxe, l'orange sunnite, le tabac chiite et la figue druze¹¹²⁴.

Un autre espace dans lequel les héritages sont multiples : le livre. Nadia Tuéni pensait découvrir ses racines « dans la paix d'un livre écrit à l'envers » (*PPH*, 10), sans plus de précision quant à la langue ce qui signifie que la Bible et le Coran sont tous deux restés silencieux lorsqu'elle a demandé à Dieu qui ne doit être qu'amour :

quel est ce lien entre toi et la terre qui professe
l'épouvante ? (*JM*, 150)

Elle a ainsi constaté que dans chaque communauté les hommes s'appuient sur la peur, « l'épouvante », dans leur recherche du pouvoir et que c'est aussi pour cela que :

Les gens de Dieu marchent au pas de guerre (*JM*, 128).

Face à ces hommes, les quatre femmes de *Juin et les mécréantes* puis les « femmes de mon pays » (*LVP*, 284) vont représenter une force de résistance. Leurs qualités vont permettre « dans le chaos [de] retrouve[r] le durable (*LVP*, 284). Notre auteure évoque ici les groupes de dialogue islamo-chrétien¹¹²⁵ car le problème réside dans l'ignorance : « Il ne s'agit pas d'ignorer les différences qui existent entre les traditions chrétiennes et musulmanes, mais plutôt d'apercevoir les idéaux, attitudes et pratiques partagés. Ils sont parfois plus impressionnants que les différences¹¹²⁶ ». Il est nécessaire de se rappeler des paroles de Samir Kassir¹¹²⁷, écho de celles de Nadia Tuéni :

une fois que Mohamed, et Joseph, et Dimitri, et Ali auront décidé qu'ils veulent apprendre à se connaître sans chercher à régler des comptes, ils pourront se pencher sur ce qui les sépare. Alors on pourra parler de livre d'histoire.

¹¹²⁴ <http://www.courrierinternational.com/article/2012/09/06/le-systeme-confessionnel-etouffe-l-economie>, consulté le 21 mars 2016.

¹¹²⁵ Les dialogues islamo-chrétiens remontent à l'expansion de l'Islam dans la région (depuis près de douze siècles) et au côtoiement des individus chrétiens et musulmans. Quelques exemples : les luttes nationales contre l'empire ottoman fin XIX^e ou pour l'indépendance au milieu du XX^e siècle. Mais compte-tenu des récents changements politiques régionaux et des conflits qui se produisent, leur poursuite est essentielle. Il en va de l'avenir des musulmans modérés face aux extrémistes et des minorités religieuses ou ethniques (comme les chrétiens d'Orient).

¹¹²⁶ Travaux du Comité national islamo-chrétien pour le dialogue au Liban cités par Pamela Chrabieh, « Dialogues islamo-chrétiens contemporains », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, [En ligne], vol. 32, n^o. 3, 2003, p. 245, DOI : [10.1177/000842980303200301](https://doi.org/10.1177/000842980303200301), consulté le 5 juin 2015.

¹¹²⁷ Ce journaliste a été assassiné le 2 juin 2005, http://www.liberation.fr/monde/2003/01/07/liban-les-trous-de-memoire-des-manuels-scolaires_427027, consulté le 8 avril 2014.

Il sera alors temps de transmettre à autrui les évènements que lui n'a pas vécus¹¹²⁸ pour qu'ils ne se reproduisent pas, car « l'intérêt du passé, c'est [bien] d'éclairer le présent¹¹²⁹ ».

La coexistence entre musulmans et chrétiens de toutes confessions est la plus grande valeur du Liban, et c'est sa mission dans le monde, en ce qu'elle est un modèle de vie, et une relation de dialogue continuuel entre les deux mondes chrétien et musulman, un lieu de continuité pour enrichir les valeurs humaines empreintes par les deux religions [...]. La fraternité nationale entre chrétiens et musulmans au Liban n'est pas simplement un engagement imposé par les éléments essentiels de la coexistence, ni une nécessité pour éviter le conflit sectaire. C'est aussi un destin, un choix et une noble tâche humaine qui fait du Liban le dépositaire d'une tâche mondiale¹¹³⁰.

¹¹²⁸ Rappelons que selon Maurice Halbwachs, l'individu ne peut se souvenir de quelque chose qu'il n'a pas vécu.

¹¹²⁹ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹³⁰ www.chrislam.org, consulté le 9 février 2016.

Troisième partie

Le paysage dans le monde poétique

Le paysage est toujours plus que le paysage¹¹³¹.

Chapitre 1 Du rôle du paysage

Il nous a semblé opportun d'étudier dans un premier temps les représentations paysagères, vu leur importance dans les textes de notre auteure, qui nous entraîne dans un long périple dans son pays comme l'avaient déjà fait Élie Tyane¹¹³² en 1934 et Charles Corm¹¹³³ en 1935. Nous avons donc choisi d'aborder l'œuvre tuénienne sous une perspective qui nous a paru peu analysée jusqu'à présent : les rapports entre l'être humain et le paysage, en nous attardant tout particulièrement sur la mise en résonance du paysage¹¹³⁴ avec l'identité afin d'appréhender dans quelle mesure les clivages confessionnels semblent pouvoir s'effacer devant "l'exemple" paysager (Nadia Tuéni ayant comme objectif de fédérer ses compatriotes). C'est en effet indiscutablement dans ce but, nous semble-t-il, que notre auteure a multiplié les expressions paysagères. Leur présence, alors que le pays est en pleine débâcle, nous apparaît d'autant plus essentielle qu'elles constituent un tout composé lui-même d'éléments disparates, dans une hétérogénéité qui nous a paru faire écho à celle des communautés libanaises. Cette hétérogénéité ne souligne cependant pas un manque d'harmonie entre les hommes mais plutôt une richesse, celle d'une coexistence tolérante, d'une multitude plus ou moins harmonieuse.

Il faut d'abord souligner combien Nadia Tuéni privilégie la diversité dans ses textes, avec des paysages aux éléments très contrastés, puisque hormis le désert (celui de l'Arabie) sont présents la montagne (52 occurrences relevées dans tous les recueils poétiques, dont 12 dans *Liban : 20 poèmes pour un amour* et 9 dans les *Archives*

¹¹³¹ Baldine St Girons, « Lieu et paysage : un engendrement réciproque », *Le Paysage, état des lieux*, Françoise Chenet, Michel Collot et Baldine St Girons (dirs.), actes du colloque de Cerisy, 30 juin-7 juillet 1999, Bruxelles, OUSIA, coll. « Recueil », 2001, p. 519.

¹¹³² Dans la partie intitulée « La mer » de son recueil *Le Château merveilleux*, son Liban géographique va de *Byblos à Tyr et Sidon*, puis *Béryte* avant de s'intéresser à *La Maison libanaise*, aux *Rochers*, aux *Villages*, aux *Sources*. L'ensemble de ces paysages est lui aussi spirituel.

¹¹³³ Charles Corm a passé en revue les lieux historiques, par exemple Baalbeck ou le fleuve Nahr Ibrahim (célébrant le culte d'Adonis), dans *La Montagne inspirée*, *op. cit.*, p. 82.

¹¹³⁴ Rappelons que Joséphine Hobéika a étudié les sensations en rapport avec le paysage dans *Poétique d'une Terre Rêvée - Nadia Tuéni*, *op. cit.*, pp. 49 et 52.

sentimentales), premier point d’ancrage car lieu de sa naissance, de son enfance et de son identité druze mais qui n’est finalement que peu citée par rapport au second motif, celui de la mer (128 occurrences), que ce soit celle de son adolescence heureuse en Grèce, ou celle du voyage vers l’ailleurs, vers l’autre, et enfin plusieurs villes historiques ou ayant une signification particulière pour notre auteure. Le paysage tuénien nous transporte ainsi d’une émotion à l’autre, au fil de la traversée des régions libanaises. La faune et la flore sont des plus paradoxales, « merveilleusement douces ou alors terriblement dures » (*P*, 75). Des expansions énumératives nous présentent le paysage sous un aspect accueillant, calme, apaisant, fédérateur tandis qu’à d’autres moments, il apparaît violent, comme agressif et torturé, son visage « fendu » (*TA*, 365) étant celui de la division, image de la ligne de démarcation de Beyrouth, suscitant l’aveu d’impuissance de notre auteure : « Si je pouvais (...) faire d’un cri un pays » (*PPH*, 188).

Elle en appelle donc aux « forces paysagères¹¹³⁵» qui pourraient parvenir à harmoniser toute cette diversité et à la préserver en tant que richesse et non pas source de conflit.

Outre ces motifs qui composent le paysage réel libanais, il faut rajouter celui de « l’Arabie », qui depuis 1967 complète l’arrière - pays de notre poétesse. Nous devons toutefois préciser le sens que notre auteure donne à ce terme. En effet, son arrière-pays est constitué de lieux réels (le pays détruit), présents dans sa mémoire, ceux du temps de son enfance lorsque la paix régnait au Liban, le pays « d’avant » (*AS*, 322). C’est aussi une « terre-poésie » qui se définit par rapport à un espace imaginaire, un pays de rêve : « Il fut un Liban des jardins » (*LVP*, 295), celui « des jardins d’autrefois » (*AS*, 320) qui porte la marque du sacré et serait assurément un équivalent du « pays en profondeur, défendu par l’ampleur de ses montagnes, scellé comme l’inconscient¹¹³⁶ » d’Yves Bonnefoy, ce pays qui fait partie intégrante de son existence. Pour ces deux auteurs, l’arrière - pays répond au manque et à l’espoir qui persiste dans chaque individu.

Et si l’on revient plus précisément aux composants du paysage tuénien, il nous faut tout d’abord saisir la fragilité du pluralisme identitaire du Liban, pressentie dès *Juin et les mécréantes* :

Arabie pierreuse
nôtre évidemment ce désert nonchalant

¹¹³⁵ « Le bonheur se retrouve dans la pierre qui s’effrite/ à la terre et au vent » (*PR*, 408) sans oublier que « le désert est ouverture » et « les montagnes comme le désert/ contiennent des distances intérieures/ entre l’homme et l’homme/ traversées seulement par le navire de l’amour » (*PR*, 413).

¹¹³⁶ Yves Bonnefoy, *L’Arrière-pays*, Paris, Gallimard, [Genève, Skira, 1972] 2005, coll. « Poésie », p. 17.

(...)
quelque chose comme sable
et la montagne aussi lorsqu'elle devient friable dans la tombée des regards
(...)
Tout est péril voulu (*JM*, 146).

Nadia Tuéni nous semble vouloir montrer ici l'appartenance arabe du Liban, malgré les difficultés liées à la présence palestinienne, puisque que l'Arabie est « nôtre inévitablement » tout en rappelant que « la montagne », métaphore du Liban, est mise en danger, fragilisée, par l'entrée massive des réfugiés palestiniens. Les allitérations en [l] comme le lexique (nonchalant, tombée, friable, sable) annoncent un contexte plutôt défavorable depuis que « tout est péril ». La multiplicité des [r] annonce de même les dangers, le bruit des bombes et contraste avec la nonchalance affichée explicitement, cliché "caractéristique" des Orientaux. Rappelons que le désert a été une terre d'affrontement lors de la Guerre des Six Jours, laquelle est à l'origine de la prise de conscience de notre auteure pour son appartenance moyen-orientale. Par ailleurs le Liban, qui dépend des « regards » des grandes puissances (souvent condescendantes envers ce pays sur lequel leur regard tombe), est désormais « friable », soumis aux décisions de ces dernières : « tout est voulu ». Profitons de cette image si contrastée (entre la majesté et la force dégagée par le substantif « montagne » et sa qualification si dévalorisante) pour rappeler que le corps dans sa totalité participe à la constitution de l'image car à cette friabilité du pays fait écho une « dimension intérieure¹¹³⁷ », la poétesse mourant en quelque sorte du même mal que son pays, comparant ainsi son cancer au « désordre mortel (...) [à] cette mort rongante et laide, lente et vicieuse, de cette mort libanaise » (*P*, 253).

Son amour indéfectible pour cette terre qui se meurt la conduit cependant vers une écriture du paysage visant à renouer les liens entre ses compatriotes. Le paysage devient alors le *topos* d'une quête, celle d'une identité libanaise plurielle qui résiste aux tiraillements des uns et des autres en prenant appui sur le territoire, sur l'enracinement dans la même terre de chacun des combattants. Quant aux 202 occurrences du substantif « terre¹¹³⁸ », elles sont indéniablement à la hauteur de l'amour que porte la poétesse à son pays natal. Chaque poème nous semble dès lors clairement enraciné dans un endroit particulier du Liban, avec ses caractéristiques singulières, mais que tous ont en partage.

¹¹³⁷ À cette première dimension correspond également une « dimension universelle », in Zahida Darwiche Jabbour, *Poésie et initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 166.

¹¹³⁸ Il faut ajouter à ce nombre déjà conséquent les 96 occurrences de « pays ».

C'est ainsi que la poétesse évoque tout d'abord les petits bonheurs de l'enfance, odeurs et goûts mêlés, à l'instar des tartines aux « senteurs de basilic et fleurs de thym séché » (*TB*, 15) qui se rattachent au temps de la tranquillité. De ce territoire, Nadia Tuéni ne se limite pas à décrire les paysages naturels puisqu'une grande partie des poèmes présente un univers urbain. Outre les 61 occurrences du substantif « ville », elle énumère de nombreuses villes dont elle précise les patronymes pour s'ancrer dans un réel reconnaissable et partagé là aussi par tous. La gloire passée de ces lieux est mise en avant grâce au présent de l'indicatif qui permet à la poétesse de l'actualiser, tout en essayant de prévenir la désolation qui s'étend au fur et à mesure de l'avancée des combats. Les paysages urbains se présentent en effet sous leurs deux visages, celui de la « nuit » (146 occurrences), plus calme avec l'arrêt des combats et celui du morcellement lié aux combats se déroulant en plein « soleil » (100 occurrences), ce soleil qui lui fait écrire : « Je ne comprendrais jamais le soleil et ses gens¹¹³⁹ » (*P*, 249).

L'auteure, réfractaire à toute idée de séparation, cherche à conserver un sentiment d'unité dans un lieu où chacun resterait l'égal de l'autre et elle en appelle au bon sens des uns et des autres :

Dans chaque homme il y a une terre qui parle un dialogue de terre à terre (*P*, 132).

Seule la terre parle vrai, elle qui est incluse au plus profond des hommes et les rend tous les mêmes, absolument confondus avec leur territoire. Nous pouvons voir dans cette expression une évocation du retour à la terre après la mort, signifiant là encore une totale fraternité entre les hommes.

L'homme vissé à sa terre
à son rocher
planté dans son propre jardin
cultivé comme une fleur de serre
orgueilleux comme une ronce (*TA*, 344).

C'est en tout cas clairement cet attachement à la terre qu'exploite notre auteure, qui lui permet de définir l'identité des hommes par le biais de leurs qualités, qui proviennent de leur nature en quelque sorte « végétale » (puisque'ils sont « planté[s] » et « cultivé[s] », fragiles et fiers, nous disent les comparaisons).

¹¹³⁹ Cette phrase appartient aux notes de Nadia Tuéni réunies en juin 1986 par Ghassan Tuéni et publiées dans *Au-delà du regard*, Beyrouth, Dar an-Nahar et Fondation Nadia Tuéni, 1986.

Notre auteure a toujours souhaité rapprocher les hommes du Levant et suppose que « l'amour de cette terre (...), quelque chose d'extraordinaire dans le Moyen-Orient¹¹⁴⁰ », cette relation passionnelle entre l'homme et la terre¹¹⁴¹ va leur permettre de se réunir en dépassant les tensions et divisions qui ne cessent d'en faire des « Gens (...) [qui] marchent au pas de la guerre » (*JM*, 128). Le pays, pour elle, est en effet avant tout un espace de coexistence depuis des temps immémoriaux, le pays

est un navire ancien que protège la mer,
est une caravane fatiguée du désert,
(...)
(...) visage aux mille montagnes,
aux mille portes ouvertes sur toutes les saisons (*PRT*, 266).

Le fait qu'elle se batte (en vain) contre son cancer¹¹⁴² lui fait d'autant plus ressentir les dangers qui guettent sa terre, qui s'enferme, se replie. Elle écrit ainsi en 1972 : « Contre l'arbre le ciel se serre » (*PPH*, 167) pour peut-être signifier combien le religieux étouffe l'homme. En effet, les oppositions entre les communautés écrasent les hommes depuis que de tout côté l'on « enten[d] galoper [les] doutes, / flanc contre flanc de minaret, / contre entrailles d'église » et que c'est la « haine qui féconde la terre » (*AS*, 321). C'est bien « Dieu [qui] est responsable de nos outrances » (*TA*, 371), car depuis que « le ciel tourne autour de leurs front/ comme un insecte lourd¹¹⁴³ » (*PPH*, 168) ou que « ces croix, ces croissants, / (...) autour de [leurs] tempes forment une geôle » (*TA*, 390), les hommes, « eux » (*Ibid.*), sont des meurtriers aux « mains [qui] sont de bétail » (*PPH*, 168), des « mains fortes de [haine] » (*RT*, 226) qui transforment la plaine en « flaque de sang qu'un soleil coagule » (*Ibid.*), signifiant que tout ce sang versé ne donne plus la vie.

Face à eux, notre poétesse, désespérée, s'interroge, et la syntaxe reflète une fois de plus la fragmentation de la pensée :

Quand on est seul
(...)
que faire à cet instant précis
de tous les mots qui meurent ? (*PPH*, 170)

¹¹⁴⁰ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, *op. cit.*, pp. 126-127.

¹¹⁴¹ L'enquête de Jean Mourad (« Les sentiments d'appartenance collective », *Travaux et Jours*, Automne 2007, n° 79) souligne combien les libanais se sont toujours identifiés à leur pays, mais en tant que territoire. Notre auteure les touche donc d'autant plus en situant l'identité dans un paysage à la remarquable diversité.

¹¹⁴² « Entre la mort et moi il n'y a plus d'hiver » (*PPH*, 162).

¹¹⁴³ La poétesse reprendra ce vers pour parler des autres « hommes de [son] pays », dont les mains, alors, seront « de chardons » après avoir travaillé dans la nature en place de se battre comme leurs comparses des villes, et « leurs poitrines sanctuaires » (*LVP*, 288).

Dans ce soliloque, c'est toute la faiblesse de Nadia Tuéni qui se dévoile, à moins que ce ne soit la proximité de la folie qui place « sous [ses] doigts un cri d'horreur » (*RT*, 214) face à ces corps en morceaux qui transforment la ville en charnier [« une moitié de corps » (*AS*, 301), « le sang de mes amis/sur un trottoir ou sur un autre » (*TA*, 393), « ces corps mutilés » (*AS*, 321)] et qui meurent après avoir été fauchés au hasard par les balles « qui tuent ou ne tuent pas selon des règles de tendresse » (*AS*, 314) d'un sniper (les « règles » dépendant de l'appartenance de ce corps à l'un ou l'autre camp) et face à cette terre en charpie recouverte de corps. Ironie suprême : le « ciel (...) tombe sous une balle de croix ou de croissant » (*TA*, 390).

Sa poésie est impuissante, elle est une « Vieille parole » (*RT*, 214) dont les « phrases [sont] assassinées par eux » (*RT*, 237) alors que la parole poétique devrait « anéantir la parole viciée de l'idéologie¹¹⁴⁴ ». Pourtant, le paysage étant lié autant à "l'état" du corps qu'à celui de l'âme, c'est grâce à la communion entre le paysage et le corps de la poétesse que peut-être le pays va renaître et les mots retrouver leur pouvoir bénéfique :

Ce paysage sortant de l'eau (...)
c'est moi (*PPH*, 166).

Le paysage est solidaire et construit le sujet en permanence, nous rappelle Nadia Tuéni car « chaque pli de la terre est moi toujours nouvelle » (*AE*, 64). Elle appartient ainsi à n'importe laquelle des communautés, car elle est eau, terre, « morceau de paysage » (*PPH*, 181)¹¹⁴⁵, est « partout » (*AS*, 318) puisque « Des frontières bougent sous [sa] peau » (*AS*, 316), « arriv[e] nulle part » (*JM*, 107) mais aussi ne « cherch[e], / nulle part » (*JM*, 156 ; *TA*, 408), peut-être par ce qu'en fait, à force de ne pas vouloir appartenir à une seule communauté elle « [n'est] pas » (*AS*, 331).

Ces images de fusion entre la terre et le corps¹¹⁴⁶ réapparaissant régulièrement, il faut s'intéresser au rôle du corps, intermédiaire entre le sujet et le monde, corps gardien de cet espace libanais tout à la fois maritime, montagnard, désertique et urbain et même à la dimension surnaturelle. Ces espaces sont en effet habités par des âmes, portent les empreintes des souffrances ou des joies des habitants mais gardent visiblement dans leurs

¹¹⁴⁴ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni, op. cit.*, p. 79.

¹¹⁴⁵ Yousra sera un double de la poétesse dans la continuité, « le paysage s'adapte à [ses] cheveux » (*TA*, 371) et la poétesse la voit ainsi : « Toi tu es le pays » (*Ibid.*).

¹¹⁴⁶ Cf. Michel Collot, « Faire corps avec le paysage », *Actes sémiotiques, op. cit.*, 14 mars 2008, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/3464>, consulté le 31 janvier 2014.

entrailles plus de haine et d'appels au crime que d'amour et de dialogue. Le Liban est d'ailleurs désormais un « pays d'ombres » (*PPH*, 174). Mais nous allons constater que cet espace est le plus souvent, pourtant, un espace militant pour notre auteure, un espace qui participe d'une certaine vision du monde et que la poétesse va partir en quête d'images "identitaires" de réunification dans cette géographie qui « se révèle à un[e] artiste (...) [elle]-même engagé[e] dans une quête de soi¹¹⁴⁷ ».

Nous interrogerons donc, après les avoir décrits, les multiples aspects du paysage afin d'en déterminer les significations. Toutefois, avant d'analyser plus en détail les représentations tuéniennes, nous devons préalablement définir la notion de paysage¹¹⁴⁸. La notion d'espace et de sa représentation, le paysage, se rencontre dans plusieurs disciplines : elle interroge tout à la fois la nature, la géographie par rapport à ses composantes géologiques, topographiques, climatiques et la sociologie dans les domaines s'intéressant à l'héritage culturel et social de la communauté et de l'individu¹¹⁴⁹. La notion de paysage est donc particulièrement vaste et difficile à cerner vu la multitude d'approches qu'elle requiert et convoque : d'ailleurs la complexité est à la base du paysage¹¹⁵⁰ soulignent Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne. Anne Cauquelin quant à elle dit bien qu'il s'agit d'un mot « vague » et d'un « objet flou » dont « les limites ne sont pas définies¹¹⁵¹ ».

Le paysage est en tout cas l'élément sensible du territoire, la résultante d'un croisement « entre l'objectif et le subjectif, (...) le naturel et le culturel, le matériel et l'idéal¹¹⁵² » ainsi qu'entre le temps et l'espace. En outre, parce qu'il est peut-être considéré par certains comme "sauvage", le paysage évoque les origines. C'est aussi le lieu où surgissent la rêverie et l'imagination, qui inspirent l'écriture. Mais le paysage n'est pas comme on peut parfois le prétendre un simple objet de contemplation et nous sommes

¹¹⁴⁷ Jacques Dewitte, « Pays et paysage : à propos d'une difficulté de la théorie de l'articulation », *Le paysage, état des lieux*, Françoise CHENET, Michel COLLOT et Baldine ST GIRONS (dirs.), *op. cit.*, p. 440.

¹¹⁴⁸ Les « bons auteurs situent [la] naissance [du paysage] aux environs de 1415 », in Anne Cauquelin *L'invention du paysage*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », [1^{ère} Éd. 2000] 2004, p. 27.

¹¹⁴⁹ Michel Collot parle du paysage comme d'un « carrefour », in Augustin Berque et al. *Les enjeux du paysage*, Bruxelles : OUSIA, coll. « Recueil », 1997, p. 5.

¹¹⁵⁰ Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999.

¹¹⁵¹ Anne Cauquelin, « Paysage et environs, une logique du vague », *Critique*, vol. 51, n° 577-578, juin-juillet 1995, p. 453.

¹¹⁵² Mario Bédard, *Le Paysage, Un Projet Politique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Géographie contemporaine », 2009, p. 200. Augustin Berque et Anne Cauquelin considèrent le paysage comme une élaboration culturelle. Cf. Augustin Berque, *Cinq Propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, 1994 et Anne Cauquelin, *L'invention du paysage*, *op. cit.*

particulièrement sensibles à la résonance entre ces représentations et la notion d'identité qui ont chacune une histoire :

It seems to me, that for a long time, landscapes and riverscapes have been perceived as passive, as furniture as areas to be manipulated whereas [...] the landscape possessed resonance¹¹⁵³.

Et c'est bien souvent dans la poésie que le paysage va être décliné grâce aux capacités évocatrices de cette dernière qui "donne à voir" les significations investies dans le paysage :

Alors que la description romanesque tend à mettre en général l'accent sur les éléments visibles du paysage, l'évocation poétique donne moins à voir qu'à imaginer et à entendre le retentissement intérieur du spectacle extérieur. Elle exprime une Stimmung, qui unit en une seule coloration ou tonalité affective, l'atmosphère du paysage, l'état d'âme du sujet et la résonance du poème¹¹⁵⁴.

Par ailleurs, au niveau sociétal, les enjeux du paysage sont de taille puisque le paysage représente, pour les sociétés en perte de repères un patrimoine et une mémoire, donc une forme d'identité :

we see and make the landscape as a result of our shared system of beliefs and ideologies. In this way the landscape is a cultural construct, a mirror of our memories and myths encoded with meanings which can be read and interpreted¹¹⁵⁵.

Suivons maintenant l'évolution de la définition du paysage dans dictionnaires et ouvrages "spécialisés"¹¹⁵⁶ pour mieux en cerner l'importance dans la construction identitaire, notamment chez Nadia Tuéni.

¹¹⁵³ Wilson Harris, *Selected Essays of Wilson Harris - The Unfinished Genesis of the Imagination* *Imagination Expeditions into Cross-Culturality; into the Labyrinth of the Family of Mankind, Creation and Creature; into Space, Psyche and Time*, Andrew Bundy, Routledge London & New York, coll. « Readings in postcolonial literatures », 2005, p. 39. « Il me semble que pendant longtemps le paysage a été perçu comme passif, comme un meuble, un espace à manipuler, alors qu'il possède une résonance ». Notre traduction.

¹¹⁵⁴ Michel Collot, *Paysage et poésie du romantisme à nos jours*, Paris, José Corti, coll. « Les Essais », 2005, p. 30.

¹¹⁵⁵ Ken Taylor, « Landscape and memory: Intangible values and some thoughts on Asia », ICOMOS General Assembly and International Symposium: *Finding the spirit of place – between the tangible and the intangible*, 29 sept.-4 oct. 2008, Québec, Canada : « Ce que nous voyons et faisons du paysage résulte de nos croyances et de nos idéologies. Le paysage est donc une construction culturelle, un miroir de nos mémoires et de nos mythes lesquels sont codés avec des significations qui peuvent être lues et interprétées ». Notre traduction.

¹¹⁵⁶ Anne Cauquelin, dans *Le Site et le paysage*, op. cit., (à l'instar de Christine Dupouy in *La Question du lieu en poésie du surréalisme jusqu'à nos jours*, Amsterdam-New-York, Rodopi, coll. « Faux titre », 2006) insiste sur la différence entre plusieurs termes qui sont confondus et servent de synonymes au mot « paysage » dans la langue courante tels territoire, site, lieu... Nous emploierons cependant certains de ces termes afin d'éviter des répétitions désagréables.

1. Quelques définitions

Le mot « paysage » est apparu au XVI^e siècle¹¹⁵⁷. Si l'on remonte dans le temps, en 1549, le « paisage¹¹⁵⁸ » est tout d'abord un espace qui renvoie à l'art pictural : il est un « mot commun entre les peintres¹¹⁵⁹ ». Effectivement, avant de devenir une expérience, le paysage n'était que la représentation d'un espace physique sur une toile. Le Littré¹¹⁶⁰ fournit vingt-cinq acceptions possibles du terme « paysage » et précise dès 1872 qu'il s'agit d'une « étendue de pays que l'on voit d'un seul aspect ». Un ajout est apporté dans la définition du dictionnaire Larousse : le paysage désigne « le pays » qu'il saisit globalement.

Le Robert¹¹⁶¹ insiste sur le point de vue, la « partie d'un pays que la nature présente à l'œil qui la regarde », ce qui associe une donnée objective - liée à la perception - à une sensibilité, une affectivité qui nous la fait voir d'une certaine façon. Il y aurait donc autant de paysages que de points de vue, ce que sous entendait la citation introduisant cette partie de notre travail¹¹⁶².

Pour Michel Collot¹¹⁶³, le mot « paysage » est une configuration du pays par rapport au suffixe « age » ; ce dernier connote en effet une « prise » globale du pays que l'on retrouve dans cette définition du dictionnaire, qui précise également qu'« il n'y a pas d'un côté le paysage « réel » et de l'autre sa figuration : le propre du paysage est de se présenter toujours - déjà comme une configuration du « pays »¹¹⁶⁴ ».

Quant au paysage poétique, ce n'est pas le pays mais une représentation, un certain regard porté sur ce pays réel, « une certaine façon de le voir¹¹⁶⁵ », la subjectivité l'enrichissant d'emblée.

¹¹⁵⁷ Le « paysage » apparaît dans la langue française au moment où se développe dans les Flandres voisines un courant pictural au sein duquel la nature devient l'objet du tableau. Joachim Patinier, né en 1485, mort en 1524, est considéré comme le premier peintre paysagiste.

¹¹⁵⁸ Article « paysage » en 1549, dans le dictionnaire françoislatin de Robert Estienne (1503-1559), <http://epublications.unilim.fr/revues/as/1265>, consulté le 31 janvier 2014.

Voir également. Catherine Franceschi, « Du mot PAYSAGE et de ses équivalents dans cinq langues européennes », in Augustin Berque, *Les Enjeux du paysage, op. cit.*, p. 80.

¹¹⁵⁹ Dictionnaire françoislatin de Robert Estienne, *op. cit.*, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/1265>, consulté le 31 janvier 2014.

¹¹⁶⁰ Article « paysage », <http://francois.gammaz.free.fr/littre/xmlittre/.php?requete=paysage>, consulté le 31 janvier 2014.

¹¹⁶¹ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/histoire-du-paysage/2-qu-est-ce-qu-un-paysage/>, consulté le 31 janvier 2014.

¹¹⁶² « Le paysage est toujours plus que le paysage ».

¹¹⁶³ Michel Collot, in Augustin Berque, *Les Enjeux du paysage, op. cit.*, p. 193.

¹¹⁶⁴ Michel Collot, *Paysage et poésie du romantisme à nos jours, op. cit.*, p. 12.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*

Nous terminerons en soulignant un détail de la définition du Grand Larousse de la langue française : le paysage est une « peinture, gravure ou dessin dont le sujet principal est la représentation d'un site naturel ou urbain » : le paysage ne signifie donc pas seulement (et traditionnellement) la nature. Dès lors rien d'étonnant à ce que la ville fasse partie de notre étude du paysage puisqu'elle

participe de la forme perspectiviste qui, elle-même, a produit le paysage. Elle est donc par son origine de nature paysagère (...). Tout y est cadre et cadrage, jeux d'ombre et de lumière (...) ¹¹⁶⁶.

L'espace de la ville est d'ailleurs tout particulièrement intéressant chez notre poétesse parce que les relations entre les groupes s'y inscrivent souvent clairement. Mais c'est bien néanmoins l'espace naturel qu'elle privilégie ¹¹⁶⁷. Notre auteure joue d'ailleurs avec la luminosité, entre la douceur de la lumière lunaire qui rend le « jardin blanc de douceur » (TA, 357) et les durs rayonnements solaires qui lui permettent de souligner la détresse et la volonté d'anéantissement « studieuse » du pays. C'est en effet en plein soleil que le pays est comme "exécuté" après que les hommes aient été pris de folie :

En plein soleil,
avec le vent autour du cou
(...)
Et je ris en plein soleil,
parce que la folie moissonne le paysage,
studieusement.
(...)
Alors en plein soleil
je meurs d'incohérence
en éclats. (AS, 314).

Et puisque « Tout espace, dès lors qu'il est représenté, transite par l'imaginaire ¹¹⁶⁸ », la représentation de la ville de Byblos (LVP, 279) est ainsi complètement transformée par la lueur d'un coucher de soleil. La réflexion des rayons solaires sur les pierres lui donnent une « couleur ambrée », le port accueille des bateaux transportant des marchandises extraordinaires et à profusion puisque la ponctuation nous prépare à une énumération

¹¹⁶⁶ Anne Cauquelin, *L'Invention du paysage, op. cit.*, pp. 133-134. Notons par ailleurs que le paysage de montagne et celui du bord de mer ont été délaissés jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

¹¹⁶⁷ À ce propos, Denise Brahimi constate que tous les auteurs ont un paysage de prédilection, in Denise Brahimi, *Charmes de paysage*, St-Cyr-sur-Loire, Christian Pirot, coll. « Le Voyage immobile », 1994, pp. 10-15.

¹¹⁶⁸ Bertrand Westphal, et Clément Lévy. *La Géocritique : État des lieux/Geocriticism : A survey, op. cit.*, p. 35.

impressionnante : les « vaisseaux (...) ramènent, / un peu de sable, un océan, / un équateur, un occident » (*Ibid.*).

À ce propos, Alain Roger souligne bien que dans l'articulation pays/paysage, « le pays, c'est le degré zéro du paysage¹¹⁶⁹ », c'est-à-dire un socle naturel qui ne devient paysage « que sous la condition de l'art¹¹⁷⁰ ». Philippe Nys¹¹⁷¹ rappelle lui aussi qu'il n'y a pas de paysage sans représentation donc sans un travail formel et esthétique d'un sujet qui construit le paysage d'un pays dans une « situation choisie ou créée par le goût et le sentiment¹¹⁷² », selon le point de vue de ce sujet sur son pays.

Avant de clore cet inventaire qui nous a permis de définir le paysage, nous opterons pour la définition proposée par Alain Corbin, qui nous paraît l'une des plus complètes et qui met bien en exergue la relation au monde qu'instaure la ''notion'' :

Le paysage est la manière de lire et d'analyser l'espace, de se le représenter, de le schématiser afin de l'offrir à l'appréciation esthétique, de le charger de signification et d'émotions. En bref, le paysage est une lecture indissociable de la personne qui contemple l'espace considéré¹¹⁷³.

Nous savons que « le sujet qui prend la parole dans la poésie moderne n'est pas ''en face'' du paysage comme devant un objet¹¹⁷⁴ », mais qu'une adéquation existe entre le sujet et le paysage, entre le corps et le l'espace perçu¹¹⁷⁵, alors comme ''superposés'', et que leur relation est à double sens¹¹⁷⁶. Augustin Berque évoque d'ailleurs cette solidarité interactive, ce mouvement issu de l'être vers le milieu et du milieu vers l'être en termes de « trajection paysagère¹¹⁷⁷ », un véritable aller-retour entre espace intérieur et espace extérieur nommé « intentionnalité opérante¹¹⁷⁸ » par Maurice Merleau-Ponty. Michel Collot considère lui aussi que le paysage naît de l'interaction entre l'homme et le milieu

¹¹⁶⁹ Alain Roger, *Le paysage et ses grilles*, Françoise Chenet et Jean-Claude Wieber (dirs.), actes du colloque de Cerisy, *Paysages ? Paysage ?*, 7 au 14 septembre 1992, Paris, L'Harmattan, coll. « Esthétiques », 1996, p. 193.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*

¹¹⁷¹ Philippe Nys, *Le paysage et ses grilles*, Françoise Chenet et Jean-Claude Wieber (dirs.), *op. cit.*, p. 132.

¹¹⁷² René-Louis de Girardin, *De la composition des paysages, suivi de : Promenade ou itinéraire des jardins d'Ermenonville*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Pays-Paysages », 1992, p. 55.

¹¹⁷³ Alain Corbin, *L'Homme dans le paysage*, Paris, Textuel, 2001, p. 11.

¹¹⁷⁴ Michel Collot, *L'Horizon fabuleux, XX^e siècle*, t. 2, *op. cit.*, p. 16.

¹¹⁷⁵ Nous soulignons, à l'instar de Christine Dupouy dans *La Question du lieu en poésie, du surréalisme à nos jours*, la différence entre le lieu, qui est neutre, ''étroit'', et le paysage, qui est vivant et plus large.

¹¹⁷⁶ Michel Collot, « La pensée paysage », *Le Paysage, état des lieux*, Françoise Chenet, Michel Collot, et Baldine St Girons, (dirs.), *op. cit.*, pp. 498-511.

¹¹⁷⁷ Augustin Berque, *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin, coll. « Géographiques », 2000, p. 38.

¹¹⁷⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945, p. 13.

dans lequel il vit¹¹⁷⁹ et qu'une adéquation existe entre l'individu et le paysage, le corps et l'espace se conjuguant. Dans la même perspective, Pascale Auraix-Jonchière évoque un « processus d'intériorisation qui atteint son paroxysme [quand] les lieux (...) font corps avec le scripteur¹¹⁸⁰ ». Le paysage implique un sujet qui ne réside plus en lui-même mais fait entièrement partie du paysage, et réciproquement.

Si nous partons de la supposition que le corps de celui qui regarde le paysage trouve dans ce dernier une sorte "d'extension", c'est que la personne est effectivement en totale "fusion" ou au moins en relation profonde avec les lieux regardés. Nous verrons que là encore ces affirmations trouvent un écho dans les textes tuéniens¹¹⁸¹. On peut penser par exemple aux travaux de Jean-Pierre Richard, pour qui le terme de « paysage » apparaît comme une image du moi de l'auteur¹¹⁸². Nous nous appuyerons sur ses travaux pour analyser le regard porté par notre auteure sur son pays natal. N'oublions pas que, selon l'expression de Jean-Marc Besse, le paysage devient un paysage littéraire « du côté du sentir¹¹⁸³ », en mettant en relief que c'est par la sensation que s'obtient l'image du monde.

Hormis les récits de voyage qui contiennent des paysages présentant des informations sur les goûts et les mœurs, c'est le plus souvent grâce à la poésie, lieu privilégié de l'expression des sentiments, que le paysage se développe (en ce que les textes poétiques sont composés de matière éminemment sensuelle : Tidimir « se masturbe quand elle est seule » (*JM*, 100), ses seins « se gonflent en soumission » (*JM*, 116) et elle se montre comme une prostituée qui « se défait lentement » (*JM*, 109). Elle est donc loin de l'image habituelle d'une femme "pure" et a « une nature érotique » (*JM*, 108) à vrai dire surprenante pour incarner une religion, surtout dans l'environnement dans lequel vit notre

¹¹⁷⁹ Michel Collot, *L'Horizon fabuleux, XXe siècle*, t. 2, *op. cit.*, p. 9. Il parle même d'une collaboration entre la nature et l'homme.

¹¹⁸⁰ *Poétique des lieux : journées d'études organisées dans le cadre du DEA de littératures modernes et contemporaines*, Pascale Auraix-Jonchière et Alain Montandon (dirs.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, coll. « Cahiers de recherches du CRLMC », Université Blaise Pascal, 2004, p. 8. Il y a là une expérience qui correspond parfaitement à celle de Nadia Tuéni, dès le recueil des *Textes blonds* avec le décès de l'enfant, puis dans les suivants au fil de la progression du cancer qui touche notre auteure et de celui qui gangrène le Liban.

¹¹⁸¹ Nadia Tuéni dit « suc[er] le paysage » (*RT*, 223) et être véritablement « la ville » (*JM*, 122).

¹¹⁸² Jean-Pierre Richard, « Prière d'insérer », *Pages paysages*, Paris, Seuil, 1984. C'est ainsi que l'Arabie (*TB*, 15, 43 ; *AE*, 92 ; *JM*, 146) n'est plus qu'une ombre, celle d'une civilisation autrefois glorieuse, du Sinaï (*TB*, 42 ; *JM*, 139) et de Jérusalem (*JM*, 140) dont les représentations paysagères dévastées sont issues du conflit de 1967. Quant au Liban, il est « empalé » (*LVP*, 276) et notre auteure se décrit alors comme « ombre mince » (*AS*, 317).

¹¹⁸³ Jean-Marc Besse, observe dans son article « Entre géographie et paysage » une différence entre la géographie, qui est « du côté de la perception », et le paysage, qui est lui « du côté du sentir », in Augustin Berque, *Les Enjeux du paysage*, *op. cit.*, p. 337.

auteure. Notre poétesse se représente, quant à elle, dans l'image d'une femme sortant des ondes « Ce paysage sortant de l'eau (...) c'est moi » (*PPH*, 166), ce qui a un fort pouvoir de suggestion érotique même si ce n'est que la possibilité d'une renaissance qui l'intéresse ici. En effet, comme nous l'avons déjà relevé, le rapport au paysage suscite des sensations et un investissement d'ordre affectif.

Une autre parenté favorise l'expression du paysage en poésie : la proximité entre poésie et peinture, la poétesse réalisant de véritables « peintures paysagères¹¹⁸⁴ » en mots et images comme dans cet « Orient, / où le blanc domine, / où le jaune l'ocre et le rose, / ont élu royal domicile » (*LVP*, 275).

Après ces quelques précisions définissant la notion de paysage et mettant l'accent sur le lien existant entre la vision du territoire, la vision du monde et le soi, il est temps de nous intéresser à la relation entre l'espace extérieur et le paysage intérieur qui sourd dans les textes tuéniens en insistant sur la dimension "identitaire" du paysage puisque l'identité relève d'un espace géographique dont le sujet (corporel) fait ainsi partie, sans même parfois de distanciation. Le paysage participe donc de la construction de soi et le dedans s'exprime au dehors, dans un échange qui engage l'ensemble des sens. On peut déjà dire que dans la représentation chaotique, éclatée du paysage chez Nadia Tuéni, on peut lire la confusion, le morcellement de la société, une « folie », tout cela auquel se mesure notre poétesse qui le combat dans l'écriture. Il y a ainsi urgence pour elle car

il suffirait d'un geste
pour que terre et folie aient même destinée (*PPH*, 168).

Cette observation qui unit dans la mort la terre et sa compagne la folie nous convainc du lien profond qui existe entre le territoire (extérieur à la personne) et cette caractéristique humaine qui lui est attribuée par le jeu de la personnification.

Nous allons donc maintenant poursuivre notre étude du paysage comme lieu de correspondances entre le matériel et le sensible, en questionnant un certain nombre d'associations les plus fréquentes.

¹¹⁸⁴ Rappelons l'aphorisme de Simonide (rapporté par Plutarque) qui affirmait que « la poésie est une peinture parlante ».

2. Des relations au paysage

L'espace territorial est chargé de la mémoire des hommes et construit par leurs pratiques. Chaque groupe en a une représentation, laquelle est le support de l'identité du groupe et des individus qui le composent. Le paysage, mis en scène par la voix de la poétesse (parfois narratrice) sert de support à l'expression d'idées. Il y a donc un véritable échange qui aboutit à retrouver dans le paysage des dimensions affectives, corporelles et parfois sexuelles, culturelles et historiques, autrement dit de multiples sources identitaires. Le paysage

conditionne aussi notre identité et notre personnalité par le biais des valeurs que nous y attachons¹¹⁸⁵.

Examinons tout d'abord les manières dont sont exprimées les émotions au travers de références paysagères.

2.1. Le paysage est affectif¹¹⁸⁶

Il est clair qu'on peut noter que le paysage n'est jamais qu'un simple paysage car son appréhension change en fonction du psychisme de l'individu comme nous le confirme la formule d'Amiel : « Jedes Landschaftsbild ist ein seelenzustand¹¹⁸⁷ ». Manifestement, la réciproque est vraie également et le paysage suscite aussi des émotions en l'homme. Puisque « Je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui » écrit Maurice Merleau-Ponty¹¹⁸⁸. L'on peut aller plus loin encore puisque d'après Augustin Berque le paysage conditionne notre identité, « notre personnalité par le biais des valeurs que nous y attachons¹¹⁸⁹ ».

Il faut donc bien différencier ce qui se perçoit, qui appartient à la géographie, de ce qui est ressenti, qui est de l'ordre du paysage. Il ne s'agit pas, dans ce cas et même en dehors de toute expression littéraire, d'un paysage objectif mais bien au contraire d'un paysage subjectif. Parce que le paysage est perçu par un certain regard, Jean-Pierre Richard

¹¹⁸⁵ Augustin Berque, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, op. cit., p. 26.

¹¹⁸⁶ L'on ne peut douter, et ce, dès le titre de *Liban : 20 poèmes pour un amour*, de l'amour qu'éprouve l'auteure pour sa terre natale.

¹¹⁸⁷ Michel Collot, *Paysage et poésie*, op. cit., p. 43. « un paysage quelconque est un état d'âme ».

¹¹⁸⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. XII.

¹¹⁸⁹ Augustin Berque, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, op. cit., p. 26.

s'est intéressé aux thèmes issus de la vie sensorielle et émotionnelle que les auteurs¹¹⁹⁰ qu'il analyse privilégient dans leurs paysages. Nous nous appuyons sur ses travaux pour étudier les textes de notre auteure dans lesquels elle nomme les lieux de son pays natal, lieux qui, le plus souvent, expriment les souffrances endurées par les populations¹¹⁹¹ et vont porter l'empreinte de l'identité car « dans la construction de l'identité nationale, on sait que la géographie symbolique, l'appropriation affective des lieux ne comptent pas moins que les combats de l'histoire¹¹⁹² ».

Mais pour notre auteure comme pour nombre de ses prédécesseurs, le paysage naturel libanais est associé tout d'abord à l'Eden avec des caractéristiques de l'imaginaire paradisiaque, mais aussi à des images de l'enfer, un espace de projection de l'angoisse de l'auteure, compte-tenu de l'impact des événements sur ce paysage. Par exemple, la poésie des années vingt comportait des descriptions de la nature, celle de la montagne libanaise enneigée, dont la blancheur évoque la pureté du paradis, avec les cèdres mythiques et quasiment sacrés de la vallée sainte de la Kadisha [« de montagnes sont mes amours » (*TA*, 395)] et d'autres, urbaines, celles des villes ayant marqué l'histoire comme Byblos pour la naissance de l'écriture, Sidon (ou Saïda) et le murex à l'origine de la couleur pourpre, ainsi que quelques stéréotypes correspondant aux attentes exotiques des lecteurs français, à l'instar des alanguissements de la ville de Beyrouth aux « femmes aux yeux de plages qui s'allument la nuit » (*LVP*, 278).

Ses paysages comportent par ailleurs des images de 'l'apocalypse' - la guerre des Six Jours puis celle de 1975 - comme dans les œuvres de Khalil Haoui (qui « Sans doute avait (...) compris que cette opération de guerre était aussi l'ultime assaut contre la

¹¹⁹⁰ Cf. Jean-Pierre Richard, *Pages paysages, op. cit.* et *Paysage de Chateaubriand*, Paris, Seuil, coll. « Pierres vives », 1967. Par rapport aux lieux privilégiés par les auteurs - la mer, la montagne et le désert en ce qui concerne les paysages naturels tuéniens et l'espace urbain - Denise Brahimi souligne que « sans cette élection, il n'y a que des lieux qui, bizarres ou familiers, restent indifférents » in *Charmes de paysages, op. cit.*, p. 20.

¹¹⁹¹ C'est le cas de l'« Arabie » (*TB*, 15, 43 ; *AE*, 92 ; *JM*, 146) qui n'est plus que l'ombre d'une civilisation glorieuse, du « Sinäï », (*TB*, 42 ; *JM*, 139) et de « Jérusalem » (*JM*, 140) dont les représentations paysagères dévastées correspondent aux secousses de l'actualité de 1967 au lieu d'être le lieu de l'amour prônées par les religions. Même chose pour le Liban « empalé » (*LVP*, 276), « violent » (*PRT*, 266) dans lequel règne « l'horreur consanguine » (*AS*, 334).

¹¹⁹² Michel Collot et Antonio Rodriguez, *Paysage et poésies francophones*, Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, p. 8.

renaissance culturelle arabe dont il était l'un des porte-drapeaux¹¹⁹³ ») ou de Mary Douaïn Barakat (qui dénonce les carnages de la guerre et supplie les assaillants, à l'instar de notre auteure, d'arrêter les combats¹¹⁹⁴).

Tous expriment les conséquences de l'instrumentalisation de la religion, un peu comme Nizar Kabbani (poète syrien pour qui le poème est un espace de critique possible des dirigeants du monde arabe et de leurs indécisions).

Si l'on s'attarde sur l'écriture de notre auteure, l'on peut noter qu'elle relie étroitement les différentes étapes de sa vie aux lieux dans lesquels elle a vécu et associe des émotions à ces paysages successifs, dans l'intensité des souvenirs des êtres qui sont liés à ces lieux.

Le premier recueil de Nadia Tuéni, par exemple, exprime essentiellement son désespoir de mère ayant perdu sa fille. Elle s'enfonce dans une mer qui n'ondule plus au rythme d'un équilibre incessant mais plutôt « dans une mer d'argile » qui l'asphyxie à l'instar des sables mouvants, l'immobilise - l'on pourrait même dire qu'elle la rigidifie comme un cadavre - et elle « sombr[e] (...) dans ce tourbillon de vertes sargasses » (*TB*, 21). Les allitérations en [s] évoquent ainsi son enfouissement dans les algues qui l'aspirent dans les profondeurs. Bien que pour Nadia Tuéni la nature soit « par principe, (...) hostile » (*P*, 75), elle « est hostile et amicale à la fois (...), la mer qui est amicale, et puis le désert qui est hostile » (*Ibid.*). La mer évoque aisément la première enveloppe, celle du corps de la mère. Elle est ce liquide réconfortant, à l'image du liquide amniotique, sauf qu'au lieu de la faire vivre, la mer permet à notre poétesse de dire son envie de mourir pour ne plus souffrir :

Tout a commencé là et tout finira là pour moi, la mer est source de magie (*P*, 75).

Cette relation affective avec l'élément aquatique est si importante que le lien va jusqu'à l'osmose, la poétesse étant même « ce paysage sortant de l'eau¹¹⁹⁵ » (*PPH*, 166). La mer

¹¹⁹³ Khalil Haoui (1925-1982) est un grand poète libanais qui s'est suicidé avant la fin de la guerre, en juin 1982. « KHALIL HAOUI, A l'âge de glace », septembre 1982, <https://www.monde-diplomatique.fr/1982/09/HAOUI/36953>, consulté le 4 septembre 2016. Cet extrait du poème *À l'âge de glace*, d'une extrême férocité, résonne avec ceux des *Archives* de Nadia Tuéni car on retrouve le même lien fusionnel entre l'homme et le paysage : « Quand à l'âge de glace, / Les veines de la terre sont mortes, / Ainsi en nous les veines sont mortes » (*Ibid.*).

¹¹⁹⁴ « Mort qui hantes ces lieux, prosterne-toi ce soir/ Car un souffle impalpable aborde nos rivages/ Mort étouffe la voix et suspends tes carnages », in Mary Douaïn Barakat, *Les ailes bleues*, www.poetesses.fr/poetesses-libanaises, consulté le 4 septembre 2016.

sera là, présence féminine si bienfaisante lorsqu'elle est notamment l'ultime source de vie déferlant dans l'intimité de la chambre alors que notre poétesse vit ses derniers moments¹¹⁹⁶ :

Ma chambre donne sur la mer. La fenêtre de ma maison donne sur la mer. (...) la mer...la mer...la seule qui m'habite (*TA*, 358).

Les états d'âmes de notre auteure nous sont par ailleurs révélés dans les figures de « gouffres » (*TB*, 31), d'« abîmes » (*TB*, 24) et de « grands fonds » (*TB*, 40) combinant des termes qui concernent autant l'espace maritime que montagnard, espaces de son enfance qui sont alors connotés négativement après la mort de l'enfant. Dès *Les Textes blonds* l'espace naturel, qu'il soit jardin, montagne ou mer est métaphoriquement à la fois le lieu qui accueille sa révolte, sa souffrance mais aussi un coin de terre réconfortant (« L'ombre du cyprès pour doser mes peines » (*TB*, 27) car c'est aux côtés de la tombe de la petite, associée au cyprès, qu'elle peut ressentir un peu d'apaisement). Elle y retrouve parfois sa fille sous la forme d'un « elfe mouvant dans la pinède¹¹⁹⁷ » (*TB*, 10) alors qu'elle prie ou pleure « courbée sur une dalle blanche » (*TB*, 11) pour son enfant inhumée dans le bois de la maison de Beit-Méry, sans qu'un « je » signale la présence de la mère devant ce tombeau devenu insupportable, un « je » dont l'ellipse se remarque alors clairement, en opposition aux deux manifestations de ce « je » dévasté qui crie et a cru voir la fillette):

(...) longuement j'ai crié
vers toi dans la pinède, et tu m'as ignorée.
(...)
un jour pourtant j'ai cru que tu me souriais
c'était lorsque courbée sur une dalle blanche (*Ibid.*)

Une voix étrange et un visage insaisissable (ceux de Nayla) hantent ainsi certains lieux. Par métaphore, ce sont les lieux de l'enfance et le jardin qui évoquent la présence de l'enfant. Celle-ci est même métamorphosée tour à tour en « bougainvillée » (*AE*, 63), « fleur » (*PPH*, 166), « étoile », « oiseau » (*PPH*, 168), « papillon » (*PPH*, 166), « insecte (...) jaune » (*PPH*, 165-166), [différentes "réincarnations" parmi lesquelles l'on peut isoler le motif de l'abeille, très présent lors des évocations de l'enfant, car elle est non seulement le symbole de l'âme mais aussi celui de la renaissance espérée], ou encore

¹¹⁹⁵ L'analogie entre la mer et la femme est telle que notre poétesse, femme sans limite, devient la médiatrice qui fera se métamorphoser l'homme et permettra la naissance d'un monde nouveau.

¹¹⁹⁶ La poétesse écrivait dans sa chambre, une chambre ouverte sur l'extérieur, en communication avec le paysage, son jardin et la mer.

¹¹⁹⁷ La trace devient ainsi la mémoire du passé, comme la présence de cet elfe, sa fille, qu'elle ne voit plus mais avec qui elle a une relation plus proche grâce à cette trace visuelle. C'est le « miracle » de la trace, in Paul Ricoeur, *L'Histoire, la Mémoire, l'Oubli*, op. cit., pp. 556-557.

« herbe cachée dans les plis » (*AE*, 67) [ce qui nous rappelle une même alliance entre la plante et le corps chez Vénus Khoury-Ghata notamment dans *La Maestria*¹¹⁹⁸]. L'enfant qui se tenait dans les bras de sa mère se transforme ainsi en fragile brin d'« herbe » (*AE*, 67) recueilli par les bras de la montagne, les plis étant alors les reliefs doux et accueillants de la montagne, nouvelle protectrice de l'enfant. La mère puis la libanaise qu'est notre poétesse énonce avec des termes directs sa souffrance et le profond déséquilibre envahissant sa vie. Le substantif « cri » apparaît très régulièrement (pour le cancer de sa fille puis le sien, pour clamer son impuissance avec un registre qui renvoie à la décomposition physique et à la "mutation" des villes). Lorsqu'elle interpelle son lecteur, elle se dévoile complètement, comme dans ce vers où l'on retrouve évoqués le chaos qui envahit le pays et la perte de Nayla (ou de n'importe lequel de ses concitoyens, avec lesquels elle partage le même sang, ou bien encore n'importe quel être qui perd un de ses proches) :

as-tu quelque chose à pleurer qui ne soit paysage ou sang ? (*PPH*, 178).

L'on ressent tout le drame de cette mère d'ordinaire discrète - un trait de l'éducation druze qu'elle décrit en ces termes : « vos grandes joies et vos grandes peines, n'ont pas à intéresser autrui (...) tout ceci ne doit pas forcément être écrit sur votre visage ; (...) vous devez offrir aux autres, en général un visage serein ; je ne dirais pas impénétrable, mais presque » (*P*, 85). La pudeur a en effet un statut très important dans le monde islamique. Il faut être calme et réservé. Deux hadiths sont très clairs : « La pudeur n'amène que le bien » et « certainement, la pudeur fait partie de la foi¹¹⁹⁹ ».

Une deuxième source d'abattement de la poétesse, qui a déjà perdu « son sang » (*PPH*, 178), est le visage sombre que prend toute la région, la montagne devenant instable, « friable » (*JM*, 146), une « expression de malaise » (*Ibid.*) pesant sur son Orient. La poétesse insiste sur le fait qu'il faut durer, « reten[ir] » (*JM*, 105-106) le temps, la nuit, la mer car elle a le pressentiment que tout va disparaître dans un instant. D'ailleurs « brusquement la terre /n'est plus rien qu'une larme » (*JM*, 140) qui vient « s'échouer à [sa] porte » (*JM*, 147). La guerre fait à présent « s'affronter nos races » (*JM*, 157), la poétesse va prendre la terre dans ses bras et la « berce[r] comme seul un amour » (*PPH*, 165). Ses « mains s'endorment [alors] sur [les] yeux » (*PPH*, 164) du pays et puisqu'elle

¹¹⁹⁸ Vénus Khoury-Ghata, *La Maestra*, Paris, Actes Sud, 2001.

¹¹⁹⁹ Hadith (communication orale) que l'on retrouve dans le *Sahih el Boukhari* (livre de la foi, n° 9) et dans le *Sahih el Mouslim* (livre de la foi, n° 35).

est « ce paysage sortant de l'eau » (*PPH*, 166), « la mer à [ses] pas s'attache docile » (*PPH*, 172). Cette docilité et l'usage d'un gérondif dans une forme de présent produisent un effet d'arrêt, une suspension dans ce temps d'avant la guerre qui entraîne une passivité et plonge les hommes qui ne font pas la guerre dans la passivité.

Il y a donc une réelle connivence entre l'homme et le paysage, fruit de la relation entre l'extérieur et l'intérieur, l'objectif et le subjectif¹²⁰⁰, la réalité du pays et l'émotion du sujet. Surgit alors un monde, un paysage intérieur que la critique thématique appelle un « univers poétique¹²⁰¹ », et qui est une « géographie affective¹²⁰² » pour notre auteure. En effet, bien qu'elle ait été élevée selon les préceptes de la confession druze, Nadia Tuéni avoue se dévoiler lorsqu'elle écrit, le "je" ne se montrant « qu'à partir du lieu de la parole¹²⁰³ ». Puisque « Nous sommes ce que nous écrivons¹²⁰⁴ », il nous semble qu'il y a un accord et même une harmonie entre ce qu'elle écrit et ce qu'elle est, sa propre fragilité répondant ainsi, comme elle le souligne elle-même, à celle de son pays :

ce que j'écris est peut-être ce qu'il y a de plus sincère en moi ; donc en définitive, ce que j'écris doit être ce qui me ressemble le plus (...) Disons que je ressemble de plus en plus à ce que j'écris (*P*, 87)¹²⁰⁵.

Parce qu'il est question de la perte de son identité et de ses repères, c'est la part géographique du paysage qui est interrogée par la poétesse pour "se retrouver". Elle profite du potentiel du paysage, de ses composantes fédératrices, pour contrecarrer les déchirements de son pays. La poétesse effectue en effet un aller-retour entre le pays et son propre corps, pour protéger le Liban au plus profond de son intimité et créer un nouveau monde dans son « espace du dedans » (*P*, 53), une « invention¹²⁰⁶ » qui se souvient de « quelque chose de très ancien » (*AS*, 315) : la vie d' "avant les guerres". Elle projette vers l'extérieur ce nouveau monde pour que chacun prenne conscience de l'absurdité du chaos environnant et revienne plein de compassion vers l'autre, dans un mouvement fédérateur qui sauvera le pays. Nadia Tuéni a un rapport fusionnel avec son pays pour lequel elle ressent un amour inconditionnel. Elle cherche donc à éliminer, pourrait-on dire, tout ce qui peut nourrir l'animosité des uns envers les autres et selon elle, ce rôle doit

¹²⁰⁰ http://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/5259/Fredette_Maryse_2011_memoire.pdf?sequence=2, consulté le 31 janvier 2014.

¹²⁰¹ Jean-Pierre Richard, *Onze études sur la poésie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Pierres vives », 1964, p. 7.

¹²⁰² Zahida Darwiche Jabbour, *Poésie et initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 123.

¹²⁰³ Jean-Pierre Richard, *Onze études sur la poésie moderne*, op. cit., p. 7.

¹²⁰⁴ Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1955, pp. 108-109.

¹²⁰⁵ Il s'agit d'un entretien pour la télévision libanaise en 1974, repris dans *La Prose*, op. cit., p. 87.

¹²⁰⁶ Cf. le titre de l'ouvrage d'Anne Cauquelin, *L'Invention du paysage*, op. cit.

surtout être dévolu aux femmes. Ces dernières semblent être particulièrement sensibles à la nature et au paysage (beaucoup plus que les hommes ?) parce qu'elles sont nées de la terre, et sont peut-être

beaucoup plus proche[s] de la nature (...) [des] être[s] qui ressent[ent] d'une façon viscérale, et qui reflète[nt] toutes les transformations qui se passent autour [d'elles]¹²⁰⁷.

Les femmes sont en effet un pivot essentiel dans la poésie tuénienne. Ainsi quatre femmes (dans *Juin et les mécréantes*) sont bien ici des archétypes confessionnels qui, au contraire des hommes, ne cherchent pas à se détruire mais à s'unir en une seule (notre poétesse ?). Il y a également les « femmes de mon pays (...) qui rassure[nt] la montagne, / qui f[ont] croire à (...) la cendre qu'elle est fertile, /au paysage qu'il est immuable » (*LVP*, 284). Les femmes libanaises ont un poids indéniable¹²⁰⁸ puisqu'elles sont le soutien de la famille, et particulièrement dans la société druze. Elles sont à la fois des mères accueillantes, chaleureuses, réconfortantes, à l'instar de leurs consœurs du Maghreb et des femmes fortes, à l'écoute du monde qui les entourent¹²⁰⁹. Chacune d'elle est particulièrement sensible à la nature et leur corps « reflète » les mutations du monde qui les entoure grâce à leur relation directe avec la nature. Ce sera ensuite à Yousra [« fille (...) qui rassure[s] la montagne, / qui fai[t] croire à (...) la cendre qu'elle est fertile, /au paysage qu'il est immuable » (*TA*, 372)] de poursuivre le combat de notre auteure et de toutes ces femmes.

Nadia Tuéni nous transmet également toutes les émotions que les différents espaces semblent ressentir et les réactions engendrées : le sud par exemple « que le canon, disloque » a le « corps torturé¹²¹⁰ » et est « inquiet comme un otage » (*LVP*, 294). Ces métaphores de la violence suggèrent tant le vide moral que l'anéantissement du pays, notamment avec cet arrêt dans le rythme imposé par la virgule entre « canon » et « disloque » qui accentue l'impression de fracture du pays. Plus loin, malgré son implication, Nadia Tuéni exprimera son désenchantement vis - à - vis de son pays et de ses compatriotes et lancera, désespérée mais toujours en symbiose avec le territoire naturel

¹²⁰⁷ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, *op. cit.*, p. 126.

¹²⁰⁸ L'on peut constater la même importance de la femme chez Vénus Khoury-Ghata qui écrit « ils frappent aux portes des femmes pour retrouver une patrie », in *Au sud du silence*, Paris, Éd. Saint-Germain-des-Prés, 1975, p.166.

¹²⁰⁹ « Il y eut/ une femme comme un départ dans un morceau de paysage », (*PPH*, 181).

¹²¹⁰ Notre auteure apparaît donc comme celle qui "pressent" les drames au plus profond de son intimité, viscéralement, puisqu'au bouleversement extérieur répondent les altérations physiques de ses cellules.

dont les hommes l'ont dépossédée, une ultime supplication à cette géographie affective qui va comme ''l'aspirer''¹²¹¹ :

Que la montagne me recouvre
de cailloux, de thym, et de vent (TA, 351).

Elle exhorte la nature à la faire disparaître en l'assimilant, elle qui n'est déjà plus qu'une ombre, avec des éléments légers (des cailloux et non pas une pierre tombale, un végétal aérien et le souffle purificateur du vent). Le style dépouillé, ''minimaliste''¹²¹², qui se dégage de ces quelques vers contraste avec les énumérations riches de détails des poèmes encensant la vitalité et la diversité des paysages de *Liban : 20 poèmes pour un amour*. Alors que le pays s'est toujours ''repris'', ses habitants étant des ''champions'' de la résilience, cette fois-ci il semble bien que ce soit la fin. Les tableaux de ces espaces, une version personnelle, originale, qui s'incarne dans le corps « engagé dans un monde¹²¹³ » de la poétesse, appartiennent définitivement au passé : Nadia Tuéni semble bien avoir perdu la partie face aux « orages fous que les hommes déchaînent » (JM, 97), l'idéologie apparente des libanais rejetant la cohabitation. Elle assiste à l'agonie de son « amour » et se meurt non seulement de sa propre maladie mais aussi de celle de son pays, ce qui atteste de l'échange quasi fusionnel entre son corps et le paysage chargé de son émotion. Prêtons encore plus attention ici à cette alliance.

2.2. Le paysage et le corps

« Le monde et moi sommes l'un dans l'autre¹²¹⁴ » assure Maurice Merleau-Ponty. Notre auteure aurait pu dire la même chose car d'une part le pays la recueille, l'abrite avec là encore une indéniable sensualité :

la forte terre me garde dans ses organes (AS, 316).

Nadia Tuéni se confond ainsi avec le minéral, placée sous la protection de la « forte terre ». Dans *La Prose* elle dit par ailleurs devenir « soleil, mer » (P, 16). Elle est d'ailleurs particulièrement unie à l'élément maritime puisque « ce paysage sortant de l'eau, (...) c'est moi » (PPH, 166). D'autre part la femme est aussi, pour elle, comme « un départ dans un

¹²¹¹ Nous retrouvons cette poétique de l'incarnation chez Rimbaud.

¹²¹² Au sujet de la poétique du dépouillement dans l'union entre l'homme et la nature nous renvoyons à l'ouvrage d'Évelyne Lloze, *Approches de Jacques Dupin*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993.

¹²¹³ Marie-Claire Bancquart, *Poésie 1945-1960 : les mots, la voix*, colloque du « Centre de recherches sur la poésie française » de la Sorbonne, Paris, Presses Paris Sorbonne, 1989, p. 143.

¹²¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Existence et dialectique : textes choisis*, Paris, P.U.F., coll. « Sup », 1971, p. 125.

morceau de paysage » (*PPH*, 181). Et plusieurs termes autres que la copule « être » énoncent cette analogie entre la représentation du monde et notre auteure : « se ressemblent » (*LVP*, 285), « morceau de paysage », dans une communion qu'elle

explique par l'entente de l'homme avec le paysage. Ils font partie du même poème (*AS*, 326).

Un détail toutefois : Nadia Tuéni précise qu'ils appartiennent au « même poème » non pour évoquer l'imbrication du paysage avec l'homme mais pour rappeler l'un des marqueurs identitaires les plus importants pour le monde arabe, comme nous l'avons souligné en introduction : la poésie, vers laquelle chacun se tourne pour épancher ses joies et ses peines.

Le paysage tuénien acquiert lui aussi des traits humains et est particulièrement lié à un état du corps, avec lequel il y a comme un échange de matières¹²¹⁵ : la salive devient terre [« soudain l'épaisse terre surgit dans ta bouche » (*PPH*, 185)], sable [« Dans nos artères coule du sable » (*PRT*, 254)] et mer [« la mer nous rentre par la bouche » (*PPH*, 191 ; *AS*, 299)]. Le pays, lui, présente un « visage (...) / tiède comme une maison. [Un] visage aux mille montagnes » (*PRT*, 266).

Un lien charnel puissant accorde donc le paysage avec l'intimité corporelle de l'auteure, le paysage et la poétesse se ressourçant mutuellement :

ton corps est un des lieux où la mer se replie,
et où tombe le vent (*AS*, 315).

Le corps devient ainsi le lieu de repos des éléments du paysage (avec une certaine connotation érotique dans ces isotopies géographiques).

Vous êtes pays que je connais
d'abord mes mains s'endorment sur vos yeux
(...)
Terre à prendre, à brandir comme une fête
soudain
mes bras te bercent comme seul un amour (*JM*, 164-165).

Le rapprochement entre le corps et le paysage est particulièrement fort, exprimé par le balancement entre « mes mains » et « vos yeux » (*JM*, 164-165) et par l'intimité atteinte par le paysage, devenu un protagoniste si important qu'il est assimilé à un enfant. En outre, la poétesse le tutoie en passant brusquement, après l'adverbe « soudain », du « vous » et

¹²¹⁵ Nous ne pouvons qu'évoquer Patrick Chamoiseau et son rapport à la terre : « J'étais en elle et elle était en moi », in *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 97.

« vos » à « te », transportée par cet attachement à la terre qu'elle éprouve de plus en plus intensément. Notre auteure berce alors le pays comme une mère son enfant et reste sans mots devant l'émotion qui la submerge puisque la comparaison « comme seul un amour » *peut le faire* ne se termine pas mais est très explicite. La rupture syntaxique engendrée par le quasi slogan (« terre à prendre, à brandir comme une fête ») indique probablement une inquiétude car nous ressentons ce vers comme un énoncé accusateur envers ceux qui tentent de lui prendre ce lieu comme on lui arracherait son enfant¹²¹⁶. Elle l'accompagne cependant dans un sommeil serein grâce au murmure suscité par les allitérations en [m] et le rythme posé des deux premiers vers. Il y a aussi les moments de joie à partager, pour lesquels le rythme s'accélère et devient plus irrégulier bien que respectant la forme classique de l'alexandrin, avec une modification sonore, les dentales [t] et [d] de « terre », « fête », « prendre » et « brandir » répondant aux changements de rythme.

Cette osmose avec le paysage n'est pas uniquement réservée aux espaces naturels. Nous avons également relevé des jeux d'assimilation entre la poétesse et l'espace urbain, au sujet desquels Jad Hatem évoque d'ailleurs « l'identité de la Cité et de l'âme¹²¹⁷ » comme dans ce vers « La ville que je suis » (*JM*, 122).

L'auteure va même au-delà puisqu'elle se confond même avec le Liban, qui devient son identité : « mon pays, mon visage » (*LVP*, 276). Et réciproquement, le pays a un « visage aux mille montagnes » (*PRT*, 266), un « visage [qui] est terre d'exil, / terre de nulle part » (*Ibid.*). La passion pour sa terre la mène donc jusqu'à cette ultime unité organique, cette fusion entre le territoire et la poétesse s'expliquant simplement et à plusieurs reprises par le vœu de Nadia Tuéni de donner une nouvelle base à l'appartenance des uns et des autres, dans un vœu d'allégeance qui ne soit pas confessionnelle : « l'homme et la pierre se ressemblent » (*LVP*, 285). La ressemblance entre l'homme et la pierre rappelle les caractéristiques des paysans druzes, connus pour leur bravoure et leur caractère. En outre Nadia Tuéni évoque un visage, le sien, qui coïncidait déjà dans le recueil *Juin et les mécréantes* avec celui d'un « veilleur de pierre » (*JM*, 97).

Ainsi, pour notre poétesse le paysage incarne une géographie non seulement chargée affectivement mais également dotée d'une "corporité". C'est pourquoi la

¹²¹⁶ Elle l'a d'ailleurs protégé sous sa langue, par le truchement d'un jeu de mot entre l'organe et l'écriture : « Aussi ai-je enfermé sous ma langue un pays¹²¹⁶ » (*AS*, 303). Cette assimilation du pays avec l'intérieur du corps et le jeu sur la polysémie du terme « langue » apparaît déjà dans *Poèmes pour une histoire* : « j'avais sur la langue un pays raisonnable » (*PPH*, 161).

¹²¹⁷ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 62.

morphologie féminine et la configuration du paysage se rejoignent : « la lune se couche à tes pieds de désert » (AS, 315), la ville de Tyr « marche pieds nus dans l'eau jusqu'aux genoux » (LVP, 282) et la montagne, personnifiée, est dotée d'un « double nez » (LVP, 289) représentant ses sommets et faisant s'écouler « des larmes en feuilles de peupliers » (*Ibid.*), le doux bruissement des feuilles de peupliers évoquant le bruit de la pluie ou annonçant les larmes de désespoir dues à la misère du monde environnant.

Car malgré les descriptions de la prospérité et du passé commun de cet espace, les hommes sont devenus des prédateurs déshumanisés, prêts à détruire leur terre. Le pays est agonisant, en écho à la maladie de notre auteure, mais pas seulement car l'atmosphère qui règne dans le pays est celle de toute la région où les « royaumes (...) lèchent leurs plaies » (PR, 407). La décomposition de la société révèle ce qu'il y avait de "pourri" dans le « miracle libanais » et se répercute sur les représentations territoriales, avec un parallélisme entre la mort du pays « qui chaque jour se suicide tandis qu'on « assassine » (P, 253) [le sud Liban a le « corps torturé » (LVP, 294)] et celle de Nadia Tuéni qui « meur[t] chaque jour » (TA, 385), notre auteure n'étant plus qu'une « ombre mince » (AS, 317). En outre, un morcellement de l'un ou de l'autre retentit immédiatement sur le texte poétique. Rappelons à ce sujet combien Maurice Merleau-Ponty insiste sur le rôle du corps dans la perception du paysage¹²¹⁸, sur la relation entre le regard et le corps tout entier :

La perception du paysage n'est jamais purement et simplement visuelle, elle englobe tous les sens et tous les mouvements du corps¹²¹⁹.

C'est pourquoi la main de la poétesse, en miroir du paysage cataclysmique de l'après-guerre de 67, a des mouvements violents de colère qui expriment ses convictions quant à cette guerre car « autour de [ses] poignets la mer se fait violente/le silence inutile » (PPH, 208).

Le paysage se transforme, s'invente donc, accompagné de l'ensemble de nos sensations, visuelles, auditives, tactiles et olfactives : « il est ce qui se voit, s'entend, se touche, se flaire, se mange¹²²⁰ », esthétisé par l'écriture de notre auteure¹²²¹ qui « dessin[e] à coups de mots, /le nouveau profil de la terre » (AS, 328) et met en place constamment des jeux de rapports synesthésiques entre forme, couleur, mouvement et odeur.

¹²¹⁸ « Le paysage me touche et m'affecte » écrit Maurice Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 465.

¹²¹⁹ Michel Collot, *Les Enjeux du paysage*, *op. cit.*, p. 199.

¹²²⁰ Jean-Pierre Richard, *Microlectures*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1979, p. 8.

¹²²¹ Joséphine Hobéika El-Khazen a relevé que le paysage tuénien est le cadre de multiples « sensations, sentiments [et] émotions », in *Poétique d'une terre rêvée-Nadia Tuéni*, *op. cit.*, pp. 52-53.

L'émotion, « inséparable de ses manifestations physiques et de son expression corporelle¹²²² », se manifeste comme une "matière" en poésie. C'est ainsi que « le ciel a tendu (...) sa langue de brouillard » (*AE*, 77), que « Les chemins de Beaufort sentent le bleu des danses » (*LVP*, 291) et que la poétesse a

sous ses doigts, un pays à la fois doux et rude. Des montagnes si vieilles, un cyprès, une maison, et puis encore des gens le visage brûlé par un feu mort depuis longtemps (*P*, 230).

La population, représentée par le pays, est « dou[ce] », accueillante et « rude » à la fois, à l'image de son environnement. Le pays a une histoire ancienne mais semble être en sursis en ce qui concerne son avenir, « le feu » de la vie et de l'espoir étant « mort depuis longtemps » et les montagnes semblent fatiguées, chargée du poids de leur histoire qui les rend « si vieilles » au lieu d'en être fières. La description, qui ne comprend aucun verbe, contient des éléments minimalistes : une montagne, un arbre, des hommes. Ces hommes de la montagne ont toujours été accueillants, travailleurs, authentiques et simples. Ce lieu d'asile ne recèle qu'une maison, que l'on croirait abandonnée, et un cyprès, l'arbre des cimetières. Dans une autre description (fidèle au rapprochement entre le corps et la nature) les gens ont des « gestes raides comme la pluie », pleins de pudeur, leurs « mains (...) [sont] de chardons » (*LVP*, 288), dans une comparaison entre cette fleur sauvage et rustique, leur caractère un peu rustre et leur peau de rude travailleur des champs. La montagne qui ne doit pas diviser le paysage est comparée à « deux mains qui se joignent » (*LVP*, 285).

De même, la tribu, noyau protecteur de la société, a des « omoplates de rochers » (*AS*, 327). Les hommes sont décrits comme invincibles, ayant des « poitrines sanctuaires » (*Ibid.*), ces paysans étant véritablement les gardiens emblématiques de la montagne libanaise. Mais le « feu [est] mort depuis longtemps » (*Ibid.*). Désormais la montagne doit être « rassurée » (*LVP*, 284) et alors que le sud était « chaleureux comme un ancêtre » (*LVP*, 294) il devient inquiet comme un otage » (*Ibid.*). Le pays est « vulnérable » (*LVP*, 276) et, ironie de notre auteure qui fait référence à la colombe de la paix, « s'affole comme

¹²²² Elle est une « matière-émotion », un concept élaboré à partir de l'aphorisme de René Char qui évoque dans *Moulin premier* le « Bien être d'avoir entrevu scintiller la matière-émotion instantanément reine » (et repris par Michel Collot pour le titre de son ouvrage), in Marie-Claire Bancquart, *Poésie 1945-1960 : les mots, la voix*, colloque du « Centre de recherches sur la poésie française » de la Sorbonne, *op. cit.*, p. 143.

Michel Collot explique comment le travail du poète réussit à communiquer ses impressions au travers du lexique (signifiant et signifié), du rythme, des sons, in Ridha Bourkhis et Laurence Bougault, « Le paysage est un lieu privilégié du lyrisme moderne... », Entretien avec Michel Collot, *Acta fabula*, [En ligne], vol. 9, n°. 6, Juin 2008, <http://www.fabula.org/acta/document4257.php>, consulté le 8 avril 2014.

un pigeon blessé » (*LVP*, 276). La poétesse est donc bien le témoin d'une inexorable déchéance car « chaque jour [elle] voi[t] sombrer le jour » (*AS*, 312), dans une implacable circularité révélée par la reprise ici de « jour ».

Les forces du mal se déchaînent donc. Et après le bien-être du bercement et de l'échange de protections pourrait-on dire entre le paysage et la poétesse, celle-ci, acculée, compare amèrement son propre "éparpillement" et celui du pays qui hurle à la mort :

Je baisse la voix pour mieux entendre
hurler Pays ; pour dire le mal
(...)
d'avoir mélangé les racines,
et pris pour montagne la mer.
Je baisse la voix pour aiguiser
les couteaux du tonnerre,
(...)
dire que, s'il faut mourir,
c'est à cause d'une seule goutte de sang,
différente (*AS*, 327).

Nous retrouvons dans ce poème l'« effet d'incantation », « d'amplification progressive¹²²³ » que Catherine Fromilhague décrit au sujet de ce genre de cycle infernal. Car la répétition de « Je baisse la voix » met d'autant plus en valeur le verbe « hurler » que cette action nous éclaire sur les propres hurlements de la poétesse qui défend la tolérance envers l'autre (elle n'a « planté ni amour ni haine », a défendu son pluriculturalisme). Cette litanie met en lumière le "crime" de la poétesse et par là-même doit faire réagir le lecteur. Autre avantage de cette figure de style : elle fait persister dans la mémoire du lecteur les erreurs de notre auteure qui sont listées sous ses yeux. L'inventaire des délits est grotesque puisque, comme nous l'avons évoqué, il s'agit d' « avoir mélangé les racines », « pris pour montagne la mer » et de vouloir vivre en paix en ayant une identité plurielle.

Notre auteure prend donc ici clairement le contrepied de ses convictions et enjoint ses compatriotes à participer à la bataille avec encore plus de violence puisqu'elle « aiguil[e]/ les couteaux du tonnerre » (*Ibid.*), le lexique se doublant d'une violence sonore en [r], [t] et [d] en espérant ainsi démontrer l'absurdité de ces combats qu'elle réprouve dans le vers final, puisque l'homme (le pays) donne sa vie pour « une seule goutte de sang ». Ses appels sont malheureusement restés vains : elle « n'[a] plus de Pays » (*TA*, 390). Celui-ci, anthropomorphisé, est de façon totalement inattendue dans un tel contexte
mort de beauté,

¹²²³ Catherine Fromilhague, *Les Figures de style*, Paris, Armand Colin, 2^e Éd., 2010, pp. 28-29.

tué par un éclat de rire (AS, 307).

Il a été étouffé par cette spécificité libanaise qui est (outre la beauté d'un paysage) la « beauté » selon notre auteure, celle qui réside dans l'ouverture tant au monde arabe qu'au monde occidental. Un simple « éclat de rire » camoufle la réalité d'un anéantissement voulu par ceux à qui fait peur cette tolérance. La splendeur d'autrefois disparaît dans les ténèbres créées par la violence des hommes, leur folie, ce que la poétesse interprète comme un véritable délire. La seule solution pour mettre ce dernier à distance est de rire alors qu'elle-même meurt, comme ''superposant'' ce rire et sa propre mort à celle de sa patrie, découpée en « éclats » :

je ris en plein soleil,
parce que la folie moissonne le paysage,
studieusement.
(...)
Alors en plein soleil
je meurs d'incohérence
en éclats (AS, 314).

La haine déforme les hommes et métamorphose le pays en charnier et en zones territoriales correspondant à chaque confession. Elle ne le reconnaît dès lors plus et souhaite que l'on oublie ce pays qui n'est plus le Liban immémorial mais celui de la guerre, que l'on

Ferme la porte sur le Liban ;
je n'en veux que le souvenir,
(...)
Que la montagne me recouvre
de cailloux, de thym, et de vent (TA, 351).

Nous observons au passage dans l'évocation de cette inhumation qu'elle a lieu dans un paysage naturel, et en dehors de toute présence humaine : un végétal, du thym, dont la sensation odorante accompagnera le vent, opposant ainsi une sensation de légèreté et de simplicité à la pesanteur qui enserre le Liban. D'ailleurs Georges Schéhadé reprendra cette incantation mais avec un ton ne comportant pas la révolte de son amie dans le poème¹²²⁴ qu'il écrit à l'occasion du décès de Nadia Tuéni :

On l'a couchée sous le sable
Il y avait un peu de vent dans les arbres

¹²²⁴ Inscrite sur la pierre à côté de la tombe de Nadia Tuéni, l'épithaphe de Schéhadé [#stèle](#). (Annexe n°. 5, p. 448) fait d'ailleurs écho à cet extrait : « Que la montagne me recouvre/ de cailloux, de thym, et de vent » (TA, 351).

Il n'y avait plus rien.

Rappelons que le poète Adonis affirmait : « N'est pas poète qui ne meurt pas lui-même pour revivre¹²²⁵ ». Nadia Tuéni, en vraie poétesse, fait don de sa vie pour son pays :

J'appartiens à ma folle terre ; je la crée par ma mort (AS, 326).

La poétesse va donner sa vie pour son pays, elle la « crée ».

Contrairement aux hommes
qui ne meurent qu'une fois,
les Pays ont plusieurs vies.
Dès lors, il semble juste,
qu'un homme meure pour son Pays (TA, 350).

Elle doit se sacrifier pour que la montagne lui « [sur]viv[e] » (AS, 332), pour son « pays qui chaque jour se suicide tandis qu'on l'assassine » (P, 253). Elle a toujours l'espoir que rien n'est perdu, d'autant plus que l'être humain se "régénère" dans le paysage¹²²⁶

la mer est vraie qui redonne à ton corps
à chaque fin du monde une harmonie nouvelle (JM, 111).

Parce que le territoire géographique est comme intériorisé par Nadia Tuéni, elle peut lui donner une nouvelle vie et une nouvelle réalité tout en ressentant profondément des bouleversements (extérieurs et intérieurs) qui sont angoissants : « des frontières bougent sous ma peau » (AS, 316). Le pays esthétisé par l'écriture deviendrait ce pays rêvé, dans lequel il est possible de vivre en harmonie, sans clivages, bien que la poétesse sache que, dans le contexte de cette guerre fratricide qui n'en finit pas d'empirer, « de naissance (...) un être ne peut approcher d'un autre être, si ce n'est pour donner la mort » (TA, 385) car c'est bien dès la naissance que le sujet est défini par sa confession et donc son appartenance à une certaine communauté contre une autre. Il ne reste plus dès lors selon elle que « la relation passionnelle entre l'homme et la terre¹²²⁷ » pour que le contact se

¹²²⁵ Adonis, « Le Manifeste du 5 juin 1967 », *Souffles*, op. cit., p. 11, <http://kabyleuniversel.com/2015/06/15/adonis-avec-lislam-la-poesie-a-du-se-separer-de-la-pensee/>, consulté le 25 décembre 2015.

¹²²⁶ En 2015, Nagib Zakka évoque cette résilience des libanais et l'accompagnement de la nature pour l'Orient qui « sombre dans la violence, mais voit encore des lumières d'espérance dans l'éclat de son soleil », in « Le Moyen-Orient face au défi de la paix », conférence Unesco *Construire la paix*, Paris, 4 avril 2015, <http://riescwa.hautetfort.com/media/01/01/1514375917.pdf>, consulté le 31 janvier 2014. #ZAKKA (Annexe 6, p. 449).

¹²²⁷ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, op. cit., p. 127. On retrouve ce lien entre l'homme et « sa » terre dans les traditions chrétienne, musulmane et juive.

renoue entre les hommes afin de sauver le métissage identitaire, cette pluralité culturelle qui forge l'identité libanaise et que la poétesse célèbre pleinement dans le paysage.

Puisque le cosmopolitisme, l'unité de la communauté humaine, semble être en jeu dans le paysage tuénien, reprenons à présent à notre compte cette question d'Alain Roger au sujet du paysage : celui-ci est-il « une acquisition culturelle¹²²⁸ » ?

2.3. Un paysage culturel

Le paysage en effet n'est pas « seulement un milieu naturel, mais un bien culturel, auquel sont attachées de multiples valeurs et significations qui concernent aussi bien l'individu que la collectivité¹²²⁹ ».

À cet égard, la poétesse puise dans le « pays réel » (mais aussi dans son pays imaginaire) et y inscrit des « marques » qui lui sont propres et d'autres issues de la collectivité culturelle à laquelle elle appartient, sa vision des choses, de l'identité, les référents culturels que sont les indications topographiques de Baalbek, Tripoli, Balamand, le quartier de Kantari¹²³⁰, etc., la flore méditerranéenne typique, tels que le cèdre, la vigne, etc., tout cela permettant de situer le cadre moyen-oriental (urbain ou rural) des poèmes. Nous voyons ainsi se déployer des paysages qui sont des « entre terre-mer » du temps du bonheur et de la paix, évoquant le Liban du passé, dans la richesse de sa diversité et de sa culture, mais aussi un « paysage-guerre » qui leur fait face et se répand comme la peste.

Nadia Tuéni, à l'instar de Gibran Khalil Gibran qui a fait un tableau du Liban idéal (souvent rural) dans lequel vivent des paysans attachés à leur terre ou des citoyens ayant eux aussi un ancrage fort dans leur pays, tente de réconcilier dans un « nous » (AS, 329) [isolé, ici, sur un vers] se voulant unificateur les identités confessionnelles et culturelles en s'appuyant sur des caractéristiques à la fois coraniques et bibliques [« crucifixion » (PPH, 163), « croissant » (AS, 324)]. Elle évoque donc un Liban apaisé, lié aux mythes mésopotamiens, phéniciens et grecs, un Liban aux origines plurielles¹²³¹ [« Antioche » et « Babylone » (AS, 323), « Kantari », (AS, 302), « Mont Liban » et « Moyen-Orient » (AS, 309, 326 et 329),] et d'ancrage arabo musulman [« chevelure noire » (PPH, 189 ; P, 191)]. L'ensemble de ces représentations constitue une description du patrimoine partagé sur ce

¹²²⁸ Alain Roger, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1997, p. 7.

¹²²⁹ Michel Collot, *Paysage et poésie du romantisme à nos jours*, op. cit., p. 10

¹²³⁰ Le Palais présidentiel est situé dans ce quartier avec de nombreuses autres institutions publiques.

¹²³¹ Ces références appartiennent à la culture arabe et à la culture occidentale, n'étant au final ni chrétiennes ni musulmanes mais orientales.

territoire et met en évidence une identité qui réponde à la notion de passage entre les cultures. C'est dans cette optique que sont écrit *Juin et les mécréantes* puis *Liban : 20 poèmes pour un amour*, et que les quatre femmes de *Juin et les mécréantes* tentent, explique Joséphine Hobéika, de « s'approprier, chacune, l'homme qu'elles aiment de manière exclusive, leur arrière-pays¹²³² ». En effet, l'espace libanais dans l'œuvre tuénienne a des caractéristiques humaines, devient même un espace chargé d'émotions sensuelles et parfois impudiques¹²³³.

La poétesse ressent clairement un amour profond pour cet espace, ce qu'elle déclare d'ailleurs à la journaliste Monique Sybille : « J'aime le désert comme on aime un être. » (*P*, 84). L'amour ne peut cependant perdurer que s'il est partagé comme il pourrait l'être entre ces femmes ou les quatre communautés qu'elles représentent. En elles quatre se fondent toutes les civilisations et toutes les religions présentes au Liban ou au Moyen-Orient. C'est bien cette symbiose, ce métissage, que tient à célébrer notre auteure aussi bien dans son intérieur que sur cette terre qu'elle aime profondément. Pourtant, les

quatre femmes différentes et pourtant tellement semblables, viv[e]nt et se déchir[e]nt sur un même fond de pierres, de mer et de rochers qui est premièrement le Liban et ensuite tout le Moyen-Orient¹²³⁴.

Notons par ailleurs que le paysage n'est pas seulement une donnée géographique mais aussi un patrimoine, l'homme entretenant avec lui un lien social et culturel. Le paysage naturel ne se dissocie donc pas du paysage socioculturel. Édouard Glissant écrit ainsi que « si vous ne comprenez pas les paysages, vous ne comprenez pas le pays¹²³⁵ ». Le paysage est en effet « un bien culturel, auquel sont attachées de multiples valeurs et significations qui concernent aussi bien l'individu que la collectivité¹²³⁶ », une forme de "bien culturel" auquel nous allons à présent nous intéresser en commençant par un petit retour en arrière historique qui nous semble nécessaire pour comprendre les mythes identitaires libanais.

¹²³² Joséphine Hobéika El-Khazen, *Poétique d'une terre rêvée - Nadia Tuéni*, op. cit., p. 44.

¹²³³ Les quatre mécréantes sont elles-mêmes présentées avec des expressions qui montrent bien que les tabous sont dépassés, surtout dans ce recueil : « Tidimir jouit » (*JM*, 100), ses « seins friables et durs ont détecté ma main. Ils se gonflent en soumission » (*JM*, 116) ; « Sioun a couché avec la terre » (*JM*, 100) et Dâhoun « fait l'amour en archéologue avec les doigts de Tidimir entre ses doigts » (*JM*, 126). En outre, « les femmes sont érotiques, les hommes pornographiques » (*JM*, 121) probablement à cause de leur violence, mais aussi « la mort » (*Ibid.*), car notre poétesse se bat depuis deux ans contre le cancer.

¹²³⁴ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, op. cit., p. 125.

¹²³⁵ Édouard Glissant, cité par Michel Collot et Antonio Rodriguez, in *Paysages et poésie francophone*, op. cit., p. 46.

¹²³⁶ Michel Collot, *Paysage et poésie du romantisme à nos jours*, op. cit., p. 10.

On peut noter que le paysage au Liban a commencé par se construire avec les poètes orientalistes¹²³⁷ de la deuxième moitié du XIX^e siècle qui ont joué un grand rôle dans l'édification de la mythologie paysagère libanaise sous l'aspect d'un paysage romantique montagnard aux cèdres majestueux, lesquels sont, on le sait bien, à l'origine de la construction identitaire d'orientation chrétienne. Mentionnons quelques thèmes chers par exemple à ces auteurs : la spiritualité, l'authenticité, l'ailleurs, la beauté et la sensualité de la femme orientale¹²³⁸. Dans le corpus littéraire, les espaces les plus fréquemment décrits sont la montagne, le désert et la campagne. Parmi les écrivains occidentaux qui viennent au Levant, Gérard de Nerval¹²³⁹ par exemple s'attache également à ce qui sera la particularité du Liban, sa caractéristique de microcosme constitué d'un mélange de civilisations et de confessions. La montagne libanaise est chez lui comme chez René de Chateaubriand ou Pierre Loti omniprésente et liée au divin. Elle est aussi un lieu sacré pour notre poétesse, mais plus parce qu'elle est le cœur historique du Liban et également en tant que lieu natal, lieu du bonheur de l'enfance.

La poétesse nous place d'emblée dans le Moyen-Orient, celui de l'« Arabie » (*JM*, 146), du « Sinaï » (*JM*, 139), de « Jérusalem¹²⁴⁰ » (*JM*, 140) en y intégrant le Liban (introduit d'ailleurs dès le titre du recueil *Liban : 20 poèmes pour un amour*, ainsi qu'au niveau des noms des lieux décrits). L'ensemble de ces espaces possède une résonance culturelle, religieuse, historique, ou se rapportant aux différents aspects de la vie des hommes de cette région. Commençons par une très belle image qui dépeint le bleu du ciel et la douceur de l'air de la région de Niha célèbre par ses noyers :

Sous les noyers de Niha,
l'air du Chouf tendu
comme une mousseline
sur un fond de rochers
-mendil bleuté- (*TA*, 366)

¹²³⁷ Cf. Edward Saïd, *L'orientalisme : l'orient créé par l'Occident*, op. cit. (Alphonse de Lamartine a visité le Liban en 1832).

¹²³⁸ http://www.sielec.net/pages_site/DESTINATIONS/MOYEN%20ORIENT/Chalaye_liban/Chalaye_liban_1.htm, consulté le 1 février 2014.

¹²³⁹ Cf. Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 1998.

¹²⁴⁰ Que l'on retrouve dans *La Prose* : « En 1967, après la guerre de Juin, je réalisai qu'en moi, la terre avait toujours eu pour nom : le Moyen-Orient. C'est dans cette optique de montagne et de mer, de sables et de vent que je préparais *Juin et les mécréantes*. (...) j'ai pu écrire cette phrase en pensant au Néguev : *La terre qui bat dans ma poitrine a forme de désert* (...) C'est ainsi que Nazareth, Jéricho, et le Sinaï, sont autant de possessions arrachées à ce qui est « mon » arrière-pays... » (*P*, 51-52).

Un champ lexical de noms d'étoffes compare la pureté et la légèreté de l'air à de la mousseline et son ciel à du voile, un « *mendil*¹²⁴¹ bleuté » dont la particularité est valorisée par sa mise en relief entre tirets et pour mieux en décrire la fragilité. Elle nous donne aussi à voir un paysage typique de la montagne, un véritable tableau de peintre :

la tuile rouge
au flanc des vallées
et la mer qui bouge
d'un bleu à crier (*TB*, 15).

Un second pôle interpellant le lecteur est constitué par un ensemble de valeurs ancestrales liées à la famille : les « hommes » (*LVP*, 288) et les « femmes de mon pays » (*LVP*, 284) « qui dans le chaos retrouv[ent] le durable » (*Ibid.*), l'amour des enfants qui ont la puissance de ramener la paix dès qu'ils cessent d'être sous le joug, pourrait-on dire, de la religion : « Un enfant démonte la Voie lactée, / aussitôt la paix du sang dans les jardins » (*AS*, 307) et le respect des anciens, les « Gens aux yeux de sourciers » (*Ibid.*). En ce qui concerne le « durable », il s'agit à notre avis du particularisme libanais qui résiste depuis toujours, autrement dit la tolérance et la rencontre avec l'autre sans méfiance ni haine. Les hommes sont par ailleurs associés à l'olivier, l'arbre sacré¹²⁴² symbole de vie (et incarnant la Méditerranée) qui est « leur maître » (*LVP*, 288).

En ce qui concerne les signes culturels, on peut observer également un paysage issu de l'architecture de Beit-Eddine (palais des Émirats et résidence d'été des présidents de la République aux nombreuses mosaïques disposées dans le jardin) : « ici poussent la fleur et la géométrie » (*LVP*, 286). Leurs proportions traduisent l'équilibre quasi mathématique censé refléter l'harmonie et la perfection divine. Les décors des intérieurs nous sont présentés avec des images étonnantes, rendant compte entre autres de la beauté des lieux : « les murs ont pleuré de couleurs/et les plafonds voyagent comme l'eau des fontaines » (*Ibid.*). Les couleurs vives et chatoyantes des plafonds du palais de Beit-Eddine suggèrent la lumière divine et démontrent la sensibilité chromatique de notre auteure. Ces descriptions sont certainement utilisées pour lutter contre les clivages qui se multiplient dans les villes et les villages : il s'agit non seulement de rappeler à ses compatriotes (sans distinction aucune) la richesse et la vitalité des civilisations passées qu'ils ont en commun¹²⁴³, vers un syncrétisme à retrouver, mais aussi de réunir dans un plus grand

¹²⁴¹ Il s'agit, pour ce terme qui signifie étoffe, de l'un des rares xénismes (écrit d'ailleurs en italique) que l'on rencontre dans l'écriture tuénienne.

¹²⁴² L'olivier, arbre porteur de mémoire, éternel, est sacré dans la mythologie et dans les Écritures saintes.

¹²⁴³ La culture nationale peut paraître en effet modeste, car souvent réduite à celle de la communauté.

''ensemble'' ce peuple afin de ''dépasser'' le repli des groupes communautaires sur eux-mêmes :

O Rabâb ma très vive. Usée par la fréquence s'éteint la mélodie.
Argiles de l'Euphrate, résines de Syrie, araignées du désert, Djebel où commence la terre, ô mon arrière-pays. Est-il chanson si vaste qu'elle puisse contenir tes larmes et tes nuits ? (*JM*, 145).

La poétesse sait bien que les chants rassemblent et elle personnifie à cette fin le nom d'une vièle arabe, « rabâb », un des plus anciens instruments à archet connus pour évoquer le temps où tous dansaient ou chantaient sans distinction avec cet instrument. La présence de la Syrie, de l'Euphrate et du Djebel compose un vaste territoire qui reprend l'idée originelle, historique, du panarabisme, lequel intéresse plutôt la communauté musulmane mais Nadia Tuéni évoque dans ce poème « le poinçon de vie sur ton front » (*AS*, 323) qui renvoie aux chrétiens maronites, lesquels déposent de la cendre¹²⁴⁴ sur leur front lors du mercredi des Cendres. Cela lui permet ainsi de les réunir tous dans une même « chanson ».

Des cités qualifiées de « cendres au goût de ville » comme l'ont été « Antioche » et « Babylone » (*AS*, 323) permettent à notre auteure de prévenir son lecteur qu'un destin identique à celui de ces deux villes (assiégée pour la première et détruite pour la seconde) se prépare pour Beyrouth en cas de poursuite des combats pour des raisons idéologiques qui se réfèrent aux confessions. D'ailleurs elle dit franchement que dans sa poésie elle « enterre les prophètes » (*JM*, 128).

L'auteure nous emmène par ailleurs loin du vécu ''déshumanisant'' qui est son quotidien vers un autre temps, celui d'avant les haines qui surgissent dans « Kantari » (*AS*, 302) et au « Mont-Liban » (*AS*, 326), plus précisément « Avant le Temps » (*AS*, 322)¹²⁴⁵. Quant aux « vaisseaux d'un même âge » (*AS*, 329) ils renvoient à la culture des phéniciens. C'est d'ailleurs parce que les libanais habitent dans les villes de la côte méditerranéenne qui étaient des cités phéniciennes qu'ils ressemblent aux phéniciens (dont le passé n'a d'ailleurs touché que la côte). La géographie a en effet un rôle aussi important que l'histoire pour l'identité multiculturelle que défend notre auteure.

¹²⁴⁴ Le mercredi des Cendres débute le Carême, période de quarante jours qui se termine par la Passion et la Résurrection célébrée à Pâques.

¹²⁴⁵ Elle se souvient du temps passé sur les terrasses, d'où l'on pouvait regarder le paysage dans une rêverie poétique sur le patrimoine sans risquer de se faire tuer par une balle.

Le paysage est aussi multiple que les nombreuses civilisations qui ont traversé le Liban, d'où ses identités phénicienne, libaniste et arabe à l'instar de Beyrouth, « phénicienne, arabe (...) ou/ (...) levantine » (*LVP*, 278).

La poétesse rejoint de la sorte les poètes francophones qui l'ont précédée et ont exalté les lieux historiques libanais, la soif de connaissances et la vie "saine", idyllique de la montagne. On peut ainsi évoquer les poèmes¹²⁴⁶ de Charles Corm, « *Kadicha* », vallée « suspendue entre les infinis/ Du ciel et de la mer », « *Baalbeck* », aux « colonnes [de] titans » qui font que « notre âme à votre élan s'amplifie et s'exalte », ceux de Hector Klat¹²⁴⁷ dans « *Du Cèdre au lys* » qui célèbrent l'insouciance des « moucres » (les muletiers) et la beauté des femmes de la montagne, à l'instar de Nadia Tuéni [sauf que pour cette dernière, les femmes n'ont pas le corps érotique dessiné par les Orientalistes mais ont le corps « durci » et les lèvres « gerc[ées] » par la souffrance (*LVP*, 284)], ou encore d'Élie Tyane¹²⁴⁸ qui parcourt le littoral et les villages libanais dans *Le Château merveilleux*. À l'instar de ces trois auteurs, la poétesse, confrontée à la ville-poussière, ressuscite de la même manière les personnages emblématiques et authentiques de la montagne, dans cette nature si clémente où règne un parfum d'interculturel :

Se souvenir – de l'ermite et du chevrier,
des sentiers qui mènent au bout du nuage,
du chant de l'Islam, des châteaux croisés,
et des cloches folles du mois de Juillet¹²⁴⁹ (*LVP*, 283).

L'ermite et le chevrier sont ainsi regroupés dans ce vers alors que de nombreuses caractéristiques les opposent : l'un se retire pour méditer, l'autre gambade et profite de la beauté de la nature. Nadia Tuéni coordonne des visages, des temps et des lieux différents en médiatrice refusant l'enfermement et cultivant l'hybridité culturelle du pays (le « chant de l'Islam » répondant aux « cloches ») réussissant à rassembler ses identités de druze et de chrétienne. C'est ensuite grâce aux « sentiers » bien terrestres qui nous emmènent vers un « nuage » reliant la terre au ciel que l'on se réapproprie un espace qui n'a aucune frontière

¹²⁴⁶ Charles Corm, *La Montagne inspirée*, *op. cit.*, pp. 75-82. Un extrait du « Dit du souvenir », « toi qui semas l'Idée aux quatre coins du monde » (p. 41), fait écho aux mots de notre auteure : « les oiseaux ils s'ouvraient tout grand/ pour boire les villes aux coins du monde » (*AE*, 74).

¹²⁴⁷ Il est secrétaire « chargé de correspondance française » pour le cabinet du président de la République mais c'est sa carrière poétique qui nous intéresse ici.

¹²⁴⁸ Lui aussi a œuvré pour l'identité libanaise. Sa renommée est liée à son recueil de contes de fée (*Le Château merveilleux*, *op. cit.*) qui présente sa vision de l'identité nationale.

¹²⁴⁹ Les termes de « minaret » (*LVP*, 280), de « khaloua » (*JM*, 135) la maison de prière druze, de « Templiers » (*LVP*, 281), et celui d'« église » (*LVP*, 286) se côtoient dans les différents recueils et la poétesse les réunit « flanc contre flanc de minaret/contre entrailles d'église » (*AS*, 321) pour évoquer ce dialogue islamo chrétien millénaire.

et paraît illimité, comme au temps des bédouins. Les cèdres millénaires, les habitants de la montagne, forts et courageux, l'évocation du « temps où nous lâchions des oiseaux sur tous les continents » (*PPH*, 178) sont autant de ces symboles qui doivent prévaloir sur ceux qui « fusillent (...) contre la porte (...) à contre-jour » (*RT*, 217).

Parce qu'il nous donne à voir le pays, le paysage, qui en est la représentation, est bien culturel. Parmi ses caractéristiques, impossible d'effacer la dimension religieuse du pays. Toutes les confessions vont donc être mises en exergue dans le paysage tuénien, à travers les divers bâtiments religieux (27 occurrences, toutes confessions confondues). L'on peut reprocher à notre auteure d'évoquer plus fréquemment la religion chrétienne peut-être à cause de l'éducation religieuse catholique de sa mère : la cathédrale (*JM*, 106), notamment, totalise avec l'église (*LVP*, 286) 8 occurrences. Le Liban devient même « hostie¹²⁵⁰ » (*AS*, 303). Mais le lexique de toutes les religions est malgré tout clairement réuni : se rassemblent en effet le « chandelier » (*JM*, 122) [et l'étoile de David à six pointes évoquée dans la métaphore de la « bête à six branches » (*RT*, 222)], le « temple » (*JM*, 143) et la « manne¹²⁵¹ » (*JM*, 145) qui appartiennent plutôt à la tradition hébraïque ainsi que le « retrait des eaux » (*Ibid.*) de l'Ancien Testament ; la myrrhe (*JM*, 154) [de l'huile d'onction (ou le cadeau de l'un des rois mages à Jésus nouveau-né)], l'« archimandrite¹²⁵² » et l'« Iconostase¹²⁵³ » (*LVP*, 290) grec-orthodoxes. Du côté de la culture musulmane, l'on isole les « voiles blancs » (*TA*, 372) du deuil chez les Druzes, une « lune » (*LVP*, 286), « un croissant de lune » (*RT*, 220), le « mois de Ramadan » (*AS*, 305), « le croissant rouge » (*AS*, 324), le chanteur « Bilâl » (*JM*, 144), les « minarets » (*LVP*, 280), « Khaloua », (*JM*, 135 ; *TA*, 380). N'oublions pas en outre que le Déluge est également mentionné dans le Coran (comme lorsque l'islam dénonce les poètes¹²⁵⁴).

Il y a par ailleurs les figures de l'« Arabe et son ombre » qui ont « un livre séculaire sous le bras » (*PRT*, 259), de la « Carmélite, / qui sert dans son aumônière, /des dragées blanches » (*LVP*, 289) et du « séminariste [qui] court sous le préau » (*LVP*, 290) du couvent de Balamand. Nadia Tuéni ne doute que de celui qui devrait représenter l'amour et

¹²⁵⁰ L'hostie est le pain lors de la cérémonie eucharistique : c'est d'abord la communion de vie avec Dieu mais c'est aussi la réalisation de l'unité du Peuple de Dieu.

¹²⁵¹ Il s'agit d'une gomme blanche au goût de miel et de farine qui tombe du ciel, nourriture envoyée par Dieu aux Hébreux pendant la traversée du désert.

¹²⁵² L'archimandrite est un titre pour les supérieurs des monastères d'hommes.

¹²⁵³ L'iconostase est constituée des trois portes réservées aux hommes et leur permettant de passer dans le chœur d'une église orthodoxe.

¹²⁵⁴ Sourate *Les Poètes* 26 ; 4. « Si Nous voulions, Nous ferions descendre du ciel sur eux un prodige devant lequel leurs nuques resteraient courbées », <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/26.html>, consulté le 1 mars 2016.

l'union ou de ses représentants qui, au contraire, sèment la discorde et laissent se créer des frontières : Dieu est en effet écrit sans majuscule¹²⁵⁵ et même entre crochets, ([dieu] (*RT*, 239) étant le titre de la section du *Rêveur de terre*) car il a abandonné les hommes [alors qu'il y avait encore une certaine grandeur lors de l'écriture de *Juin et les mécréantes*, bien qu'elle souligne à l'indicatif que « Dieu [les] a oubli[és] (*JM*, 97)¹²⁵⁶]. À présent lieu de conflits, le Sinaï (*JM*, 154) a une dimension biblique précaire aux yeux de notre poétesse (qui garde la foi après avoir douté, surtout au moment de la mort de sa fille, mais rejette "l'outil" qu'est devenue la religion pour abrutir les hommes et les envoyer au combat). La religion conduit donc les hommes vers la violence et le mal, ce que nous confirme l'hypallage « le ciel épais » (*AS*, 335), un ciel dont la lourdeur étouffe puisqu'il laisse libre court aux assassins, « donne pleine-nuit au meurtre » (*Ibid.*)¹²⁵⁷. De plus, l'on « march[e] au pas de guerre en son nom » (*JM*, 128), la religion étant à l'origine de la reproduction du communautarisme qui divise et tue ceux qui sont de l'autre communauté : Dieu « est [donc] responsable de nos outrances » (*TA*, 371).

Les figures bibliques et coraniques sont ainsi rassemblées [« un Arabe et son ombre/ (...) [qui] saluent au passage le ciel de Mahomet » (*PRT*, 259) côtoient l'ombre du « séminariste qui court sous le préau » (*LVP*, 290)]. Le pays est comparé au « prophète » (*LVP*, 276), et se trouve empalé, sacrifié, tel une figure christique (*Ibid.*). La Vierge¹²⁵⁸ est un symbole sacré pour les chrétiens et les musulmans, constituant alors une icône de réconciliation, à l'instar du prénom arabe « Yousra » (*TA*, 370-372) qui signifie « réconciliation¹²⁵⁹ ». Une seule vérité, la même dans les trois religions, et un seul chemin : le dialogue islamo-judéo-chrétien. Le Liban fut œcuménique mais doit rester dans un mouvement de dialogue et de rapprochement selon Nadia Tuéni. Henry Laurens évoque

¹²⁵⁵ La poétesse écrit non seulement le nom de Dieu sans majuscule mais elle le caractérise avec des images signifiant l'affrontement entre l'homme et Dieu, qui est présenté comme un oiseau de proie sur une branche [« que dieu sur un arbre nous regarde passer » (*PPH*, 162)], un combattant [« le combat à l'aube se termine, même entre nous et dieu » (*PPH*, 172)] et qui plus est un combattant à l'aspect dangereux [« [dieu] pointu » (*RT*, 240)]. Lorsque Nadia Tuéni lui rend sa majuscule, elle n'en dénonce pas moins les mensonges qui engendrent la mort de « ceux qui s'en vont, / poignardés par un rayon de soleil, /ou noyés dans la salive de Dieu » (*AS*, 319). Adonis publie la revue *Mawaquif* (qui signifie position) en 1968, dans laquelle il vise « la critique de toute sacralité », in Slimane Zeghidour, *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, Paris, Karthala, 1982, p. 248.

¹²⁵⁶ En effet, « dieu est indifférence » (*AE*, 68).

¹²⁵⁷ Il nous faut souligner combien il est impossible dans la religion musulmane d'envisager que Dieu puisse faire le mal.

¹²⁵⁸ Elle est bleue et blanche chez les Maronites (catholiques) et or chez les Orthodoxes : « la/vierge accroupie n'est jamais blanche et bleue » (*JM*, 154).

¹²⁵⁹ <http://www.prenoms.com/prenom/signification-prenom-YOUSRA.html#histoire>, consulté le 1 mars 2016.

quant à lui une « civilisation du contact¹²⁶⁰ » dont la disparition signifierait une catastrophe culturelle pour l'ensemble de l'humanité.

La réincarnation, croyance druze, est manifeste elle aussi en ce qu'elle va permettre de dessiner un nouveau pays : « chaque jour est résurrection » (*JM*, 125). Il s'agit aussi de survivre à ce désordre qui fait se désorganiser la vie quotidienne, la guerre engendrant un renversement des valeurs et entraînant un nouveau mode de vie au milieu des ruines. La poétesse supplie chacun : « il faut durer » pour éviter que le Liban ne soit qu'une zone de guerre, comme elle suppliait déjà les Arabes de ne pas se soumettre et de "durer" dans *Juin et les mécréantes* [« j'ai retenu la nuit (...) / j'ai retenu la mer / loin de ces cathédrales (...) j'ai retenu la vie / j'ai retenu la mer » (*JM*, 106)]. Malheureusement les hommes restent sourds et les combats ne vont pas s'arrêter. La stupidité de leur mort est particulièrement mise en relief lorsque la poétesse décrit « la douce amie d'hier, / talon aiguille et jupe au vent, [qui] mêle une larme, à la sueur / de ses nouveaux amants » (*AS*, 310), un deuil bien vite effacé. Par cette représentation, et malgré le cynisme que l'on perçoit dans la description du comportement de la « douce amie », la poétesse veut probablement signifier que la vie continue et que, même quand tout est en cendres, la renaissance est possible. Alors, sur les « chemins de cendre » (*AE*, 65) d'un territoire balayé par la violence de la guerre, la révolte et l'espoir s'emparent des victimes car depuis toujours le Liban est « la montagne jeune où marche l'incendie » (*Ibid.*).

Le paysage est ici sollicité pour transmettre le feu de la vie qui ne cesse de sourdre du néant apparent. L'« incendie » est en effet une métaphore lumineuse intense du lever du soleil contrastant avec la cendre. Cette métaphore est renforcée par le verbe « marche » et l'adjectif qualificatif « jeune ». Comme la poétesse l'annonçait au sujet du Moyen-Orient avant que ne débutent le conflit israélo-palestinien et la guerre civile libanaise, le Moyen-Orient et le Liban sont bien tel le « Phénix » (*JM*, 121), faisant reculer la vulnérabilité et la morosité engendrées par la situation dramatique. En effet, plus loin, c'est la renaissance de la montagne libanaise « mille fois morte, mille fois revécue » (*LVP*, 278) qui est annoncée, l'oxymore « morte » / « revécue » et l'hyperbole « mille fois » attestant des capacités de résilience des êtres : vulnérabilité et morbidité vont céder le pas face à leur volonté de reconstruction après les ravages.

La poétesse cite enfin des noms de couvents ou monastères, « Annâya » (*LVP*, 289) maronite et Balamand (*LVP*, 290) orthodoxe, et rappelle plus ou moins explicitement les

¹²⁶⁰ Henry Laurens, « Le Liban, la Méditerranée et l'Occident : récit d'un parcours », *op. cit.* Nous nous référons également à la citation de Michel Chiha précédant notre introduction ([#Chiha](#)).

figures ou des passages emblématiques des trois religions monothéistes : elle évoque ainsi « l'Exode » (*JM*, 109), « Mahomet » (*PRT*, 259) et « Bilâl »¹²⁶¹ (*JM*, 144) et le retrait des eaux du déluge biblique. La poétesse va plus loin dans son évocation de toutes ces religions, car elle permute leurs représentantes dans *Juin et les mécréantes*. Il faut en effet « se méfier » (*JM*, 108) de Sabba, Sioun et Tidimir, « renonce[r] en [leurs] noms prénoms et qualités aux prophéties issues de lignes droites » (*Ibid.*), car dès que l'on reste dans sa communauté l'on devient aveugle aux autres. C'est pourquoi rien ne doit être fixé¹²⁶². C'est ainsi que Sabba, représentante de la religion musulmane orthodoxe qui « ne croit pas à la résurrection » (*JM*, 132), meurt « pour renaître parure » (*Ibid.*). Tidimir, la chrétienne, est rencontrée en Grèce ce qui suggère au lecteur qu'elle est grecque - orthodoxe mais la poétesse nous avertit : « Il ne faut surtout pas vous mettre en tête que Tidimir est grecque » (*JM*, 100).

Aucune catégorisation stable et définitive, synonyme de clivage communautaire, ne se rencontre donc dans les textes tuéniens car tout au contraire doit se conjuguer. Kamal Joumlatt explique cette coexistence des religions dans l'œuvre tuénienne par le fait que notre auteure est de confession druze. D'après lui être druze c'est être « un unitarien, c'est-à-dire un croyant en l'unité de toutes les religions du monde, quels qu'en soient les rites, chrétiens ou bouddhistes, musulmans ou hindouistes¹²⁶³ ».

Au sujet de la multiplicité du patrimoine religieux druze, Gérard Khoury, quant à lui, rappelle

l'héritage des temples secrets de l'Égypte et d'Hermès Trismégiste, le Toth des Égyptiens ; l'apport de l'Inde, Hindouisme et bouddhisme, avec la transfiguration des âmes, la doctrine des avatars et des cycles ; l'influence de la philosophie et de la science helléniques (...) ; l'héritage du Judaïsme et du Christianisme dont les Livres sacrés sont aussi des Livres druzes, et enfin celui de l'Islam, dont nous sommes une branche¹²⁶⁴.

¹²⁶¹ Bilâl ibn Rabah naquit à La Mecque presque 43 ans avant l'Hégire. Esclave, il est devenu musulman ; son maître polythéiste le torturait, pour le faire dévier de l'Islam. Il a été le premier muezzin de l'Islam, <http://www.sajidine.com/vies/compagnons/bilel.htm>, consulté le 11 mars 2016.

¹²⁶² Vénus Khoury-Ghata dans le même esprit écrit : « Tu annonces à ton Dieu que tu as changé de Dieu », *Mon Anthologie*, *op. cit.*, p. 166.

¹²⁶³ Kamal Joumlatt, *Pour le Liban*, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹²⁶⁴ Gérard Khoury, *Mémoire de l'aube, chroniques libanaises 1918-1920*, *op. cit.*, p. 374. Nadia Tuéni écrit d'ailleurs dans *La Prose* plusieurs articles portant sur la religion druze (*P*, 141-153).

Dans *La Prose*, notre auteure a écrit un article sur les druzes et leur religion. Elle fait notamment allusion aux cinq piliers de l'islam, qui évoquent les cinq dimensions du livre de la sagesse druze¹²⁶⁵ :

Cinq sont les vraies limites (*JM*, 122 ; *P*, 147).

La poétesse s'intéresse également au quatrième commandement, ce commandement étant la Prière. Le 4 semble être pour notre auteure un chiffre fétiche. Il correspond aux quatre femmes¹²⁶⁶, aux quatre facultés de l'âme¹²⁶⁷, aux quatre livres¹²⁶⁸ qu'Allah aurait descendus sur la terre et aux « quatre nœuds de convergence intellectuels qui ne se replient guère sur eux-mêmes, mais vont se frotter à la raison du monde¹²⁶⁹ ». Elle parle en outre d'un chanteur nommé Bilâl, l'un des premiers convertis, qui sera le premier muezzin de l'Islam et permet à notre auteure de dépasser d'autres intolérances, celle du racisme et de l'esclavage :

Sur le parcours des vents il est dit :
En islam, le premier chanteur de Dieu est noir.
Bilâl on l'appelle (*JM*, 144).

Cette référence à « Bilâl » illustre l'importance du pluralisme et de l'égalité raciale. Le fait qu'il soit un homme de couleur et sa condition sociale d'ancien esclave ne l'ont pas empêché « d'occuper un rang très élevé parmi les musulmans¹²⁷⁰ ». De plus, l'homme de la mer qui est si précieux pour Nadia Tuéni est noir. De notre point de vue, la poétesse défend ainsi le multiculturalisme dans le sens de Iuliana Paçtin¹²⁷¹, c'est-à-dire comme

¹²⁶⁵ Les cinq "veilleurs", les premières créatures de Dieu, sont la Raison universelle, l'Âme universelle, le Verbe, le Prédécesseur ou aile droite et le Successeur ou aile gauche. Ce sont ces cinq ministres qui gouvernent la création de l'univers. Pour notre poétesse le chiffre 5 a une grande importance. D'ailleurs elle dit appartenir « au cinquième des neuf mondes » (*TA*, 352), évoquant ainsi la mythologie scandinave qu'elle a probablement connue lors d'un voyage : « Avec le cinquième monde, sont venues la parole, la pensée », http://www.sagesse-primordiale.com/Les_neuf_mondes_Kogi.htm, consulté le 31 mai 2016.

¹²⁶⁶ Les représentantes des différentes confessions libanaises se confondent, dévoilent tous les aspects de la terre et défendent les valeurs chères à la poétesse : « Leur rencontre s'est faite (...) Nous faisons route ensemble » (*JM*, 124).

¹²⁶⁷ D'après Platon, ce chiffre est à l'origine du corps. Chez les chrétiens, il y a les quatre Évangiles. Dans la religion juive il y a quatre syllabes hébraïques pour former le nom *Jehovah*.

¹²⁶⁸ Ces quatre livres sont *El Zabour* (les Psaumes dans le *Coran*), *Tawrat* (le livre juif), *Injil* (le livre chrétien) et *Quran* (le livre de l'islam).

¹²⁶⁹ Sa'id 'Aql, cité par Anouar Abdel-Malik in *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, t. 2, Paris, Seuil, coll. « Les Essais », 1965, pp. 438-440.

¹²⁷⁰ <http://www.sajidine.com/vies/compagnons/bilel.htm>, consulté le 31 mai 2016.

¹²⁷¹ Iuliana Paçtin, « Multicultural education and culture of the humanist », *Euromentor Journal - Studies about education*, [En ligne], vol. 1, n°. 3, 2010, p. 109, <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=225174>, consulté le 20 juillet 2014.

coexistence de plusieurs cultures dans une société. Mais Frank Zipfel suppose un effet "pervers" du multiculturalisme, qui limiterait les contacts :

Multiculturalism (...) is suspected to propagate a peaceful coexistence of different cultures hardly considering and much less acting out their differences. (...) The aim of multiculturalism would then come down to seeing that different cultural groups live relatively peacefully together, without too much friction but possibly also without too much contact¹²⁷².

Nous lui préférons donc l'« interculturel », qui va plus dans le sens de la cohabitation et rejoint parfaitement la poétique tuénienne puisqu'il est un facteur de paix et de cohésion pour la société libanaise dans laquelle un dialogue des cultures s'impose pour parer les conflits qui la guettent et menacent notre monde :

Interkulturalität in a wide sense designates everything that has to do with the contact, relationships, intertwinement, conflicts and interactions between cultures. (...) that understanding is a process of partially coming to know the other while preserving distance and difference. Moreover the prefix inter- is meant to designate exchange, reciprocity and the in-between¹²⁷³.

Le but de l'interculturel est le "vivre ensemble" en dehors d'une « dimension violente et mortifère de la culture¹²⁷⁴ », et la reconnaissance de l'égalité de toutes les cultures. Les différences confessionnelles sont bien connues, mais une autre dualité a opposé la « société exclusivement fermée, exclusivement nationale, repliée sur elle-même (...) autoritaire, seigneuriale et féodale¹²⁷⁵ » du Mont-Liban aux habitants modestes aux

¹²⁷² « Le multiculturalisme est soupçonné de propager une coexistence pacifique de cultures différentes ne prenant pas en considération ou n'exprimant pas leurs différences. Le but du multiculturalisme serait alors de percevoir que les différents groupes culturels vivent relativement en paix ensemble, sans beaucoup de frictions mais aussi sans trop de contacts ». Cf. Frank Zipfel, « Migrant concepts: multi-, inter-, transkulturalität, métissage/creolisation and hybridity as new paradigms for literary criticism », in Danielle Dumontet/Frank Zipfel (eds.), *Écriture migrante/ Migrant Writing*, Hildesheim, Georg Olms Verlag AG, 2008, p. 6.

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 7. « L'interculturel dans un sens large désigne tout ce qui concerne les possibilités pour comprendre l'autre, le contact, les relations, l'entrecroisement, les conflits et interactions entre des cultures. (...) La compréhension est un processus d'une connaissance partielle et graduelle de l'autre en préservant la distance et la différence. En plus, le préfixe inter est destiné à désigner l'échange, la réciprocité et l'état d'être entre ». Cette notion d'interculturalité a été par ailleurs élaborée par Camille Camilleri en 1990 et est à mettre en relation avec la pluralité linguistique et culturelle issue des phénomènes migratoires, in Philippe Blanchet et Daniel Coste (dirs.), *Regards critiques sur la notion d'« interculturalité »*. Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle, Paris, L'Harmattan, 2010.

¹²⁷⁴ <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/AFR/pdf/Rapport-Culture-paix-AfriqueOuest-Abidjan-FR-FINAL.pdf>, consulté le 30 mai 2015.

¹²⁷⁵ Jawad Boulos, *Les dimensions du nationalisme libanais*, Kaslik, Presses de l'université Saint-Esprit de Kaslik, 1970, p. 16.

habitants du littoral et leur « société cosmopolite, démocratique, tolérante, libérale, modérée, éprise de progrès et de vie intellectuelle et artistique¹²⁷⁶ ».

Nadia Tuéni recherche l'interaction, l'échange entre des cultures liées à la diversité humaine, et effectue une quête d'unité collective afin de dépasser ces stéréotypes.

Le choix de motifs paysagers participerait à la construction d'une idéologie nationale d'après François Walter qui a travaillé sur des « figures paysagères de la nation¹²⁷⁷ » (créées par les pays européens). Ces derniers exploiteraient des schèmes paysagers qui permettraient à n'importe quelle communauté culturelle de se construire tout en se distinguant des autres. Le paysage ainsi reconnu comme sien par les communautés fonde un territoire délimité par des frontières. Les éléments de la nature sont investis de valeurs identitaires et des symboles nationaux.

Ce rôle est clairement dévolu chez notre auteure à ce que nous pourrions nommer les "incursions paysagères". Ainsi, tout ce qui dans le paysage peut réunir les communautés dans un vaste ensemble est convoqué, à l'instar de certains motifs nationaux naturels tels que la montagne et le cèdre¹²⁷⁸ qui sont tout deux reconnus comme symbolisant l'identité du pays. La mer est un autre motif, un miroir, qui renvoie, de par son contact avec l'Europe, à la complexité des relations entre le monde oriental et le monde occidental et de fait à la complexité de l'identité libanaise. La poétesse cherche toutefois à créer un point de rassemblement pour formuler une certaine identité d'origine paysagère grâce à une ressemblance entre les habitants et la nature dans laquelle ils vivent, sans être limitée par une frontière "entre eux et nous" car le visage du pays pour Nadia Tuéni est bien un espace pluriel¹²⁷⁹, « aux mille portes ouvertes » (*PRT*, 266), localisé géographiquement et visuellement en Orient :

C'est déjà l'Orient,
où le blanc domine,
où le jaune l'ocre et le rose,
ont élu royal domicile (*LVP*, 275).

¹²⁷⁶ Jawad Boulos, *Les dimensions du nationalisme libanais*, op. cit., p. 16.

¹²⁷⁷ François Walter, *Figures paysagères de la nation, territoire et paysage en Europe (16e-20e siècles)*, Paris, Éditions École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004. Les pays, les nations et leurs régions s'identifient et se différencient par leurs paysages, qui constituent un élément des imaginaires nationaux. C'est ainsi qu'au Liban, la montagne est essentielle.

¹²⁷⁸ La symbolique de l'arbre sert par exemple de fil directeur pour la représentation identitaire dans le paysage (puisque un arbre est un homme), ses branches [notamment celles des cèdres, des arbres « hospitaliers comme mémoire » (*LVP*, 293)] correspondant à la multiplicité des hommes réunis sur un même tronc profondément enraciné, ces arbres éternels touchant ainsi à la fois le ciel et la terre.

¹²⁷⁹ Elle renvoie peut-être ici au temps où les empires rassemblaient des gens de langues, de religions et de cultures différentes sans problème.

Ce poème nous évoque un véritable tableau marqué par la vivacité des couleurs. Bien que ce soit le bleu qui domine la palette de la poésie tuénienne, le bleu des yeux de Nayla ou celui de l'œil musulman, un bleu qui se décline en teintes existantes ou inventées - « Bleu de Chine », « Bleu douillet » (*JM*, 113), « Bleu citron. Bleu rime » (*JM*, 114) - notre poétesse ouvre le recueil de *Liban : 20 poèmes pour un amour* avec une belle dynamique, une ekphrasis très lumineuse dans des couleurs chaudes et douces à l'œil, vivantes, qui contrastent avec la torpeur et la morosité de *Juin et les mécréantes* et surtout avec l'ambiance désastreuse dans le pays. La couleur, liée à la lumière, devient une force qui oriente l'homme vers ce qui est sacré, soit la douceur de vivre de ces lieux.

La description d'un espace, et cela est particulièrement important pour notre auteure, loin d'être singulière, doit entraîner une appropriation du lieu par chaque lecteur. C'est pourquoi les descriptions géographiques de Nadia Tuéni interpellent le lecteur qui se reconnaît dans les paysages traversés qui lui sont familiers et qu'il va s'approprier¹²⁸⁰. Ce sont « nos montagnes » (*LVP*, 288) avec comme « arbre unique », le cèdre, symbole national mythique. Une appartenance forte se crée alors entre l'espace décrit et l'individu, à l'origine d'une identité collective ; cette appartenance peut devenir nationale grâce à l'amour partagé par tous pour le sol natal, cette terre aux multiples composantes. On peut souligner l'idée d'une identité plurielle car l'unité derrière une seule identité est un leurre comme le suggère Ahmad Beydoun¹²⁸¹ lorsqu'il affirme que les historiens ont eu tendance à transformer en « nation » un « voisinage passif » où les contacts entre communautés sont « intermittents » et pas forcément pacifiques. En effet, la « coexistence » définie comme séculaire, devenue le particularisme du Liban en tant que « pratique originale et aussi son image¹²⁸² » ne signifie pas une seule orientation identitaire : le Liban ne peut être qu'un creuset dans lequel se rassemblent et cohabitent tant bien que mal de multiples identités, images de la diversité humaine vivant sur ce territoire.

¹²⁸⁰ Elle évoque ainsi l'habitude (qu'a encore chaque libanais) de passer du temps sur sa terrasse ou son balcon, (« Vous en souvenez-vous ? Nous gardions des couchants sur nos blanches terrasses » (*PPH*, 178) à regarder la nature (puisque le climat s'y prête en tout saison) en rêvant ou en réfléchissant à son quotidien.

¹²⁸¹ Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, op. cit., p. 337.

¹²⁸² Dima de Clerck, « Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban : Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, op. cit., p. 165, <http://www.jstor.org/stable/40495801>, consulté le 30 août 2014.

Socle de notre recherche, cette association entre le paysage et l'identité nous a amenées à nous intéresser à une analyse d'Aïda Hoteit quant au rôle du paysage dans le renforcement du sentiment d'appartenance et la conservation de la mémoire collective. Elle présente dans un article une vallée au sud du Liban qui a joué un rôle très important dans la préservation des caractéristiques de ses habitants car en dépit des événements historiques, ceux-ci n'ont eu que peu d'impact sur leur mode de vie, le maintien du vivre ensemble. Cette vallée a ainsi favorisé une identité libanaise non confessionnelle en n'étant pas une enclave communautaire ou au moins ayant gardé l'ensemble des héritages de ceux qui l'ont traversée et est devenue

an inspiration symbol that strengthens people's sense of belonging while also shaping their national identity¹²⁸³.

Cette vallée qui a continué de tisser des liens entre les différentes confessions aurait ainsi pu être l'arrière-pays de Nadia Tuéni, hantée par la séparation du pays à l'image de Beyrouth et si attachée à la convivialité libanaise. Il est donc important d'appréhender les empreintes de l'histoire sur notre environnement et ensuite sur notre identité puisque « le paysage est une part de ce que nous sommes. Il nous habite autant que nous l'habitons. Le préserver signifie dès lors préserver notre propre identité, pour ne pas dire, à la limite, notre humanité¹²⁸⁴ ».

2.4. Le paysage porteur de mémoire

Puisque « Tout paysage "donne à penser" et (...) raviv[e] une mémoire historique¹²⁸⁵ », nous allons donc examiner comment le paysage géographique est historique, ainsi que la mise en œuvre de la relation entre la mémoire et le paysage (et donc avec l'identité). Notre auteure précise par exemple des noms de villes chargés d'histoire dans ses poèmes mais nous relevons dès le titre du dernier recueil, *Archives sentimentales*, un désir de témoignage visant à conserver les événements afin que les enfants ne connaissent plus les atrocités de la guerre et que la population retrouve une mémoire collective commune. Les souvenirs singuliers de Nadia Tuéni rejoignent ceux de ses compatriotes puisqu'ils se rapportent par exemple au terroir ou au patrimoine culturel. Ils

¹²⁸³ Aïda Hoteit, « Role of the Landscape in the Preservation of Collective Memory and the Enhancement of National Belonging », *Canadian Social Science*, [En ligne], vol. 11, n°. 3, 2015, p. 1, DOI : [10.3968/6435](https://doi.org/10.3968/6435), consulté le 15 juillet 2015. « un symbole qui a renforcé le sens de l'appartenance des personnes et dessiné une identité nationale ». Notre traduction.

¹²⁸⁴ Mario Bédard, *Le Paysage, Un Projet Politique*, op. cit., p. 24.

¹²⁸⁵ Bruno Duborgel (dir.), « Espaces en représentation », CIEREC (Centre Interdisciplinaire d'Études et de Recherches sur l'Expression Contemporaine), Université de St Étienne, coll. « Travaux n°. 33 », 1982, p. 18.

augmentent ou au moins participent à la mémoire partagée que les combattants ont oubliée. Dès lors, selon quelles modalités se manifestent les mémoires dans l'œuvre de notre auteure ?

Selon Simon Schama, les paysages peuvent mettre en place une mémoire partagée¹²⁸⁶, qui participe à la création d'une identité nationale. Les paysages de Nadia Tuéni ne vont pas déroger à cette loi, bien que notre auteure écrive combien il est difficile de témoigner de ces moments effroyables que les civils ont vécus.

Toutefois c'est sa mémoire individuelle, personnelle, qui se manifeste dans ses premiers recueils. Les premiers paysages tuéniens évoquent en effet la mémoire de l'enfant, laquelle surgit sous une forme spirituelle [celle de « l'elfe mouvant dans la pinède » (*TB*, 10), d'un « oiseau [qui] n'est plus » (*AE*, 65)], ou florale comme dans les soixante-neuf occurrences de l'hyperonyme « fleur » ou les hyponymes comme « Asclépiade¹²⁸⁷ » (*TB*, 40) et « bougainvillée » (*AE*, 63), une flore typique du Moyen-Orient. La mère se renferme sur elle-même, les souvenirs forment des « mémoires brisées » (*AE*, 86). Dans les recueils suivants, la mémoire personnifiée est « la plus belle de toute la terre » et c'est un enfant bien vivant qui la transmet :

Il était une fois la mémoire
la plus belle de toute la terre.
Celle qu'un enfant prend par la main (*PR*, 403).

La joie que l'on ressent en lisant ces vers ne doit cependant pas éradiquer l'autre mémoire, que Nadia Tuéni a comme emprisonnée pour pouvoir témoigner de la période dense en événements dramatiques qu'elle connaît, à l'instar de la segmentation du Liban.

Elle « regarde [donc] suinter les murs de [sa] mémoire » (*AS*, 314), les murs étant devenus poreux. L'emploi du verbe « suinter » est très négatif et évoque la peur qui s'empare de la population. Il n'est pas impossible d'imaginer que notre poétesse pense à l'incessant recommencement de la violence, depuis les massacres entre Druzes et Maronites dans la montagne à la fin du XIX^e siècle jusqu'aux heurts actuels, aux « corps » de toutes ces victimes :

Pays vieux
souvenir nécessaire de ces corps mutilés
qui te font légitime.
L'histoire est debout sur ta plage (*AS*, 321).

¹²⁸⁶ Simon Schama, *Le paysage et la Mémoire*, [*Landscape and memory*, trad. J. Kammour, New York, Alfred A. Knopf, 1995] Paris, Seuil, 1999, p. 15.

¹²⁸⁷ L'asclépiade est une plante ornementale à fleurs roses et parfumées. L'auteure l'écrit avec une majuscule afin de la personnifier et d'en spécifier sa beauté car cette fleur est de toute évidence sa fille.

Elle crée ainsi une filiation par rapport à une existence passée qui générerait une sorte d'impression de "légitimité" de la guerre. En même temps, toutes ces victimes sont mortes pour défendre leur pays¹²⁸⁸, motivées par leurs souvenirs des jours heureux. La mémoire historique évoquée ici est « debout sur ta plage », personnifiée, et observe ces combattants entrer en martyrs dans la mémoire collective. La position dans l'espace de cette figure trahit l'attente : il y a un arrêt du temps, la poétesse s'adresse au Liban, sur lequel pèse la mémoire des hommes morts pour sa survie. Par cette attente, l'on ressent ses inquiétudes : le pays va-t-il pouvoir résister à la conjoncture internationale qui fait tout pour le vider de son peuple ? N'existera-t-il bientôt plus que dans la mémoire ou plutôt les mémoires des libanais puisque chacun a un morceau de la mémoire collective, cette dernière rappelons-le n'étant pas objective. Cette fragmentation de la mémoire selon le camp auquel on appartient est en tout cas significative de la dissolution de l'identité :

À des mémoires totales correspondent des identités solides, à des identités fragmentées des mémoires éclatées¹²⁸⁹.

Le lecteur devra donc faire preuve d'esprit critique et posséder (pour mieux voir et mieux comprendre) un « œil à deux iris/ la main sur la mémoire » (*PRT*, 223), mêlant l'affectif (la main n'est pas sur le cœur mais se place ainsi pour protéger la mémoire) à la vérité (l'œil a deux iris), à moins que la présence de ce double iris ne soit la métaphore de la réunion de deux visions du monde pour le bienfait du pays.

Parce que la légende qu'est le Liban est en train de disparaître, de ne devenir qu'un rêve perdu dans la fiction et les « nimbes », la poétesse s'adresse violemment à la montagne, symbole du pays puisque la « montagne » en est la synecdoque :

Montagne, fictive montagne,
installée dans les nimbes de la géographie,
(...)
Montagne, je demande que tu me vives,
(...)
que ma rançon d'exister soit tes pierres ! (*AS*, 332).

Un premier champ lexical évoque en effet un pays mythique, dont le cœur est une montagne imaginaire, comme en témoignent les termes « fictive » et « nimbes », que notre

¹²⁸⁸ « Que de jeunes et de moins jeunes ont ainsi offert leur vie pour ce cher Liban (...) "pays message", où continueront à vivre ensemble des hommes et des femmes de bonne volonté et des communautés aussi diverses et riches que celles d'aujourd'hui, et ceci au grand dam des séparatistes, haineux et "isolationnistes" », <https://www.facebook.com/nagy.khoury/posts/10153270403009745>, consulté le 15 septembre 2016.

¹²⁸⁹ Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, op. cit., p. 120.

auteure prend à parti en lui donnant vie. Il lui est substitué progressivement le champ lexical de la mort, la montagne étant comme prise en otage, dans un état précaire malgré la dureté fournie par les « pierres » qui la constituent. C'est à une mise au tombeau que l'on assiste avec cette souffrance trahie par le partage du destin de la poétesse et de la montagne, de la collectivité. Malgré ce glissement vers la mort qui ronge ses entrailles, la poétesse refuse d'abandonner le pays et est prête à faire don de sa propre vie dans un ultime cri, une envolée lyrique nécessitée par la réclamation pressante, pour que le pays survive sitôt qu'elle sera morte, l'un et l'autre étant parfaitement associés dans une communion constante.

En dehors de la figure de la montagne, le "paysage mémoriel" se manifeste à travers des motifs urbains assez emblématiques, supports de la mémoire personnelle et collective. Nadia Tuéni fait interagir des lieux tout à fait identifiables dont la description s'apparente parfois à un décor de carte postale tout en réinventant cet environnement avec des images qui redessinent le monde au fil d'un parcours très sensoriel¹²⁹⁰. Rappelons que le Liban se compose de deux sociétés, l'une rurale, montagnarde et l'autre urbaine, côtière, et que

chaque société découpe l'espace à sa manière, mais une fois pour toutes ou toujours suivant les mêmes lignes, de façon à constituer un cadre fixe où elle enferme et retrouve ses souvenirs¹²⁹¹.

Comme l'énonce Bertrand Westphal, « l'espace est devenu une sorte d'entre-deux commandé par une logique et par une culture de la frontière¹²⁹² ». Nadia Tuéni prévoyait que les « murs [deviennent] infirmes/ (...) [quand ils tentent] des jardins sur les dunes » (AE, 65), une observation encore plus prégnante lors de la guerre de 1975 avec la ligne verte qui met face à face Beyrouth Ouest, musulman et Beyrouth est, chrétien, « Un monde s'est fendu. » (TA, 365), et que « la roche simple, / l'arbre fou du village, / (...), / Sannine et son clocher, / (...), / Barouk, sa terre liquide, / Zouk et ses grenadiers, / (...), / parlent de vous quitter » (TA, 390). Dans *La Prose*, Nadia Tuéni décrit que « les rues sont ici défoncées et les sources asséchées » (P, 193) et que les raids des Fedayin malmènent la géographie : ils « font de l'océan un golfe lunaire et du golfe un fleuve ascensionnel » (*Ibid.*).

Le paysage devient ainsi un personnage qui raconte l'histoire du pays, de ses débâcles, de ses hommes et de ses femmes, et qui s'adresse en ce qui concerne notre

¹²⁹⁰ Jean-Pierre Richard a parlé de la polysensorialité du paysage, in *Microlectures*, op. cit., p. 8.

¹²⁹¹ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit., p. 233.

¹²⁹² Bertrand Westphal, *La Géocritique*, op. cit., p. 46.

auteure, à ses enfants¹²⁹³. L'isotopie de la mémoire se retrouve par exemple dans le paysage et les figures emblématiques du poème « En montagne libanaise », qui garde le "souvenir" du pays dans une énumération mise en relief par des tirets. Cette liste de souvenirs débute par la description d'un « village escarpé » (*LVP*, 283) qui semble encore plus fragile car « posé comme une larme au bord d'une paupière » : les intrications entre le paysage et le corps montrent le degré d'émotion contenue dans ce souvenir et la fragilité de ce souvenir en sus de la réalité de la description des villages de montagne libanais qui sont véritablement accrochés à la montagne. Dans ce décor virevolte une « fille (...) hirondelle », se croisent au quotidien des hommes proches de la nature, simples, comme « des muletiers », « l'ermite », le « chevrier » et le « boulanger ». L'émotion naît de presque rien, le paysage du village étant croqué à partir d'une composition mêlant végétaux, impressions lumineuses et gustatives et personnages « illustres » :

Se souvenir - d'un village escarpé,
 posé comme une larme au bord d'une paupière;
 on y rencontre un grenadier,
 et des fleurs plus sonores
 qu'un clavier.
 Se souvenir - de la vigne sous le figuier,
 des chênes gercés que Septembre abreuve,
 des fontaines et des muletiers,
 du soleil dissous dans les eaux du fleuve.
 Se souvenir - du basilic et du pommier,
 du sirop de mûres et des amandiers.
 Alors chaque fille était hirondelle,
 (...)
 Se souvenir - de l'ermite et du chevrier,
 des sentiers qui mènent au bout du nuage,
 (...)
 Se souvenir - de chacun, de tous,
 du conteur, du mage, et du boulanger (*LVP*, 283)

L'on rencontre d'autres "personnages" remarquables car se rapportant à l'enfance ou à la culture de l'Orient comme le « conteur, [et le] mage » en terminant par tout un chacun puisque chacun de nous a son importance. Cette scène des plus banales est exprimée au présent pour réactualiser un rituel harmonieux qui contraste avec la violence.

Parmi les éléments de la montagne, l'espace végétal est très varié et typique ; l'on trouve le « grenadier », la « vigne sous le figuier », le « basilic » et le « pommier » ; les « chênes » sont humanisés, « gercés » par la chaleur et abreuvés par « Septembre » ; les « fleurs » ont des couleurs si vives et sont si luxuriantes que c'est par le biais d'une synesthésie auditive que la poétesse parvient à les décrire « plus sonores/ qu'un clavier ».

¹²⁹³ Nadia Tuéni leur dédicace les poèmes-témoignages de *Liban : 20 poèmes pour un amour* (*LVP*, 274).

Le jeu d'écho mis en valeur par les tirets donne l'idée de la nécessité de « se souvenir » du passé pour que le cataclysme qui a touché le pays et l'amène aux portes de la dissolution n'efface pas de la mémoire personnelle et collective ces images caractéristiques de la "convivance"¹²⁹⁴ et de la pluralité du Liban et l'envie de renouer avec ce Liban de l'avant-guerre.

Le refrain à l'infinifatif « se souvenir » permet par ailleurs de lier la mémoire individuelle de la poétesse à la mémoire collective, celle de ses lecteurs, celle de l'ensemble des libanais [dans un passage du « je » au « nous » comme dans ces vers « Je survivis à ma propre poussière (AS, 326) et « Nous naissons menacés de vie, /et le demeurons (AS, 333)] puis celle du Moyen-Orient [« nous,/au bord du Moyen-Orient » (AS, 329)].

À l'inverse de la ville actuelle¹²⁹⁵ qui n'est que chaos, misère, impersonnalité de par son architecture géométrique clivante, une hyperbole dégage ici un espace dans le paysage naturel de la montagne. Au lieu des sensations d'oppression et d'écrasement liées à la guerre, le déictique « au bout de » nous emporte très loin de toute cette violence, vers l'espace aérien, dans un mouvement vertical sur des « sentiers qui mènent au bout du nuage », vers un espace immense qui unit la terre au ciel. La montagne va rappeler en permanence dans de nombreux motifs de la mythologie paysagère nationale qu'il faut « se souvenir », impératif ici décliné par l'anaphore « se souvenir ». Il est d'ailleurs possible de relever les souvenirs personnels de notre poétesse avec l'image de la jeune fille de la montagne libanaise.

Quant au paysage du Choûf, il porte l'empreinte des hommes qui ont un contact manifestement fusionnel avec la nature : « Dans nos montagnes il y a des hommes (...) [aux] yeux [qui] brillent du noir des chèvres » (LVP, 288). La description de la montagne dévoile l'importance du Liban rural et montagnard, celui des origines, et célèbre la vie paysanne, rudimentaire. Le jardinier et la fleur vont garantir la mémoire poétique, non pas celle des mémoires rivales qui ne mènent à rien, mais une mémoire partagée :

O jardinier de ma mémoire
Plante une fleur de certitude.

¹²⁹⁴ Néologisme employé par François Taillandier qui préfère parler de « convivance » plutôt que de cohabitation, ce terme apparaissant « moins étriqué[e] (...), moins festif que convivialité, moins sévère et plus spontané que tolérance », in « De la néolangue », *L'Humanité*, 28 octobre 2004.

¹²⁹⁵ Il n'y a que dans les évocations des villes « d'avant le temps » de la guerre que l'on trouve une vision optimiste en continuité avec celle qui règne sur l'espace naturel.

Dis-moi le nom de la maison (TA, 348).

Cette maison qui n'existe plus nous évoque *La maison sans racines* d'Andrée Chédid, un roman qui a comme point commun avec l'œuvre de notre auteure, le fait que le destin d'une grand-mère coïncide avec celui du pays. C'est bien le temps des incertitudes qui est ici évoqué, la guerre ayant tout balayé. La poétesse se sent égarée, fort éloignée de la sérénité qu'elle désirerait connaître.

Le paysage doit, en tout cas selon elle, conserver la mémoire glorieuse du passé. Il est comme « le ''miracle'' de la trace¹²⁹⁶ » qui nous permet de retrouver des manifestations de l'énergie du pays et de la puissance de ses civilisations qui sont omnipotentes :

le bruit-plein des vaisseaux qui ramènent
un peu de sable, un océan,
un équateur, un occident (LVP, 279).

D'autres traces, auditives, « bruit-plein », font donc ressurgir le passé glorieux des navigateurs qui ont créé des cités comptoirs sur le pourtour méditerranéen et dont les aventures sont mises en valeur ici par la description surprenante de leur cargaison qui allie « sable » et « occident » et par les traversées allant à leur époque jusqu'à l'« équateur ». Le rythme octosyllabique et la césure scandent la gradation de ces marchandises, ce qui souligne la « qualité » de ces navigateurs (et surtout le mythe fondateur qui les accompagne).

L'invention de l'écriture est une autre marque, indélébile, du passé glorieux de cet Orient. De même, les ruines ou les descriptions des forteresses encore bien présentes évoquent les combats et invasions qui ont marqué l'histoire de ce territoire, comme Tyr assiégée par Saladin en 1187 ou Saïda :

des traces d'encre et de murailles,
des traces d'hommes et de batailles (LVP, 281).

En dépit de ces images paradisiaques du Liban, le poème « En montagne libanaise » (LVP, 283) dans lequel la poétesse évoque dans une litanie tout ce dont il faut « se souvenir » annonce que quelque chose de terrible va avoir lieu parce que « nous ne savions pas lire les présages, /dans ces oiseaux morts au fond de leurs cages » (*Ibid.*). La ''chose'' est inéluctable, car bien que ce « nous » gomme les différences et institue un

¹²⁹⁶ Pour Paul Ricœur, les traces de pas sont équivalentes à des traces écrites, in *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., pp. 556-557.

sujet collectif, « les cages » enferment les libanais dans leurs communautés et le particularisme libanais qui est « l'âme libanaise » va disparaître, menacée par les catégorisations et le refus du dialogue :

les partis politiques s'affrontent par les armes, où chaque discussion politique aboutit à une tuerie sanglante, les structures sociales se dissolvent rapidement¹²⁹⁷.

C'est pourquoi le Choûf a « des voiles blancs et des gestes de mort » (*LVP*, 285)¹²⁹⁸, le blanc étant ici la couleur du deuil. En effet, la seule mémoire est celle des morts et les « monuments (...) érigés à la paix » (*PRT*, 259) sont même devenus « crasseux » (*Ibid.*) :

Terre de trop de gens et Terre de personne,
je vous offre ces villes-mortes de vos pensées,
ces crépuscules troués de métal anonyme (*AS*, 332).

Le paysage sert la mémoire des civilisations qui ont conquis le territoire lui correspondant, mais aussi celle des hommes qui veulent se l'approprier [alors que « la terre n'est pas à l'homme » (*JM*, 144)]. Grâce aux représentations paysagères, les êtres humains n'oublient pas leur passé, les « villes-mortes », dont le tiret note bien l'effacement total, ne le seront plus. De fait, le crépitement des balles que l'on devine dans les sonorités en [r] reproduit les violences et « ces lents cortèges de saisons et de faim, qui sentent le rouge et pleurent de folie » (*PPH*, 189-190) qui les accompagnent dans les tableaux tuéniens ne doivent plus jamais revenir.

Les pierres sont souvent la déclinaison d'un paysage en ruine alors que bien souvent elles sont le commencement, l'origine. Mais elles sont aussi la fin, avec la pierre tombale [pour la petite, « une dalle blanche » (*TB*, 11) ou pour notre auteure « Que la montagne me recouvre de cailloux » (*TA*, 351)]. La matière minérale est aussi porteuse de la trace, de la mémoire du passé comme Saida qui a « des traces d'encre et de murailles, /des traces d'hommes et de batailles » (*LVP*, 281). Notre auteure rappelle également que « l'homme et la pierre se ressemblent » (*LVP*, 285), autrement dit puisque la pierre est stable, immuable, éternelle, l'homme va continuer, même si dans ce pays bouleversé, abandonné, la dérive s'exprime, nous semble-t-il dans ce texte, par des sonorités en [r] ou en [s] qui accroissent l'impression de chaos : à chaque « frottement » auditif, la pierre est comme détruite et la ville « est nue plus nue qu'un cimetière » (*PRT*, 252). L'homme est donc ramené à sa condition d'être éphémère, ce que confirme l'extrait suivant :

nos regards vrillent leur chemin,

¹²⁹⁷ <http://www.republique-des-lettres.fr/750-litterature-liban.php>, consulté le 13 septembre 2016.

¹²⁹⁸ À ce moment-là, la guerre civile n'est plus limitée à Beyrouth mais atteint l'ensemble du territoire libanais.

dans l'épaisseur des nuits de mercenaire.
Odeur tubéreuse du silence,
qui précède ou qui suit la mort (AS, 330).

Le danger est particulièrement pesant dans ces nuits épaisses où les sensations auditives et visuelles disent combien il faut être aux aguets. Même le roc, l'intouchable, la montagne sacrée, est atteinte par cette violence :

Dans la montagne bleue comme une histoire
il se passe des choses en noir et blanc (PR, 403).

Le poème, par cette expression « en noir et blanc », en sera la trace photographique, ou l'encre noire sur la feuille blanche, et la poétesse comme la montagne seront les dépositaires de la mémoire¹²⁹⁹. Dominique Eddé se souvient elle aussi du Liban du bonheur. Pour elle aussi « des choses en noir et blanc » défilent sous ses yeux et elle décrit, à l'instar de Nadia Tuéni, l'inhumanité des « mercenaire[s] » dans sa *Lettre Posthume*.

Ainsi, le paysage, appréhendé comme une "simple" représentation picturale, joue en réalité le rôle de "rapporteur" d'événements, d'actes héroïques ou de drames et bien souvent le paysage poétique porte lui aussi les traces de l'histoire. La reconstruction de Beyrouth a tenté d'effacer ces traces, mais comme Émile Durkheim écrivait à ce sujet dès 1900, les espaces sont

comme des parchemins, car dès lors qu'ils sont habités, vécus, sensibles, ils sont les substrats physiques de la vie sociale et collective ; constitués de couches mémorielles successives, ils sont la géologie de la mémoire des sociétés. La transformation de l'espace n'efface rien¹³⁰⁰.

Nadia Tuéni exprime simplement cette même idée de gommage feint et inutile car « il n'y a pas d'histoire sans passé » (PPH, 201).

La poétesse tente de rejoindre le passé, un temps où le Liban était une terre de paix, ignorante des clivages religieux, celle que nous retrouverons dans les pages du « Jardin du consul-hier » (AS, 300). Pour cette période du bonheur, qui remonterait au « Liban de 1936¹³⁰¹ », Nadia Tuéni se réfère parfois à des temps originels - « En ce temps/rien n'était frugal » (AS, 335) - lorsque les tribus bédouines traversaient l'Arabie, un Orient de

¹²⁹⁹ Nadia Tuéni : « j'ai comme la mémoire de ces guerres perdues » (JM, 162).

¹³⁰⁰ Guy Di Méo, « Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? », *Métropoles*, op. cit., pp. 69-94, <http://metropoles.revues.org/80>, consulté le 15 juillet 2015. Une observation que l'on peut adresser à ceux qui reprochent à la société SOLIDERE d'avoir voulu faire disparaître les traces du conflit en reconstruisant le centre-ville de Beyrouth.

¹³⁰¹ Dans une lettre de 1979, Nadia Tuéni explique travailler « à des poèmes qui ont pour décor le Liban de 1936, et celui de 1976 » (P, 104).

l'arrière-pays tuénien, imaginé, fantasmé et dans lequel la poétesse est une « bédouine/ aux yeux d'Arabie » (*TB*, 15) comme pour mieux rappeler qu'aucune typologie identitaire meurtrière ne régnait auparavant sur ce territoire. Mais l'on ne peut renier le passé, quel qu'il soit : la Guerre des Six Jours ne doit pas être oubliée sous prétexte que les Arabes ont subi une défaite cuisante en juin 67 puis lors de la guerre du Kippour dont les conséquences se ressentent toujours. La guerre civile libanaise, période de « la folle terre » (*AS*, 311), doit elle aussi être incluse dans l'« histoire bruyante, de mort, de temps, d'amour » (*LVP*, 282) du Liban. En effet, pour retrouver une certaine sérénité et comme le prophétise Nadia Tuéni (qui va décéder bien avant que ne soit prise la décision d'amnistier tous les combattants et d'oublier cette guerre), « il ne faut contester ni la pluie ni la haine, dans la logique d'un vaste oubli » (*AS*, 312). C'est bien en reconnaissant à chacun sa responsabilité dans les combats que le pardon et la réconciliation pourront advenir.

Pour faire le deuil et réussir une réconciliation nationale, il faut reconnaître les douleurs et les séquelles engendrées par cette guerre fratricide, car

La mort a le même poids que la peur,
et ma poitrine mille mémoires (*AS*, 316).

La poétique de la perte, le poids de la désespérance sont particulièrement bien exprimés dans les allitérations en [p] et [m] qui évoquent également les haines entravant a posteriori les relations entre les groupes communautaires. Notre auteure décrivait ce processus effrayant bien avant le déclenchement de la guerre de 1967 avec une vision de charognards arrachant la mémoire, donc l'identité des peuples, avec un total détachement lors du démantèlement des territoires du Moyen-Orient :

Simplement enrobés de haine
transparents
affamés
les yeux vautours dépècent une mémoire
en tronçons bigarrés (*AE*, 85).

La mise en relief des caractéristiques des yeux, haineux, déshumanisés car liés à l'image d'un rapace, comparés à des vautours, « affamés », car brillants de convoitise, sans remords ni trace d'un quelconque regret (une froideur prouvée par leur transparence) est particulièrement remarquable par la présentation en début de poème de ces qualifications, renforcée par l'adverbe « simplement » et accentuée par l'accélération du rythme avec les deux vers trisyllabiques qui semblent encercler, prendre en otage cette « mémoire ». Cela

dévoile avec quel cynisme est exécutée la mise à mort d'une terre ancestrale et avec quel appétit ses bouchers la « dépècent » pour constituer en 1948 l'État d'Israël, en abandonnant ironiquement des « tronçons bigarrés » qui seront à l'origine de nouveaux États réunissant les populations les plus diverses, exilées de leur terre d'origine. Le paysage que notre auteure nous présente ici nous permet d'analyser l'empreinte de l'histoire sur l'espace et la transformation de celui-ci, ce que Pierre Nora appelle "transposition", une sorte de « métaphore (...) de l'Histoire¹³⁰² » qui devient alors paysage, ici « tronçons bigarrés », ailleurs « champs de guerre » (*JM*, 139) ou « paysage garni de barbelés » (*JM*, 147)¹³⁰³.

Un rôle essentiel est donc dévolu au paysage pour témoigner de l'histoire de cette grande région de l'Orient et notamment du Liban, que l'on retrouvait déjà dans les textes des poètes libanistes. Le paysage est promu « au rang de personnage¹³⁰⁴ » ; il n'est plus simplement un thème classique de la poésie mais se réfère et explique un rapport particulier au monde. Ce qui prime dans le paysage poétique est la mémoire de la valeur des choses. « Toute perception paysagère réactive une mémoire¹³⁰⁵ », confirme d'ailleurs Michel Collot.

Pour notre poétesse la mémoire du paysage est seule capable de réaffirmer une mémoire collective. De même que les références à la Bible et au Coran sont mélangées, indifféremment exploitées, se rencontrant dans le même poème, la mémoire des événements doit dépasser les différences communautaires. L'histoire est donc bien celle de la « généalogie de la mer » (*JM*, 112), elle « est debout sur ta plage » (*AS*, 321) et montre le chemin vers l'autre. De même que la mer relie la terre à celle de l'autre dans l'histoire de tous les peuples, les quatre figures de *Juin et les mécréantes* « f[ont] route ensemble » (*JM*, 124) sur la terre ferme.

Un lien fort, probablement dû au retour de la guerre, relie d'ailleurs *Juin et les mécréantes* aux *Archives sentimentales d'une guerre*¹³⁰⁶. La poétesse inclut d'ailleurs

¹³⁰² Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, op. cit., p. 38.

¹³⁰³ Bertrand Westphal explique (pour une autre guerre, mais toutes ne se ressemblent-elles pas ?) qu' « au sortir de la guerre (...) l'espace (...) s'était égaré entre les files (sic) de fer barbelés des camps », in Bikakou Parfait Diandué, *Topolectes*, vol. 2, Paris, Publibook, 2013, p. 112.

¹³⁰⁴ Michel Collot et Antonio Rodriguez (dirs.), *Paysages et poésie francophone*, op. cit., p. 47. Jean Weisberger parle aussi d'un personnage « qui se construit au fur et à mesure » par les gestes, les émotions et les sens, in *L'Espace romanesque*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1978, p. 29.

¹³⁰⁵ Michel Collot, *Paysage et poésie du romantisme à nos jours*, op. cit., p. 108.

¹³⁰⁶ Le prologue des *Archives* est lui aussi une reprise de *Poèmes pour une histoire*, pour dénoncer là encore l'absurdité de ces hommes qui ne savent pas vivre ensemble puisqu'ils sont « bien morts ensemble/ c'est-à-dire chacun seul comme ils avaient vécu », (*PPH*, 191 ; *AS*, 299).

régulièrement des vers extraits du premier de ces recueils dans les *Archives*, comme par exemple : « Tous ces hommes avant moi (...) Ils ont tué la pierre, l’oiseau, la mer » (*JM*, 157 ; *AS*, 325) pour témoigner de la dévastation subie par son Moyen-Orient. Elle brise les barrières¹³⁰⁷ [« je démolis tes grilles » (*AS*, 298)] pour enfin savoir qui elle est.

Il nous semble que *Liban : 20 poèmes pour un amour* est un recueil testament qui témoigne non seulement des beautés du paysage libanais et du passé prestigieux du pays, mais surtout de la capacité de résilience des libanais¹³⁰⁸ et des dangers qui guettent le pluralisme religieux. L’instabilité qui a été ressentie après la guerre de 1967 n’a cessé de croître avec des heurts de plus en plus fréquents au sud du Liban puis dans Beyrouth avant de se généraliser telle une forme de peste à l’ensemble du pays, engendrant une précarité du vivre ensemble et menaçant le mélange des cultures, cette identité plurielle qui apparaît alors à beaucoup comme un « crime » (*P*, 253). La poétesse en parle avec retenue car « il suffirait d’un mot » (*PPH*, 168) écrit-elle, pour que tout bascule dans le néant, dans la folie¹³⁰⁹ :

À l’endroit où tu es
il suffirait d’un mot
pour que terre et folie aient même destinée (*PPH*, 168).

Elle va donc agir avec précaution, mais promptement, pour éviter que les hommes ne « tombe[nt] sous une balle de croix ou de croissant » (*TA*, 390) en leur parlant de l’amour qu’ils portent à leur terre qui souffre et en rejetant tout confessionnalisme, synonyme de ghettoïsation¹³¹⁰. C’est en évoquant des paysages si présents, si vivants dans ses textes et construits en référence à l’histoire et à l’univers culturel, qu’elle va en réactivant leur mémoire paysagère¹³¹¹ (tant individuelle que collective) les réunir autour de ce ‘’souvenir’’ du pays¹³¹² auquel ils sont tous attachés et qu’ils regardent en s’y projetant.

¹³⁰⁷ « (...) ces croix ces croissants, / qui autour de vos tempes forment une geôle » (*PRT*, 390).

¹³⁰⁸ Un bel exemple se trouve dans le poème « *Beyrouth* », cité « mille fois morte et mille fois revécue » (*LVP*, 278) dans lequel l’énumération de l’histoire de la ville de Beyrouth permet de passer en revue les différents aspects de la ville au cours de son histoire sans s’attarder sur ces états successifs. Un style elliptique confère au paysage une impression de changement permanent, pour mieux rendre compte de l’histoire animée caractérisant ce lieu et de ses capacités d’adaptation.

¹³⁰⁹ La poétesse conjugue ici la mémoire de la Guerre des Six Jours et le témoignage des secousses qui se précisent à cause de la dégradation de la situation socio-économique d’une partie de la population.

¹³¹⁰ Notre auteure craint tout dogmatisme. Nous souhaitons rappeler ici les mots de Ghassan Tuéni lors de l’enterrement de leur dernier fils, Gebrane, tué dans un attentat le 12 décembre 2015 : « je voudrais que les haines ainsi que les mots qui divisent soient enterrés en même temps que Gebrane ».

¹³¹¹ Voir à ce sujet l’ouvrage de Jean-Marc Besse, « Écrire le paysage », *Revue des Sciences humaines*, t. LXXX, n°. 209, janv. mars, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1988.

¹³¹² Michel Collot, *Paysage et poésie du romantisme à nos jours*, op. cit., p. 108.

Nadia Tuéni quant à elle leur fait « porte[r] le deuil des vivants » (*LVP*, 293) et salue elle aussi leur mémoire indélébile car eux sont éternels, au contraire de l'« histoire [qui] se défend dans la roche qui s'effrite » (*JM*, 156). Il n'y a plus que dans les poèmes que la mémoire du pays reste intacte. Tel est le rôle des deux derniers recueils de notre poétesse, qui font (nous l'avons déjà souligné) particulièrement ressortir la diversité des paysages du Liban comme leur singularité et conservent la mémoire de la terre, de la mer, de la montagne, une mémoire historique et patrimoniale. Les descriptions des temples (Baalbeck), couvents (Balamand), villes (Anjar) et du fleuve Nahr-el Kalb¹³¹³, sont des éléments historiques qui marquent la diversité de l'histoire libanaise. Derrière ces descriptions, Nadia Tuéni cherche le plus souvent à rappeler à ses concitoyens leur propre diversité, leur cohabitation de toujours, la tolérance et la solidarité qui étaient et doivent être le ciment du Liban.

La poésie, qui est ici, de toute évidence, un moyen de réappropriation des lieux, ou plutôt du pays tout entier, ville après ville et région après région dans *Liban : 20 poèmes pour un amour*, nous donne l'impression que l'unité du pays se reconstruit autour d'une mémoire qui n'est pas « un vide avec un amour autour » (*TA*, 347) mais qui trouve un écho dans l'ensemble de la population. C'est toutefois auprès des enfants que notre poétesse va chercher des "appuis". Ce seront eux les porteurs de la mémoire, car

la mémoire
la plus belle de toute la terre souveraine.
Celle qu'un enfant prend par la main (*PR*, 403).

Les enfants, à l'instar de Nayla, peuvent voir l'autre monde, ont une vision plus claire, libre, sans frontière et aiment les contes parmi lesquels ils rencontrent l'histoire de leur pays. Or faire de la poésie, c'est raconter cette histoire et

c'est créer, c'est un peu refaire le monde ! (...) Donc c'est *jouer* avec le magique, et *jouer* avec la création. (*P*, 92-93).

Après avoir rappelé et redéfini le rôle du paysage, très présent dans les textes de notre auteure, nous avons pu apprécier combien il est chargé d'émotion (tout d'abord en rapport avec la mort de la petite fille puis à cause des conflits qui ont ravagé la région et ceux qui ont dévasté le pays) mais aussi observer l'existence de résonances culturelles et mémorielles adressées au lecteur. Notre poétesse tient à conserver coûte que coûte son

¹³¹³ Ce fleuve doit son nom, attribué à la période phénicienne, au chien Lycus.

amour, son pays, et afin de le protéger telle une mère son enfant, va faire comme ''fusionner'' son corps avec le territoire libanais tout en tâchant de ramener les belligérants à la raison en leur parlant des beautés de leur pays, de ces petits riens du quotidien qu'ils partagent, en s'appuyant sur leur attachement pour leur terre qu'ils défigurent et en leur montrant la sagesse de la biodiversité de ce paysage.

Les représentations de l'espace, conçues comme un élément très important par Nadia Tuéni, contiennent un sens plus profond que seulement géographique et deviennent dans l'écriture un mode d'appréhension de soi-même¹³¹⁴. Elle va évoquer les lieux habités et aimés dans le passé, des sentiments qui lui confèrent sa valeur existentielle. Dans cette optique, l'auteure tente donc, tout en faisant une cartographie des événements de sa vie, de mener une recherche tant de sa propre identité que de celle de ses compatriotes.

Pour approfondir encore plus notre vision de l'œuvre tuénienne, nous allons à présent tâcher d'isoler les figures paysagères dans les textes tuéniens, des représentations qui s'offrent d'abord par des impressions visuelles (ses couleurs, ses éléments naturels) puis par l'expression de l'émotion vécue dans ces lieux. Le fait qu'elles soient manifestement reconnues et ''intégrées'' par chaque confession permettrait d'établir un véritable ''fédéralisme libanais'', Nadia Tuéni ayant cheminé dans l'espace le plus vaste possible. Nous allons questionner les textes afin de déterminer, à partir d'un recensement lexical complet des espaces physiques de l'œuvre tuénienne, leurs principaux motifs. Ils peuvent être répertoriés en deux ensembles : l'un, naturel, composé de l'espace naturel (maritime, désertique ou montagnard) et l'autre, urbain. Nous mènerons nos pas tout d'abord dans l'espace urbain puisque Nadia Tuéni dit particulièrement apprécier les villes : « J'ai toujours eu une prédilection pour les villes. Je les ai peu habitées. C'est peut-être pour ça que je les aime¹³¹⁵ ».

¹³¹⁴ Selon Bertrand Westphal, la géocritique nous renseigne sur le rapport que les individus entretiennent avec les espaces dans lesquels ils vivent et se meuvent.

¹³¹⁵ Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, op. cit., p. 133.

Chapitre 2 Déclinaisons du paysage tuénien

Après avoir exposé les tragédies du monde arabe et explicité son appartenance orientale dans *Juin et les mécréantes*, Nadia Tuéni décrit très précisément le Liban dans ses deux derniers recueils, lesquels célèbrent la beauté et le faste de sa terre natale (et de sa terre imaginaire, l'arrière-pays), sur laquelle pourraient se rencontrer les contraires, notamment les quatre femmes qui représentent les quatre communautés qui s'affrontent sur cette terre mais qui vont dans l'œuvre tuénienne pouvoir se croiser « dans un cri d'équinoxe » (*JM*, 124), sans quoi les présages vont s'avérer et les « oiseaux mo[urir] au fond de leurs cages, / sur les Monts Liban » (*LVP*, 283). La lumière, la flore, la montagne et la mer sont présents pour refléter le bonheur de vivre dans la douceur libanaise, celle de l'enfance, détruite par les combattants.

L'écriture des paysages associe d'ailleurs à la description, qui apparaît de prime abord simplement pittoresque, un témoignage de la situation (en des termes mesurés car notre auteure ne veut pas raconter la guerre¹³¹⁶) en privilégiant la retrouvaille des liens perdus, l'enjeu essentiel résidant dans le multiculturel des lieux. Les lieux sont ainsi aisément reconnaissables par les lecteurs libanais (et identifiables par le public occidental) grâce aux patronymes et données géographiques réelles précisés par l'auteure dans *Liban : 20 poèmes pour un amour*¹³¹⁷ :

le pays natal est moins une étendue qu'une matière ; c'est un granit ou une terre, un vent ou une sécheresse, une eau ou une lumière¹³¹⁸.

La poétesse a le don de transformer le monde pour en révéler la simplicité de sa beauté, incarnée dans des éléments tels que l'arbre, le rocher, la terre, le vent, l'eau ..., un

¹³¹⁶ C'est dans l'absence de protection que la dévastation du pays se fait le plus sentir : la maison a « des portes autour du cou et du sang sur la tête » (*AS*, 302) et « des bouquets de gens aux fenêtres » (*Ibid.*), sans pouvoir sortir, les habitants étant en fait prisonniers. De même, « Des phrases aux fenêtres se pressent/ et tombent dans le vide assassinées par eux » (*PRT*, 252), probablement des paroles de paix (et des hommes) qui sont ainsi étouffées.

¹³¹⁷ C'est tout le contraire de Georges Schéhadé, l'un de ses "modèles", qui préférerait présenter un paysage universel, sans nom propre ni élément caractéristique du paysage libanais, pas même les cèdres.

¹³¹⁸ Le Paradis prend ainsi la forme d'un jardin biblique, pur, imprégné de bien-être, in Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves, essais sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, coll. « Rien de commun », [1^{ère} Éd. 1942] 1997, p. 11.

visage serein du Liban. Malgré la « rouge¹³¹⁹ peur » (*RT*, 216) qui se ressent quand l'homme est « parallèle à son sang » (*Ibid.*), [un sentiment qu'elle parvient également à transfigurer en écho sonore, en jouant tel un enfant qu'on pourrait croire malicieux, en « peur, comme peu eu eur » (*JM*, 148) qui contamine tout l'environnement et touche toute la population sans discrimination], elle écrit ce recueil pour chanter cette terre qu'elle aime par-dessus tout et qu'elle veut sauver de "l'enfer" qui l'attend. N'oublions pas qu'elle « connaît de mémoire le futur de [son] temps » (*AS*, 326).

En dépit de ses souffrances physiques¹³²⁰, elle est la magicienne de ce pays qu'elle présente alors sous son plus beau visage tout en ne mâchant pas ses mots contre les violences qui le dénaturent. Elle s'emploiera ensuite, dans *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*, à faire réfléchir son lecteur sur la haine, l'amour, la mort et la guerre, cette « folie des hommes qui moissonne le paysage » (*AS*, 314).

Fille de la montagne druze, ce cœur de l'entité libanaise et premier point d'ancrage identitaire, notre auteure privilégie cet espace dans de nombreux poèmes (avec 52 occurrences du substantif "montagne") et célèbre la sagesse de ses habitants. Elle évoque bien plus encore l'élément aquatique, très présent (150 occurrences¹³²¹) avec le motif de la mer, lieu assurément pour elle de l'intemporalité et surtout espace qui rappelle à notre auteure le temps de l'enfance dans un Liban en paix, ainsi que son long séjour en Grèce.

Cette diversité de paysages naturels offre au lecteur des éléments très contrastés dans un parcours où se mêlent sensations visuelles, auditives et olfactives en parfaite harmonie. Ces synesthésies, que nous découvrons régulièrement dans les poèmes, sont accompagnées d'une impression de bien-être, d'une forme de ressourcement. Aussi, nous nous proposons ici d'appréhender ce que restitue au lecteur la combinaison de ces éléments paysagers. Nous nous demanderons si cette description alors que le pays est dévasté fait prendre conscience au lecteur clairement interpellé des dangers encourus par le pays quant à son particularisme pluriconfessionnel (unique au Moyen – Orient ?). Nagib Zakka défend en tout cas un même type de point de vue à l'Unesco en 2015 : « Oui à un Moyen-Orient

¹³¹⁹ La couleur du sang est très présente dans *Le Premier rêveur de terre* et *Le Rêveur de terre*. C'est bien sûr le sang versé à cause de la guerre mais il signifie également renaissance, fertilité.

¹³²⁰ La poétesse endure le même mal que sa fille depuis presque 14 ans, auquel s'ajoutent les douleurs morales liées à la dévastation qui s'abat sur le pays.

¹³²¹ L'auteure a été au contact de la mer au Liban et en Grèce. Elle a souvent voyagé en accompagnant son père puis son époux : la mer est évidemment un motif de choix pour symboliser ces départs ainsi que l'ouverture au monde préconisée par notre auteure.

(...) terre de la diversité culturelle et ethnique¹³²² ». Et on peut le rapprocher de la Déclaration des principes de la tolérance de 1995 : « la tolérance est l'harmonie de la différence¹³²³ ».

Nadia Tuéni nous fait traverser dans *Liban : 20 poèmes pour un amour*¹³²⁴ nombre de villages et villes libanaises, s'arrête dans des lieux saints et historiques sans négliger une seule région puisqu'à chaque confession correspond une zone du territoire libanais et qu'il lui importe de réunir ses compatriotes en conjurant toute division. La description de tous ces lieux se veut joyeuse, vibrante de couleurs et de sons dans une sorte de litanie de noms de villes et villages qui constitue comme une prière, une chaîne qui réveillerait les souvenirs de chacun quant à ce passé où toutes les barrières étaient abolies.

Pour cela elle fait intervenir une sorte de code original, en entremêlant le sensoriel et l'imaginaire, le concret et l'abstrait, l'insolite et le réel puisque ce dernier est métamorphosé pour se présenter à nous sous un aspect humanisé et non pas dans sa réalité de folle violence. Les "soldats de la paix" seront donc les fleurs, les oiseaux, les arbres, les pierres [« de pierre mes cavaliers » (*TA*, 395)] mais aussi la montagne et la mer, dans des textes réunissant le monde minéral, végétal et animal mais excluant plus ou moins l'espace urbain qui « s'habille de poussière » (*LVP*, 279) et dont la partition est comme une amputation¹³²⁵ d'une partie d'un corps et une métaphore des relations entre les gens.

On peut s'intéresser tout particulièrement à *Liban : 20 poèmes pour un amour* car il constitue l'arrière-pays de la poétesse, soit le pays rêvé où même les villes fourmillent « d'histoire bruyante » (*LVP*, 282), fleurent bon le basilic (*LVP*, 286) et où la montagne est revivifiante, bref une sorte de photographie mythifiée du Liban, dans toute sa pluralité. Elle dit d'ailleurs elle-même que ce recueil sera « la mémoire d'un auditoire jeune » (*P*, 104). Cependant, au contraire de Salah Stétié pour qui le Liban, c'est « la mer, la montagne (...)

¹³²² Nagib Zakka, conférence « Construire la paix », *op. cit.*, <http://riescwa.hautetfort.com/media/01/01/1514375917.pdf>, consulté le 31 janvier 2014.

¹³²³ Yusuf Abdulqawi, *L'action normative à l'UNESCO, essais à l'occasion du 60^e anniversaire de l'UNESCO*, vol. 1, *Élaboration de règles internationales sur l'éducation, la science et la culture* : actes du colloque de Paris des 9 et 10 mars 2006, Leiden, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, Paris, UNESCO, coll. « Ouvrages de référence de l'UNESCO », 2007, p. 199.

¹³²⁴ *Liban : 20 poèmes pour un amour* est un titre qui dit certes son amour pour le pays natal mais qu'elle adresse par ailleurs à son autre amour, sa fille, puisqu'ils sont dédiés « à Nayla » et « aux enfants de son pays » (*LVP*, 274) car ce seront eux qui sauveront le pays ou au moins garderont le souvenir du "vrai" Liban.

¹³²⁵ Le Sud a le « corps torturé » (*LVP*, 294) et concernant Anjar : « L'histoire lui a coupé la tête » (*LVP*, 292). Notons que dans les villes libanaises, des quartiers sont encore constitués de communautés différentes en contact les unes avec les autres, mais la non mixité est plus fréquente.

les bosquets de cèdres et les bois de pins, l'azur si souvent impeccablement bleu enserrant un soleil rutilant (...) les vents qui viennent de partout et font respirer tout cela : l'air, la terre, l'eau, le feu¹³²⁶ », Nadia Tuéni n'en brosse pas qu'un tableau idyllique. En effet, les paysages comportent une douloureuse réalité, celle des conflits qui se déroulent surtout dans les villes, engendrant une vision négative des paysages urbains qui s'étend à l'ensemble du pays. En effet, parmi les images que nous relevons dans les recueils suivants, *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* ainsi que dans *La Terre arrêtée*¹³²⁷, les métaphores qui prolifèrent sont celles qui révèlent que la lumière cède la place aux ténèbres, que le Liban tel qu'il est et a toujours été est en train de disparaître. Les textes tuéniens deviennent alors la tombe de son corps ainsi que celui de la poétesse.

Ce périple paysager, culturel, historique et géographique, débute par un long poème en alexandrins avec deux octosyllabes et hexasyllabes¹³²⁸ présentant « [s]on pays » (*LVP*, 276) avec des métaphores *in praesentia*. La brutalité de la guerre civile qui transparaît "casse" totalement l'image de l'Orient idéalisé par les orientalistes. Nadia Tuéni lutte pourtant contre la violence et rejette la fragmentation du pays en rappelant à la mémoire de chacun la véritable identité du Liban, nécessairement plurielle. La promenade commence par des villes au passé flamboyant, celles de Beyrouth, Byblos, Tripoli, Saïda et Tyr puis l'on atteint le cœur du Liban, la terre des racines libanaises, la « montagne libanaise » (*LVP*, 283), le Choûf (*LVP*, 285-286) avec une emphase dans les textes qui est une métaphore de la multiplicité de ce territoire.

Par ailleurs, loin de se refermer sur lui-même, le pays s'est toujours tourné vers le reste du monde, ce que nous confirme la thématique de la mer Méditerranée, omniprésente¹³²⁹.

Nous débuterons notre analyse des déclinaisons des paysages tuéniens par les espaces urbains, chargés de paradoxes et assez étonnants dans leurs représentations et des préférences de notre auteure pour tel ou tel lieu. Mais, comme l'écrit Jean Roudaut : « Dès

¹³²⁶ salahstetie.net/?p=119, consulté le 8 avril 2014.

¹³²⁷ Ce recueil a été composé par Ghassan Tuéni après le décès de Nadia ; ce sont des « pages retrouvées (...) réunies avec respect et tendresse. » explique Andrée Chédid (*TA*, 340).

¹³²⁸ La métrique est aussi variée et sans contrainte chez Nadia Tuéni que chez les poètes qu'elle admire.

¹³²⁹ Les invocations à la mer peuvent évoquer une filiation à Saint John Perse.

qu'il y a écriture, il y a ébauche de ville imaginaire¹³³⁰ », et notre auteure amplifie ses descriptions pour mieux louer le pays au travers de ses paysages. Nous nous arrêterons plus particulièrement sur les villes ''jumelles'' de Jérusalem et Beyrouth. Dans un second temps, nous nous pencherons sur les espaces naturels et les significations que leur attribue Nadia Tuéni car ces derniers ne présentent pas moins d'aspects contradictoires en fait que leurs équivalents citadins.

1. Des paysages urbains

1.1. Des villes au riche passé¹³³¹

Nadia Tuéni dit avoir toujours eu une prédilection pour les villes (61 occurrences) que pourtant elle a peu habitées¹³³².

C'est tout d'abord l'histoire glorieuse de ces villes qui nous est racontée : le passé animé de villes colorées, riches de leur histoire, s'actualise au présent, dans un présent atemporel, permanent, car l'auteure tente de transformer ce qu'elle voit en ce qu'elle souhaite pour son pays. Elle effectue d'autre part un transfert métaphorique plutôt traditionnel en humanisant les villes au travers d'allégories de femme orientale aux yeux sertis de khôl, parée également d'une « coiffure, / avec des épingles de sucre » (*LVP*, 280) pour Tripoli¹³³³, Saida est une femme « parfumée »¹³³⁴ (*LVP*, 281), Anjar est comparée à la danseuse (« l'almée ») qui animait et instruisait les femmes des seigneurs. Nadia Tuéni lui attribue un « corps de danseuse [qui] chatoie comme une fête »¹³³⁵ (*LVP*, 292), un extrait qui nous amène vers la vie et l'animation qui caractérisent à cette époque les cités libanaises.

¹³³⁰ Jean Roudaut, *Les Villes imaginaires dans la littérature française*, Paris, Hatier, coll. « Brèves littérature », 1990, p. 23.

¹³³¹ Byblos, Sidon, Baalbeck et Anjar sont des toponymes mythiques, des « lieux de passages entre cultures, fusionnant le passé et le présent », in Catherine Delmas et Daniel Lançon (dirs.), *Vestiges du Proche-Orient et de la Méditerranée*, Paris, Geuthner, 2015, p. 5.

¹³³² Évelyne Accad, « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, op. cit., p. 133.

¹³³³ Tripoli est célèbre pour ses pâtisseries.

¹³³⁴ Sidon a encore aujourd'hui des allées d'orangers.

¹³³⁵ L'on compare l'architecture encore en place de cette ville à de la dentelle. Notre auteure ne faillit pas à la tâche en parlant à ce sujet de la délicatesse d'un fil d'araignée.

1.1.1. Un tableau animé

La ville est en effet comparée à un être vivant qui se modifie, bouge et dans lequel la vie est manifeste. Nadia Tuéni s'est ainsi intéressée à la « mince bande de littoral cloutée de villes aux noms prestigieux » (*P*, 183) et brillantes d'histoires, à partir desquelles les Phéniciens ont « troqu[é] idées et marchandises » (*Ibid.*), faisant d'elles de riches cités commerciales. Chaque ville libanaise s'anime dès lors sous sa plume, en (re)prenant vie à divers moments de la journée pour une description au caractère plus pictural encore, et nous raconte sa propre histoire dans des termes très valorisants, à l'instar de Tyr qui s'exprime par prosopopée¹³³⁶ :

Moi Tyr aux mains liquides,
qui se pose un instant dans la paix de l'oubli.
Moi cette reine de Phénicie que le temps a déshabillée,
et qui marche pieds nus dans l'eau jusqu'aux genoux.
Ainsi glisse en phrases de pourpre,
une histoire bruyante, de mort, de temps, d'amour ;
un livre de soleil,
têtu comme l'odeur d'un matin à Carthage
Une histoire de vaisseaux qui émigrent encore (*LVP*, 282)¹³³⁷.

Tyr ne « se pose [qu'] un instant dans (...) l'oubli » et les « vaisseaux (...) émigrent encore » actualisant ces actions grâce au présent et à ces précisions temporelles dans un mouvement dynamique qui s'obstine, « têtu », pour la survie de la ville. La ville du sud du Liban n'est pas décrite dès lors en termes de destructions malgré l'évocation de la Guerre des Six Jours dans l'image de la mise à nu de la « reine de Phénicie que le temps a déshabillée », allégorie de Tyr dans une métamorphose qui la dote de « mains » et de « pieds » et la présente comme la reine Didon¹³³⁸. La pourpre rappelle bien évidemment l'histoire de la ville avec le murex¹³³⁹ mais aussi ses batailles puisqu'on peut dire que la ville a écrit son histoire en lettres de sang.

¹³³⁶ Tyr est la « reine de Phénicie » en personne.

¹³³⁷ En 700 avant Jésus-Christ, toute la côte faisait partie de l'Empire assyrien, puis de l'empire Perse. En 332 av. J.-C., Alexandre le Grand défait l'armée perse et s'empare de la ville de Tyr. Son camp principal se serait installé face aux remparts de Tyr. C'est ensuite au XIII^e siècle que Tyr est détruite par Al Achraf Khalil, le Sultan mamelouk de Syrie et d'Égypte. Des tribus chiites reconstruiront une partie du site à partir de 1766.

¹³³⁸ Didon est le nom latin d'Élissa, la reine légendaire de Carthage.

¹³³⁹ La légende raconte que la découverte de la pourpre fut attribuée au dieu Melqart Héraclès qui se promenait sur la plage en compagnie de la nymphe Tyros. Son chien découvrit un murex, le croqua, teintant ses mâchoires d'une couleur qui plut à la nymphe. Celle-ci demanda au dieu de lui offrir un vêtement d'une aussi belle couleur, ce que fit Melqart pour plaire à sa dulcinée. Sur le plan archéologique, les restes de teintureriers prouvent qu'une industrie de teinture pourpre existait dans l'Antiquité sur la côte orientale de la Méditerranée, <http://www.pheniciens.com/articles/pourpre.php>, consulté le 4 avril 2015.

Chaque ville, devenue personnage dans les poèmes de Nadia Tuéni, va nous présenter en quelque sorte ses caractéristiques.

Ainsi, la ville de « Byblos » est une ville très active car elle est tout d'abord ouverte vers l'ailleurs, d'où « les vaisseaux (...) ramènent, / un peu de sable, un océan, /un équateur, un occident » (*LVP*, 279) en signifiant des échanges paisibles entre l'Orient et l'Occident. C'est ensuite l'ouverture à la connaissance, au partage des savoirs qui sont rattachés à cette ville, en effet berceau de l'écriture :

et dans nos yeux soudain plus grands,
l'écriture a jailli (*LVP*, 279)¹³⁴⁰.

Les cinq occurrences de son nom semblent confirmer l'importance et la richesse de son histoire si ancienne qu'elle « s'habille de poussière » (*Ibid.*). Cependant, la poussière qui recouvre la ville peut s'appréhender comme l'annonce de la fin de ce faste historique et économique.

Une autre ville du sud partage avec Tyr l'interaction entre le présent et le passé alors qu'elle est elle aussi la cible d'intrusions israéliennes : Saïda, ou Sidon¹³⁴¹, l'« étrangère Sidon » car elle a appartenu aux Templiers :

Sidon l'ensoleillée a planté d'ombre ses fenêtres,
(...)
Ses créneaux coupent en deux la nuit.
(...)
une épave de lune dérive dans ses yeux.
Etrangère Sidon parfumée comme un rite,
à cause de la mer tu es péripétie.
(...)
sur ton dos des traces de terre,
des traces d'encre et de murailles,
des traces d'hommes et de batailles.

¹³⁴⁰ Rappelons que l'invention de l'écriture a été évoquée comme marque de cet Orient prestigieux par Charles Corm par exemple, dans *La Montagne inspirée, op. cit.*, p. 47. Nadia Tuéni écrit un inédit dans lequel elle célèbre le peuple phénicien : « Pacifique, ingénieux, un grand petit peuple, à l'esprit bouillonnant de soleil, inventait l'écriture, extrayait la pourpre d'un obscur coquillage, et sillonnait la mer guidé par les étoiles » (*P*, 183).

¹³⁴¹ Le terme "sidouna" signifie "pêche" en phénicien, ce qui est une première piste d'interprétation de cette voix « emplie de coquillages ». La seconde piste consiste à évoquer le murex, coquillage qui produit la pourpre. « Le nom de la ville prendrait ses origines du nom Saidoune, fils du fondateur phénicien nommé Canaan, alors que certains pensent que le nom viendrait plutôt du mot « pêcher », sayd en Arabe moderne », http://www.unesco-paysage.umontreal.ca/uploads/documents/Histoire_societe.pdf, consulté le 16 mars 2016.

Sauvages furent tes tendresses,
ta voix remplie des coquillages
(...)
précieuse comme un vieil ivoire,
s'obstine l'ombre des Templiers (*LVP*, 281).

Son passé est prestigieux avec « ses créneaux » vieux de 3000 ans, vestige des croisades, et ses coquillages¹³⁴². La ville est en outre un lieu de mémoire, marqué de nombreuses traces énumérées dans un style nominal qui donne plus de force évocatrice à ce passé. Saïda, ou Sidon (2800 à 539 av. J.-C.), « était une ville phénicienne très importante¹³⁴³ » et un centre d'échanges commerciaux aux XV^e et XIV^e siècle av. J.-C. Ces empreintes du passé apportent cependant des sensations de lourdeur, d'enfermement, liées à la présence des « créneaux ». Une « épave de lune » symbolise le croissant musulman. La poétesse réunit donc les symboles musulman et chrétien (les Templiers) dans ce texte, Saïda devenant bien un entre - deux.

En revanche la ville d'Anjar est décrite au passé bien que très importante historiquement. Ce joyau omeyyade est une ville-palais qui a été construite vers 714-715 par le calife al-Walid Ibn Abd al-Malik, avec une organisation de l'espace extrêmement rigoureuse. Anjar se trouve à l'intersection des routes de Damas-Beyrouth et de Homs à Tibériade, ce qui explique l'intensité des échanges commerciaux précisés par notre auteure :

amie des caravanes et songe des nomades.
Du palais des Califes à la mosquée de Dieu,
l'araignée des chemins est dessin minutieux.
Anjar fut ville musulmane,
(...)
Il y eut ici des marchands,
venus de tous les coins du sang (*LVP*, 292)

Bien que précise dans la description de la beauté de l'architecture de la ville, presque irréaliste de légèreté (« l'araignée des chemins est dessin minutieux »), la poétesse s'intéresse bien plus à cette ville "melting pot" pour l'idée qui clôt le poème : dans cette ville « musulmane » des marchands sont « venus de tous les coins du sang », autrement dit Anjar a été une ville de rencontres, traversée par les nomades. Nadia Tuéni prend ainsi position contre ceux qui voudraient se refermer sur leurs traditions plutôt que de se tourner

¹³⁴² La forteresse est le Château de la Mer, bâti aux alentours de 1227, qui défend la partie nord de la ville. En 1253, une attaque des Syriens le détruit partiellement.

¹³⁴³ « Saïda : Histoire et Société », Workshop_atelier/terrain Saïda [En ligne], 2005, http://www.unesco-paysage.umontreal.ca/uploads/documents/Histoire_societe.pdf, consulté le 16 mars 2016.

vers l'Occident. Elle tient absolument à maintenir cet entre-deux, encore une fois célébré et sans lequel les conséquences sont dramatiques pour les villes qui s'en détournent.

Enfin, pour présenter Beyrouth et son effervescence, la poétesse a opté pour un procédé on ne peut plus expansif puisqu'elle utilise une accumulation qui se déroule sur vingt-cinq vers pour évoquer ce lieu (en omettant la guerre), typique de l'Orient, de ses richesses et de ses plaisirs, son élan vital qui se maintient depuis toujours :

(...) péninsule des bruits, des couleurs, et de l'or,
ville marchande et rose, voguant comme une flotte
qui cherche à l'horizon la tendresse d'un port,
elle est mille fois morte, mille fois revécue.
Beyrouth des cents palais, et Béryte des pierres (*LVP*, 278)

Beyrouth est tout d'abord la métaphore de l'ensemble du Liban, décrite comme un bateau « voguant, comme une flotte/ qui cherche à l'horizon la tendresse d'un port », la poétesse mettant tout d'abord l'accent sur les intenses échanges commerciaux de la capitale libanaise. L'on peut également imaginer que la capitale soit par extension la métaphore d'un Moyen-Orient qui essaie de trouver un certain équilibre, dans un entre-deux mondes.

Tour à tour « courtisane, érudite, ou dévote », faisant admirer ses attributs féminins voluptueux en se parant de couleurs, la capitale montre de nombreuses caractérisations sociales et morales. Ville phare à l'histoire mouvementée, « mille fois morte, mille fois revécue », elle réunit en elle toute l'histoire du pays. Ce tableau donne l'impression d'une scène qui échappe au temps (par l'emploi du présent) et est dynamisée par les couleurs « rose » et « or » d'une lumière éclatante, souvenir du passé flamboyant d'une ville opulente. Beyrouth semble être une ville-enfant, « rose », une image de ville nourricière, où règne une animation exubérante¹³⁴⁴ soutenue par le choix de l'hypotypose¹³⁴⁵, très présente dans la description de cette ville qui ne cesse de relever le défi de sa survie.

¹³⁴⁴ « Dopée par l'expansion coloniale et l'essor du capitalisme, Beyrouth poursuit son ascension selon un réel mimétisme par rapport au modèle français en accomplissant une révolution intellectuelle et un développement technologique sans précédent qui n'a rien à envier aux métropoles européennes. Emblème de la mission civilisatrice de la France en Orient, Beyrouth se situe ainsi dans son époque : le cinéma, la radio, le téléphone, l'automobile, l'électricité, le tramway (...) la francisation des prénoms et le parisianisme jusqu'à la liberté sexuelle à partir des années 1870 et l'émancipation féminine. La mixité entre les confessions et les genres se généralise avec comme révélateur le plus distinctif le dévoilement des femmes que refusait une grande majorité des musulmans », in Thierry Millet, « Samir Kassir, Histoire de Beyrouth », *Cahiers de la Méditerranée*, [En ligne], n°. 86, 2013, p. 2, <http://cdlm.revues.org/6902>, consulté le 18 août 2014.

Nous notons par ailleurs l'importance des indications spatiales qui, en plus des énumérations qui caractérisent ces villes, les rendent encore plus présentes.

1.1.2. Un tableau coloré et odorant

Ces espaces urbains sont en outre dotés dans l'écriture tuénienne de qualités visuelles dignes d'un tableau de peintre, auxquelles se rajoutent des sensations olfactives et auditives, les synesthésies étant fréquentes dans la poésie de notre auteure. Les paysages tuéniens sont très souvent odorants, comme pour la ville de Tripoli [« C'est l'oranger qui succède à l'histoire » (*LVP*, 280)] ou celle de Saïda « parfumée » (*LVP*, 281) car il y a « dans les plis du vent, / l'haleine épaisse des orangers » (*Ibid.*). Le parfum qui flotte sur les cités ne se limite pas seulement à l'oranger qui égayait les rues libanaises avant la guerre : d'ailleurs, Deir El-Kamar a une odeur de « basilic » (*LVP*, 286), Beit-Eddine¹³⁴⁶ « de rose » (*Ibid.*) et aux odeurs de jasmin, de violettes et de thym de la montagne s'ajoutent la beauté des fleurs blanches, la rugosité du vieil olivier [« sous un vieil olivier éclate le jasmin/et coule mon enfance » (*TB*, 15)] et la chaleur du soleil : « un sous-bois de chaleur » (*AE*, 88). La vie s'écoule tranquillement, nous dit l'hypallage non pas ironiquement, mais peut-être dans une stratégie de défi à la guerre et au tragique environnant.

Les villes (comme l'Orient en général) sont d'autre part lumineuses : Beyrouth est une ville « rose » (*LVP*, 278), Byblos a la « couleur ambrée » de ses fossiles (*LVP*, 279), Sidon est « ensoleillée » (*LVP*, 281). Leurs descriptions constituent de magnifiques ekphrasis¹³⁴⁷ dont de nombreux peintres et photographes se sont d'ailleurs saisis¹³⁴⁸, certains même dans le but d'illustrer les textes de notre auteure, en écho avec ses propres images poétiques.

¹³⁴⁵ La poétesse « peint les choses d'une manière si vive et si énergique, qu'elle les met en quelque sorte sous les yeux, et fait d'un récit ou d'une description, une image, un tableau, ou même une scène vivante », in Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 390.

¹³⁴⁶ Il y a à Beit-Eddine une collection unique de mosaïques d'époque byzantine.

¹³⁴⁷ Dominique Combe souligne au sujet des *Illuminations* de Rimbaud la même propension à énumérer et créer ainsi des ekphrasis, in *Poésies. Une saison en enfer, Illuminations d'Arthur Rimbaud*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 2004. Notre auteure a pu être influencée par cette technique stylistique.

¹³⁴⁸ Comme les ouvrages « *de ma fenêtre sans maison...* », *Poèmes de Nadia Tuéni, photographies de Laurent Abad*, Fondation Nadia Tuéni, Beyrouth, Éd. du Chêne et Dar an-Nahar, 1995 ; Nadia Tuéni, *Liban Vingt poèmes et vingt tableaux pour un même amour*, Beyrouth, Fondation Nadia Tuéni/Dar an-Nahar, 1997.

Remarquons, enfin, que les villes sont décrites avec de nombreuses ellipses temporelles pour faire ressurgir une identité culturelle commune, comme en rendant présents les échanges qui se déroulaient indépendamment des appartenances des uns et des autres. Les villes participent ainsi à la création d'un paysage national, une nouveauté par rapport à ses prédécesseurs (tels Charles Corm, Hector Klat ou Élie Tyane) qui ne célébraient le pays et l'union nationale que dans des tableaux de la nature.

Notre poétesse insiste non seulement sur la beauté et la vivacité des lieux décrits mais également sur leur ouverture à l'autre car elle évoque à plusieurs reprises les échanges entre les deux rives de la Méditerranée.

1.1.3. Des lieux de rencontre

Anjar, cité omeyyade¹³⁴⁹ où régnèrent « des Califes » (*LVP*, 292), fut une ville ouverte à tous ; les commerçants du monde entier s'y croisèrent en parfaite entente, comme nous venons de le souligner. Les vocables « caravane », « nomades » et « marchands » (*Ibid.*) évoquent d'ailleurs l'intensité de ces activités commerciales entre Orient et Occident, pratiqués entre les « vergers de l'Oronte et [l]es plateaux afghans, [et des] terres situées hors de l'enclos du temps¹³⁵⁰ ». L'équilibre apporté par les octosyllabes en précise la régularité, la ville prospérant grâce aux voyageurs et aux marchands tandis que la pondération des alexandrins semble définir dans l'agencement minutieux du tracé des voies de communication la tranquillité des sédentaires.

La ville est décrite comme un lieu de passage qui s'adapte aux vœux de chacun : l'on peut s'y sentir comme chez une « amie » (*Ibid.*), chez qui l'on s'arrête pour prendre du repos, ou pour s'en évader et rêver à un ailleurs dans une cité ouverte à tous. Au dessin si fin des rues d'une ville typiquement musulmane puisque « fille d'Omeyyades » qui joint le « Palais des Califes à la mosquée de Dieu », à son architecture légère [(les arcades y sont « riuse[s] » (*Ibid.*)) et son corps est celui d'une « danseuse » (*Ibid.*)], répondent tout à côté (géographiquement et dans le recueil), dans un rapprochement atemporel les gigantesques colonnes de « Baalbeck¹³⁵¹ », ancienne « Héliopolis » gréco-romaine, aux bâtiments démesurés, vestiges de l'ère phénicienne et grecque. Ces colonnes constituent l'« unité du

¹³⁴⁹ Anjar a été construite entre 705 et 715 et est le seul site omeyyade du Liban.

¹³⁵⁰ « C'est le long de la côte que passaient la route de la soie et celle de l'ambre, que s'entrecroisaient les chemins du sel et des épices, de l'huile et des parfums, les voies des outils et des armes, des arts et du savoir, des prophéties et de la foi. L'Europe naquit en Méditerranée », in Évelyne Ritaine, « Blessures de frontière en Méditerranée », *Cultures & Conflits*, [En ligne], vol. 3-4, n°. 99-100, 2015, p. 158, <http://www.cairn.info/revue-cultures-et-conflits-2015-3.htm>, consulté le 23 mars 2016.

¹³⁵¹ Baalbek doit son nom au dieu phénicien Baal. Rebaptisée Héliopolis par les Grecs, la ville a été transformée plus tard en un centre d'adoration de Jupiter par les Romains.

monde des mesures » (*LVP*, 291), une espièglerie de notre auteure compte-tenu des nombreux cadrans solaires situés sur ce site, qui sait aussi jouer du contraste entre « l'unité de temps » si minime qu'est la seconde, et la taille colossale du site.

On ne peut, par ailleurs, que souligner combien *Liban : 20 poèmes pour un amour* est le recueil qui fait se croiser toutes les époques, toutes les cultures, toutes les identités, celui dans lequel notre auteure célèbre le plus l'entre-deux et la pluralité de son pays. Outre Baalbeck, qui fait se rejoindre Grecs, Romains et Phéniciens dans un cliché lyrique [« le geste architecture, Baalbek est unité du monde des mesures. » (*LVP*, 291)], Jisr El Qadi¹³⁵², qui donne son nom au poème, est « un lieu de pont et de route » (*LVP*, 287), un lieu fétiche pour Nadia Tuéni car carrefour entre plusieurs « chemin[s] », autre substantif synonyme de choix et de rencontres, mais aussi d'échanges (économiques et culturels) très présent (39 occurrences). Il signifie non seulement cette ouverture à l'autre puisqu'il « nous ramène à la mer » (*JM*, 107) mais aussi la complexité de l'identité à cause « des murs trouvés sur le chemin » (*JM*, 110). Notre auteure réunit malgré ces murs plusieurs identités parmi lesquelles Dâhoun qui « habite en moi la croisée des chemins » (*JM*, 127) et qui est, rappelons-le, la représentante des Juifs dans l'œuvre¹³⁵³.

L'appartenance plurielle s'observe par ailleurs dans des anecdotes plutôt originales: le « je » poétique a « fait quelques jumeaux à une jeune Égyptienne en reconnaissance de services rendus par ses grands-parents au tourisme international » (*JM*, 101). Ce locuteur de *Juin et les mécréantes*, un homme, vient jouer les perturbateurs quant à l'identité de notre poétesse, puisque son aïeul a de plus « ramené d'Istanbul » (*Ibid.*) un tapis persan. Il n'y a plus de frontières, l'attribution d'une identité précise et unique devient ridicule.

La présence de ces sites aux origines différentes fait clairement prendre conscience au lecteur d'une appartenance à une histoire libanaise collective plurielle. La poétesse fait ainsi référence à l'Histoire pour étayer l'unité du pays : d'un côté la « mer [est] écartelée » (*LVP*, 279) à l'Est par « le premier des soleils » (*Ibid.*), une représentation de l'attrance pour le monde arabe ; de l'autre les « mondes se cognent » (*Ibid.*), symbole de rencontre avec l'autre, puisque les « vaisseaux (...) ramènent (...) un occident » (*Ibid.*).

¹³⁵² ''Jisr el-Qadi'' signifie ''pont du juge'', cette route fut un couloir de sortie pour les chrétiens de la montagne qui tentaient d'échapper aux attaques et bombardements, en rejoignant Deir El-Qamar, <http://mesententes.com/im028.html>, consulté le 17 janvier 2016.

¹³⁵³ La poétesse écrit très clairement dans le poème d'ouverture de *Juin et les mécréantes* que ses « quatre amours » sont « quatre femmes, un même arrière-pays » qui sont « Tidimir la Chrétienne / Sabba la Musulmane / Dâhoun la Juive / Sioun la Druze » (*JM*, 98). Dâhoun est dite en outre « de la première église » (*JM*, 128).

L'auteure termine par la découverte des villes des princes du Liban et s'adresse directement à la ville de Deir El-Kamar¹³⁵⁴ (*LVP*, 286) :

Avec un bruit d'église, un jardin de ruelles,
tu traverses l'espace sur la pointe des ailes.
Ainsi dans ta main droite une Princesse brune,
et dans l'autre, une lune (*Ibid.*).

Elle la tutoie comme une amie, ou plutôt une parente parce que cette ville est dans le Choûf¹³⁵⁵, sa région natale. Cette petite ville réunit les symboles du christianisme et de l'islam, une proximité chère à notre auteure avec toutefois « une lune » qu'elle met en relief en coupant brutalement le rythme des alexandrins puisque le patronyme de la ville se rapporte à la lune. Deir El-Kamar est, avec Beit-Eddine, le lieu symbolisant le règne des princes de la Montagne, un espace chargé d'histoire et c'est pourtant son étonnant « jardin de ruelles » [dans lequel on se sent comme dans un cocon et que l'on « traverse sur la pointe des ailes » (*LVP*, 286)] que la poétesse choisit d'abord de nous décrire, par cet aspect qui nous rapproche d'un Liban "sacré" à la beauté simple, suggérée par des odeurs de basilic¹³⁵⁶ et une impression de légèreté. À sa pérennité temporelle - la ville traverse pour notre poétesse non pas le temps mais l'espace - s'adjoint cette qualité de lieu protégé, sacré, où l'on rencontre une « Princesse brune », archétype des princesses du Choûf. Ici, on oublie la froideur mathématique de la « ville rectiligne » (*RT*, 237) et ses bruits de guerre. La poétesse a une affection particulière pour sa montagne où se croisent les « deux facettes d'un même monde où l'homme cherche la voie du bonheur¹³⁵⁷ ».

Les portraits de ces cités sont autant de jalons auxquels accrocher une chaîne entre les hommes afin d'éviter l'émiettement du pays qui a toujours été un lieu intermédiaire entre deux mondes [« chez moi, / sont les jardins où hante le désert » (*AE*, 84)], deux

¹³⁵⁴ Deir El-Qamar fut au XVII^e siècle la capitale politique du Liban.

¹³⁵⁵ Quatre poèmes sur les vingt du recueil sont consacrés à cette région du Liban.

¹³⁵⁶ Cette odeur sera l'ultime trace (et même incertaine) de ce passé que notre auteure évoque dans un poème écrit à New York et intitulé « Souvenirs d'enfance », un minimalisme qui décrit l'effacement identitaire et exprime tout à la fois la disparition de l'énonciateur :

« Figue.

Basilic. Peut-être.

Rien. » (*TA*, 394).

Nous ne pouvons nous empêcher de rapprocher ces quelques vers de ceux d'Antoine Emaz qui font « émerger le plus essentiel », in Évelyne Lloze, « Le poète Antoine Emaz », *Transcultural Visions*, [En ligne], vol. 3, n^o. 3, 2014, p. 3, https://www.westminster.ac.uk/file/31406/download?token=uKv16_zP, consulté le 19 février 2017.

¹³⁵⁷ Marie-Thérèse Oliver-Saidi, *Le Liban et la Syrie au miroir français (1946-1991)*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 177. Il ne faut pas oublier que notre auteure décèdera avant la guerre de la montagne.

cultures, les hommes allant « boire les villes aux coins du monde » (*AE*, 74). Les lieux présentés ne suggèrent cependant pas que des choses agréables et des souvenirs d'un passé se prolongeant hors du temps, une confiance inextinguible, inexpugnable puisque « l'homme peut toujours s'habiller de lumière » (*LVP*, 278).

En effet ces signes de vie vont brutalement s'interrompre : une image singe les intrusions israéliennes [« l'orage de pierres » (*LVP*, 282)] et les « oiseaux morts » (*LVP*, 283) annoncent le démantèlement prochain du pays en commençant par Saïda qui « [s'] en v[a] » (*LVP*, 281). Le pays échappe ainsi à notre poétesse malgré le présent qu'elle emploie pour maintenir la tranquillité du passé dans ce présent dont elle déteste la violence. A contrario de tous les liens qu'elle a tenté de retisser entre ses lecteurs, les tensions engendrées entre partisans d'une identité arabe ou libaniste vont entraîner l'apparition d'une « ligne verte » à Beyrouth, disloquant le corps de la ville comme auparavant Anjar, autre ville ''fautive'' de s'être rapprochée de l'autre, a eu la tête coupée [« L'histoire lui a coupé la tête » (*LVP*, 292) insiste notre poétesse en reprenant trois fois ce vers qui résonne comme un avertissement].

Un autre trait nous semble particulièrement intéressant dans le tableau de ces villes, bien qu'assez traditionnel : la représentation de la ville en tant que femme, mais une femme aux deux visages, celui de la joie de vivre, de la séductrice avec la volupté d'un corps que l'on devine très sensuel et celui de la désespérance, de la lutte, de toutes les divisions.

1.2. La ville, univers féminin...parfois dangereux

Pour Roland Barthes, la ville est un reflet de l'homme, « une inscription de l'homme dans l'espace¹³⁵⁸ ». En tout cas, parce que la ville « change, grandit et se modifie en fonction des événements historiques, sociaux, politiques ou culturels¹³⁵⁹ », elle est comparée par de nombreux auteurs à un organisme vivant, humain, en usant de métaphores que l'on observe très fréquemment dans les textes tuéniens. Des métaphores transforment par conséquent les villes des quatre coins du Liban pour nous dévoiler leurs atours, à

¹³⁵⁸ Roland Barthes, « *Sémiologie et urbanisme* », *L'Aventure sémiologique*, *op. cit.*, pp. 257-259. Mais, au contraire des villes-femmes de notre auteure, elle n'a pas pour lui la forme d'un corps.

¹³⁵⁹ Italo Calvino, cité par Rocío Peñalta Catalán in « La ville en tant que corps : métaphores corporelles de l'espace urbain », *TRANS*, [En ligne], n°. 11, 2011, p. 3, <http://trans.revues.org/454>, consulté le 16 mars 2016.

l'instar de la ville de Tripoli, seconde ville du pays, musulmane mais d'apparence très féminine et sensuelle :

C'est une forteresse tracée au crayon noir
Enfin des souks étroits enroulés comme une coiffure,
avec des épingles de sucre,
et des ruelles d'enluminure.
Voilà les filets du matin,
qu'étalent comme une parure,
des pêcheurs fils de Paladins (*LVP*, 280).

Approchée par la forteresse qui la domine, la ville nous apparaît dans une sorte de travelling qui avance vers le souk, ses ruelles, et s'achève sur la délicatesse des filets de pêche, comparés à des bijoux féminins. Tripoli est parée comme une femme orientale, à l'œil souligné de khôl, « au crayon noir », sensuelle, parfumée à l'odeur d'« oranger »¹³⁶⁰ (*Ibid.*) et coiffée, aux « souks étroits enroulés comme une coiffure », dans une comparaison entre les boucles de la chevelure féminine et les entrelacs de la vieille ville. Ses ruelles sont attirantes, présentées comme une friandise à déguster, les « épingles de sucre » qui tiennent sa coiffure évoquant les pâtisseries typiquement tripolitaines et pourquoi pas la gourmandise de ceux qui déferaient la lourde chevelure d'une femme. La ville peut être trompeuse et se veut mystérieuse, à découvrir peu à peu au fil d'une flânerie dans ses ruelles dans lesquelles on peut aussi se perdre. Le ronronnement du phonème [r], qui accompagne la description du château des comtes de Toulouse puis les ruelles de la ville, est ensorceleur. À ce propos, la poétesse n'oublie d'ailleurs pas une caractéristique traditionnelle de cette ville, dont les seigneurs sont des pêcheurs. Ces « fils de Paladins » sont en effet des sorciers qui possèdent le don de transformer leurs filets en « parure ».

Il est à remarquer que dans cette ville majoritairement musulmane, donc a priori plutôt tournée vers le monde arabe, les minarets enjoignent les hommes à partir à la découverte de l'autre sans distinction :

Ce sont des minarets qui nous parlent voyage.

Les paradoxes ne manquent donc pas dans les descriptions de Nadia Tuéni, à l'instar de celle de la ville de Beyrouth dont le poème, exceptionnellement écrit en

¹³⁶⁰ L'odeur est très importante : c'est le parfum du basilic qui flotte dans les ruelles de Deir El-Kamar mais c'est l'oeur fétide, la « fade senteur » (*AS*, 330), « l'odeur poivrée de la violence » (*Ibid.*) qui nous agresse dans Beyrouth.

alexandrins, nous montre une capitale à la fois objet d'amour, de fascination et de désolation :

(...) mille fois morte, mille fois revécue.
Beyrouth des cents palais, et Béryte des pierres,
où l'on vient de partout ériger ces statues,
qui font prier les hommes, et font hurler les guerres
(...)
qu'elle soit adorée ou qu'elle soit maudite,
qu'elle soit sanguinaire, ou qu'elle soit d'eau bénite,
qu'elle soit innocente, ou qu'elle soit meurtrière
(...)
Beyrouth est en Orient le dernier sanctuaire (*LVP*, 278).

Beyrouth ne cesse cependant pas de survivre¹³⁶¹ (6 occurrences), l'oxymore morte/revécue saluant cette renaissance hyperbolique mystérieuse et inquiétante.

Une isotopie de la violence dans le lexique et les sonorités en [r] et [k] emprisonnent la ville dans une sorte de spirale, les termes se positionnant en se croisant d'un vers à l'autre, dans un balancement qui dévoile les hésitations de la ville. À « morte » répond « hurler », à « maudite » fait écho une allégorie qui nous la montre « sanguinaire » puis « meurtrière ». Parallèlement, on trouve « revécue », « prier », « adorée », « eau bénite » et « innocente ». La poétesse regroupe ainsi au niveau paradigmatique et syntagmatique des caractérisations sémantiques qui s'opposent, afin de faire résonner la multiplicité de la capitale, qui aurait, d'ailleurs, d'après Elias Khoury, « une odeur et une passion pour le désordre¹³⁶² ». La ville exprime pour le moins une liberté sur tous les plans (moral, sexuel, économique et surtout religieux) qui la caractérise comme l'un des derniers espaces de liberté du Moyen-Orient, « le dernier sanctuaire » où les hommes peuvent donc se libérer des contraintes communautaires. De nombreuses subordonnées [« Qu'elle soit (...) », « où l'on vient » (*Ibid.*)], gérondifs (« en étant ») et coordinations (sept « ou » dans les onze derniers vers) renforcent cette impression de liberté, de contrastes impossibles qui aboutissent parfois à la catastrophe, comme le dévoile le rapprochement inopiné entre la prière et la guerre :

l'on vient de partout ériger ces statues,

¹³⁶¹ La ville a été par exemple totalement détruite par Sanjar al-Chouja'i, chef mamelouk, en 1291 afin d'empêcher tout retour des croisés. Elle aurait été « sept fois détruite et sept fois reconstruite » spécifie Jade Tabet in *Beyrouth : La brûlure des rêves*, *op. cit.*, quatrième de couverture.

¹³⁶² Elias Khoury, *La petite montagne*, Arles, Actes sud, [trad. Saadia Zaim, Christian De Montella], coll. « Babel », 2009, préface.

qui font prier les hommes, et font hurler les guerres¹³⁶³ (*Ibid.*)

Ahmad Beydoun confirme d'ailleurs cette vision de Beyrouth « ville double¹³⁶⁴ », tournée vers la mer donc vers l'ailleurs, appelant au départ pour l'aventure vers de lointaines contrées tout en ayant dans ses « ruelles [une] existence vécue traditionnelle[ment]¹³⁶⁵ ». La capitale a en effet toujours été ouverte sur l'extérieur, moderne, mais cette modernité extrême était « dérégulée » pour certains et a attisé les différends en donnant à la guerre le rôle de maîtresse de Beyrouth, ce que notre auteure a traduit sobrement par « À Beyrouth, la guerre » (*AS*, 310).

La description de la ville chez Nadia Tuéni n'est également pas que positive malgré un final lumineux, empli de liberté sacralisée, le terme « sanctuaire » évoquant un halo protecteur autour de l'une des dernières villes cosmopolites en Méditerranée, une caractéristique essentielle pour notre auteure. Beyrouth, en réponse aux litiges entre Libanais quant à leur origine arabe ou phénicienne, est en tout cas à la fois « phénicienne », « arabe », et « roturière » (*LVP*, 278)¹³⁶⁶.

Comme nous l'évoquions déjà, la ville se présente chez Nadia Tuéni avec un corps très féminin, parfumé et à l'apparence soignée mais avec la capitale, nous avons entrevu d'autres métamorphoses de la ville, parmi lesquelles l'effritement de son identité et l'absence de culture « nationale » qui attesterait d'une identité nationale.

1.3. Un panorama de dépouillement et de décomposition

Les villes se présentent aussi sous un « visage » violent, agressif, dans une atmosphère de méfiance et de haine généralisée et sont souvent déshumanisées. Devenues des métonymies des habitants elles ont par exemple « la bouche noire » (*AS*, 307) et se révèlent même « charnier » (*AS*, 318). Le charnier est formé des corps des combattants ou des civils mais l'on devine qu'il s'agit aussi du corps de la ville devenue « ville-poussière-de-fleurs » (*P*, 185), la typologie inscrivant les tirs des snipers dans ces tirets qui hachent l'image de la ville en ruines.

¹³⁶³ Franck Mermier atteste de la perception de Beyrouth comme étant une ville composée de territoires « aux frontières marquées et sursaturées de signes manifestant les différentes affiliations communautaires et politiques », in *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*, Arles, Sinbad/Actes sud, coll. « La bibliothèque arabe. Hommes et Sociétés », 2015, p. 47. Adonis, quant à lui, ne voit plus dans la capitale libanaise qu'un simple « nom historique », in *Al-muhit al aswad*, Beyrouth, Dar al-Saqi, 2005, pp. 291-306.

¹³⁶⁴ Ahmad Beydoun et Elias Khoury, *La Méditerranée libanaise*, *op. cit.*, p. 18.

¹³⁶⁵ *Ibid.*

¹³⁶⁶ Georges Corm dit quelque chose d'à peu près similaire dans *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, *op. cit.*, p. 49 : « Beyrouth est ottomane, arabe et française ».

De plus l'on retrouve clairement des images de séparation physique des communautés dans la fragmentation de l'espace avec une insistance sur les éléments qui indiquent une fermeture. On peut noter par exemple 18 occurrences du substantif « murs », 10 occurrences pour les « portes » et 7 occurrences de « fenêtres » qui ne sont ouvertes, d'ailleurs, que « sur la guerre » (*PRT*, 268). Cette dernière est très concrète en présentant dans un poème la destruction horrible d'un corps, le sol devenant chair, ce corps en étant le matériau :

une moitié de corps,
l'autre formant un angle sur le trottoir (*AS*, 301).

Le paysage est à l'image de ce corps disloqué, qui lui-même traduit la division du pays : les hommes ont en effet « tué la pierre, l'oiseau, la mer » (*AS*, 325), la destruction est totale, tout s'effondre. Le glas de la mort résonne dans le tintement des « piastres religieuses » (*AS*, 306). Personne, pas même le Consul qui joue sur les alliances entre les milices, ne pourra plus sauver le pays de la catastrophe. En ce qui concerne la capitale, « Ton visage [est] brisé en deux par le matin » (*PRT*, 266) écrit Nadia Tuéni au sujet de Beyrouth désormais divisée, formée d'une rectitude mathématique dénuée de sentiments, dont les angles rendent compte de sa froideur puisqu'elle est sans carrefours ni croisements, donc sans rencontres possibles.

La séparation en deux parties de Beyrouth¹³⁶⁷ et les combats qui s'y sont déroulés apparaissent explicitement dans les *Archives* dans un style où abondent les phrases nominales, comme une insertion ici du réel «journalistique», notre poétesse redevenant journaliste. Nous retrouvons ainsi une parodie des titres accrocheurs des *Une des journaux*, des clichés qu'elle reprend face à la saturation de l'horreur [elle écrira : « Que voulez-vous encore ? » (*TA*, 393)] et repris entre guillemets dans une poésie qui se veut minimaliste dans la forme, comme euphémisante des souffrances atroces subies par la population, marquant l'impuissance des mots face aux dégâts psychologiques, matériels ainsi qu'à l'usure de ceux qui tentent l'impossible pour faire cesser les combats :

Débris de vent,
calme chétif des matins
entre deux morceaux de ville.

¹³⁶⁷ La partie « Ouest » est musulmane ; elle va jusqu'au Sud du Liban en passant par l'aéroport, les villes de Saïda et Tyr ainsi que les montagnes du Chouf ; la partie « Est » est celle des chrétiens et s'étend de la frontière syrienne à la montagne septentrionale en passant par les villes du littoral.

« Combats acharnés¹³⁶⁸ »
 « Nouvelles médiations ».
 « Parties concernées »
 Lynche nos vingt ans l'asphalte des routes,
 (...)

 ON TIRE SUR UNE IDEE ET L'ON ABAT UN HOMME (AS, 308).

L'impact est total : les « vingt ans », autrement dit les meilleures années d'une vie, sont « lynchés », les hommes étant abattus sur « l'asphalte », les routes étant par métonymie les tueurs qui perpétuent des massacres, la jeunesse, toutes communautés confondues étant anéantie en étant victime ou bourreau. La brutalité de cette image est inouïe contraste avec la faiblesse, l'éparpillement, la fragilité des matins dont le « calme [est encore plus] chétif ». La réalité brute, sa violence, ne peut plus être dite, car inhumaine, elle dépasse les limites, non seulement de la cruauté, mais simplement du possible. La crise est si intense que les éléments cosmiques sont également atteints : il n'y a que des « débris de vent ». Ce champ lexical décrit la précarité et l'inconsistance avant la dévastation et l'absence de vie : les habitants sont recroquevillés sur eux-mêmes, confinés dans une « Ville rectiligne » (RT, 237). Ces mots montrent la séparation entre l'homme et sa ville, ce que souligne par ailleurs Pierre Sansot : ce langage est négatif car il « traite la ville en langage de volumes et de surfaces¹³⁶⁹ ».

La ville n'est plus qu'un espace géométrique, dans lequel il faut échapper aux balles le long de cette ligne verte, aux antipodes de l'enveloppement maternel dont parle Anne Cauquelin¹³⁷⁰. L'emploi de majuscules, bien que la typographie n'ait pas les mêmes capacités que la peinture, ainsi que ce lexique mathématique nous suggère que le langage est lui aussi touché, n'a plus de sens depuis que même les mots tuent : ils sont d'ailleurs « plus meurtriers qu'un geste » (AS, 308) et « imaginent [même] la guerre » (AS, 320) puisqu'il y a « le gibet de la parole » (TA, 364).

¹³⁶⁸ Ramy Zein évoque dans « De la représentation au réel : retour sur un massacre » comment les titres des journaux, les annonces à la radio n'étaient pour lui que des « signes linguistiques (...) [qui] renvoy[aient] à un référent abstrait, une notion théorique relevant de l'Idée de la guerre » et qu'à l'instar de notre poétesse, par « pudeur ou défaut d'information, les comptes rendus de ces tueries étaient le plus souvent pauvres en détails et se contentaient de quelques formules laconiques », in *L'Orient littéraire*, « Culture et barbarie », *op. cit.*, p. 21, http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf, consulté le 24 février 2017.

¹³⁶⁹ Pierre Sansot, *Poétique de la ville*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 11.

¹³⁷⁰ Anne Cauquelin, *Essai de philosophie urbaine*, Paris, P.U.F., coll. « La politique éclatée », 1982, p. 184.

C'est aussi un « tiers pictural¹³⁷¹ », comme l'appelle Liliane Louvel, qui porte le cri du pays face à l'anonymat et la brutalité qui règnent dans un paysage comme "durci" par ce lexique qui accentue le compartimentage du monde :

Arbres de Kantari,
vous êtes la géométrie (AS, 302)¹³⁷²

Les arbres eux-mêmes peuvent ainsi constituer des murs dans la ville, formée de lignes droites décrites avec insistance par la poétesse, car elles constituent le clivage physique correspondant au clivage confessionnel, cette fameuse partition du pays, au lieu d'apporter l'espoir. Ces arbres, quoique constituant une frontière bien délimitée entre chaque clan, représentent métonymiquement un individu qui apporte la mort : « les arbres ont renié leurs branches » (AS, 307). Dans ce vers, les hommes se battent en effet contre leur propre famille dans une logique autodestructrice.

Il n'y a plus d'espoir, la rupture est telle que l'être ne sait plus qui il est :

Je me suis égaré
dans ta pâle mémoire
et
chassé par mon ombre
je viens dormir
contre ce mur (TA, 346).

L'absence de ponctuation et le lexique de l'abandon manifestent la défaite et le désespoir de l'auteure qui ne se reconnaît plus, ne reconnaît plus son pays, lequel est sans mémoire, sans autre histoire que ce temps de barbarie.

Le sujet se dresse même contre lui-même, rejeté par son ombre, la coordination isolée exprimant plus encore intensément la scission absurde au sein même du sujet, qui doit se résigner à la perte de tout, jusqu'à son identité poétique, le « je » du poème étant au masculin.

Dans les *Archives*, ce dédoublement est tel qu'elle demande qu'on la laisse « pleurer, / son ombre mince » (AS, 317). Les pierres du mur et la « fenêtre sans maison » (TA, 361), un espace déshumanisé, un non-lieu, sont en effet tout ce qui lui reste de la

¹³⁷¹ Liliane Louvel, *Le Tiers pictural. Pour une critique intermédiaire*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2010.

¹³⁷² La nature a elle aussi payé le prix de la guerre. En effet, le bois de Beyrouth a payé le prix fort au cours de la guerre. Ahmad Beydoun raconte comment de poumon de la ville il est devenu cimetière, avant de disparaître avec l'invasion israélienne de 1982. Cf. Ahmad Beydoun, *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*, op. cit., p. 161.

maison¹³⁷³. Or la maison symbolise, « plus que le paysage, un état d'âme¹³⁷⁴ », est le lieu de l'intimité, de l'identité. C'est pourquoi le « je lyrique » de la poétesse est entouré de teintes « pâle[s] », dans l'« ombre », dans un moment de profonde détresse psychologique.

Cet espace, qui est à présent le symbole même de la réclusion, reste malgré tout le seul lieu où prendre quelque repos. La récurrence des obstacles, l'emploi du passé composé qui maintient dans le présent cette dévastation montrent combien le pays concourt à sa propre ruine. Ce qui révolte le plus la poétesse : que des frères se battent¹³⁷⁵. Elle exprime ainsi combien le clivage est incompréhensible, absurde, puisque son « ombre », qui est son « double » (*PPH*, 177), l'angoisse et ne la reconnaît pas. Le cloisonnement est à son maximum dans cette image divisée de son ombre.

En outre, la poétesse « habite la maison d'en face [qui est] face à la guerre » (*AS*, 301) et il n'y a dès lors pas d'échappatoire :

J'entends souffler la guerre
Une autre guerre,
ma maison est fatiguée
mon pain sec
mon eau polluée.
Que voulez-vous encore ?
Mes enfants sont vieux
Et la pluie a lavé le sang de mes amis
Sur un trottoir ou sur un autre (*TA*, 393).

La poétesse utilise en plus du vocabulaire mathématique l'ellipse verbale pour démontrer la morosité ambiante sur un mode de constatation énoncée avec des phrases nominales très brèves [« mon pain sec /mon eau polluée »] et l'absence de « dynamisme » due à la guerre qui n'en finit pas et ne cesse de revenir, dans une forme de cycle infernal. L'oxymore entre « enfants » et « vieux » est là pour dire combien cette guerre est une guerre d'usure et d'anéantissement.

¹³⁷³ Sorj Chalandon décrit la Maison jaune en ces termes : « Cette maison n'était pas une ruine de guerre. Elle était la guerre. De la terrasse au sol, les combats l'avaient martelée comme un plateau de cuivre. Pas un pouce intact. Partout sur ses colonnes fragiles, ses balcons, ses fenêtres romanes les pointillés des rafales, les impacts des tirs de précision, les écorchures de grenades, les déchirures de roquettes, les cicatrices ouvertes par les mortiers », in *Le Quatrième Mur*, Paris, Grasset & Fasquelle, [1^{ère} Éd. LGF] 2013, pp. 149-150.

¹³⁷⁴ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1957, p. 77.

¹³⁷⁵ Une fois de plus la poétesse fait preuve de voyance mais heureusement pour elle, elle n'a pas vécu la guerre de la montagne d'août 1984 qui l'aurait anéantie. Charles Hélou s'inspire du *Petit Prince* pour parler d'elle : « Elle apprivoisait les roses, les renards et les plus grandes douleurs » dans l'article qu'il a écrit pour *Le Jour*. Compte-tenu du contexte conflictuel, il ajoute qu'elle aurait probablement écrit en ce Liban 1984 « « Août et les mécréantes » si « Dieu n'avait pas eu la miséricorde de l'appeler à lui, avant cette affreuse guerre, dite libanaise, de la Montagne, où des frères dits ennemis s'affrontaient en se suicidant ». Article non référencé (documents offerts par madame Chadia Tuéni).

La pluie est là pour faire disparaître les traces de sang mais la poétesse conserve dans son écriture les « mille midis [qui] s’abattent sur la ville » (AS, 322) faisant « hurler-Pays » (AS, 333) et même l’arrière-pays (AS, 322). Une synecdoque permet même à Deir el-Kamar de supplier du regard, un « regard prière » (LVP, 286), les combattants afin de faire cesser toute cette haine. Malheureusement, tous se focalisent sur l’autre, leur parent ‘’impur’’ et l’on pourrait plagier Descartes¹³⁷⁶ en disant : ‘’je hais donc je suis’’.

La ville exhibe plus encore l’aversion de la poétesse pour la guerre et son cortège d’images sinistres puisqu’elle se voit comparée à un « bouquet de [pluie] » (RT, 237) avec un imaginaire de l’eau négatif (car apportant la mort et la souffrance) : il s’agit en effet d’une pluie de balles aux impacts assassins, d’une pluie de larmes de désespoir, la ville devenant « tombeau » (AS, 313). L’on tue désormais par habitude, « sans haine » (AS, 322). Bien que nous n’ayons « qu’une seule goutte de sang, différente » (AS, 327), que nous soyons « tous semblables » (AS, 329) la poétesse dit avoir « *sent[i]* (...) *la haine de son amitié* » (AS, 309), une oxymore en italique qui désigne la confusion engendrée par les combats entre individus appartenant à la même communauté et parfois à la même famille. C’est réellement le chaos, et une métonymie précise d’ailleurs que l’on tombe au hasard « sous une balle de croix ou de croissant » (TA, 390).

La maison était un lieu protecteur par excellence, nous dit l’allitération très douce en [m], pleine de vie et de sérénité comme le signale l’hypallage des chambres des maisons de Kantari¹³⁷⁷, auxquelles Nadia Tuéni attribue un trait de l’enfance, la rondeur des joues de ses amies :

Les maisons de mes amis avaient les joues rondes à Kantari (AS, 306).
(...)
tous les enfants,
(...)
sortaient du ventre de leur chambre

Ces lieux étaient emplis de bonheur, de gaieté et d’insouciance, d’une quiétude bouleversée par la brutalité exprimée par une métaphore qui évoque les massacres commis par les combattants. En effet, l’espace réconfortant et hospitalier fait place à l’horreur

¹³⁷⁶ Mais aussi le titre de la IV^e Rencontre européenne d’analyse des sociétés politiques qui s’est déroulée les 3 et 4 février 2011 au CERI-Sciences Po (Centre de recherches internationales) : *Je hais, donc je suis : la construction sociale du conflit*.

¹³⁷⁷ Il s’agit d’un quartier résidentiel de Beyrouth.

puisque la poétesse évoque des « portes autour du cou et [de] sang sur la tête » (AS, 302), une impression effroyable qui est renforcée par l'allitération en dentales très dures [p], [k] et [t] de ce vers et par l'ellipse verbale. La destruction de la maison, probablement par une bombe, la fait apparaître sous les traits de ses habitants ou plutôt de parties de leurs corps incarcérés dans des morceaux du bâtiment (à moins que l'on ne considère la maison comme une métonymie de ses habitants). L'espace apparaît ainsi encore plus confiné. À l'extérieur, c'est la :

Fade senteur, de ces enfants, que le petit jour met en bière ;
odeur poivrée de la violence, odeur (AS, 330).

Cette violence inhumaine qui n'épargne personne touche des enfants innocents, dont la mort est évoquée par l'auteure avec une répugnance marquée par le rythme heurté dû à la ponctuation et à la répétition en parallèle des termes « odeur »¹³⁷⁸ et « senteur », que l'on reconnaît par ailleurs dans le « parfum de peur » (AS, 307) qui peut lui être associé. S'y ajoute également une impression d'étouffement et d'encerclement par la mort dont la venue insidieuse contamine tout, dans une syntaxe lacunaire, ambiguë compte-tenu de la ponctuation et des nombreux compléments :

J'habitais la maison d'en face,
face à la guerre et au Jardin,
de morts plantés et de rosiers,
(...)
Sous le balcon d'un œil, une moitié de corps,
l'autre formant un angle sur le trottoir (AS, 301).

L'on retrouve dans ce poème la même impression d'enfermement et d'omniprésence de la mort. De quelque côté qu'elle se tourne, Nadia Tuéni se trouve dans un « face » à « face » avec la mort, un face à face hostile, traumatisant car cet homme qu'elle décrit n'a plus rien d'humain. La poétesse regrette le temps d'avant où « Il était plus simple de vivre. (...) Vous en souvenez-vous ? Nous gardions des couchants sur nos blanches terrasses. Nous lâchions des oiseaux sur tous les continents. (...) nous referons la vie » (PPH, 178). Ce texte en prose est constitué de deux alexandrins centraux aux sonorités très douces en [ch] et nasales [an] et [on] évoquant la douceur de vivre. Le seul souci de ce peuple unifié (« nous ») était d'admirer un soleil couchant depuis le toit des maisons et de s'ouvrir à l'autre. Bien que notre auteure conclue sur une note d'espoir pour

¹³⁷⁸ C'est l'« odeur de ruine » (PPH, 176) qui règne après la destruction des villes, la « douce douce odeur du silence (...) / douce douce odeur de violence » (PPH, 173) dont la répétition nous écoeure encore plus et non celle de « la sueur blanche du jasmin » (PRT, 270), du « basilic » (LVP, 283) ou l'« odeur de café » (RT, 223) de son enfance.

l'avenir (« nous referons la vie »), refusant de céder aux menaces des armes et de se résigner, le « balcon » du présent ne nous offre qu'un panorama morbide qui se dresse justement pour le « futur de [s]on temps » (AS, 325), n'annonçant aucune amélioration dans la situation du pays. La majuscule du « Jardin » est un clin d'œil ironique à cet espace consulaire pour la beauté de ses rosiers qui côtoient les « morts plantés » (AS, 301). C'est bien l'horreur de la guerre, que Nadia Tuéni abhorre, qui est mise en relief par la postposition de l'adjectif verbal « plantés » dans une sorte de ''méli-mélo'' cubiste de morts, de corps et de rosiers prouvant son omniprésence. Alors que la vie semble se dissoudre, un sursaut va se produire dans cette « *Ville rectiligne* aux allures de fleur » (PRT, 252). En effet, selon Michel Collot, une vision d'ensemble et des perspectives de paysages très structurées, comme « la ville rectiligne », seraient des « emblème[s] d'une identité reconquise¹³⁷⁹ ». La poétesse veut donc probablement insister sur un retour d'humanité au milieu des décombres. L'effacement prévu ne s'opère pas car « la vie s'obstine à naître » (PRT, 252). Nous retrouvons ici une lueur d'espoir, malgré la progression du mal qui « a rongé » la ville, car cette dernière a à vrai dire des « allures de fleur » totalement incongrues. Toutefois, pour reconquérir une identité, la ville doit

[se] lanc[er]
à la poursuite d'une histoire. (RT, 237).

La poétesse déchantée rapidement. La ville et ses habitants sont tel « un printemps aveugle » (RT, 237). Le vide et l'immobilisme caractérisent désormais cet espace sans lumière, où « coule un sang gris » (TA, 395). Le champ lexical de l'anéantissement et l'isotopie de la mort pèsent sur le lecteur des *Archives sentimentales* et du recueil posthume de Nadia Tuéni, au titre évocateur : *La Terre arrêtée*. Notre auteure, tel un guetteur d'après Jean-Pierre Richard¹³⁸⁰, y parle d'une « mort des villes » (TA, 348), de la « ville morte » (TA, 395). Plus encore, « Le monde expire (...) j'y enterre une ville » (PRT, 256) et les hommes n'ont plus que des « cœurs d'asphalte » (AS, 335), constate amèrement Nadia Tuéni dont le « cœur a de partout vue sur ville et charnier » (AS, 318), l'une et l'autre se confondant dans une même décomposition.

Son cœur, substitut du regard, se saisit de la ville et ce sont plus encore qu'auparavant ses affects qui sont touchés. Ce regard panoramique provient d'un déni de

¹³⁷⁹ Michel Collot, « Points de vue sur la perception des paysages », *La Théorie du paysage en France (1974-1994)*, Alain Roger (dir.), Seyssel, Champ Vallon, coll. « Pays/ paysages », 1995, p. 220.

¹³⁸⁰ Jean-Pierre Richard, *Onze études sur la poésie moderne, op. cit.*, p. 24.

possession, la première forme de conquête de l'espace étant souvent pour l'être humain un regard surplombant qui permet « de s'approprier la ville¹³⁸¹ ». Malheureusement ce regard doit affronter une dure réalité : la ville est assimilée à un charnier dans cet alexandrin par le biais d'une simple coordination exprimant la brutalité de cette constatation. On peut noter au passage l'absence de déterminants, l'imprécision des lieux renforçant la généralisation de la catastrophe à l'ensemble du pays, lequel, en juin 1982, ne contient plus que des « villes charniers » (TA, 381) :

La guerre et les oiseaux ont envahi le ciel
Noël oublie nos arbres
par absence le désert devient sable (TA, 389).

Les lieux d'habitation et leurs habitants sont ainsi réduits à néant. Noël n'a plus lieu d'être puisque tout meurt. Le bonheur est définitivement perdu, la poétesse n'a plus qu'à se plonger avec mélancolie dans ses souvenirs d'enfant, une exhortation à se souvenir exprimée non pas à l'impératif mais à l'infinitif pour mieux toucher sans doute chacun d'entre nous, stimuler la mémoire collective après avoir rafraîchi la mémoire individuelle grâce aux textes poétiques porteurs de la mémoire de l'humanité¹³⁸².

Se souvenir - de chacun, de tous,
(...)
Se souvenir - d'un souvenir d'enfant » (LVP, 283).

Les enfants sont en effet les acteurs privilégiés pour le travail de mémoire, des passeurs capables de s'émerveiller de tout sans jugement, avec innocence. Il y a bien là la révolte de la poétesse qui « connaît la mélancolie de villes si glorieusement rayonnantes [car elle y a] été un enfant¹³⁸³ » du temps où les discours ne menaient pas à la mort (car confessionnels et communautaristes) mais défendaient la coprésence des différentes appartenances. Ses textes sont d'ailleurs émaillés de références aux confessions en étant très lucide quant aux idéologies qui évoquent la suprématie d'une communauté sur l'autre, car notre poétesse dénonce alors la soif de pouvoir des hommes de Dieu qui est à l'origine de la guerre. Voyons dès lors, à ce propos, comment se présentent les divers lieux de culte dans les représentations paysagères tuéniennes.

¹³⁸¹ Gérard Genette, « Espace et langage », *Figures I*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1976, p. 115. La puissance du regard, qui dit le « désir d'emprise sur le monde » a été également notée par Jean Starobinski dans *L'œil vivant 2 : la relation critique*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1989, p. 11. Pour notre poétesse son objectif n'est pas la possession mais la sauvegarde, la protection des villes et du pays.

¹³⁸² Jean-Louis Joubert, *La poésie*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus Lettres », 2004, p. 30.

¹³⁸³ Walter Benjamin, *Sens unique*, précédé de *Enfance berlinoise* et suivi de *Paysages urbains*, [trad. Jean Lacoste], Paris, Maurice Nadeau, 1988, p. 295.

1.4. La ville et ses lieux de culte

La présence de lieux exprimant la spiritualité permet à Nadia Tuéni de rendre compte de la tolérance qui a toujours régné au Liban en matière de pratique religieuse car les bâtiments qui sont présents témoignent en effet d'un culte multiple. « Minaret » (*LVP*, 280 ; *AS*, 321), « khaloua¹³⁸⁴ » (*JM*, 135), « temple » (*JM*, 143), église (*LVP*, 286) sont tous présents dans l'œuvre tuénienne. Les références chrétiennes et musulmanes sont donc multiples¹³⁸⁵ mais aussi celles de la religion juive, représentée par Dâhoun, qui est « à la croisée des chemins » (*JM*, 127) et de « la première église » (*JM*, 127 ; 128). L'auteure reconnaît d'ailleurs la primauté de cette religion et en fait la base des deux autres.

Parmi les motifs religieux partagés par les trois religions, citons Jésus, « la colline intouchable, dominée par un Christ » (*JM*, 132) ainsi que « le sarcophage » (*AS*, 329), le Sinaï, où « il y a trois soleils » (*JM*, 139) et la reine Sabba que se partagent les trois religions monothéistes, « Sabba de Mongolie » (*JM*, 108)¹³⁸⁶. D'ailleurs « il y a autant d'étoiles que sillons de labour. (...) Autant de prières que d'hommes. Autant de dieux que de prières » (*JM*, 123), preuves supplémentaires qu'il est possible de faire se côtoyer en toute liberté diverses confessions, dans la réalité comme dans l'écriture.

Aucun doute sur l'importance de la religion : « quand la montagne tout autour s'envole, / les Gens du Seigneur servent de boussole » (*LVP*, 290). De la ville de Baalbeck dont « la pierre et l'univers divulguent des secrets » (*LVP*, 291) il est dit qu'elle « a donné à l'islam l'apôtre incontesté de la convivialité et de la coexistence entre les communautés religieuses¹³⁸⁷ ». La poétesse nous convainc de cette coexistence en arguant de la coexistence spatiale des bâtiments eux-mêmes puisqu'ils sont

flanc contre flanc de minaret,
contre entrailles d'église (*AS*, 321).

¹³⁸⁴ Il s'agit de la maison de prière druze.

¹³⁸⁵ Nous relevons également « Ave Marie » (*JM*, 117), l'« hostie » (*AS*, 303), le « missel » (*AS*, 318), « Ramadan (*AS*, 305), « Inch Allah » (*PRT*, 259-260) et le « croissant » (*RT*, 220).

¹³⁸⁶ La poète fait même référence à la mythologie, au « Jardin des Hespérides » (*JM*, 122) et évoque les « Serpents de terre et d'eau » (*JM*, 124) du récit biblique relatif aux premiers hommes et à la malédiction divine.

¹³⁸⁷ Michel Éddé et al., *Ghassan Tuéni, (1926-2012), op. cit.*, p. 215. Il s'agit d'un imam, nommé el Ouzai. Son mausolée est le plus vénéré et reste un lieu de pèlerinage à Beyrouth depuis le VIII^e siècle.

« La mosquée au Liban existe aux côtés des églises » confirme à ce sujet Georges Corm¹³⁸⁸. Pourtant les églises et les mosquées ne s'élèvent plus vers Dieu mais se font face et s'affrontent. Pour contrebalancer cette réalité, Nadia Tuéni ajoute à la coprésence physique des sensations auditives. Le son des « cloches » (*LVP*, 283) et le chant du muezzin [« le chant de l'Islam » (*Ibid.*)] se répondent et rappellent l'importance de la composante auditive dans la construction du paysage et dans celle du pays. Le détail sonore révèle ainsi le choix idéologique investi dans le paysage poétique. Ainsi, au Liban, chacun est capable de réciter la prière de l'une ou l'autre des communautés.

Notre auteure connaît par ailleurs parfaitement l'architecture des églises orthodoxes¹³⁸⁹ et décrit l'iconostase percée des trois portes et réceptacle des icônes, évoquant au passage la vierge des maronites : « une odeur de chemin d'iconostases indolentes, où la vierge accroupie n'est jamais blanche et bleue » (*JM*, 154).

Les lieux de cultes sont essentiellement cités, paradoxalement, dans *Juin et les mécréantes*. Le fait de "mécroire" implique pour Nadia Tuéni la communion entre les hommes car la confession est instrumentalisée par ceux qui aspirent au pouvoir, Dieu étant alors soit « aussi mauvais que l'homme, ou bien, (...) impuissant¹³⁹⁰ » (*Au-delà du regard*, 65). De ces deux propositions, notre auteure :

préfère la seconde
Elle porte en elle son pardon (*Ibid.*).
N.Y., N.Y., 13 août 1982.

Elle reste, malgré l'aveuglement qui frappe ses compatriotes comme tous ceux qui sont des combattants, solidaire de tous les hommes, même de ceux qui oublient l'homme derrière l'idée :

ON TIRE SUR UNE IDEE ET ON ABAT UN HOMME
Toujours écarlate la puissance des mots,

¹³⁸⁸ Georges Corm, *Le Liban contemporain, op. cit.*, p. 21. Effectivement, les façades de la cathédrale S^t Georges (grecque orthodoxe), celles de S^t Élie (grecque catholique) et de la mosquée Émir Mansour Assaf côtoient celles de la mosquée Émir Monzer et de l'église S^t Louis des Capucins.

¹³⁸⁹ Son époux était orthodoxe.

¹³⁹⁰ Avant le déclenchement de la guerre de 67, Nadia Tuéni publiait en avril dans *Le Jour* un article (écrit au sujet d'un Vendredi saint) dans lequel la ville est « ville-poussière-de-fleurs quand ta main se retire » (*P*, 185), son interlocuteur étant le « Christ » (*P*, 186). Le vendredi saint, les villes se couvrent de fleurs car on enterre le Christ, mais l'auteure précise que « [sa] main se retire », soit l'abandon des hommes à leur sort. Les tirets peuvent donc ironiquement signifier la future désintégration de la ville en « poussière », au nom de Dieu ou par impuissance divine. Toutefois une autre lecture est possible car lorsqu'elle écrit ce texte, la guerre ne s'est pas encore déclarée. L'on pourrait alors comprendre que l'expression « poussière-des-fleurs » indique une renaissance, le pollen étant, au même titre que « l'eau salée sperme de la mer » (*JM*, 113) une source de vie.

plus meurtriers qu'un geste.
Ceux qui vivent au soleil de la parole,
au cheval emballé des slogans,
ceux-là,
brisent les vitres de l'univers (AS, 308).

Les mots, et plus encore ceux des « slogans », sont dotés d'une force capable de mener les gens à la mort depuis toujours, nous disent la phrase nominale en alexandrin et l'adverbe de temps antéposé « Toujours », confortés par le présent de vérité générale et la reprise du démonstratif (doublement mis en valeur par sa position isolée) « Ceux qui vivent au soleil de la parole (...) ceux-là, / brisent les vitres de l'univers¹³⁹¹ ». Des « ON » qui restent dans l'ombre exploitent leurs futures victimes uniquement pour la propagande de leurs idéologies, pour servir leurs ambitions sans donner aucune valeur à ceux qui les écoutent, déjà inexistants et comme effacés dans le second « ON », sans identité). Aucune trace n'en restera puisque l'histoire est modifiée comme cela leur convient : « Requins et bistouris écrivent l'histoire nette » (JM, 121), avec une spectaculaire image de « requins ovales » (*Ibid.*), ces roquettes dont la forme oblongue évoque les squales, roquettes qui explosent pour ''faire place nette'' et auxquelles s'adjoignent les « bistouris » qui morcellent le territoire.

De plus leurs slogans sont basés sur le mensonge et les individus, qui deviennent des « gens de Dieu [qui] marchent au pas de guerre » (JM, 128) n'ont pas conscience que « l'encens n'est que brouillard » (TA, 389), leurs croyances religieuses n'étant utilisées que pour mieux leur faire prendre les routes de la violence contre l'autre confession. Nadia Tuéni, qui répugne au conformisme sociocommunautaire, apostrophe le peuple libanais abruti par ces belles paroles et qui suit les chefs de guerre comme des « animaux », pour les inciter à prendre conscience qu'ils sont manipulés :

Vous
animaux et terre
brûlés à longs coups d'encensoir (RT, 240)¹³⁹².

¹³⁹¹ Au sujet de la force des mots, nous évoquerons le témoignage de Vénus Khoury-Ghata qui écrit qu'« on aurait dit que la langue arabe était la langue meurtrière » et que pour mettre une distance entre ces mots et elle-même, elle a écrit en français, in Patrice Martin et Christophe Drevet (dirs.), *La Langue française vue de la Méditerranée*, op. cit., p. 100.

¹³⁹² Lorsque Ghassan Tuéni écrit « une guerre pour les autres », ce n'est pas pour déresponsabiliser les libanais de leurs actes dévastateurs envers leur pays mais pour les rendre lucides quant à l'instrumentalisation qu'ils subissent, pensant au contraire décider en place des grandes puissances. Cf. « L'itinéraire d'un Libanais d'exception », actes du colloque en hommage à Ghassan Tuéni : colloque au Collège de France, 26 septembre 2013, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2014, p. 31.

Elle joue d'ailleurs de l'homophonie entre foi et fois dans le titre « mille fois, mille prophètes » (*JM*, 120) pour exprimer qu'il peut y avoir autant de croyances que de prophètes pour les défendre.

Au-delà de cette dénomination, la poétesse va donc tenter de gommer tout ce à quoi recourt la religion pour séparer les hommes, la croyance étant alors « fait[e] de ciel belliqueux » (*JM*, 151). Et elle va en privilégier au contraire les proximités. Malheureusement, elle constate que les « cathédrales [sont] habitées par la peur » (*JM*, 110), car la défiance prévaut entre les communautés. « La spiritualité libère, la religion enferme¹³⁹³ » en effet, et Nadia Tuéni elle aussi :

enten[d] galoper [les] doutes,
flanc contre flanc de minaret,
contre entrailles d'église (*AS*, 321).

Le doute est enfoui dans l'intimité des corps, dans le « flanc » et « les entrailles » ; chacun a peur de l'autre et c'est à qui tuera l'autre en premier : « là où un œil aperçoit un autre œil, dis-toi que le désert commence » (*PPH*, 178). L'on tue son semblable, son coreligionnaire et même son propre frère brutalement et sans aucun scrupule, alors que « l'air est partagé d'un même amour » (*JM*, 105). Des voisins depuis des décennies sont devenus des ennemis aveugles, ce qui explique par exemple tel oxymore poignant, [« la haine de son amitié » (*AS*, 309)] et l'égarement suite au « sabot des guerres [qui] leur marche dans les yeux » (*AE*, 28).

Pour protéger ''l'unité nationale'' de ceux qui veulent la détruire, notre auteure va effectuer en outre un véritable jeu d' ''assimilation'' et de juxtaposition entre le pays et son propre corps, allant jusqu'à ''absorber'' ce dernier, comme nous allons pouvoir le constater dans la suite de notre travail.

1.5. Du lien entre la ville et le corps

Le paysage est en effet en relation profonde avec l'individu. Il s'agit même, en ce qui concerne notre auteure, d'une profonde fusion entre l'espace du dehors et celui du dedans, entre la ville et son propre corps. Dans *Juin et les mécréantes* elle dit d'ailleurs être « la ville protégée par une main éteinte » (*JM*, 122) et nous engage à lutter à ses côtés pour défendre Jérusalem lors de la guerre des Six Jours :

¹³⁹³ « L'itinéraire d'un Libanais d'exception », actes du colloque en hommage à Ghassan Tuéni, *op. cit.*, p. 66.

Naviguons corps à corps autour de la ville que je suis (*Ibid.*).

Nadia Tuéni s'identifie, ''est'', véritablement, Jérusalem¹³⁹⁴, qui va lui ''appartenir'' comme elle appartient à cette ville et plus largement à la terre du Moyen-Orient, qui devient l'arrière-pays tuénien, intériorisé. Elle acquiert également une figure universelle renforcée par la « trace de villes anciennes¹³⁹⁵ » qui font certainement référence aux anciennes villes musulmanes, juives, chrétiennes ou même païennes qui sont la marque d'un passé multiple du pays et posent d'emblée son appartenance à plusieurs identités :

Elle trouve sur mon corps la trace de villes anciennes (*JM*, 126).

Une composante charnelle, parfois même étonnamment érotique, compte-tenu de l'environnement culturel de notre auteure, est très présente dans les paysages avec une profonde ''permutation'' entre le corps et l'élément paysager. Les lieux se métamorphosent en prenant une forme humaine :

ville défaite chevelure
autour du port hagard de ton visage,
et,
autour de ton visage autour,
comme une dérouté solaire (*AS*, 330).

La ville et le moi de la poétesse se confondent, dans un jeu de miroirs renforcé par la symétrie autour de la préposition « autour », réalisant comme une spirale infernale¹³⁹⁶ exprimant dans cette chorégraphie des mots le cataclysme qui frappe toute la région. Cette syntaxe assez floue, pourrait-on dire, avec antéposition des adjectifs, tente de témoigner de l'état du pays, les conséquences se manifestant autant au niveau de la ville que sur le corps de la poétesse. En effet, c'est aussi bien la ville qui se trouve « défaite », traumatisée, avec son port (métaphore des belligérants) « hagard », que la chevelure et le visage, les apparences physiques étant alors en relation avec le paysage. L'on peut voir là une forme de fusion entre la poétesse et sa ville.

Le cancer qui se répand dans le corps de notre poétesse répond ainsi à la dévastation des villes du monde arabe dont les murs, pressentait-elle, sont « infirmes »

¹³⁹⁴ « C'est ainsi que Jérusalem est ''Ma Ville''. / C'est ainsi que je suis solidaire du bédouin » (*P*, 52-53). D'ailleurs elle reconnaît, après avoir écrit *Juin et les mécréantes* qu'il est « rare de trouver chez un poète une superposition exacte de la terre poétique, et de la terre disons...politique » (*P*, 52).

¹³⁹⁵ Les traces signifient « l'empreinte du passé, et la marque d'un patrimoine culturel, devenant parfois emblème du présent », in Catherine Delmas et Daniel Lançon (dirs.), *Vestiges du Proche-Orient et de la Méditerranée*, *op. cit.*, p. 5.

¹³⁹⁶ Cet aspect spiroïdal renvoie à une temporalité arabe du temps, suivant un rythme brisé de triomphes et de déclin (au contraire du temps occidental d'un progrès constant).

(*AE*, 65). Nazareth, Canaan, Jérusalem, puis Beyrouth s'écroulent effectivement tour à tour.

1.6. Deux villes particulières : Jérusalem et Beyrouth

C'est dans *Juin et les mécréantes* que l'auteure se préoccupe de Jérusalem et de la Palestine, [reflétant par les pronoms possessifs que le malheur qui touche les habitants est collectif] et se veut arabe : Jérusalem est « [sa] Ville » (*P*, 52), d'autant plus que Jérusalem, en hébreu, signifie "paix". Le désert est important : « La terre qui bat dans ma poitrine a forme de désert » (*P*, 52 ; *JM*, 105).

Il s'agit bien sûr du désert du Sinaï, dans lequel viennent de s'affronter Israël et les divers pays arabes et que notre poétesse veut recueillir dans son cœur. Mais nous supposons que c'est aussi un autre aspect qui intéresse notre auteure, à savoir le caractère commun aux trois monothéismes. La Ville Sainte de Jérusalem a elle aussi un statut particulier¹³⁹⁷, puisqu'elle réunit les trois religions monothéistes : « là-bas il y a trois soleils » (*JM*, 139). C'est probablement cette caractéristique, cette forme "d'unification" des différences, cette "universalité" qui intéresse notre auteure et lui fait écrire que cette ville est sienne, qu'elle y retrouve une identité. En réalité, Jérusalem est un exemple offert au monde arabe¹³⁹⁸ et à l'ensemble du monde. Abandonnées par Dieu dont la « main [est] éteinte » (*JM*, 122), Jérusalem et la terre palestinienne doivent être reprises par tous ceux qui rejoignent Nadia Tuéni, unis dans un "nous" qui se jette à la reconquête de ce territoire meurtri et privilégie la rencontre entre les peuples en dépassant les différences religieuses. La poétesse interpelle d'ailleurs Dieu car : « cette ville il y a des jours où tu me la reprends » (*JM*, 99) pour la « couvr[ir] d'encens » (*Ibid.*). Mais la ville veut se libérer des contraintes religieuses et s'épanouir, elle « ne veut plus rien de toi » (*JM*, 100).

Aux côtés des Arabes, la poétesse incarne la ville et appelle à la réconciliation :

Naviguons corps à corps autour de la ville que je suis (*JM*, 122).

Il faut sauvegarder la ville, devenue un « trou géographique » (*JM*, 102) puisqu'il n'y a plus de nom pour ce territoire « occupé ». L'espace est empli de puanteur et de pourriture :

¹³⁹⁷ Georges Corm souligne la dialectique de Jérusalem, qui est selon lui l'archétype universel de la guerre ou de la paix, in *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007, op. cit.*, p. 483.

¹³⁹⁸ Une des explications possibles de l'attachement à cette ville se trouve dans la sourate XVII. Le Prophète aurait effectué un voyage au cours d'un "Voyage nocturne" (Coran, 17: 1, un des principaux fondements de la sainteté de Jérusalem dans l'Islam) à la mosquée Al-Aqsa, les musulmans s'orientaient donc dans sa direction avant la Mecque. Certains affirment que ce voyage de cette sourate ne se réfère pas au voyage miraculeux de la Mecque à Jérusalem, mais à l'émigration du Prophète de la Mecque à Médine.

il faut même « laver les fleurs » (*JM*, 99) dont les parfums ne couvrent pas l'odeur de mort, une caractéristique que l'auteure soulignera également lors de la guerre libanaise, en opposant cette odeur à celle de la vie par le biais d'enfants fauchés par la violence : « odeur tubéreuse du silence (...) fade senteur, de ces enfants (...) odeur poivrée de la violence » (*AS*, 330).

Les « villes anciennes » (*JM*, 126) peuvent être celles de Sodome et Gomorrhe¹³⁹⁹, qui étaient près de la mer Morte et ont été détruites par le feu car que ce soit des villes profanes ou sacrées, toutes sont dévastées. La Ville Sainte¹⁴⁰⁰ est en tout cas abandonnée, Jérusalem se repliant sur elle-même :

écoute : la ville blanche est un tombeau (*AS*, 313).

La poétesse poursuit très ironiquement en décrivant un jeu de construction pour enfant (puisque seule l'innocence ne va pas tenir compte des litiges politiques et religieux) avec lequel elle s'imagine en créateur pour reconstruire l'espace palestinien en dépit de l'afflux de difficultés que cela suscite, dans un mouvement d'amplification du problème apporté par l'accumulation d'adjectifs d'une part et par le jeu des sonorités d'autre part, avec la diphtongue et l'allitération en "ue/el" :

C'est alors que j'imaginai (études à l'appui) de monter une nation avec un jeu de cubes. Le problème étant de résoudre le côté sensuel, sexuel, rituel, manuel, éternel et fraternel, à l'aide d'une boîte de construction (la boîte n°2) : je m'entourai de techniciens ; ils refusèrent de se passer de clair de lune (*JM*, 100).

Mais elle ne parviendra pas à séparer le pouvoir politique du religieux puisqu'« ils refusèrent de se passer de clair de lune » : le « clair de lune », symbole éminemment musulman, doit en effet être maintenu.

Si l'on s'attarde maintenant sur la ville de Beyrouth, notons bien sûr qu'elle est comme toutes les villes (mais peut-être encore plus ?) un « tissu vivant de lieux, de vécus, de mémoires et d'identités¹⁴⁰¹ ».

¹³⁹⁹ « Les soleils de Gomorrhe » (*JM*, 123) ne sont que les feux de la guerre et de la destruction.

¹⁴⁰⁰ Chaque ville importante dans la tradition arabe porte une paraphrase accolée à son nom. Jérusalem est la « demeure sainte », Bagdad la « ville de la paix », Le Caire, la « ville aux mille minarets » et Beyrouth, le « sanctuaire des persécutés ».

¹⁴⁰¹ Liliane Bucciatti-Barakat, « Le centre-ville de Beyrouth ou un patrimoine à réinventer », in Maria Gravari-Barbas, *Habiter le patrimoine : Enjeux, approches, vécu*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 125-144.

Dans les *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*, comme nous l'avons analysé précédemment dans un texte exemplaire à maints égards, le bouleversement est tel qu'il influence la formulation de cette « déroute » qui est totale :

ville défaite chevelure
autour du port hagard de ton visage,
et,
autour de ton visage autour,
comme une déroute solaire (AS, 330).

La reprise circulaire et la métaphore entre la ville et son port d'une part, la chevelure et le visage d'autre part, construites autour des deux adjectifs « défaite » et « hagard » montrent combien les gens tournent en rond, enfermés dans leur détresse. Beyrouth autrefois ville phare du monde arabe connaît un magistral retournement de situation en n'étant désormais célèbre, ou plutôt « solaire », que par une « déroute » qui rejaillit sur l'ensemble du territoire. Le rejet de la coordination « et », isolée sur un vers, et la double répétition de « autour » dans une syntaxe complètement heurtée soulignent l'enfermement des habitants, pris au piège entre deux zones symbolisées graphiquement par les vers positionnés de part et d'autre de la coordination.

La mort rôde et se dit froidement dans des phrases nominales qui sont de vrais titres de journaux (on ne peut oublier que Nadia Tuéni est aussi journaliste) : « À Beyrouth la guerre » (AS, 310). Après « l'étourdissement » dû à l'énumération vertigineuse des différents visages de Beyrouth¹⁴⁰², la généralisation du conflit rend l'ellipse nécessaire, mais particulièrement brutale. L'écriture devient ainsi le lieu même des atrocités. Il ne reste que des phrases nominales pour évoquer les drames indicibles qui submergent le lecteur de flashes brutaux. Beyrouth est dès lors partagée en « deux morceaux de ville » (AS, 308), une absurdité pour notre auteure qui tente d'exprimer son malaise dans le paysage saturé par des batailles sanglantes avec des membres [« moitié de corps » (AS, 301)] et du sang sur le trottoir, celui « de ces enfants, que le petit jour met en bière » (AS, 330), ou les traces de balles et « obus dans la terre » (AS, 307) qui transforment même les nuits, portant alors les stigmates des obus et devenues « crépuscules troués de métal » (AS, 332).

¹⁴⁰² Beyrouth est « courtisane, érudite, ou dévote/ péninsule des bruits, des couleurs et de l'or, / ville marchande et rose (...) / religieuse (...) sorcière » (LVP, 278).

La ville que chaque milice veut posséder n'existe plus : de Beyrouth, espace de toutes les disparités¹⁴⁰³ et métaphoriquement femme¹⁴⁰⁴, il ne reste que des « cendres au goût de ville » (AS, 323). Des allusions fréquentes de méfiance ou de franche hostilité et la volonté de destruction de certains lieux se sont régulièrement manifestées contre la capitale [devenue « tombeau » (AS, 313) depuis que « mille midis s'abattent sur la ville en exigeant le prix du sang » (AS, 322)] et « tout ce qui était à son image dans le pays¹⁴⁰⁵ ». Beyrouth présente le défaut d'avoir toujours été tournée vers l'extérieur [elle est « péninsule (...) ville marchande (...) voguant comme une flotte/ qui cherche à l'horizon la tendresse d'un port » (LVP, 278)]. Certaines capitales arabes sont pour beaucoup des zones de corruption¹⁴⁰⁶, représentantes de l'Occident et de son manque de valeurs morales, de son « vide spirituel ». Évelyne Accad rappelle cette animosité contre Beyrouth lorsqu'elle rapporte les paroles d'Elias Khoury :

La ville reçoit un millier de bombes et n'en continue pas moins son existence. (...) Quand nous avons détruit Beyrouth, nous pensions l'avoir enfin détruit (*sic*) ... Nous avons enfin détruit cette ville. Mais, lorsqu'on avait déclaré que la guerre était finie et qu'on avait diffusé les images de l'incroyable désolation de Beyrouth, nous avons découvert que nous ne l'avions pas détruit (*sic*). Nous avons juste ouvert quelques brèches dans ses murs, sans le (*sic*) détruire. Pour cela, d'autres guerres seraient nécessaires¹⁴⁰⁷.

Une description de l'enfer de cette ville agonisante, de ces espaces angoissants qui composent au final une ville martyre nous est proposée dans un petit poème très sobre. Beyrouth est en effet cette « étrange Capitale » (avec un C majuscule ironique) et notre poétesse dit concrètement en quoi réside sa grandeur désormais :

Beyrouth
étrange Capitale
écho
d'hommes
à multiples errances,
unis

¹⁴⁰³ « L'espace de toutes les disparités, c'est l'espace urbain », in Ahmad Beydoun, *Le Liban aujourd'hui*, op. cit., p. 23.

¹⁴⁰⁴ Qui plus est, la capitale est ressentie comme étant une femme sans pudeur, « courtisane » (LVP, 278) : Évelyne Accad affirme même que cette ville est « Une putain », in « Guerre et sexualité dans le roman libanais », *Les Cahiers du GRIF*, [En ligne], vol. 43, n°. 1, 1990, p. 171, DOI : <http://dx.doi.org/10.3406/grif.1990.1837>, consulté le 7 novembre 2014.

¹⁴⁰⁵ Ahmad Beydoun, *Le Liban aujourd'hui*, op. cit., p. 23.

¹⁴⁰⁶ Voir au sujet de la relation entre la structure de la ville et les relations sociales les pages d'Augustin Berque, in *Le Paysage et ses grilles*, colloque de Cerisy, *Paysages ? Paysage ?*, op. cit., pp. 15-27.

¹⁴⁰⁷ Évelyne Accad, *Des femmes, des hommes et la guerre. Fiction et réalités au Proche-Orient*, op. cit., Prologue d'Elias Khoury.

sur le gibet
de la parole¹⁴⁰⁸ (TA, 364).

Le visage de Beyrouth change en devenant méconnaissable, dévastée, sacrifiée sur le même gibet que ceux qui y vivent, fragmentée comme ces hommes eux-mêmes mutilés par la guerre¹⁴⁰⁹. Le paysage de la capitale est lui aussi un « écho » de ceux qui la constituent, façonnés par l'étrangeté de cette « Capitale ». Quoique « à multiples errances », puisque n'ayant plus réellement de repères, perdus dans la pluralité de leurs appartenances, les hommes se retrouvent dans cette ville qui leur ressemble puisque composée d'individus d'origines et de confessions différentes. En effet, de même que la ville est à présent composée de parties désolidarisées (des « îlots figés¹⁴¹⁰ »), les êtres restent dans leurs « identités culturelles (...) soigneusement séparées ».

Un jeu sur la typologie (avec la majuscule qui vient doubler l'adjectif antéposé « étrange ») renvoie toutefois une image positive de cette mixité encore partagée par les individus et leur ville, et donne une valeur essentielle à une capitale qui n'est plus pourtant que l'ombre d'elle-même. Tous, finalement, se rejoindront dans la mort.

La forme générale du poème, un long groupe nominal composé d'une alternance de monorhèmes et de vers longs, constitue un second écho au malaise de ces hommes, confirmant leur « erranc[e] » (un pluriel lui-même renforcé par l'adjectif antéposé « multiples »). Seule une fausse parole les réunit encore (les slogans idéologiques défendus par chaque confession) : le rejet « sur le gibet/ de la parole » souligne ainsi qu'il ne faut pas suivre aveuglément les mots de ceux qui utilisent les idéologies car la guerre des mots tue autant que les balles.

Mais comme le rappelle Paul Éluard, la parole est aussi médiatrice puisque « le langage est commun à tous les hommes¹⁴¹¹ ». Il est clair que Nadia Tuéni souhaite que ses lecteurs écoutent les mots pacifistes et tolérants qui sont les siens. De l'avis de notre poétesse ils doivent, au lieu de se battre pour la suprématie de leur communauté et de ses

¹⁴⁰⁸ Texte écrit les 12 et 13 juin 1982, quelques jours avant le décès de la poétesse et tandis que les combats sont à leur paroxysme dans la capitale.

¹⁴⁰⁹ « Le sentiment d'un vide sacré, intouchable, d'un patrimoine invisible. C'est ce qui est brisé par la guerre civile. », in Jacques Beauchard, *Génie du territoire et identité politique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Administration et aménagement du territoire », 2003, pp. 8-9, <https://fm.usj.edu.lb/lacitehumaniste/pres/genie/genie013.htm>.

¹⁴¹⁰ Yves Clavaron, « Topographie d'une cité coloniale », *Littérature et espaces*, Juliette Vion-Dury, Jean-Marie Grassin et Bertrand Westphal (dirs.), actes du XXX^e congrès de la société française de littérature générale et comparée, Limoges, 20 septembre 2001, Presses universitaires de Limoges, 2003, p. 101.

¹⁴¹¹ Paul Éluard, *Poésie involontaire et poésie intentionnelle*, Paris, Seghers, 1963, p. 14.

chefs, assumer l'identité plurielle du Liban, revendiquer cette multiplicité identitaire et « [s'] uni[r] » en dialoguant les uns avec les autres. Nous devinons l'émotion de la poétesse, déçue par ses compatriotes qu'elle assimile soit à des bourreaux en novembre 1982, en citant Alexandre Soljenitsyne pour qui « Dans tout pays, les circonstances étant propices, on trouvera toujours assez de bourreaux¹⁴¹² », soit à des êtres quasi "dégénérés" bien inférieurs (il lui « serait triste [en effet] d'apprendre - en fonction des lois de l'évolution des espèces - qu'un fauve puisse un jour dégénérer en homme¹⁴¹³ »).

Beyrouth, dont le nom provient d'un mot cananéen-phénicien qui signifie "puits" doit, pour elle, être cette ville "melting pot", sans quoi l'intolérance et le fanatisme régneront sur le Liban. Beyrouth était et doit rester un exemple phare du cosmopolitisme, non pas être cette « bouche noire » (AS, 307) d'une "ville cadavre" où « sonne le glas des fleurs » (*Ibid.*) mais « un monde (...) fendu » (TA, 365), « point focal des contradictions de tous les pays arabes [où l'] on règle ses comptes¹⁴¹⁴ »,

le rendez-vous de toutes les populations (...), toutes les langues de la Méditerranée, toutes les races (...), toute la fleur des civilisations rivales¹⁴¹⁵.

Cependant, Adonis émet quelques réserves dans *L'océan noir* quant à Beyrouth, qu'il considère comme « un lieu ordinaire, un magasin, alors qu'elle était la plus importante capitale du Moyen-Orient¹⁴¹⁶ » après l'avoir décrite comme « une ville projet en perpétuelle reconstruction. Une cité ouverte, sans murs, à créer et à recréer¹⁴¹⁷ », ce qui laisse un espoir en dépit des descriptions qui renvoient à une impression de déchéance.

Il nous semble intéressant, au sujet de cet espace fragmenté et le plus souvent funeste qu'est la ville, de dire quelques mots quant à la valeur du jardin (46 occurrences).

¹⁴¹² Carnet de Nadia Tuéni intitulé *Célébrations du silence*, Beyrouth, Dar An-Nahar et Fondation Nadia Tuéni, 1985 (non paginé)

¹⁴¹³ Nadia Tuéni, *Au-delà du regard*, Beyrouth, Dar An-Nahar et Fondation Nadia Tuéni, 1986, p. 44. Rappelons qu'elle parlait des belligérants comme étant des « animaux » (RT, 240) avant de revenir ici sur cette comparaison et de penser comme Tahar Ben Jelloun que « L'espèce animale est noble et respectable. [Que l'] on n'a jamais vu des lions se réunir et s'allier pour planifier la destruction d'autres animaux parce qu'ils ne se comportent pas comme eux (...). Ni stratégie ni armes sophistiquées. Prérrogative de l'espèce humaine », in « La poésie pour horizon ? », *L'Orient littéraire*, « Culture et barbarie », *op. cit.*, p. 19, http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf, consulté le 24 février 2017.

¹⁴¹⁴ Michaël Davie, « Comment fait-on la guerre à Beyrouth ? », cité par Gérard Khoury, « Réflexions sur les causes de la guerre au Liban », *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 53, www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1823, consulté le 31 janvier 2014.

¹⁴¹⁵ Henri Lammens, *La Syrie*, Précis historique, t. 2, Beyrouth, Imp. catholique, 1921, p. 35.

¹⁴¹⁶ http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=6&nid=6090, consulté le 4 octobre 2016.

¹⁴¹⁷ France culture, <http://www.telarama.fr/livre/adonis-poete-et-essayiste-ecrire-de-la-poesie-c-est-changer-le-monde,138220.php>, consulté le 4 octobre 2016.

Ce thème, qui a un lien avec le travail de l'homme, sera ainsi un élément de transition pour nous vers une analyse des paysages naturels.

On peut noter que la première valeur du jardin est hautement symbolique car c'est avant tout le lieu des origines. Le terme renvoie également aux jardins des paradis coranique et biblique, ce qui représente un lien supplémentaire entre les religions et est l'occasion pour notre auteure de sonder en quelque sorte les origines du Liban. Les connotations sont globalement positives, le vert étant couleur de croissance, d'épanouissement et aussi, bien sûr, couleur de l'islam¹⁴¹⁸. C'est un lieu en tout cas « propice au dialogue¹⁴¹⁹ », quasiment resté à l'état naturel.

Toutefois, comme l'écrivent Georges Schéhadé et Nadia Tuéni, « Il y a des jardins qui n'ont plus de pays¹⁴²⁰ », à l'instar du Jardin du Consul qui n'est qu'un décor macabre de « corps plantés » entre des rosiers (AS, 301). Avec cette analogie entre les corps et les rosiers, le jardin n'est plus un lieu de repos mais devient lui aussi le cadre de combats. Il n'est plus cet espace un peu magique où l'on peut rêver à son gré, où la poétesse admirait les femmes « robes de dames sur un damier » (AS, 302) arriver au bal du Consul dans les années trente.

Nadia Tuéni parle de son attachement naturellement corporel à la terre car « à la manière du paysan, la terre pour le poète est ressentie de façon viscérale. (...) Chaque poète possède une terre bien à lui, différente (...) avec laquelle il dialogue et dont il se nourrit » (P, 51). Les mots eux-mêmes naissent de la terre : « Langage et paysage s'accouplent » (*Ibid.*) d'ailleurs. Puisque l'espace urbain est englué dans la violence, elle va donc "s'appuyer" sur la nature, rendre consistante l'hybridité du monde naturel, entremêler espaces maritime et montagneux, et faire apparaître par la magie des mots une alliance entre des paysages qui n'ont en commun que leur appartenance à la même terre. Elle va ainsi démontrer que l'union des contraires est possible, ce que son lecteur pourra traduire en termes de tolérance, d'acceptation des différences et d'unification des individus d'un pays résolument pluriel (que certains souhaitent pourtant voir partagé entre les communautés).

¹⁴¹⁸ Les compagnons du prophète et le prophète étaient vêtus de vert. À noter également que dans la religion chrétienne, au Moyen-Âge, la croix et les instruments de la Passion étaient en vert, in Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités », 1995, p. 123.

¹⁴¹⁹ Christine Dupouy, *La question du lieu en poésie, du surréalisme à nos jours*, op. cit., p. 15.

¹⁴²⁰ Michel Éddé et al., *Ghassan Tuéni (1926-2012)*, op. cit., pp. 96-97.

Cette convergence ne va pas pouvoir s'opérer dans les villes, dont elle décrit certes les beautés et la vivacité mais surtout la violence et l'enfermement dans l'intolérance. C'est donc dans un Liban de montagne, de mer et de désert que nous allons assister à ce rapprochement des différences.

2. Des paysages naturels

Ces paysages allient un réseau végétal typiquement méditerranéen, local (figuiers, bougainvillées, jasmin, oliviers...) à un relief à connotation plus orientale avec le « désert (...) frère » (*PPH*, 171) dans une dimension du paysage qui réunit activement les cultures.

Parce que l'on note une omniprésence de l'élément liquide (dans presque tous les poèmes) se manifestant dans les paysages tuéniens sous forme de larme, de pluie, d'eau de mer (qu'elle soit salée, fluviale ou de source, douce, calme ou violente, destructrice), nous commencerons notre analyse des paysages naturels par cet élément qui se mêle au ciel dans d'étranges « oiseau-mer » (*PPH*, 173 et 198). Ce rapprochement entre l'aérien et le liquide nous fait supposer là encore qu'une entente entre des individus qu'apparemment tout sépare est possible :

ma route est un oiseau-mer (*PPH*, 173).

Il faut suivre la « route » de la mer qui devient propice aux rencontres, un point de contact plutôt surréaliste¹⁴²¹ caractérisée par cette simultanéité du vol et du roulis des vagues, qui nous évoque un rapprochement quasi identique de Paul Éluard : « il n'y a pas loin, par l'oiseau, du nuage à l'homme, il n'y a pas loin, par les images, de l'homme à ce qu'il voit¹⁴²² ».

2.1. Le monde de la "mer blanche"¹⁴²³

Cet espace immense se compose en tout cas de deux visages, le premier accueillant, nourricier, allant vers l'autre puisqu'il ne faut pas oublier que les libanais sont des navigateurs. Le second se révèle plus dangereux, la boue, le sable composant des eaux troubles et la surface miroitante cachant des menaces dans ses profondeurs : « l'eau même

¹⁴²¹ Cette route est en effet surprenante et semble répondre à certaines des définitions de l'image surréaliste.

¹⁴²² Paul Éluard, *Donner à voir*, Paris, Gallimard, NRF, coll. « Poésie », 1939, pp. 92-93.

¹⁴²³ Traduction du nom en arabe de la Méditerranée.

n'est plus sûre » (*JM*, 122)¹⁴²⁴. La mer n'est plus accueillante, elle perd sa caractéristique d'espace habitable (ou oikoumène). Cette formulation est explicite et nous semble d'ailleurs être en lien direct avec l'affaiblissement physique de Nadia Tuéni, comme avec la "déchéance du pays", qui régresse indéfiniment (et en totale simultanéité l'un l'autre) au fil des combats.

L'omniprésence de la mer [qui est de même que la montagne un élément sacré : « la mer est cathédrale ses vagues des clochers » (*AE*, 75)], ou plus généralement de l'eau, peut s'expliquer sans doute par le rapport entre le bleu de la mer et celui du ciel qu'elle reflète¹⁴²⁵, constituant ainsi une unité de deux horizons au sein même du paysage entre air et mer, ainsi qu'avec le bleu des yeux de la petite Nayla. Gilles Deleuze et Félix Guattari ne disent-ils pas qu'il n'y a « pas de paysage qui ne se peuple d'un visage aimé ou rêvé, qui ne développe un visage à venir ou déjà passé¹⁴²⁶ » ? Cette récurrence peut également se comprendre étant donné la biographie de la poétesse, mais cela est-il suffisant pour justifier cette constance de la mer ? La mer n'indique-t-elle pas une manière d'être ainsi que des valeurs identitaires et culturelles ?

2.1.1. À la rencontre de l'autre

2.1.1.1. Les côtes

La côte est « déifiée par les eaux » (*AE*, 68) car elle est ce lien puissant de rencontre entre terre et mer « où les vagues sont musiciennes » (*AE*, 67). Baigné par la mer (donc voué au contact avec "l'autre rive"), cet espace côtier où mer et terre se rencontrent unifie deux éléments très différents, terre/mer, monde arabe/monde européen, et représente une ouverture maximale à l'autre en effaçant la frontière entre la terre et la mer.

L'espace maritime renvoie aux relations commerciales du pays du Levant avec l'Occident et à l'histoire phénicienne également puisque les phéniciens étaient de grands

¹⁴²⁴ La poésie tuénienne révèle les deux visages de la mer, « l'image traditionnelle de la mer cruelle et merveilleuse », in Jean-Nicolas Corvisier, « Image et réalité de la mer pour les Grecs anciens : de la crainte d'un élément hostile à la constitution d'un oikoumène autour de la Méditerranée », Association des Professeurs de Lettres, *La langue française et la Méditerranée*, colloque international, 28-29 mai 2009, IUFM Aix-Marseille, CNDP, 2010, p. 120.

¹⁴²⁵ Il faut signaler que les eaux du ciel, les eaux douces de façon générale, sont privilégiées dans la culture arabo-musulmane.

¹⁴²⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980, p. 212.

navigateurs et possédaient de nombreuses cités-comptoirs sur la Méditerranée¹⁴²⁷. La poétesse défend ainsi l'existence des racines phéniciennes (auxquelles certains groupes libanais tiennent absolument) car il s'agit pour elle d'intégrer ce pan de l'histoire dans une histoire collective libanaise. Les villes côtières qu'elle décrit sont très attirantes et actives à l'instar de Byblos, qui protège « sur le port, / debout contre la mer écartelée/ le premier des soleils » (*LVP*, 279). Même vision concernant Tripoli, où les pêcheurs « étalent comme une parure » (*LVP*, 280) leurs filets. Saïda retrouve son ancien patronyme, Sidon, pour évoquer des références historiques dans lesquels toutes les communautés peuvent toutes se retrouver : c'est ainsi que sur les murailles du fameux château de la mer « des Templiers », « aux créneaux qui coupent en deux la nuit » (*LVP*, 281), chacun peut lire des « traces d'encre (...) des traces d'hommes et de batailles » ou écouter la « voix remplie de coquillages » (*Ibid.*).

L'espace côtier est un espace de la marge puisqu'il relie deux éléments que l'on oppose volontiers, la terre et la mer, pour lesquels on peut imaginer qu'ils symbolisent les différentes possibilités identitaires, les relations entre Orient et Occident¹⁴²⁸ ou plus simplement celles entre les communautés libanaises, qui n'ont pas forcément eu des relations pacifiques les unes avec les autres. D'où la transformation de la viscosité de l'eau, qui passe de la fluidité la plus extrême à un mélange harmonieux avec le sable ou la terre [« en Orient vivre veut dire former avec le sable une boue harmonieuse » (*TA*, 383)] lorsque le dialogue s'instaure sans tension. Mais lorsque cette eau devient dure [« la terre salée/ elle n'est que de l'eau dure » (*AE*, 75)], ce mélange étrange d'une « eau dure » pourrait signifier l'impossible réunion des peuples, leur incompatibilité alors que la terre n'est qu'un prolongement de cette eau de mer. D'ailleurs terre et mer sont très proches

¹⁴²⁷ Cf. « Les Phéniciens, un grand petit peuple », (*P*, 183-184). La trirème phénicienne est un archétype du Liban devenu un navire reliant l'Orient et l'Occident (au moins par le commerce des idées et des lettres). C'est ainsi que Nadia Tuéni se décrit comme « navire entre deux arcs-en-ciel » (*TA*, 345).

¹⁴²⁸ « Dans les imaginaires des sociétés monothéistes d'Occident et d'Orient, la Méditerranée est très souvent perçue comme une ligne de fracture majeure entre le monde chrétien et le monde musulman. Cette division opposerait, hier comme aujourd'hui, une Méditerranée chrétienne et son prolongement dans le continent européen et le monde atlantique d'un côté, et une Méditerranée musulmane avec ses prolongements en Asie mineure et centrale, mais aussi dans la péninsule indienne, d'un autre côté. La popularité acquise, depuis la fin de la Guerre froide, dans tous les milieux orientaux ou occidentaux par le concept de guerre des civilisations, des valeurs, des religions, n'est-elle pas la meilleure preuve de la réalité profonde et incontournable de cette ligne de fracture? », Georges Corm, « La fracture Orient-Occident : une vision binaire et explosive du monde », *Futuribles*, [En ligne], juillet-août, 2007, n°. 332, <https://www.futuribles.com/fr/revue/332/la-fracture-orient-occident-une-vision-binaire-et/>, consulté le 16 mars 2016.

dans leurs sonorités et l'eau, synecdoque de la mer, est donc aussi selon notre auteure une synecdoque de la terre.

D'après Zahida Darwiche Jabbour cette « terre salée est une des figures du moi prisonnier (...) succombant au tragique¹⁴²⁹ », soit l'impuissance du poète face à sa terre, porteuse de mort.

D'un autre côté, le fait que la terre soit salée comme la mer peut être perçu comme positif, car cette caractéristique constitue une sorte de lien entre les espaces aquatique et terrestre. La rencontre s'effectuerait grâce à un "médiateur", le sel, qui contribuerait à leur métamorphose¹⁴³⁰.

L'on peut enfin supposer qu'il s'agit d'une transformation poétique de l'expression « être le sel de la terre » pour donner de la saveur à la vie, du goût de vivre dans un endroit où c'est le cosmopolitisme qui s'exprime. En effet, le littoral est l'espace de transit, donc de rencontre.

Le littoral n'est pas le seul gardien de l'histoire libanaise, la mer est elle aussi un espace de mémoire qui nous renseigne quant à la vision tuénienne du vivre, quant à sa façon d'envisager l'existence.

2.1.1.2. Les eaux natales

Le champ lexical de la mer (les vagues, les abysses mais aussi les algues, poissons et coquillages) peut surprendre par sa richesse et son amplitude dans l'œuvre tuénienne. Certains ont vu dans cette omniprésence aquatique la volonté d'une évocation de la petite Nayla, d'autres l'évocation des peuples navigateurs et leur envie de partir à la découverte de l'autre, la mer étant depuis toujours un médiateur entre deux mondes. La mer demeure en effet un espace de liberté, de découverte des contrées lointaines :

Je ne préfère rien aux vérités de l'eau,
aux coups de vent chargés des embruns de la vague (*JM*, 144).

La mer devient ainsi le seul « Exode¹⁴³¹ que je prêche » (*JM*, 109). Le voyage est marqué par l'impatience, notre auteure choisit la métaphore du cheval pour en parler : la mer a des

¹⁴²⁹ Zahida Darwiche Jabbour, *Poésie et initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 63.

¹⁴³⁰ Agniès Palfi-Nacsadyne, « Des perles sous le sable. Le génie de Nadia Tuéni », *Revue des lettres et de traduction*, n°. 6, 2000, p. 393. Il ne faut pas oublier que le sel empêche le dessèchement, rendant la terre éternellement féconde, à l'instar du corps embaumé qui voyage vers l'immortalité, une autre façon peut-être pour notre auteure d'exprimer l'éternelle renaissance du pays.

¹⁴³¹ L'Exode renvoie bien évidemment à Moïse, fondateur de la religion juive, ce qui engage la position de Nadia Tuéni de façon vraiment universelle puisque c'est la liberté et l'ouverture totale à l'autre qui sont exprimées dans cet exode par la mer : aucune frontière entre les êtres humains et la "religion paysagère", que des points de convergence...

« eaux [qui] hennissent » (*AE*, 68) pour partir de ces lieux « où la vie n'est plus qu'une enfance violée ; alors tous les chevaux emportent avec eux le bruit de leur galop » (*RT*, 220).

Qui plus est, il faut aussi se rappeler que la poétesse a :

toujours vécu très près de la mer. [Elle est] une méditerranéenne. [Elle est] libanaise, et puis [elle a] ensuite grandi en Grèce où la mer fait partie de la vie de tous les jours (*P*, 76).

En effet, elle est véritablement entourée d'eau connotée positivement, avec la mer qu'elle humanise comme tant d'autres éléments et que d'après elle, elle doit « comprendre, (...) connaître » (*P*, 76) :

Ma chambre donne sur la mer.
La fenêtre de ma maison donne sur la mer.
Je suis à deux pas de la mer (...) il y a face à mes yeux la mer ! La mer...
la mer...la seule qui m'habite (*TA*, 358).

Notre auteure décrit cette intimité avec la mer dans un tourbillon vertigineux lié aux répétitions du substantif « mer » soutenues par les allitérations en [m] qui nous font mieux ressentir, peut-être, le mouvement des vagues. La mer est toujours en mouvement et l'alternance du mouvement liquide est ainsi retranscrite textuellement. Nous avons l'impression d'être tout d'abord encerclés ou plutôt enlacés par l'élément aquatique qui "entre" dans la chambre par la fenêtre, dans un échange entre l'intérieur et l'extérieur, l'espace n'étant pas absolument pas confiné ou étouffant. L'on ressent que ce monde liquide nous traverse comme une source lumineuse, pleine de vie. La poétesse est d'ailleurs littéralement « habitée » par cette mer qui s'est progressivement rapprochée, par vagues/phrases successives avant d'occuper l'espace tout entier.

La gradation est ici puissante avec ce jeu de rapprochement digne d'un travelling cinématographique qui accompagne le rythme du poème, et l'accorde au rythme des vagues, elles-mêmes exprimées par la ponctuation (les points de suspension prolongent leur écoulement à l'infini) et la répétition du substantif, jusqu'au cri final avec l'exclamation. La mer est bien à la source de l'identité tuénienne : c'est là où « tout a commencé (...) et tout finira (...), la mer est une source de magie, source de vie » (*P*, 75). Nadia Tuéni veut même voir dans l'élément aquatique l'espoir d'une possible renaissance, d'un dynamisme nouveau :

Je t'ai baptisée mer
ton nom dira vivre plus loin (*JM*, 120).

Cet entre-deux qu'est la mer est bien un espace particulier et symbolise une sorte de « coupure-lien¹⁴³² » entre deux entités, Orient ou Occident, qu'elle unit ou sépare selon les auteurs. En ce qui concerne notre poétesse, la mer est d'évidence un point de jonction vers l'autre. Il suffit que Nadia Tuéni la nomme et des possibilités infinies s'ouvrent. L'emploi de l'infinitif donne au verbe « vivre » une absence de limites temporelles autant que spatiales. Cette absence de limites se retrouvait déjà dans le second recueil, avec la mer confondant le sens horizontal et le sens vertical en dialoguant avec le ciel, dans un corps à corps puisque la « mer [devient] verticale » (*AE*, 64) et que le « ciel [est celui] des hautes mers » (*Ibid.*). Ciel et mer se confondent dans une métaphore visuelle, les ''opposés'' se complètent, s'imbriquent l'un dans l'autre. Cependant, par son incessant développement, son ''infinité'', et par son pouvoir de ''propagation'' perpétuelle (grâce aux vagues), la mer permet un échange d'une rive à l'autre, donne accès à un ailleurs encore « plus loin ».

Tout est donc avec elle à la fois mobilité et jonction. Rappelons que des « vaisseaux qui émigrent encore » (*LVP*, 282) portaient de Tyr permettant à « des marchands [de] ven [ir] de tous les coins du sang » (*LVP*, 292), véhiculant maintes valeurs des ailleurs. Eyal Zisser rappelle de même que la mer constitue un pont vers ces ailleurs mais aussi un danger pour certains (dont Nadia Tuéni ne fait pas partie) : « Lebanonism (...) viewed the Mediterranean as a bridge to the West. (...) Pan-Arabism, in contrast, viewed the Mediterranean Sea as hostile, even as a border that had to be converted into a fortified wall separating ''them'' from ''us''¹⁴³³ ».

L'eau transporte en outre les pensées de notre poétesse :

autour de tes poignets la mer se fait violente (*PPH*, 208).

Elle évoque le mouvement du corps, le mouvement de la main de la poétesse. Il nous semble par conséquent que l'eau devient par voie métaphorique ce moyen de transport des mots vers le lecteur, les vagues étant des messagères :

L'eau de la mer voyage telle une citation (*PPH*, 201).

¹⁴³² Daniel Sibony, *L'Entre-deux : l'origine en partage*, Paris, Seuil, 1998, p. 11.

¹⁴³³ Eyal Zisser, « The Mediterranean Idea in Syria and Lebanon: between territorial nationalism and Pan-Arabism », *Mediterranean Historical Review*, [En ligne], vol. 18, n°. 1, 2003, p. 85, DOI : [10.1080/09518960412331302223](https://doi.org/10.1080/09518960412331302223), consulté le 31 août 2013. « Le libanisme (...) considère la Méditerranée comme un pont vers l'Occident (...) Le panarabisme, au contraire, appréhende la Méditerranée comme une frontière qui devrait être un mur fortifié entre ''eux'' et ''nous'' ». Notre traduction. Cette observation nous renvoie aux deux options identitaires du Liban, l'une ouverte sur la mer et l'Occident, l'autre tournée au contraire vers l'intérieur des terres, se protégeant ainsi des influences européennes.

Le caractère fluide, mouvant, toujours ’’modifié’’ de la mer évoque par ailleurs la quête, ainsi que la purification. Et l’écriture est elle aussi métamorphosée en élément aquatique qui devient l’arme de la poétesse¹⁴³⁴ pour effacer les mots meurtriers qui poussent à la guerre, ces « rochers qui cachent la vue » (*PPH*, 162), qui font perdre aux hommes leurs valeurs. C’est ainsi que, par exemple, depuis le drame de 1967 « les mers [sont] moins belles » (*JM*, 98) bien que l’on y croise « l’homme noir¹⁴³⁵ » (*JM*, 97), la figure de l’interculturalisme qui prône la tolérance. Des interrogations fébriles [« vous en souvenez-vous ? » (*PPH*, 178)] nous sont adressées pour faire surgir dans nos mémoires le temps d’avant 1967, celui où régnait encore l’empathie entre les hommes, exprimée par exemple par le doux murmure des bilabiales de cette phrase nominale où s’assimilent la mer et l’amour : « L’amour mouvement de la mer » (*Ibid.*).

2.1.2. Les pièges de l’espace maritime

Parmi ces « mers moins belles », il y a la Mer morte¹⁴³⁶ ou « morte mer d’Asie et de chair » (*PPH*, 181). « Elle est morte la mer » (*AE*, 76) : Nadia Tuéni harcèle en quelque sorte son lecteur en jouant sur l’homophonie mer et mère (puisqu’elle-même meurt à la mort de sa fille) et sur les sonorités obsédantes en [m] et [r] qui agissent comme un bruit de fond au niveau des substantifs monosyllabiques « mer » et « mort ». À notre avis, la présence de ces allitérations forme un engrenage interpellant toutes les mères car la poétesse exprime ici la perte d’un enfant, un cauchemar que chacune d’elles peut vivre à cause de la guerre. En outre, les allitérations en [m] favorisent cette présence maternelle¹⁴³⁷.

Il nous semble également que Nadia Tuéni rapproche la mer Morte de son propre corps : les vagues deviennent humaines en s’habillant d’écume, ce « jabot des vagues »

¹⁴³⁴ « L’eau est la maîtresse du langage fluide, du langage sans heurt, du langage continu, continué¹⁴³⁴ », écrit d’ailleurs à ce sujet Gaston Bachelard in *L’Eau et les rêves, essais sur l’imagination de la matière, op. cit.*, p. 209.

¹⁴³⁵ Léopold Sédar Senghor, comme l’explique le titre (*L’Homme noir de la mer*) du Prologue de *Juin* dans *Le Jour* du 16 mai 1966, avec une dédicace qui précisait « À Léopold Sédar Senghor », cf. Nadia Tuéni, *Œuvres poétiques complètes, op. cit.*, p. 418.

¹⁴³⁶ Compte tenu des connaissances de notre auteure, il est possible d’y voir une évocation de l’origine de la mer Morte, qui est un lac immense dans lequel se déverse le Jourdain et qui se situe à l’endroit où les villes de Sodome et Gomorrhe étaient construites, avant leur destruction par une pluie de feu et de souffre. La chair est peut-être celle des corps des habitants de ces villes.

¹⁴³⁷ À ce propos, la blancheur de l’écume rappelle celle du lait et rapproche la mer encore une fois de la mère, du sein maternel. Gaston Bachelard parle d’ailleurs de « la maternité des eaux », de « l’eau [qui] nous porte. L’eau [qui] nous berce. », in *L’Eau et les rêves, essais sur l’imagination de la matière, op. cit.*, pp. 160-178.

(*AE*, 92) qui marque d'autre part leur vitalité. D'ailleurs, selon Jad Hatem, cette mer morte, comme étouffée, ne l'est qu'en apparence :

L'eau salée est sperme de la mer (*JM*, 113).

La mer est bien une figure ambivalente¹⁴³⁸ : elle est un élément régénérant, une « autre matrice » (*AE*, 76), « un jardin » (*AE*, 67) dans lequel la vie peut se développer et auquel fait appel la montagne pour se régénérer :

(...) au fond de la mer apparaît le détail des matins à venir
puisque d'instinct la montagne se lève
(...)
alors la mer est vraie qui redonne à ton corps
à chaque fin du monde une harmonie nouvelle (*JM*, 110-111).

L'espace aquatique est cependant très angoissant car lourd de reflets inquiétants, sombres, dévastateurs et sources de mort avec des gouffres que l'on devine sans fonds :

les fonds de l'eau
ne peuvent être qu'abîmes (*TB*, 48).

Il est ainsi le lieu de tous les dangers¹⁴³⁹ : la mer semble donner la mort tout en étant elle-même déjà étouffée dans une impossible union entre air et eau : « morte la mer étouffée » (*AE*, 76).

La dualité entre une mer maternelle, accueillante et une autre dangereuse, étouffante apparaît essentiellement dans le motif de la vague, qu'on peut considérer comme une figure de dislocation et un élément très important chez les écrivaines de culture arabe¹⁴⁴⁰. Née de la relation entre la mer, le vent et le ciel, sa présence dans l'œuvre tuénienne est peut-être due à une forme de ressemblance avec la population libanaise, le va-et-vient des vagues pouvant être un écho à cette double identité, l'enracinement avec le monde arabe et l'attraction vers l'Occident. Les vagues se répètent en effet sans uniformité, sont à la fois "sauvages" et douces, et surtout changeantes en ce qui concerne les sensations, visuelles, tactiles ou auditives. Elles sont par ailleurs « musiciennes » (*AE*, 67) et évoquent la douceur de vivre, l'harmonie.

Mais leur va-et-vient suggère également la dissolution, l'effacement, la noyade. Les vagues, dangereuses, annoncent en effet la mort : « le vent et tout ce qui bouge s'est noyé il

¹⁴³⁸ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 45.

¹⁴³⁹ Sourates XXIV, verset 40 et X, verset 22.

¹⁴⁴⁰ Yolande Helm (dir.), « L'eau source d'une écriture dans les littératures féminines francophones », *Francophone Cultures & Literatures*, vol. 4, New York, Peter Lang, Publishing, Inc., 1995. Dans le Coran (cf. note 1426) la mer est à la fois nourricière et aide à la navigation.

y a longtemps, à la fin d'un été » (*JM*, 117). Voilà bien une représentation très originale des contradictions de l'ensemble des pays arabes, mais aussi des conséquences de la défaite face à Israël, laquelle a véritablement détruit toute vie intellectuelle, tout espoir puisque l'association du vent et des vagues, signe d'ouverture, est une force totalement annihilée ici. Le paysage est ainsi « englout[i] corps et âme » (*JM*, 102). Le pays apparaît donc anéanti.

Paradoxalement cette eau qui a réduit le pays à néant va tout nettoyer à l'instar du Déluge de la fin du monde.

la mer est vraie qui redonne à ton corps
à chaque fin du monde une harmonie nouvelle (*JM*, 111).

La poétesse rapproche dès lors ce fait mythologique des conflits incessants qui sont de même des « fin[s] du monde » pour mieux exprimer la renaissance, la mer étant à l'origine de toute renaissance.

À l'eau de mer qui est nourriture bénéfique correspond l'eau du ciel. L'on observe dans *Le Rêveur de terre* les images d'une eau qui se "verticalise" en eau de pluie, une transformation qui permet d'accéder d'une certaine manière à un plus haut niveau de spiritualité, de sagesse¹⁴⁴¹. Grâce à ce lien entre ciel et terre, la rencontre entre le haut et le bas, la poétesse va une nouvelle fois¹⁴⁴² « lave[r] » le pays de ses drames en « tâch[ant] d'être fleur puissante, mais/ fleur de mer, lourde du poids de ces vaisseaux » (*RT*, 221).

L'on a beaucoup parlé de la capacité de résilience des libanais, qui s'adaptent sans cesse, conservent un semblant d'harmonie mais cette aptitude qui se manifeste « à chaque fin du monde », pour encore combien de temps va-t-elle se maintenir ? En effet, le pays (le cœur historique qu'est la Montagne) n'est plus que « carcasses de montagnes » (*TA*, 365).

Je baisse la voix pour mieux entendre
hurler Pays¹⁴⁴³ ; pour dire le mal
de n'avoir planté ni amour ni haine,
d'avoir mélangé les racines,
et pris pour montagne la mer.
Je baisse la voix pour aiguïser

¹⁴⁴¹ La mer est aussi « prise pour montagne » (*AS*, 327).

¹⁴⁴² Après le désastre de 1967, elle avait écrit qu'il était nécessaire de faire « pleu[voir]/ des syllabes en voie de métamorphose, / pain dur et nécessaire de l'homme/ en ce pays de démence (*RT*, 237). Les références au Déluge et les allitérations en [d] et [s] étaient particulièrement adaptées pour souligner combien il faut se battre face à la mort qui fait partie du quotidien dans « ce pays de démence », écrire pour témoigner avec un langage qui frappe les esprits.

¹⁴⁴³ Si pour Nadia Tuéni, le pays hurle de douleur, c'est à peine un « sanglot » qu'ose exprimer « un peuple qu'on assassine » nous révèle Claire Gebeyli dans *Dialogue avec le feu : Carnets du Liban*, Caen, Le Pavé, coll. « La corde raide », 1986, p. 64.

les couteaux du tonnerre
(...)
J'habite le silence
pour mieux contrôler le pouls de la race,
dire que, s'il faut mourir,
c'est à cause d'une seule goutte de sang,
différente (AS, 327).

Elle semble ici reconnaître sa faute, son mal qui est de « n'avoir planté ni amour ni haine » car à ces moments-là les sentiments n'étaient plus guidés que par la référence à la confession. De plus, elle a délibérément choisi de suivre l'identité prônée par Michel Chiha, à savoir une identité entre mer et montagne, en confondant ces deux populations aux visions du monde opposées depuis toujours, ou, comme elle le dit elle-même, avoir « pris pour montagne la mer ». Alors qu'elle semble faire son *mea culpa*, les allitérations (bilabiales [m] [p] et dentales [d]) martèlent le corps du texte et tentent de secouer en réalité les consciences pour sauver le pays qui « hurl[e] », soutenu par la nature (« les couteaux du tonnerre ») : il faut à présent « mélang[er] les racines, /pr[endre] pour montagne la mer » (AS, 327) quitte à être accusé de trahison et défendre ce vivre ensemble car on a « une seule goutte de sang, /différente ». Quelle extraordinaire chute en cette fin de poème (soulignée par le rejet de l'adjectif « différente ») après l'apparent repli et les regrets de l'auteure, exprimés en toute discrétion, avec une voix qui « baisse », (2 occurrences) dans un « silence » qui entoure sa soi-disant confession. Elle dénonce par ailleurs un « bruit de la foule qui incite à penser à la mort, / qui oblige les hommes à parler bas ; / et c'est justement de cette lune qu'il importe de nous méfier » (RT, 233) car « On a souvent dit que nous n'étions qu'un "accident de l'Histoire" » (P, 72). Mais le Liban ne doit pas disparaître, même si son pluralisme dérange.

Nadia Tuéni veut donc conserver ou restaurer une unité entre les soi-disant "contraires" que sont les libanais de la montagne¹⁴⁴⁴ et de la mer puisqu'ils appartiennent tous à la même terre et elle désire aller au-delà en rappelant « que nous sommes quelque chose de permanent et d'*inhérent* à cette terre » (*Ibid.*).

2.2. Un paysage montagneux

À notre tour de « pr[endre] pour montagne la mer » en glissant du paysage maritime au paysage de montagne et en commençant bien sûr par le Choûf, terre natale de

¹⁴⁴⁴ C'est surtout par sa montagne que le Liban se démarque des pays arabes qui l'entourent.

notre auteure. Elle souligne tout d'abord dans son œuvre le caractère antinomique de la montagne et du milieu urbain, la montagne étant associée à l'élévation, au ressourcement, à la solidarité face à la ville où la division règne, où « des phrases aux fenêtres se present/assassinées par eux » (*RT*, 237).

En un point de l'espace,
telles deux mains qui se joignent,
l'homme et la forme se retrouvent,
l'homme et la pierre se ressemblent (*LVP*, 285).

La poétesse représente l'homme par l'une des parties de son corps « les mains », la métonymie étant doublée par un autre procédé, la personnalisation de la montagne. Grâce à un champ lexical d'union (en un point, joignent, se retrouvent) Nadia Tuéni souligne une relation de coexistence et de réunion entre les deux termes rapprochés, la pierre et l'homme. L'image des deux mains fait se réaliser cette rencontre dans une atmosphère des plus harmonieuses (voire des plus sensuelles, entre une forme féminine et l'homme). Le rythme participe à ce ressenti grâce à la répétition des octosyllabes et au parallélisme syntaxique, tous deux traduisant cet équilibre ou même la relation amoureuse qui existe entre eux. L'extrait suggère également les grands exploits dont ces hommes sont capables ainsi que leurs qualités (force et résistance) liées, on l'imagine bien, à leur montagne dont Nadia Tuéni célèbre d'autre part (grâce à une multitude de notations visuelles et sonores) la beauté, la richesse et la fertilité.

Elle valorise également sa population, une population besogneuse, son attention à l'autre, son éthique ancestrale du partage¹⁴⁴⁵, sa sagesse et son humilité, ainsi que sa vigueur et sa vitalité. Tout cela dans un tableau idéalisé qui s'étend aux lieux car les paysans et autres personnages typiques tels le « muletier », le « chevrier », « l'ermite », le « conteur », le « mage » et le « boulanger » (*LVP*, 283) sont à l'image de leur montagne, un fait que nous confirment les allitérations en [m], et ont des qualités divines : « En pays de montagne, l'homme et le ciel ont même taille » (*JM*, 136).

2.2.1. La puissance de la montagne

La montagne est tout d'abord présentée comme une nature difficile mais pleine de vitalité et de force, qui ne se limite d'ailleurs pas qu'aux habitants du pays puisque lors de la guerre de 1967, leurs frères étant attaqués, la population s'est révoltée comme un seul homme nous dit la métonymie :

¹⁴⁴⁵ Le don est ici une valeur essentielle.

d'instinct la montagne se lève
réclame des torrents pour étouffer ta voix (*JM*, 110-111).

La poétesse effectue d'ailleurs un parallèle entre l'histoire des hébreux et celle des palestiniens, les israéliens risquant d'être à leur tour balayés par les flots torrentiels, le peuple arabe s'unissant pour « étouffer » la voix des envahisseurs. Nous relevons ici une certaine forme de manifestation des capacités de "voyance" des poètes, la métaphore du torrent (qui plus est au pluriel) dit implicitement combien les Arabes doivent faire bloc face à la puissance israélienne pour l'emporter.

Montagne ô bête magnifique,
nos racines dans ta crinière,
quatre saisons bien algébriques,
un cèdre bleu pour l'inventaire (*LVP*, 295).

Cet espace montagnard est en outre un lieu où règnent l'harmonie, l'équilibre, comme en témoigne par exemple l'expression « quatre saisons bien algébriques » (*LVP*, 295) qui procure une impression de douceur de vivre, de tranquillité d'autant plus permanente qu'elle est accompagnée par le cèdre, symbole pérenne [« Aujourd'hui c'est demain d'hier » (*LVP*, 293)] et identitaire essentiel, véritable réunificateur du Liban. La régularité des vers, un rythme globalement octosyllabique, amplifie l'impression de sérénité. L'étonnante caractérisation des saisons (« algébriques ») rappelle la loi cyclique de la nature, son éternel recommencement face au caractère éphémère des hommes¹⁴⁴⁶. Dans cet espace, lieu des origines, se trouve une grande diversité, soulignée par le terme « inventaire ». Lorsque l'on doute, que l'on est en recherche d'identité, la montagne semble répondre car elle est empreinte de cette vérité : elle est notre bien commun, à tous [« nos racines dans ta crinière » (*Ibid.*)]. L'ellipse de la copule rend plus intense la réponse à l'interrogation identitaire de notre poétesse. La nature ne ment pas, accueille l'identité de l'homme sans se soumettre à lui, l'arbre étant par ses branches (la « crinière ») une première représentation identitaire, visible, sensible, et par ses racines une seconde, plus cachée, autrement dit une identité construite à la fois dans l'attachement à son territoire et dans l'ouverture à l'autre (au travers de cette crinière qui s'agite aux vents).

Une puissance animale qualifie donc la montagne précédemment décrite dans toute sa douceur. Cette dernière s'allie ainsi à la sérénité et à la "sauvagerie" de la nature.

¹⁴⁴⁶ Nous retrouvons là l'intérêt de Nadia Tuéni pour une écriture qui utilise des formulations quelque peu "mathématiques". Rappelons à cet égard l'emploi de l'adjectif « rectiligne » (*PPH*, 237) pour caractériser la froideur des villes.

Magnifiée par une double figure de style, elle est d'abord personnifiée en « bête magnifique » avant que sa force ne soit rehaussée par la métaphore du lion avec le terme de « crinière ». Dans cette description hyperbolique c'est une véritable ode à la montagne, objet de vénération et d'admiration, qu'écrit notre auteure. Elle décrit en outre une certaine "féminité" de la montagne dont la chevelure arborée ondule comme la vague sous le vent, image reliant clairement ici la montagne et la mer. C'est une beauté sauvage, naturelle, animale, (avec les substantifs « bête » et « crinière »), celle du "noyau" montagnard du Liban qui n'a rien à envier à la féminité sensuelle des villes (qui ont été rajoutées à cette première entité libanaise).

En outre, cette force figure la protection offerte aux exilés. En effet, les montagnes, dont les hauteurs et les chemins escarpés constituent une barrière infranchissable, ont de tout temps protégé les populations car elles sont « les plus hauts sanctuaires » (*LVP*, 285), un espace sacré¹⁴⁴⁷ que l'on aime « comme on égrène un chapelet » (*LVP*, 295) et qui n'est dominé que par des cèdres comparés à « des cierges d'Eglise » (*TA*, 381). Leurs branches forment comme un chandelier, ce qui symbolise d'autant mieux la spiritualité des lieux, d'autant plus que l'hyperbole « cent mille branches mille fois replanté » (*TA*, 390) renforce cette impression d'espace éternel. Notre auteure salue ces arbres et s'adresse à eux avec respect : « Je vous salue, / (...) Je vous aime » (*LVP*, 293). Il y a bien ici le rapport d'un être à un autre être-référent. En outre, dans la préface des *Cèdres du Liban*¹⁴⁴⁸, l'ancien ministre Cheikh Michel Béchara El-Khoury ajoute que cet arbre centenaire est le pilier du Liban « pour nous le symbole d'une permanence. Et autour du tronc qui jamais ne ploie, il y a les branches rassemblées », une magnifique métaphore pour parler de cet arbre fédérateur¹⁴⁴⁹ que certains libanais ont oublié : « les arbres ont renié leurs branches » (*AS*, 307) et ils « ont froid » (*PPH*, 201).

L'on s'adresse aux cèdres¹⁴⁵⁰ avec respect, comme dans cette invocation dans laquelle la poétesse supplie ce lieu de lui permettre de lui offrir tout son amour, avec deux

¹⁴⁴⁷ L'on retrouve cette vénération des hauteurs dans toutes les cultures.

¹⁴⁴⁸ Joseph Chami, *Les Cèdres du Liban*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1968.

¹⁴⁴⁹ Le bois de cèdre a été utilisé pour construire le temple de Salomon à Jérusalem où le roi de Tyr, Hiram, l'a expédié, d'où la métonymie des cèdres (sauf si notre auteure veut signifier qu'ils ne partent qu'une fois transformés en bateaux) : « Désireux d'offrir un temple pour son Dieu, le roi David contacta Hiram pour les préparatifs. La mort l'ayant arraché aux siens, c'est à son fils, Le roi Salomon, que revint la charge de mener à terme ce projet. Il demanda au roi Hiram de lui fournir le bois de cèdre et de lui prêter ses architectes et maçons afin de réaliser son dessein » (voir livre des Rois, I, chap. 5), <http://www.pheniciens.com/persos/hiram.php>, consulté le 23 mars 2016.

¹⁴⁵⁰ Lamartine attribuait une fonction de mémoire aux cèdres dans le *Chœur des Cèdres du Liban* en 1832. Absolument ébloui devant ces « reliques des siècles et de la nature, (...) monuments les plus célèbres de

répétitions (ce qui implicitement nous apprend que tout un chacun n'en est pas digne car certains hommes n'ont pas su appartenir au pays) :

Montagnes ô Montagnes
laissez-moi vous aimer
comme on égrène un chapelet
de légendes et de murmures.
Laissez-moi vous aimer,
à genoux comme le paysan et sa terre. (LVP, 295)¹⁴⁵¹

Remarquons que Nadia Tuéni compare l'amour qu'elle a pour sa montagne à un « chapelet », objet qui rappelle que la religion est amour et non pas guerre. Cet objet de dévotion est composé de « légendes et de murmures » suggérant encore une fois la douceur de cette région face aux bruits de la guerre. L'apostrophe « ô » ainsi que la répétition du substantif « Montagnes » doté d'une majuscule et du pluriel amplifient la prière adressée à ce personnage sacralisé¹⁴⁵² auquel on s'adresse « à genoux ». C'est un amour désintéressé et inconditionnel ; l'auteure est prête à donner sa vie pour sa montagne : « Montagne (...) que ma rançon d'exister soit tes pierres ! » (AS, 332). D'ailleurs, pour elle :

Ecrire est une manière
d'adorer (Au-delà du regard, 16).

La poétesse célèbre ainsi non seulement l'aspect spirituel, sacré, de cet espace mais aussi sa noblesse. Les passages du singulier « Montagne » au pluriel « Montagnes », du « ta » au « vous » ainsi que la présence de la majuscule démontrent l'intention de magnifier et d'amplifier la présence de ce lieu qui est la montagne de l'enfance de Nadia Tuéni, le Choûf, son « cordon ombilical » (AS, 326) et aussi l'entité première, le noyau du Liban¹⁴⁵³ :

l'univers », il lançait son fameux aphorisme : « ils savent l'histoire de la terre mieux que l'histoire elle-même », in Alphonse de Lamartine, *Œuvres poétiques complètes, op. cit.*, pp. 613-614.

¹⁴⁵¹ Dans cette comparaison réside la nouvelle identité libanaise, l'identité étant d'abord « affaire de symboles », écrit Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières, op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁵² Dans la description de la vallée sainte de la Kadisha, la « vallée des justes », la majesté et la sacralité de la vallée sont transférées aux cèdres par le biais d'une comparaison avec les cierges, probablement par rapport à la forme des branches de l'objet. L'origine biblique du Liban ne fait aucun doute dans l'historiographie libanaise (le « cèdre » est cité 74 fois dans la Bible, qui dit que ces arbres ont été plantés par Dieu lui-même, leur conférant une signification sacrée et une longévité extrême). Le livre des Cantiques évoque la beauté du Liban et dans *L'Ancien Testament*, l'on peut lire que le bois de cèdre a servi à construire le temple de Jérusalem (« Premier Livre des Rois », 5, pp. 15-25). Ce terme apparaît également dans *La Torah* où il en est fait mention dans le récit de la *Genèse* : le cèdre du Liban y est créé avant tous les autres arbres ; sa majesté et sa robustesse sont synonymes de la majesté divine. Cf. Didier Destremau, *L'histoire fabuleuse du Liban*, Paris, Le Rocher, 2011, pp. 2-4. Le cèdre n'est toutefois jamais cité dans les textes coraniques.

¹⁴⁵³ Toutes les communautés sont d'accord sur ce fait. La montagne est d'ailleurs une synecdoque du Liban.

C'est la vallée des justes
que les cèdres dominent
comme des cierges d'Eglise¹⁴⁵⁴ (TA, 381).

La description de la vallée de Kadisha est en elle-même un site impressionnant de majesté et de sacralité. Pour Nadia Tuéni, qui s'efface devant ce paysage pour lequel elle éprouve une intense ferveur, ce dernier semble avoir en tout cas pour vocation de rassurer l'homme, de lui apporter du réconfort, une véritable tranquillité :

Doucement la lune sur le soir de vos chevelures.
Laissez-moi vous bercer
dans les muscles du vent chaud.
Alors la vaste paix,
mobile comme un scherzo (LVP, 295).

Dans ce poème, notre auteure se veut positive et nous imprègne d'une sensation de paix, de sérénité, connotée dans le verbe « bercer » et le substantif « paix », curieusement qualifié de « vaste », pour signifier probablement une généralisation de cet état à l'ensemble du territoire, et même au-delà. Les feuillages deviennent des chevelures bercées par un vent agréable dans la douce lumière de la lune avec une impression de légèreté renforcée par l'absence de verbe (pour dire combien la montagne est une figure enveloppante, maternelle). Un champ lexical et sonore de douceur accompagne notre lecture : le vent est « doux » et « chaud », réconfortant et protecteur comme un homme puisque « muscul[é] » mais sans trop de puissance. Cette suspension aérienne sur les ailes du vent est intensifiée par l'ellipse verbale finale ainsi que par les sonorités des labiales [b] et [m] qui entrent en résonance avec les sensations lumineuses et tactiles. La comparaison musicale avec le scherzo, qui est « mobile », par définition vif et gai, ajoute à cette douceur un dynamisme sous-jacent, car la paix n'est pas un couvercle lourd qui pèse sur les hommes. En outre, elle se doit d'être sur ses gardes sans cesse. La comparaison hyperbolique avec un lion [« nos racines dans ta crinière » (LVP, 295)] peut d'ailleurs signifier la vaillance des gens de « la Montagne », des sages¹⁴⁵⁵ qui ont pour maître l'arbre donnant le rameau du symbole de la paix (et le plus résistant des arbres) l'olivier. En effet, les Druzes sont connus pour être des combattants farouches, mais aussi des sages à l'écoute de leur pays et unis à leur terre :

¹⁴⁵⁴ Cette « vallée des justes » a recueilli nombre de moines et ermites.

¹⁴⁵⁵ Elle écrit dans *Le Jour* un article quant aux recherches qu'elle a effectuées pour comprendre les secrets druzes mais pour lesquels, n'étant pas une « sage », elle n'a obtenu aucune information, in « Les druzes : leur histoire et leurs textes sacrés », *La Prose, op. cit.*, p. 142.

Dans nos montagnes il y a des hommes,
ce sont des amis de la nuit ;
leurs yeux brillent du noir des chèvres,
(...)
Ils ont pour maîtres l'olivier,
simple vieillard aux bras croisés.
Eux,
leurs mains sont de chardons,
leurs poitrines sanctuaires,
« le ciel tourne autour de leurs fronts,
comme un insecte lourd à la chaude saison » (*LVP*, 288).

Mais elle reprend en fin de poème deux vers qui proviennent de *Poèmes pour une histoire*, [« le ciel tourne autour de leurs fronts, /comme un insecte lourd à la chaude saison » (*PPH*, 168)] pour marquer combien la religion est instrumentalisée et peut étourdir, rendre fous même les plus sages en ces temps de barbarie.

La poétesse rappelle ses liens par le possessif « nos » en incluant dans ce « nos » l'ensemble des libanais mais aussi son lecteur. La comparaison de la couleur des yeux avec le noir de la robe des chèvres figure la fusion entre la nature et ses habitants qui constituent l'âme du pays et dont les yeux noirs sont brillants, l'association « nuit », « noir »/« brille » mettant leur vivacité en exergue. Notre auteure chante aussi la force insoupçonnée de leurs femmes, leur puissance presque magique, elles qui constituent le socle de la société.

D'après Nadia Tuéni, ce sont les hommes qui règlent leurs comptes en faisant la guerre et il revient aux femmes dès lors de redonner l'espoir en faisant par exemple croire « à la cendre qu'elle est fertile » (*LVP*, 284), que tout peut renaître et la guerre s'arrêter puisque les « soleils [sont] communs » et qu'il y a les « mêmes sables » (*JM*, 98).

Femmes de mon pays,
une même lumière durcit vos corps,
(...)
une même souffrance gerce vos lèvres¹⁴⁵⁶.
(...)
Vous,
qui rassurez la montagne,
qui faites croire à l'homme qu'il est homme,
à la cendre qu'elle est fertile (*LVP*, 284).

Bien que représentées par la périphrase des « voiles blancs¹⁴⁵⁷ » (*LVP*, 285), et vivant des « saisons torturées » (*RT*, 221), elles gardent pourtant espoir et « rassurent » la montagne.

¹⁴⁵⁶ Nous soulignons.

¹⁴⁵⁷ Les femmes druzes portent un voile blanc, le *mendil*.

Ces femmes de la montagne druze¹⁴⁵⁸ se raccrochent donc de manière exemplaire à leur amour : la terre libanaise.

La montagne a de ce fait un rôle très important dans la poésie tuénienne. D'autant qu'elle accueille toutes sortes d'espèces végétales et l'on peut penser que la poétesse évoque cette richesse ainsi que les variantes végétales comme autant de représentations des individus ou même des communautés. L'énumération des 52 noms d'arbres et d'arbustes que nous avons repérés auxquels se rajoutent les 41 occurrences du mot « arbre » et 17 autres termes entrant dans son champ lexical (feuilles, branches) nous semblent bien marquer une volonté d'homologie entre la diversité du végétal et celle des humains. Bien que « l'arbre [soit] unique » (*LVP*, 275), cet être seul (l'individu) est entouré d'une multitude d'essences (les autres). Or pour notre auteure, l'arbre représente un être¹⁴⁵⁹ enraciné dans sa terre et est un médiateur entre les mondes ; il rapproche les "opposés", par sa racine et par son feuillage et évoque un espoir, une certaine persistance de par le thème traditionnel des cycles des saisons. Il est celui qui renvoie à une spiritualité exempte de violence et de mort mais pleine de vie nouvelle, de légèreté dans ce souffle, « l'haleine », celui dont la sève est

l'haleine végétale du monde
[qui] grimpe à l'assaut du ciel (*TA*, 378)

Nadia Tuéni dira en outre, par analogie avec l'arbre, que l'homme est « vissé à sa terre/à son rocher/planté dans son propre jardin » (*TA*, 344).

Certains arbres¹⁴⁶⁰ symbolisent la solidité comme le cèdre (*LVP*, 293), [qui échappe aux divisions et est, comme nous l'avons évoqué, le témoin de l'histoire], ou fournissent de

¹⁴⁵⁸ Les femmes ont le pouvoir de « fai [re] croire (...) au paysage qu'il est immuable » et « dans le chaos retrouv [er] le durable » (*LVP*, 284). Il faut ici souligner que la grand-mère paternelle de Nadia Tuéni, une de ces femmes fières du Choûf, était la personne "réfèrent" de notre auteure. Elle l'a beaucoup marquée par son originalité, son intelligence et son appartenance à l'Orient. Notre auteure précise qu'elle était « une *très grande "Dame"* », qu'elle l'admirait et à laquelle elle aurait souhaité ressembler : « Par sa conception de la vie, par cette espèce de... cette espèce de *stoïcisme* (...), cette espèce de fierté » (*P*, 86), d'orgueil caractéristique des femmes de la montagne druze, un caractère que Nadia Tuéni disait ne pas avoir.

¹⁴⁵⁹ Pour Gilbert Durand l'homme est un végétal vertical : « le vertical par excellence », in *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, [1^{ère} Éd. 1960] 1973, p. 398.

¹⁴⁶⁰ Il y a trois arbres prophétiques, tous trois cités par notre poétesse : le figuier, l'olivier et la vigne. Le figuier et la vigne sont cités dans la Bible, *Psaumes* 105 : 33 et *Jérémie* 5 :17. Les végétaux (présents sous les figures des fleurs et d'arbres fruitiers ou non) sont caractéristiques de cette région du monde, en donnant l'identité.

la nourriture, comme le figuier (*PPH*, 177) et la vigne (*P*, 192), laquelle représente de plus la communication puisqu'elle court de l'un à l'autre¹⁴⁶¹. D'autres sont typiques du monde méditerranéen¹⁴⁶², comme le « citronnier » (*PPH*, 183), l'« oranger » (*LVP*, 280 ; 281) ou la bougainvillée (*AE*, 63). Quant à l'olivier¹⁴⁶³, « le vieillard » (*LVP*, 288), il symbolise la longévité et la vie de l'esprit. Les arbres gardent en eux les tristes souvenirs de la guerre de 1967 et semblent ressentir la fin du pays. C'est ainsi que le cèdre « aux cent mille branches mille fois replanté » (*TA*, 390), qui résiste assurément à l'anéantissement, a oublié les vraies valeurs :

Arbre aux cent mille branches mille fois replanté,
vous qui ne savez plus la beauté de la haine,
vous qui avez sali même l'obscénité,
vous m'êtes indifférents ;
et je ris de vos carnes,
de vos yeux sans amant
de vos mers aux pieds sales,
et de vos femmes au sexe lourd (*TA*, 390).

Au plus fort de la guerre de Beyrouth, en 1976, la poétesse désacralise complètement dans ces alexandrins la figure mythique du cèdre qu'elle apostrophe violemment. Elle est amère, désabusée, le lexique de vulgarité et les allitérations en [s] évoquent combien elle rejette (elle « ri[t] ») et même renie ce pays qu'elle ne reconnaît plus dans une longue énumération. Les hommes sont des « carnes » qui n'ont plus d'amour pour leur pays (les cèdres sont « sans amant »), les femmes ont le « sexe lourd » [un rappel de « La douce amie d'hier, / talon aiguilles et jupe au vent, / [qui] mêl[ait] une larme, à la sueur/ de ses nouveaux amants » (*AS*, 310)], avec un second rapprochement entre ces femmes insouciantes et les « mers aux pieds sales ». Pourtant, notre auteure avait fait appel à elles pour l'aider dans sa mission réunificatrice [« j'en appelle aux arbres et aux femmes » (*PPH*, 162)] mais la sauvagerie des assaillants a tout bouleversé.

Rien n'est laissé au hasard dans cette description de la montagne libanaise, investie elle aussi de l'identité plurielle et du vivre ensemble du passé :

¹⁴⁶¹ Comble de tout, elle « tourne au blanc » après la défaite contre Israël, figurant le cauchemar par des perceptions complètement inversées.

¹⁴⁶² Les végétaux (présents sous les figures des fleurs et d'arbres fruitiers ou non) sont caractéristiques de cette région du monde, en donnant l'identité.

¹⁴⁶³ http://bethyeshoua.overblog.com/pages/Les_3_arbres_prophetiques_lolivier_le_figuier_la_vigne-1650841.html, consulté le 13 février 2016. La sagesse de l'olivier évoque la paix avec la colombe Yona qui l'accompagne.

Quand la montagne était montagne, c'est-à-dire plus proche du ciel que le plus fou des nuages, il y avait, le soleil en est témoin, des hommes ; des hommes aussi inséparables de l'amour, que la vie est inséparable de la mort (*PPH*, 171).

Mais cette quiétude va être troublée et bien des obstacles surgir contre le fédéralisme, dites par les négations qui entourent la description de la montagne [« on ne l'entend pas, / (...) / on ne la sent pas, / (...) / elle n'est pas éclairée, / (...) / elle est sans nom, / sans forme et sans visage. / On ne voit pas sa face. / On ne voit pas son dos. » (*TA*, 363)] et la poétesse, nostalgique de la tranquillité de son enfance, va s'employer à la retrouver, à la recréer comme elle l'explique dans ces vers qui entrent (à notre avis) en résonance avec le poème *Liberté* d'Éluard :

je tisserai lumière dans ces montagnes
et la nommerai liberté (*AS*, 321).

2.2.2. Un espace empli de paradoxes

Lieu puissant, éternel, la montagne fait ainsi face au caractère éphémère de l'homme. Notre poétesse s'y ressourc, elle qui n'a pas « d'âge sûr » (*LVP*, 295) et l'aime, comme on l'a déjà noté, « à genoux comme le paysan et sa terre » (*Ibid.*). Cette invocation à la montagne est un cri du cœur, celui d'une femme qui se sait condamnée et qui veut sauver sa terre elle aussi condamnée car le cœur même du Liban est en danger. En effet, bien que décrite comme un animal sauvage indomptable, féroce et dotée d'une « bouche rocheuse » (*LVP*, 283), la montagne est pleine de délicatesse. Une admirable image anthropomorphisée précise en effet la localisation d'un village « posé comme une larme au bord d'une paupière » (*Ibid.*). Cette image est peut-être également un signal alarmant car ensuite, la montagne dévoile sa fragilité puisqu'« elle devient friable dans la tombée des regards » (*JM*, 146), vulnérabilité prophétique annoncée d'ailleurs dès *Juin et les mécréantes*.

Ce sont ces regards qui ne se croisent plus qui posent des frontières et engendrent la solitude, le repli, le refus de l'autre.

En cet instant où la montagne entre terre et mer hésite,
après avoir vécu dans l'harmonie
des nuages et de l'écume leur jumelle¹⁴⁶⁴.

¹⁴⁶⁴ Ces quelques vers nous évoquent un poème de Fouad Gabriel Naffah : « Trône aux abords du ciel le Liban éternel/ Chaque jour chaque nuit depuis des millénaires/ C'est le même géant incliné vers la mer », in *La description de l'homme, du cadre et de la lyre*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1998, p. 14.

Un fort sentiment de fragmentation entre le ciel, la terre et la mer, issu des diverses expressions et champs lexicaux les caractérisant (« hésite » s’opposant à « harmonie » et « jumelle ») dessine le clivage entre un Liban qui se rapproche des terres intérieures, arabe, ou un Liban qui relie l’Orient à l’Occident et est donc plus proche de la mer¹⁴⁶⁵. L’harmonie était d’autant plus forte que la blancheur des nuages rejoignait celle des vagues. La poétesse entendait pourtant démontrer la sérénité de ces paysages, des « sanctuaire[s] » (*LVP*, 285) pour mieux les opposer à la violence de la guerre. Le sanctuaire a été profané. L’imparfait « Quand la montagne était montagne » (*PPH*, 171) le constate amèrement, le passé simple et la mise en relief par la typographie en majuscules vont rendre cette profanation définitive :

IL FUT UN LIBAN DES JARDINS,
COMME IL EST UNE SAISON DOUCE (*LVP*, 295).

Notre poétesse peut évoquer ici non seulement la vie tranquille du Liban d’avant la guerre, mais peut-être plus précisément les concours de tir à l’arc et les concerts de musique militaires qui avaient lieu dans Horch Beyrouth (le Bois des pins), avant qu’il ne soit entièrement détruit par le feu au cours de l’invasion israélienne de 1982¹⁴⁶⁶, ou les promenades dans le jardin Sanayeh¹⁴⁶⁷. Puisqu’elle compare ce temps passé à une « saison douce », l’on peut supposer qu’il s’agit du printemps, cette saison où tout revient à la vie et qui est traditionnellement chantée par les poètes. Mais l’on peut également imaginer qu’il s’agit de l’automne, la saison qui est propice au recueillement, à la mélancolie et à la méditation, puisque lorsque la poétesse écrit ce texte, la guerre a malheureusement déjà sévi.

Que m’importe la mort, la vie ou bien le geste,
de ces montagnes jeunes,
de ces hommes sans printemps,
de ce sol étranger à force d’être aimé,
de ces croix, ces croissants,
qui autour de vos tempes forment une geôle ?
(...)

¹⁴⁶⁵ « Le Liban de la mer est l’espoir de l’Orient arabe, parce qu’il est sa ‘respiration méditerranéenne’ » écrivait Georges Naccache au sujet de la vocation du Liban, in *L’Orient*, 1^{er} mai 1956.

¹⁴⁶⁶ Il s’agit de 30 hectares limités à l’Ouest par le quartier Qasqas (à majorité sunnite), au Nord - Est par la résidence de l’ambassadeur de France, l’hippodrome et le quartier chrétien de Badaro et, au Sud - Est, par les villes de Ghobairi et Chiyah (à majorité chiite). Ce bois, qui accueillait des marchands ambulants, des balançoires, des manèges et même des cirques, était sur la ligne verte.

¹⁴⁶⁷ Édifié en 1907, les 22.000 mètres carrés du Jardin Sanayeh (rebaptisé René Moawad) sont situés au cœur de Beyrouth.

Je n'ai plus de Pays,
enfin plus de Pays (TA, 390).

Notre auteure semble renoncer dans une anaphore de démonstratifs mettant à distance ce qu'elle a toujours aimé et voulu rassembler¹⁴⁶⁸ sa « montagne », les « hommes » de son pays, qui trahissent trop leur sol. Alexandrins et hexasyllabes s'enchaînent sur un rythme vif pour interpeller ces hommes sans âge, inhumains, sans avenir puisque « sans printemps » (le thème de la jeunesse foudroyée étant une possible influence rimbaldienne) et emprisonnés dans leurs communautés.

La majuscule évoque ironiquement que le « pays [n'] existe [qu'] à titre honorifique¹⁴⁶⁹ », sans autre existence que géographique. L'énumération (avec la répétition de « de ce.s ») consacre le rejet par la poétesse, désormais indifférente, des « montagnes », des « hommes », et du « sol » qui lui est à présent « étranger » alors qu'elle l'a tant aimé. Elle dénonce « ces croix, ces croissants » responsables du chaos et du morcellement du pays en abandonnant apparemment la partie, ce que contredit le point d'interrogation en fin de vers qui dévoile au contraire un dernier espoir, exprimé sous la forme d'une supplication, pour que les libanais fassent enfin tomber les barrières de ces « geôle[s] » confessionnelles.

L'adverbe « enfin » nous indique combien la poétesse reconnaît le peu de valeur de ce pays au P minuscule, qui n'a plus droit à cette majuscule depuis qu'il se vautre dans la violence et la bêtise. Pour elle le Liban a atteint le point de non-retour et ne mérite plus ce ''P'' issu du vivre ensemble. Elle attend la mort pour qu'enfin elle n'assiste plus à cette déchéance et que cesse toute la souffrance due à un tel spectacle.

Puisque le pays est dévasté, qu'il ne reste rien du Liban d'« Avant le Temps » (AS, 322), elle formule un ultime vœu avec une puissance invocatoire qui dévoile ses profonds regrets face à son impuissance et sa déception devant le triste spectacle qui est sous ses yeux :

Ferme la porte sur le Liban ;
Je n'en veux que le souvenir,
celui qui, mélangé à l'air,
rapporte mes brusques vingt ans.
Que la montagne me recouvre

¹⁴⁶⁸ Gisèle Vanhèse affirme que Nadia Tuéni « à partir de l'épars, reparcourt le trajet vers l'Un », in « une exégèse du souffle », *Noir de lumière*, Jounieh, Imp. St Paul, 2004, p. 22.

¹⁴⁶⁹ Nadia Tuéni, *Œuvres poétiques complètes*, op. cit., p. 427.

de cailloux¹⁴⁷⁰, de thym, et de vent (TA, 351).

Un impératif et un subjonctif encadrent ce poème emblématique, très incisif avec ses sonorités en [r] et [k], dans lequel la poétesse martèle ses ordres dans des propositions en octosyllabes se terminant toutes sur le son [an] (« Liban », « vingt ans » et « de vent ») comme pour boucler le cercle. C'en est fini du Liban, il n'en reste que le « souvenir ». Comment survivre à présent après toutes ces désillusions ? La poétesse et le pays, dans une identification totale l'un à l'autre, meurent sous un ciel « sphérique/ (là où l'oiseau nous est parent) » (AS, 312), telle une prison dans laquelle on tourne en rond.

Ce souvenir, elle l'évoquait également dès le poème « *En montagne libanaise* » (LVP, 283), un poème construit sur un procédé anaphorique (l'anaphore de « se souvenir ») qui donne l'impression d'entendre une prière, sorte de mélodie dans laquelle les topoï élégiaques (la nostalgie et la disparition) sont bien combinés, et qui réunit des "morceaux" du paysage et des personnages typiques et simples s'y rattachant afin de les conserver dans des archives et de pouvoir ensuite :

dessiner à coups de mots,
le nouveau profil de la terre (AS, 328).

Ces souvenirs, pour rétablir un vécu, sont constitués d'échantillons visuels, sonores et olfactifs. Visuels et sonores comme dans cet épouvantable rappel de sa douleur morale et physique à la découverte de son propre cancer [« Les bleus ne sont que hurlements/ les jaunes des cambrures » (AE, 71)]. Le parfum des orangers plane dans de nombreux textes¹⁴⁷¹. Un souvenir d'origine olfactif déjà présent et porteur d'une liberté pérenne provient de la montagne avec le « basilic » (LVP, 286), et gustatif lié au « pommier, / [au]

¹⁴⁷⁰ La pierre est l'une de celles ayant construit la maison des Tuéni, qui ont réuni des fragments d'anciennes demeures typiques du Liban, sauvées de la ruine. C'est dans la pierre que réside la mémoire de leur famille : « Nadia et moi habitons une maison sur une belle colline de cette terre du Liban qui inspira si profondément sa poésie. Cette maison que nous avons construite ensemble pierre après pierre, poème après poème... Cette maison dont le sable est pétri de notre amour pour la beauté, de notre foi commune dans ce pays, dans sa pérennité, dans sa dimension éminemment poétique ». Un an après le décès (1983) de la poétesse, la famille annonçait la création d'une Fondation Nadia Tuéni, qui devenait propriétaire de sa villa et de la pinède, de la bibliothèque, des objets d'art, des icônes, des peintures. Un membre de la famille habite "la Maison du Poète" et continue d'y organiser, avec la Fondation, séminaires, rencontres, spectacles et récitals, et de la tenir ouverte aux membres de la Fondation et aux chercheurs, http://www.agendaculturel.com/Divers_Ghassan+Tuéni_Discours_sur_le_mecenat#sthash.gpjGT9Wu.dpuf, consulté le 11 avril 2016.

¹⁴⁷¹ « C'est l'oranger qui succède à l'histoire » (LVP, 280), Saida sent « l'haleine épaisse des orangers » (LVP, 281).

sirop de mûres et [aux] amandiers » (*LVP*, 283). Les mots eux-mêmes se chargent d'une « odeur de rose » (*LVP*, 286). Dans *La Terre arrêtée*, c'est l'odeur du thym qui transcende l'image du Liban de l'enfance « je n'en veux que le souvenir, / celui qui, mélangé à l'air, / rapporte mes brusques vingt ans. / Que la montagne me recouvre / de cailloux, de thym, et de vent » (*TA*, 351).

On observe par ailleurs des sensations tactiles, des caresses du vent « dans les cyprès qui est un amour ancien » (*LVP*, 286). Quant au vent, Jean-Pierre Richard mentionne la « puissance bénéfique » du souffle qui « nous emporte (...) vers les libres contrées¹⁴⁷² » et libère notre auteure du poids de son « double mal », son cancer et la dévastation de son pays, en ranimant « des choses » (*LVP*, 279). Pour dépeindre cette dévastation, notre auteure ne nous présente pas le tableau classique auquel l'on pourrait s'attendre. Elle préfère jouer, comme souvent dans son écriture, sur les contrastes d'une image métaphorique. Les « fleurs [qui étaient] plus sonores / Qu'un clavier » (*LVP*, 283) sont de la sorte devenues « aphones » (*PPH*, 197). Les hommes ont réussi à user même les éléments les plus infimes du pays, la désillusion est totale, et :

Même la roche simple,
l'arbre fou du village,
la parole et son bruit,
Sannine¹⁴⁷³ et ses clochers,
l'eau feuillue des montagnes,
Barouk¹⁴⁷⁴, sa terre liquide,
Zouk et ses grenadiers,
la muette Byblos, et Tyr la fatiguée - d'être Tyr,
l'histoire du Liban, la Méditerranée,
à leur tour, à leur tour,
parlent de vous quitter (*TA*, 390).

Comme l'écrit Jad Hatem, au Liban « on a su déterrer le langage mortifère qu'on croyait enseveli à jamais¹⁴⁷⁵ ». Comme le signale en tout cas ici l'énumération des éléments de la nature, [de la pierre (« la roche simple ») à l'arbre, (le « fou du village »), de

¹⁴⁷² Jean-Pierre Richard, *Onze études sur la poésie moderne*, op. cit., p. 23.

¹⁴⁷³ Situé au centre de gravité du pays, c'est l'emplacement idéal pour observer tout le Liban, du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest, littoral et montagnes, plaines et vallées, villes et villages. Inversement, il est visible depuis presque tous les coins du pays. Cette montagne aux racines plongeant dans la mer et aux nuances changeantes semble résumer à elle seule le Liban : une terre de couleurs et de contrastes, <http://www.monliban.com/voyages-liban-admirer-le-mont-sannine-120.html>, consulté le 21 mars 2016. La plupart des conquérants, d'ailleurs, voulurent en faire leur sanctuaire et y présenter leurs offrandes.

¹⁴⁷⁴ Les cèdres du Barouk dans le Choûf sont moins connus que ceux de Bcharré. Mais l'on peut goûter au miel de cèdre, probablement la « terre liquide » dont parle Nadia Tuéni.

¹⁴⁷⁵ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 82.

l'eau (« l'eau feuillue des montagnes ») à la terre (une « terre liquide ») et d'éléments du paysage urbain, [les villes et les villages ayant fait l'histoire et l'identité du Liban devenant « muet[s] » et « fatigué[s] »], tout abandonne le pays, comme le constate amèrement notre auteure, qui choisit un rythme régulier hexasyllabique qui, pourrait-on imaginer, sonne le tocsin. Les mots eux-mêmes ont perdu toute signification et sont totalement impuissants puisque la parole n'est plus que « bruit ».

Plus rien ne reste du Liban, vidé de tout ce qui le faisait exister après ce tourbillon de groupes nominaux. Notre auteure insiste sur cette tautologie dans une sorte de reprise vertigineuse : « à leur tour, à leur tour » (TA, 390), qui nous fait suffoquer. La poétesse, comme prise de dégoût, affectée autant que son territoire, semble ne plus appartenir à ce pays dont les individus lui paraissent pris d'une folie insatiable et où l'absurdité de leurs actes fait même fuir « l'histoire du Liban » et « la Méditerranée », comme écœurées.

Le pays bascule ainsi dans un gouffre. Et à la majesté de la montagne correspondra bientôt la vacuité du désert, deux motifs paysagers également importants dans l'œuvre tuénienne.

2.3. Le sable du désert et autres gouffres

2.3.1. Le désert

Il nous semble nécessaire à présent de nous demander ce que peut signifier le désert (38 occurrences) pour Nadia Tuéni. Notons que le désert apparaît de prime abord plutôt hostile :

Il y a la mer qui est amicale, et puis il y a le désert qui est hostile (P, 75).

Mais cette grande étendue, territoire des origines¹⁴⁷⁶ et du voyage, parce qu'elle est vide, qu'elle ne contient aucun obstacle, hormis la montagne sur laquelle Dieu a demandé à Moïse d'élever un sanctuaire et où il lui donne sa Loi, permet tous les possibles. Pour Nadia Tuéni, le Sinaï, ce « désert jaune » (JM, 124), signifie tout d'abord la guerre. La « montagne de Moïse », lieu de la Révélation, n'est plus que le théâtre d'opérations

¹⁴⁷⁶ Les grandes religions monothéistes sont nées dans le désert. Michel Onfray confirme dans une jolie expression que « Le monothéisme sort du sable », *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, 2005, p. 17. C'est au cours de leur séjour dans le désert du Sinaï que Dieu conclut l'alliance avec les Hébreux, écrit Mireille Gansel dans « Le désert dans la tradition hébraïque », in *Le Livre des Déserts: itinéraires scientifiques, littéraires et spirituels*, Bruno Doucey (dir.), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2006, p. 985. Les dix Commandements ont été écrits par la main de Dieu sur des tablettes de pierre données à Moïse sur le Mont Sinaï, ce qui fait écrire à notre auteure que « [son] profil s'inscrit sur la pierre d'un lieu dénommé Sinaï » (JM, 137).

militaires au lieu d'être le lieu de quête d'essence¹⁴⁷⁷ (comme il l'est dans la tradition islamique) :

Maudit soit le désert, lorsque Dieu y dépose des mots.
C'est le sens de la guerre (*JM*, 132).

Les mots de Dieu ne sont plus les Dix Commandements, ni les autres lois à transmettre aux hébreux. Remarquons le jeu des sonorités entre « maudit » et « des mots » ainsi que l'alternance de la dentale [d] et de la sifflante [s] qui exprime l'énergie guerrière que l'on retrouve dans :

Les gens de Dieu marchent au pas de guerre (*JM*, 128).

Elle rejette ce Dieu, qui est devenu selon elle « un dieu cloisonné » (*AE*, 71), déchiré entre les confessions et qui a abandonné les hommes puisqu'il n'y a plus qu'un « Ciel fantôme » (*JM*, 123), et que ces hommes sont devenus des « Adam destructeur[s] » (*JM*, 122). Même la pierre du Sinäï n'est plus sûre puisqu'elle est « friable » (*JM*, 146).

En outre, l'absence de relief nourrit habituellement la soif de liberté. Mais cet espace démesuré apparaît néfaste et étouffe au contraire. Les villes, mortes après la guerre, deviennent d'ailleurs « un autre désert jaune », une « ville poussière » (*Ibid.*). C'est bien là « le climat d'une ville morte¹⁴⁷⁸ », quand il ne reste plus que les « ombres des choses »¹⁴⁷⁹. Toutefois la poussière¹⁴⁷⁹ et la cendre sont les traces de l'absence, des « matières de l'absence¹⁴⁸⁰ » écrit Georges Didi-Huberman. Des lieux détruits il reste cette seule trace survivante : la poussière, métonymie d'une présence qui a été et qui va peut-être renaître. La poétesse semble d'ailleurs presque obsédée par la poussière et le sable, signes de désolation, d'un tarissement inéluctable :

la guerre (...) [a] envahi le ciel
(...)
par absence le désert devient sable (*TA*, 389).

Le paysage désertique est donc, à notre avis, tout d'abord un paysage de mort et de vide, ce vide des êtres et des choses qui dit aussi l'exil palestinien, notamment dans le recueil *Juin et les mécréantes* :

¹⁴⁷⁷ Cette valeur liée aux traditions a été, nous semble-t-il, transférée du désert à la mer, où c'est l'homme et non pas Dieu qui va répondre à cette quête identitaire.

¹⁴⁷⁸ Georges Didi-Huberman, *Génie du non-lieu, Air, poussière, empreinte, hantise*, Paris, Minit, 2002, p. 22.

¹⁴⁷⁹ « Tu es poussière et à la poussière tu retourneras » dit la *Genèse* (3, 19), ce que reprend notre auteure avec cette expression « mort veut dire poussière ? » (*JM*, 110).

¹⁴⁸⁰ Georges Didi-Huberman, *Génie du non-lieu, Air, poussière, empreinte, hantise, op. cit.*, p. 55.

le sable qui s'écaille (...) découvre le sable (*AE*, 73).

Dans l'image de ce sable qui s'écaille, il ne reste plus aucune parcelle de vie. Le désert est ainsi un tout qui s'effrite à l'image, là encore, du Liban. La dessiccation ultime le guette. L'érosion va effacer toute l'histoire de cette région¹⁴⁸¹. Pour ironiser manifestement sur l'absence de salut possible, la poétesse joue avec le verbe « écailler » pour renvoyer au symbole chrétien du poisson (et à ses écailles). Il appartient en tout cas à un réseau d'images dramatiques d'enlèvement ou d'exil qui évoque une fois encore la Guerre des Six Jours et ses conséquences, parmi lesquelles l'arrachement à la terre d'un peuple :

Mon histoire se défend dans la roche qui s'effrite à la terre et aux vents (*JM*, 156)¹⁴⁸².

Il n'y a plus donc, que cette inéluctable poussière, cette stérilité infernale, qui sature cet espace de dangers et recouvre l'histoire en l'enfouissant après l'avoir fait se désagréger.

Derrière ces évidences un espoir subsiste encore, car le sable peut également évoquer l'unité derrière la multiplicité de ses grains, une unité « ouvert[e] ». De plus, Nadia Tuéni nous rappelle que « dans ses montagnes », le sable perd ses puissances d'enlèvement et d'enfermement dans une uniformité destructrice face aux hommes, ces « hommes qui ne savent pas appartenir » à une tribu et vont pouvoir reconstruire quelque chose :

Dans nos montagnes, il y a des hommes qui ne savent pas appartenir. Sous leurs pensées le sable se dérobe (*JM*, 137).

L'investissement psychique de ces hommes est si important qu'ils font « se dérober » le sable. Ils sont ceux qui vont faire renaître un Liban lieu de toutes les rencontres car alors « le sable [sera véritablement] langage du monde » (*JM*, 119). En effet, cette substance minérale très rudimentaire qui étouffe peut aussi, lorsqu'elle se mélange à l'eau, devenir une substance vivante et remédier ainsi à la mort dans une union féconde des « contraires ». Nous ne pouvons que voir là la capacité de résilience des libanais dans cette image prophétique, une résilience que l'on retrouve pour leur capitale, « mille fois morte, mille

¹⁴⁸¹ Il faut se rappeler en effet que « Tout paysage comporte une dimension intersubjective : il est le lieu d'une convergence des regards, d'un échange de paroles, d'un héritage culturel », in Michel Collot, *Paysage et poésie : du romantisme à nos jours*, op. cit., p. 429.

¹⁴⁸² Comme chez Edmond Jabès, l'image du sable revient en étant presque obsessionnelle chez notre auteure, par peur de l'effritement du pays et de son propre corps. C'est aussi le Sinaï qui transparait ici. Nous nous arrêtons également sur cet élément pour rappeler que les constructions du siècle dernier sont en pierre ramli, un matériau sableux, donc friable.

fois revécue » (*LVP*, 278). Malgré cela, feront-ils le poids face à ceux qui sont enfermés dans leur haine et sont :

inconnus
méconnus
entassés et vaincus (*TB*, 54) ?

La sobriété de ce poème est frappante, les sonorités en [k] et les deux vers au rythme trisyllabique qui aboutissent à un vers hexasyllabique n'ajoutant que des caractéristiques négatives révèlent l'insécurité et l'accablante réalité qui abat les hommes « entassés et vaincus », dans une poétique de la dévastation, du chaos et du sacrifice complètement vain puisque les hommes sont « inconnus », « méconnus » et « entassés » dans des villes devenues charniers. Le lecteur assiste au paroxysme du tragique, en assistant à une mise à mort quasi en direct (les participes passés soulignent cette proximité temporelle) d'êtres anonymes, « inconnus », morts non pour leur pays mais pour des idéologies mortifères.

À l'instar de la Palestine, que l'auteure nous annonçait future « terre en charpie » (*AE*, 82), le pays est devenu terre de sable, instable. On ressent dans cette « Arabie pierreuse » (*JM*, 146) une irréductible « expression de malaise » accolée au mot désert [« désert expression de malaise » (*Ibid.*)]. Pour dire combien la guerre a tout brisé, charriant la mort dans le pays (et plus généralement dans tout l'Orient), bouleversant les frontières [la « géographie (...) [étant] cassable » (*LVP*, 294), les paysages étant « cass[és] » (*AS*, 304)], désintégrant les mémoires et jusqu'aux mots, la poétesse affirme simplement que « là où l'œil aperçoit un autre œil, dis-toi que le désert commence » (*PPH*, 179)¹⁴⁸³.

Nous sommes donc en présence d'un monde aux valeurs mais antinomiques, fausses puisqu'une valeur peut, comme ici, signifier son opposé : « Que tu t'approches de l'amour signifie, implicitement, que tu t'approches de son contraire¹⁴⁸⁴ ».

La même désolation se manifeste dans une comparaison entre la Mer Morte et la vallée du Jourdain. Alors que cette vallée est la vie, la fertilité même, le sable vient transformer cet espace de vie en espace de mort quasi instantanément, « dans un instant », le désert condensant les contradictions car il est à la fois un espace illimité, permanent, et le lieu où rien ne dure :

l'infini de l'eau est démenti par le sable.
Tout n'est si beau que parce que tout va mourir,

¹⁴⁸³ À ce sujet, Jacques Derrida, qui refuse toute crispation identitaire, remarque que « Dès qu'il y a de l'Un, il y a du meurtre, de la blessure, du traumatisme », in *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 124-125.

¹⁴⁸⁴ Issa Makhoulouf, *Lettres aux deux sœurs*, Paris, José Corti, [trad. Abdellatif Laâbi], 2008, p. 63.

dans un instant... (*JM*, 157)

À cet instant nous sommes avec notre auteure au bord du précipice, certains d'assister à notre fin car tout est mensonge, « tout va mourir » (*Ibid.*). La rupture est imminente, la vie ne tient qu'à un fil, suspendue à la virgule qui termine le vers et sitôt contredite par « dans un instant ». Comment préserver les lieux aimés alors que tout est érosion ? Une érosion qui menace en outre jusqu'à l'espace intérieur de la poétesse qui s'angoisse et demande si

par mégarde (...) mort veut dire poussière (*JM*, 110).

Ce vers est remarquable en ce qu'il en réunit les croyances chrétienne et musulmane dans cette seule mention du retour à la poussière¹⁴⁸⁵.

Mais après ce moment de doute, notre auteure, ayant éternisé le temps de survie de cet « instant » dans les points de suspension, recouvre sa foi en la réincarnation et annonce une réactualisation impérieuse de ce « tout » si beau : elle-même « survi[t] à [s]a propre poussière et conna[ît] de mémoire le futur de [s]on temps » (*AS*, 326). Le pays, avec la « complicité de la terre » (*JM*, 125) va renaître, l'espoir est là car :

De pollen en pistil, de porphyre en porcelaine,
mon paradis devient pétale (*TA*, 373).

Elle annonce ainsi la renaissance du pays, renaissance comparée à celle d'une fleur, dont on suit la progression (du « pollen en pistil » puis sans transition hormis une augmentation du nombre de syllabes jusqu'au « pétale » auquel correspond le « paradis ») et qui est le symbole de l'éternel retour à la vie. Les allitérations en [p] sont comme un battement de cœur dans chaque vers, construisant la vie à partir de très petites choses, de manifestations fragiles et si légères prometteuses de vie que sont les poussières du pollen. Une comparaison similaire concerne la transformation du « porphyre » (de la roche née au cœur de la terre) en une matière fragile comme l'est la vie, la « porcelaine ».

Dans son dernier recueil¹⁴⁸⁶, Nadia Tuéni définit même ce que veut dire vivre, en l'associant à un mélange qui signifie métissage, celui du sable et de la terre du Moyen-Orient avec l'eau de la Méditerranée :

¹⁴⁸⁵ On retrouve ce lien entre l'homme et « sa » terre dans les traditions chrétienne et musulmane : « c'est d'elle [la terre] que Nous vous avons créés, et en elle Nous vous retournerons, et d'elle Nous vous ferons sortir une fois encore », sourate XX, verset 55. « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris; car tu es poussière, et tu retourneras à la poussière », *La Genèse*, chap. III, verset 19.

¹⁴⁸⁶ Ce recueil est posthume.

en Orient vivre veut dire former avec le sable une boue harmonieuse (TA, 383).

Le désert, lieu de méditation, source de purification, paysage inhospitalier par excellence est donc aussi, paradoxalement, un lieu de vie. Parfois elle le décrit d'ailleurs comme un espace animé et coloré :

je crois que les couleurs du désert me fascinent ; les couleurs, et les absences de couleurs, en même temps (P, 83-84).

Le dépouillement de cette immense étendue, cette vacuité semble signifier pour elle une possible profusion, à l'inverse des stéréotypes ou clichés habituels car il s'agit vraiment d'un « endroit - où l'on peut tout mettre, parce que, a priori, il n'y a rien » (P, 84).

D'ailleurs :

Le désert est le rien où tout est possible. (...) Dépouillé de tout, le Je touche à l'illimité. (...) sans fin est le chemin dans le dénuement qui rend libre¹⁴⁸⁷.

Ce paysage minéral, primitif, qui peut donner l'impression d'une absence extrême, recèle pourtant une présence. Cette surface infinie, miroitante, avec des phénomènes de mirages et de réverbération peut faire apparaître un autre monde. Et en allant au-delà des apparences, il peut même faire « miroiter le fascinant espoir de réconcilier dedans et dehors¹⁴⁸⁸ ». L'espoir renaît puisque dans ce désert l'on peut reconstruire. Ainsi, que ce soit la Palestine ou le Liban : « on ne portera pas ma terre, /en terre » (AS, 329).

Le désert nous renvoie également aux valeurs auxquelles tient notre auteure qui déclare être « née au bord de la mer, mais avec, pour arrière-pays, le désert (...) qui fait partie de [son] paysage » (P, 84). Il est enfin l'élément qui fait que notre auteure se sent arabe par la présence d'adjectif et de pronom possessifs (tels « ma » et « nôtre », « nôtre » étant renforcé par l'adverbe « inévitablement ») :

nôtre inévitablement ce désert nonchalant (JM, 146)

Quand on rendra leur terre aux gens de ma race (JM, 153)¹⁴⁸⁹.

Elle utilise également l'analogie :

la terre qui bat dans ma poitrine a forme de désert (JM, 105).

Notre auteure récapitule ainsi sa double origine dans une formule de *La Prose* qui confirme d'ailleurs très clairement son attachement au monde arabe :

Ici, mon arrière-pays, en définitive, c'est un peu le désert. Donc je suis née au bord de la mer, mais avec, pour arrière-pays, le désert. Et géographiquement-je parle

¹⁴⁸⁷ Christine Dupouy, *La Question du lieu en poésie : du surréalisme jusqu'à nos jours*, op. cit., p.41.

¹⁴⁸⁸ Sabine Melchior-Bonnet, *Histoire du miroir*, Paris, Imago, 1994, p. 257.

¹⁴⁸⁹ Nous soulignons.

d'une géographie subjective - pour moi le désert fait partie de mon paysage. (...) J'aime le désert comme on aime un être. J'aime le désert comme on aime une pensée. J'aime le désert comme on aime la vie (*P*, 84).

Ainsi peuvent coexister des éléments contrastés, des identités différentes, ce qui nécessite l'acceptation de l'autre, à l'instar des « argiles de l'Euphrate, résines de Syrie, araignées du désert, [et] Djebel où commence la terre » (*JM*, 145) qui sont regroupées dans la poésie tuénienne. Une volonté unificatrice structure ainsi côte-à-côte, dans un même recueil et parfois un même poème, la mer, le désert, la terre, le jardin, la montagne et la ville.

Il est en outre nécessaire d'aborder par quelques mots une autre figure d'effritement pour laquelle on peut avoir une lecture identique à celle que nous avons faite du désert : le motif du gouffre (la dialectique du « gouffre et soleil, mes deux visages ! » (*TB*, 31) étant toujours présente dans les textes tuéniens).

2.3.2. Le gouffre

Le gouffre, figure éminemment négative, apparaît dès le premier recueil, en relation avec le décès de la petite Nayla. Ce motif participe en outre de l'isotopie du désastre lié à la guerre comme à ''l'effondrement'' de la mère. L'image du gouffre sans fin est le seul équivalent au malheur qui la touche. Ce motif s'affiche en effet en lien avec la perte de son enfant : la mère se décrit comme étant « la Proserpine/des mondes basculés » (*TB*, 44), qui a perdu, pourrait-on dire, sa part féminine et est désespérée [le « je » étant masculinisé : « je me suis enfoncé » (*TB*, 21) « dans les grands fonds » (*TB*, 40)]. Les gouffres sont à la fois maritimes [« j'ai sombré (...) dans ce tourbillon » (*TB*, 21)] et terrestres [dans la « boue » (*TB*, 40 ; *PPH*, 166) ou le « sable » (*AE*, 73)]. Les « gouffres [sont] moelleux » (*TB*, 21), la poétesse s'abandonnant à la douleur chute irrémédiablement dans ces espaces où plus rien de réel ne semble pouvoir l'atteindre. Elle y est d'ailleurs seule : « moi au fond du gouffre » (*TB*, 31). Le gouffre n'est cependant pas qu'une forme de néant. La mère y cherchera en effet sa fille car « les gouffres sont communicants » (*TB*, 31) avec l'autre monde.

Elle sentira de même, lors de la ''fin'' du Moyen-Orient d'avant les guerres, que le paysage est « englout[i] corps et âme » (*JM*, 102). Il se disloque, emporté, dissous, constituant ainsi « un trou géographique » (*Ibid.*), en « tourn[ant] et s'affol[ant] comme un

oiseau blessé » (*LVP*, 276). Les hommes, représentés par les oiseaux¹⁴⁹⁰, sont à leur tour agressés et blessés : ils « boîte[nt] sur le ciel » (*AS*, 316) et « exhalent un parfum de peur » (*AS*, 307), « lynchés » (*AE*, 70) ou « morts » (*PPH*, 186 ; *AS*, 322) après avoir voulu effacer le Liban qui, comble de l'ironie, est aussi associé à l'oiseau. Cette impression de vide, nous la ressentons également chez Georges Schéhadé, dont les oiseaux n'ont plus de lieux pour s'abriter, le pays étant irrémédiablement perdu, vidé de toute vie, dans une extrême proximité avec notre poétesse :

Il y a des jardins qui n'ont plus de pays
(...)
Des colombes les traversent bleues et sans nids¹⁴⁹¹.

Un destin identique attend, donc, ces hommes, le pays et notre auteure, dont l'on ressent particulièrement la faiblesse [*« ma vie incapable de se reproduire elle-même, souffrant d'incompréhensibles souffrances » (TA, 343)*], son état correspondant à celui du Liban, profondément blessé lui aussi.

C'est alors que la voix poétique va intervenir en proposant un nouveau langage, des « syllabes en voie de métamorphose¹⁴⁹² » (*RT*, 237) pour mieux comprendre, se comprendre et comprendre l'autre pour que le carnage s'arrête. Mais la poétesse prend conscience que face à ce déchaînement de violence, le conteur des tribus n'a plus rien à dire. C'est le difficile moment, pour un poète, où il faut réaliser que « les phrases (...) tombent dans le vide » (*PRT*, 252). Toutefois, afin de limiter le désastre lié à la partition annoncée du pays, la poétesse investit les paysages tant urbains que naturels dans leur diversité et leur glorieuse histoire passée tout en nous faisant ressentir l'amour qu'elle a

¹⁴⁹⁰ L'oiseau, symbole par excellence de l'âme (surtout au Proche-Orient où les oiseaux sont les âmes immortelles des morts) et de la liberté et médiateur entre le ciel et la terre, ne peut mourir. Il s'agit toutefois ici d'une représentation des hommes qui font preuve de résistance contre le mal qui veut les détruire et dont l'esprit ne faiblira jamais. Ils abondent dans l'œuvre tuénienne sous d'autres significations en étant métaphore de l'enfant et de la poésie. (St John Perse, admiré nous l'avons dit par Nadia Tuéni, a d'ailleurs été attiré par l'oiseau et l'a défini comme l'emblème de sa création parce qu'il représente l'intelligence et l'imagination : « l'Oiseau persien (...) incarne à la fois la sagesse et la création artistique », in Laurent Fels, *Regards sur la poésie du XX^e siècle*, vol. 1, Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. « Études et essais », 2009, p. 509).

¹⁴⁹¹ Georges Schéhadé, *Œuvres complètes*, vol. III, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1998, p. 32.

¹⁴⁹² Si l'on parle de métamorphose, c'est pour insister sur le fait que l'on va créer une nouvelle esthétique à partir d'une langue que l'on connaît bien et que l'on peut alors juger comme insatisfaisante pour exprimer le monde.

pour cette terre, un sentiment par ailleurs partagé par la plupart de ses concitoyens¹⁴⁹³ et souligné par Ahmad Beydoun qui parle d'une « *configuration affective du territoire libanais*¹⁴⁹⁴ ». Ce lien fort aboutit à une véritable osmose entre le corps et la terre que nous avons déjà évoquée auparavant¹⁴⁹⁵.

Nous disions que la relation entre la poétesse et ces paysages est telle que l'existence du pays et celle de notre auteure sont associées. Dans son appréhension du paysage, Nadia Tuéni veut conjurer le morcellement qui se dessine et annonce la disparition du Liban. Elle ressent d'ailleurs un déchirement intérieur¹⁴⁹⁶ en écho aux divisions qui régissent les relations entre les libanais et s'actualisent sur le terrain. Dans son esthétique, mer et montagne sont les deux éléments qui forment le Liban, le premier appartenant au mythe libanais phénicien et constituant l'ouverture à l'autre, le second symbolisant le cœur du Liban, le refuge. Mer et montagne, deux paysages pour un seul pays, deux orientations identitaires possibles à concilier. Car être libanais c'est bien être « au confluent de sangs contraires » (AS, 331) mais qui ne diffèrent que « par une seule goutte de sang/différente (AS, 327). L'écriture tuénienne devient ainsi ce « lieu des conciliations impossibles¹⁴⁹⁷ », le dépassement des frontières allant de pair avec l'acceptation de l'autre afin de construire avec lui une nouvelle identité pour les libanais, une identité comme "universelle" que Nadia Tuéni nous convie à chercher dans le paysage.

Apprêtons nous donc à présent à aborder les représentations paysagères tuéniennes dans une "optique identitaire" grâce aux différents sens ; le toucher, l'odorat et l'ouïe

¹⁴⁹³ Les occurrences du verbe aimer sont révélatrices de l'appel de Nadia Tuéni : les libanais doivent absolument s'identifier à leur pays, à leur montagne, à leur mer, à leurs rochers, à leurs cèdres pour enfin arrêter de détruire leur pays, autrement dit se détruire eux-mêmes : « J'appartiens à un pays qui chaque jour se suicide » (P, 253).

¹⁴⁹⁴ Ahmad Beydoun, *Liban. Itinéraires d'une guerre incivile*, op. cit., p. 47.

¹⁴⁹⁵ C'est par exemple la « terre [qui] surgit dans [sa] bouche » (PPH, 185), le sable qui « coule dans [ses] artères » (PRT, 254), « la mer [qui] nous rentre par la bouche (AS, 399) ou « la montagne [qui la] recouvre » (TA, 351).

¹⁴⁹⁶ Une poétique du participe passé est installée afin de mettre l'accent sur le malaise de vivre de la poétesse ; « je m'en vais, roulé comme un galet, d'adaptations en découvertes, de luttes en sommeils, jusqu'à cette plage inconnue, où lancé par la vague je finis. / Mon temps s'est achevé. » (TA, 343).

¹⁴⁹⁷ Richard Millet, *Fenêtre au crépuscule, conversation avec Chantal Lapeyre-Desmaison*, Paris, La Table ronde, 2004, p. 25.

étant éminemment concernés par la compréhension et l'expression de l'espace puisque tous les sens contribuent à construire les émotions¹⁴⁹⁸ ressenties pour cette terre.

¹⁴⁹⁸ Alain Corbin, *L'homme dans le paysage*, *op. cit.*, p. 9.

Quatrième partie

Des relations entre le paysage et l'identité

Parenthèse étroite de la nature je démolis tes grilles dans l'espoir que le dernier amour du monde me dira qui je suis (*JM*, 121 ; *AS*, 298).

Chapitre 1 Des paysages sources d'identité¹⁴⁹⁹

Nous avons vu précédemment que les descriptions paysagères n'étaient pas que des ekphrasis mais qu'elles étaient souvent porteuses d'une forme de discours idéologique ne servant toutefois pas une ambition individuelle, transcrivant surtout une certaine vision du monde grâce à leurs pouvoirs [que nous relevons par exemple dans ces vers de *Poèmes pour une histoire* « De ce qui est jardin j'accepte la puissance » (*PPH*, 180) ou de *Liban : 20 poèmes pour un amour* : « La pierre et l'univers divulguent des secrets » (*LVP*, 291)]. Décrire l'aspect des lieux revient en effet à dégager une signification profonde de données physiques, qui pourraient être un miroir de qui l'on peut être. En outre, les libanais accordent une grande importance à l'appartenance territoriale en s'identifiant le plus souvent au « Liban tout entier (81.47%) [au] village ou [au] quartier (80.68%)¹⁵⁰⁰ ».

Alors que le Liban (et toute la région) est en conflit, son territoire connaît une nouvelle configuration paysagère : des frontières délimitent à présent des espaces confessionnels auxquels correspondent des identités également fragmentées. À l'inverse, dans l'écriture tuénienne, les cadres paysagers (urbain et naturel) s'imbriquent et évoquent un pays où il fait bon vivre, mais que l'omniprésence de la guerre a transformé en « pays de démence » (*RT*, 237), avec des violences engendrées par les « mots qui tuent » (*AS*, 306) de ceux qui n'écoutent plus « la respiration des mémoires » (*RT*, 234). Pourtant, il suffit de tendre l'oreille car bien que chaque individu porte un regard différent sur son environnement (qui se construit en fonction du vécu, des impressions esthétiques, des connaissances scientifiques et des croyances que chacun peut avoir), ce dernier est « le lieu d'une convergence des regards, d'un échange de paroles¹⁵⁰¹ ». Il semble avoir « une valeur

¹⁴⁹⁹ Contrairement au titre de notre travail, nous laissons volontairement le terme « identité » au singulier car les expressions d'« identité plurielle ou multiple » signifient que l'on a bien une seule identité mais aux multiples visages, et qui n'est pas figée.

¹⁵⁰⁰ Georges Corm, *Le Liban contemporain, Histoire et Société*, *op. cit.*, p. 57. Il faut préciser que c'est bien le territoire et non la nation qui sert de base à leur appartenance au pays.

¹⁵⁰¹ Michel Collot, *Paysage et poésie : du romantisme à nos jours*, *op. cit.*, p. 429.

réparatrice¹⁵⁰² » pour toutes les souffrances endurées et les pertes subies et pour notre auteure, il semble abriter une réponse à sa quête identitaire :

La Montagne séculaire (...) est en réalité le creuset où s'unifient les apports culturels (...) que la Mer n'a jamais cessé de pousser sur le rivage libanais. C'est la Mer qui a façonné la physionomie humaine de la Montagne. Aussi la "Montagne maritime" est elle le paysage fondamental où s'affirme et se résume spontanément la fonction libanaise de la pluralité des cultures¹⁵⁰³.

La réalité est pourtant « à multiples facettes » (P, 50). Depuis que les hommes ont oublié cette pluralité "fondamentale", la poétesse est devenue le *Rêveur de terre* et a arpenté son territoire si diversifié géographiquement pour tenter de faire retrouver aux hommes leur propre capacité de vivre ensemble. En effet, la plupart des identités affichent une composante géographique, un ancrage dans l'espace qui les réaffirme. Elles se manifestent dans les territoires, dans des paysages qui sont tout à fait adéquats à notre avis pour remplir ce rôle¹⁵⁰⁴.

Nous allons donc réfléchir à la manière dont le matériau paysager est investi par Nadia Tuéni pour exprimer une ou des identités qui puissent "s'adresser" à l'ensemble de la population libanaise sans oublier que leur sentiment d'appartenance à une identité nationale s'affirme autour de valeurs simples, comme les valeurs sociétales d'hospitalité et d'entraide, l'attachement profond à la terre natale, à sa diversité géographique, à son patrimoine historique¹⁵⁰⁵.

Puisque c'est dans la composition du paysage, « dans les ombres et les lumières (...) [que] se lisent les échecs et les victoires, les tropismes et les blocages de notre Moi¹⁵⁰⁶ », en ce qui concerne l'identité de notre auteure, le premier drame qui représente un véritable tremblement de terre dans sa vie est le décès de sa fille, qu'elle a ressenti comme

¹⁵⁰² Hervé Ferrage et al., « Paysage, paradis, poésie : étude sur le paysage dans l'œuvre de Philippe Jaccottet », *L'Idée de paysage*, Greifswald, Reineke-Verlag, 1997, p. 282.

¹⁵⁰³ Sélim Abou, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, op. cit., pp. 534-535.

¹⁵⁰⁴ Guy Di Méo, « Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? », *Métropoles*, op. cit., pp. 69-94, <http://metropoles.revues.org/80>, consulté le 15 juillet 2015.

¹⁵⁰⁵ Cinq sites libanais sont inscrits au patrimoine mondial de l'UNESCO : « Quatre sites culturels et un paysage culturel qui donnent une idée globale de l'histoire libanaise et de sa diversité géographique : deux sites sur la côte (Tyr et Byblos) ; deux sites dans la plaine (Baalbeck et Anjar), un site dans la montagne (les cèdres et la vallée de la Qadisha) », in Bahjat Rizk, « L'histoire du Liban à travers ses sites inscrits au patrimoine mondial de l'UNESCO », *Les paramètres d'Hérodote ou Les identités culturelles collectives*, op. cit., p. 260.

¹⁵⁰⁶ Bruno Duborgel (dir.), *Espaces en représentation*, C.I.E.R.E.C., Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, coll. « Travaux n°. 33 », 1982, op. cit., p. 25.

ce qui la privait de son identité de mère et qui a engendré son « entr[ée] en poésie » (*P*, 6). Le second est celui qui la destitue de ses identités harmonieuses de libanaise, française, druze, catholique et orthodoxe, son pays n'existant finalement plus que de nom et les hommes se répartissant selon leur seule identité confessionnelle.

1. Le paysage porte l'identité disparue de la mère

Notre auteure fait preuve d'audace en dépassant sa propre pudeur¹⁵⁰⁷, celle des druzes, en permettant que le monde exprime en quelque sorte son intériorité, ses sentiments, sa douleur de mère qui se dit sans fard dans cet oxymore « mort[e] de vivre » (*PPH*, 163), dans nombre d'autres textes comme celui-ci, à la syntaxe totalement labyrinthique :

Il était une fois moi
et aussi toi
(...)
mais ils me l'ont pris
si je savais qui
pourquoi (*TB*, 6).

Nous avons ici affaire à une histoire à l'imparfait, comme un conte pour enfants dans lequel, en dépit d'un « et » et de répétitions qui semblent relancer ce « toi » vers la vie, c'est bien l'imparfait qui domine et qui souligne la perte. De plus il se termine sur des questions sans réponse [« qui » (reprenant un « ils » précis), « pourquoi »] pour trouver une explication raisonnable mais qui n'existe pas à cette perte et témoigne alors d'un profond sentiment d'injustice. L'éloignement est d'autant plus intense que dans ce poème l'enfant à qui parlait la mère (« toi ») devient très vite un « l' » que l'on pourrait remplacer par « ma raison de vivre ». L'injustice de cette mort la détourne de sa foi, alors que toute la structure de la société libanaise dépend de la religion :

pas plus qu'hier je ne prendrai
une crécelle à liturgier,
vers n'importe où
et boniments » (*TB*, 33).

¹⁵⁰⁷ « (...) vos grandes joies et vos grandes peines n'ont pas à intéresser autrui (...) tout ceci ne doit pas forcément être écrit sur votre visage » (*P*, 85).

Elle déclare même ouvertement l'absurdité de cette dernière, la traitant de « crécelle¹⁵⁰⁸ », (ce que l'on peut interpréter ironiquement en pensant à une comparaison avec le jouet pour les enfants) et en rapprochant « n'importe où » (pour n'importe quoi) de « boniments », dans un collage qui démystifie les paroles "sacrées". Le rythme octosyllabique se répartit sur les deux derniers vers pour encore mieux dire combien le dogme est selon elle devenu comme bancal¹⁵⁰⁹.

Depuis que la petite a été emportée par « un souffle de vent » (*TB*, 10), la mère n'est plus que « sable qui s'écaille et découvre le sable » (*AE*, 73), comme "désagrégée" par l'absence de son amour. Or l'on a insisté, lors des travaux du CIEREC « Lire le paysage, Lire les paysages », sur le fait que le paysage est une sorte de miroir du psychisme¹⁵¹⁰, notamment en ce qui concerne les paysages désertiques. Notre auteure, comme Déméter, partie elle aussi à la recherche de sa fille, est désormais « Proserpine¹⁵¹¹ » (*TB*, 44) et « femme fantôme » (*TB*, 46) qui reste seule et dont les pleurs se retrouvent dans le paysage puisqu'elle « pleure de mer » (*PPH*, 199) et souligne ses larmes, « les déluges au crayon bleu d'orient » (*PPH*, 163) dans un geste machinal qui semble pouvoir repousser sa peine.

La perte est profonde, elle est « quelque chose qui se situe au niveau *viscéral*. C'est physique...mes enfants, c'est physique, oui, très physique » (*P*, 91) avoue Nadia Tuéni. Elle ne se reconnaît plus, elle est même :

Fausse comme une grêle en plein cœur de l'été
fausse comme une mer qui se veut inspirée
(...)
fausse, fausse, fausse
plus que le ciel d'hiver qui risque un soleil mou (*TB*, 45)¹⁵¹².

¹⁵⁰⁸ L'on peut aussi supposer que notre auteure renvoie le discours au temps d'avant Vatican II, quand cet objet était manipulé dans les rues par les enfants de chœur pour annoncer les offices.

¹⁵⁰⁹ Elle fait peut-être référence au fait qu'à la mort du Prophète, le pouvoir est devenu exclusif et que la religion musulmane, au lieu d'être révélation universelle, est devenue pouvoir, la violence entrant alors à ses côtés. Rappelons que les quatre califes fondateurs sont tous morts assassinés.

¹⁵¹⁰ *Lire le paysage, Lire les paysages*, actes du colloque du 24 et 25 novembre 1983, CIEREC, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, coll. « Travaux n°. 42 », 1984.

¹⁵¹¹ Proserpine, la fille de Déméter, a été enlevée par Pluton, le dieu des Enfers pour en faire sa reine. Sa mère l'a cherchée partout, et quand elle apprit où elle était quitta l'Olympe et arrêta de faire fructifier la terre. Ayant mangé la nourriture des morts, Proserpine est obligée de rester aux Enfers. Jupiter lui proposa de partager son temps entre les Enfers et la Terre : six mois à chaque endroit.

¹⁵¹² Joséphine Hobéika El-Khazen a souligné combien « le paysage est un espace de projection de l'angoisse de l'auteur et de son bouleversement », in *Poétique d'une terre rêvée-Nadia Tuéni, op. cit.*, p. 42.

Cette répétition lancinante (un peu à l'image des derviches tourneurs), obsessionnelle, dans une cadence rapide de « fausse » tente d'éloigner les forces morbides, redoutables, de la culpabilité. Elle n'a pas su protéger sa fille, elle n'est pas une mère. La poétesse s'identifie à des éléments paysagers eux-mêmes désorganisés et saccagés qui révèlent combien ce deuil est éprouvant (la grêle en été, le soleil « mou »). L'anaphore et sa répétition sont autant de cris de désespoir que la mère exprimera en termes de « bleus [qui] ne sont que hurlements » (*AE*, 71), une teinte associée aux yeux de sa fille, et de « jaunes » pour les « cambrures » (*Ibid.*) qui témoignent de son rejet de la réalité. Dès le décès d'ailleurs, sa

vie
s'est scindée en deux
(...) tout a repris
jamais comme avant (*TB*, 6).

Avec la mort de l'enfant il y a une part essentielle de son identité qui lui a été arrachée (elle est scindée en deux) et le bouleversement est tel que tout est modifié à jamais, même si une apparente résignation se manifeste dans la routine quotidienne annoncée par ce « tout a repris » mais si rapidement démentie par le « jamais » définitif et mordant qui suit. La vie ne sera « jamais comme avant » (*TB*, 6), les réalités sont inversées et elle procède ici en intervertissant « mâts » et « ports », « vent » et « oiseau » pour verbaliser son mal-être :

une trame de mâts où les ports s'enchevêtrent
(...) le vent qui tombe
quand l'oiseau n'est plus (*AE*, 65).

Les allitérations en [tr] et la chute finale soulignent également cette difficulté du vivre.

Comme amputée, c'est avec une voix masculine dans un probable "jeu" de distance qu'elle s'exprime car elle n'est plus une figure maternelle [« Je n'ai pas reconnu ma voix (*PPH*, 197)]. Elle tente d'épancher dans la poésie sa douleur indicible de mère qui ne comprend pas pourquoi on lui a pris son enfant. Les lois de la réalité lui paraissent abolies avec une isotopie de l'enfouissement car elle « recueill[e] la haine et [s'y] vautr[e] » (*TB*, 14), racontant ainsi sa descente aux enfers : « Dans une mer d'argile, (...) je me suis enfoncé » (*TB*, 21). Les métaphores aquatiques sont particulièrement nombreuses pour exprimer la déliquescence de la mère, qui s'unit aux algues en « sombrant (...) dans ce tourbillon de vertes sargasses » (*Ibid.*). Nous assistons à une sorte de fin du monde avec une confrontation et au vide laissé par la petite [« Je suis seul comme un arbre » (*JM*, 141)], et au monde de la nuit, de la mort :

Je ne rencontre plus personne

ni même la mort ; seule une horloge ;
est-ce un lieu qui hésite entre l'ombre et le feu ?
(...)
Entre la mort et moi il n'y a plus d'hiver
(...)
Entre la mort et moi il n'y a plus d'absence (*PPH*, 161-162).

C'est un gouffre qui attire à présent la mère, avec une absence de verbe qui exprime son anéantissement : « moi au fond du gouffre » (*TB*, 31). La totalité du monde s'écroule car même « les étoiles¹⁵¹³ (...) vont » (*AE*, 64). Les représentations paysagères sont ainsi vidées de toute substance et ne lui sont plus d'aucune aide : « le monde a perdu l'univers » (*PPH*, 166), il a rétréci, sa fille étant le centre de sa vie.

Le drame existentiel, cette solitude, s'expriment également par des formulations où la copule « être » est remplacée par le verbe « avoir ». Ces erreurs syntaxiques sont des échos révélateurs de son drame intérieur, car la fracture personnelle est trop forte. La poétesse ne semble plus exister :

J'avais loin j'avais seul je rêvais de durée
d'avoir cru posséder la lumière rend l'ombre plus épaisse
(...)
cet âge désorienté qui se tient immobile
(...)
c'est moi (*PPH*, 166).

Elle passe de l'incrédulité, de phases de complet abandon [« immobile » (*Ibid.*)] à l'agitation la plus furieuse [« je vais je viens/tout simplement » (*TB*, 33)] à la recherche de sa fille [une « plante broyée » (*AE*, 70)] avec une isotopie du voyage très présente et prometteuse d'un avenir dans lequel elle sera avec la petite, et qui devient plus assuré au fil des pages, en passant de la solitude du présent aux retrouvailles du futur [« Le pays où je vais » (*TB*, 3), où « nous irons » (*TB*, 40)]. La foi druze en la réincarnation lui laisse en effet l'espoir de retrouver Nayla et dès lors, Nadia Tuéni passe de la souffrance à l'espoir :

j'ai cru que j'en mourrais
mais on m'a promis
que tu reviendrais dans mon devenir
et j'en ai vécu ! (*TB*, 13)

¹⁵¹³ Les étoiles sont « des symboles de fixité » pour Gaston Bachelard, *L'Air et les Songes, essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le Livre de Poche, n°. 4161, [1^{ère} Éd. José Corti, 1943] coll. « Biblio Essais », 2007, p. 256. Mais pour Nadia Tuéni, tout est chaos et les étoiles même fuient. Dans un poème écrit en 1976, les milieux terrestre et aquatique fuient également : « Même la roche (...) / l'arbre (...) / Sannine et ses clochers, / l'eau (...), / Barouk (...), / Zouk et ses grenadiers, / (...) Byblos, (...) Tyr (...) / [et jusqu'à] la Méditerranée » (*TA*, 390).

Mais le petit « elfe mouvant dans la pinède » (*TB*, 10) ne répond pas à ses supplications : « tends-moi la main !/ plus rien » (*TB*, 32). Elle tente d'agir sur l'espace qui la « domine et pourtant c'est bien moi/d'une étreinte qui le possède et lentement le broie » (*TB*, 11), pour pouvoir rejoindre sa fille mais cela est vain. En effet, « l'attente a pris fin dans les épousailles de l'ailleurs avec la terre » (*TB*, 26). Il ne lui reste plus qu'à « Dormir, dormir éperdument jusqu'à la folie » (*PPH*, 172) pour tenter d'oublier les mâchoires de la douleur.

Cette identité bouleversée va se reconstruire grâce à l'écriture. Brutalement, après avoir « rem [is] tout en question : les notions acquises, les valeurs établies et jusqu'à la propre connaissance [d'elle]-même » (*P*, 8), elle « découv[r]e la poésie, (...) à la manière dont le malade découvre la pénicilline. Au sortir d'une grande épreuve, (...) [elle] pren[d] enfin conscience de [sa] panique de vivre » (*Idem.*). Elle va dès lors comme recréer la petite Nayla dans ses textes (ce sera ensuite au tour du pays d'être protégé et recréé car elle pressent le tourbillon infernal de la guerre se rapprocher de son pays) : « Pour te nommer je te recommence » (*TB*, 46). La fillette est par métaphore « bougainvillée » (*AE*, 63), « l'herbe cachée dans les plis » (*AE*, 67) de la montagne, fleur (un géranium), oiseau, ou « elfe mouvant dans la pinède » (*TB*, 10). La poétesse va puiser son énergie dans la terre natale, presque même « suc[er] le paysage » (*RT*, 223) pour se reconstruire.

Mais à la perte de l'enfant s'ajoute la douleur de sa propre maladie, qui trouve elle-même un écho dans les blessures et déchirures de cette terre d'Orient. Il faut en outre souligner combien la Guerre des Six Jours a été une secousse pour Nadia Tuéni qui a pris conscience de son appartenance arabe - en plus de son identité libanaise et française. À cette occasion, la poétesse s'est de nouveau tournée vers le paysage, celui du désert, et plus largement vers la terre pour témoigner des événements de 1967. Puis c'est en constatant les ravages de la guerre sur le Liban que son cœur sera « en mille éclats » (*PR*, 410) et « en mille haines » (*Ibid.*) contre ceux qui "exploitent" les différences confessionnelles. Au lieu de cette identité religieuse meurtrière, elle affirmera, elle, une identité libanaise composite associée constamment à la géographie libanaise.

2. D'autres expressions de l'identité issues du paysage

Notre auteure envisage en effet la relation à la nature non pas comme une dépendance ou une domination de l'un vis-à-vis de l'autre mais plutôt comme une interaction, et même un échange. Et vu les circonstances, « le paysage (...) se tourne grave

pour enfiler ses manches » (*PPH*, 187) car la poétesse a bien besoin d'aide pour essayer de ramener la paix...

À cet égard, il nous semble qu'on peut considérer qu'à partir de *Juin et les mécréantes* se dessine une identité plus large que l'identité natale (libanaise) de notre auteure, puisque, par exemple :

Dans nos artères coule du sable (*PRT*, 254).

2.1. Une identité arabe

Ce n'est pas son cœur qui bat mais une « terre qui bat dans ma poitrine [laquelle] a forme de désert » (*JM*, 105). Si le sable et le désert ont remplacé le liquide vital et l'organe qui le propulse, c'est parce qu'à ce moment-là, la guerre des Six Jours a laissé une trace si prégnante que Nadia Tuéni devient citoyenne d'un large territoire moyen-oriental¹⁵¹⁴, qu'elle ressent une profonde affection pour ces lieux¹⁵¹⁵ et de l'empathie pour les personnes concernées par le conflit. Elle le dit très explicitement dans *La Prose* où elle reconnaît qu'avec cette guerre elle prend conscience de son appartenance arabe, sa terre s'étendant au Moyen-Orient, un élargissement mis clairement en exergue par la typographie des possessifs en italique :

je réalisai qu'en moi, la terre avait toujours eu pour nom : le Moyen-Orient (...) la victoire israélienne en perturbant « mes » frontières a rendu « mon » paysage amovible¹⁵¹⁶ » (*P*, 52).

Nadia Tuéni se décrit par exemple comme « reine de deux Asies » (*RT*, 239). La représentante de la religion juive, Dâhoun, va d'ailleurs « trouve[r] sur [s]on corps [de Druze] la trace de villes anciennes » (*JM*, 126), ce qui permet à notre auteure de se

¹⁵¹⁴ L'Orient est cité à 19 reprises dans les recueils *Juin et les mécréantes* et *Poèmes pour une histoire*. Elle multiplie les adjectifs possessifs « mon » (*P*, 52) et « mes » (*P*, 52 ; *PRT*, 266), « ma » (*JM*, 153), « nôtre » (*JM*, 146), « nos » (*PPH*, 168, 171, 172) et « nous » (*PPH*, 162, 164, 171, 172) soulignent que tous les arabes (et au-delà, tous les hommes) sont concernés par le choc qui touche les palestiniens.

¹⁵¹⁵ Elle est ici en désaccord avec Michel Chiha, pour qui la patrie des libanais ne peut être que la mer et le Mont-Liban car le libanais « enfant de la montagne et de la mer ensemble » ne peut être « né au désert », ni appartenir à la « civilisation du désert, ennemie des arbres », in Elie Tyane, « Récital de poésie », *Les conférences du Cénacle*, n°. 7-8, Hors-série, Beyrouth, Éd. du Cénacle libanais, 1853, p. 167-182. De même, un des planificateurs de la République libanaise, Ibrahim 'Abd al' Al, conçoit le libanais comme la synthèse de deux contradictions : « l'homme habitant la montagne » et « l'homme habitant la côte », in « Énergies libanaises », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, Hors-série, Beyrouth, Éd. du Cénacle libanais, 1952, p. 25.

¹⁵¹⁶ Conférence de juin 1969 au Cercle de l'Union française, reprise dans *La Prose*.

présenter avec une identité plurielle¹⁵¹⁷ et en outre au carrefour de quatre autres, féminines¹⁵¹⁸, compte-tenu de ses

quatre amours

(...) quatre appartenances (*JM*, 98 ; *JM*, 144).

Les villes de la poétesse sont « Jérusalem, (...) Nazareth, Jéricho » ; le Sinâï appartient lui aussi à ses « possessions arrachées à ce qui est « [*s*]on » arrière-pays » (*Idem*) et, bien qu'elle n'y soit jamais allée, « L'imagination à elle seule suffit à [lui] constituer un droit et des souvenirs : souvenirs de lieux qu' [elle n'a], d'ailleurs, jamais vus¹⁵¹⁹ » (*Idem*). Elle se sent même dépossédée de sa terre et demande « quand on rendra leur terre aux gens de [sa] race » (*JM*, 153), ce sans quoi elle ne peut exister, ayant perdu son identité à la suite du conflit : « Je ne suis pas, car je ne me reconnais pas » (*PPH*, 164-165).

Elle multiplie par ailleurs les références à l'Orient en employant des mots arabes : « khaloua » (*JM*, 135), « mendil » (*TA*, 366), « musc » (*JM*, 105). Elle nous place dans une « Arabie » qui est « nôtre » (*JM*, 146) et pratique une oralité aux effets sonores et structures de langue typiquement arabes, avec par exemple l'expression « la plus bellement belle » (*JM*, 120) ou « elle est fleur plus fleur que la fleur » (*PPH*, 176).

Elle appelle également les libanais à jouer leur rôle pour défendre la cause palestinienne car tous sont concernés (elle parle de « nos artères ») en tant que « double[s] » (*PPH*, 177) des palestiniens, leurs frères. Elle affirme aussi que les nouveaux "propriétaires" de cette terre se trompent lorsqu'ils proclament : « cette terre est à moi » car ils « ignore[nt alors] l'âme des fleurs » (*P*, 191), qui ne les reconnaissent pas comme des leurs. « (...) La terre n'est [en effet] pas à l'homme » (*JM*, 144), bien que celui-ci la brandisse et se l'attribue au gré de ses envies, aveuglé par le pouvoir.

Au lieu de la "déchiqeter" entre eux, les hommes doivent « appren[dre] à vivre avec [leur] double » (*JM*, 119) sur ces territoires immémoriaux où se promènent des âmes

¹⁵¹⁷ Soulignons au passage que la Grèce de l'enfance de la poétesse est très présente, ce qui nous permet de dire que son identité est plus largement méditerranéenne et vise à l'évidence à être universelle.

¹⁵¹⁸ Probablement parce que ce sont des hommes qui font la guerre.

¹⁵¹⁹ Mais cette terre est son arrière-pays, quelque chose qui renvoie également à « l'espace du dedans » (*P*, 53), une expression qui évoque le titre d'un recueil d'Henri Michaux qu'elle aura sans doute lu.

qui font route ensemble¹⁵²⁰. Il leur faut aussi rejeter les « morpions » (*JM*, 102), allégorie des ennemis qui étouffent le paysage, l'espace étant submergé par la violence de ces envahisseurs qui le dépècent en « tronçons bigarrés » (*AE*, 85) et qui « coupe[nt] en deux les déserts » (*JM*, 120) et font que nous sommes « la mer désorientée » (*PPH*, 206). Mais comme le dit ironiquement Nadia Tuéni, « rien n'est plus différent d'un désert jaune, qu'un autre désert jaune » (*JM*, 124).

La souffrance de la population est représentée par des jeux de synesthésie, leurs « yeux [ayant par exemple] la densité d'un cri » (*JM*, 156) [les mots étant impuissants à dire], et par des métonymies [« la terre/ n'est plus qu'une larme » (*JM*, 140)] la nature ayant perdu toute son énergie. Tout le monde est vaincu et meurtri après cette guerre et tel un navire, sans plus pouvoir mener les hommes vers un autre destin,

la terre s'échoue (*JM*, 147).

Nadia Tuéni présente d'ailleurs, ne l'oublions pas, *Juin et les mécréantes* après la guerre de 1967 comme étant « un bilan poétique de la guerre de Juin 67 » (*P*, 69), comme un témoignage du déchirement vécu par le peuple palestinien même s'il ne donne

Peut-être pas une idée aussi précise, ou aussi directe que celle qu'aurait pu donner un journaliste, mais, peut-être, disons avec le recul, je dirais une idée plus vraie (*P*, 70).

Le poème ne devient pas réellement une arme de guerre, n'est pas pénible à lire mais atteste avec lucidité de la brutalité et de la violence sobrement, sans entrer dans les détails. Alors qu'elle devient rédactrice littéraire du *Jour*, elle dessine une figure de bilan tout d'abord personnel [au cours duquel elle prend conscience de son appartenance : « *La terre qui bat dans ma poitrine a forme de désert/ C'est ainsi que Jérusalem est « Ma Ville ». / (...) la victoire israélienne en perturbant « mes » frontières, a rendu « mon » paysage amovible » (*P*, 52)] et s'implique, en manifestant sa fraternité avec les palestiniens [« je suis solidaire du bédouin. (...) Nazareth, Jéricho, et le Sinaï, sont autant de possessions arrachées à ce qui est « mon » arrière-pays... » (*Ibid.*)] sans employer le vocabulaire journalistique. Elle indique pudiquement¹⁵²¹ la désespérance de ceux que l'on détruit en les transformant en « bouches séculaires et (...) [en] enfants barbelés qui sèchent au soleil »*

¹⁵²⁰ Notons que les Omeyyades (dont la ville, Anjar, a justement été détruite) ont toujours favorisé la solidarité plutôt que la religion car « pour le calife, le fait d'être Arabe est plus important que la conversion à l'islam » et ce sont bien « la noblesse et la fierté arabe » qui définissent avant tout cette identité, in Anne-Marie Delcambre, *L'islam : histoire des origines et histoire califale*, https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/1_islam_histoire_des_origines_et_histoire_califale.asp, consulté le 3 septembre 2014.

¹⁵²¹ Elle parle du mutisme qui surgit alors et s'empare des écrivains, qui deviennent des « spectateur[s] muet[s] » (*JM*, 149).

(*PPH*, 162) et en les obligeant à s'exiler car pour elle, exister c'est être sur sa terre¹⁵²², "être la terre".

En outre, pour mieux souligner l'absurdité de ce conflit entre Israéliens et Arabes (et plus tard entre libanais)¹⁵²³, elle donne la parole non à des hommes, mais à quatre femmes, une chrétienne, une musulmane, une juive et une druze. Ces quatre protagonistes ne correspondent absolument pas à ce que l'on peut imaginer d'elles puisqu'elles sont tout d'abord décrites comme des « mécréantes » (un blasphème qui fait d'elles de surprenantes témoins de ce conflit, puisqu'on peut dire que le socle identitaire d'une personne au Liban est la religion). Elles se confondent même les unes avec les autres dans un flou identitaire là encore inacceptable pour leurs communautés respectives. Chacune porte ainsi une partie de l'identité que nous propose notre auteure, une partie de mémoire de ces événements. Elles sont un autre lui-même du « je » poétique, qui se reconnaît dans l'autre, ce qui montre que l'identité tuénienne se décline avec plusieurs éclairages possibles, dans une identité arabe dès lors appréhendée comme un tout, en choisissant l'interculturalité.

Ces femmes dans *Juin et les mécréantes* ont en outre un comportement étonnamment érotique, compte-tenu de l'environnement culturel de notre auteure qui n'hésite cependant pas à ajouter une composante charnelle en les évoquant. C'est ainsi que Tidimir, la part identitaire chrétienne, « se masturbe quand elle est seule » (*JM*, 100) ; Sioun, la druze, « a couché avec la terre » (*Ibid.*). Certains pourraient trouver choquant de lire l'adjectif « érotiques » (*JM*, 121) dans la description des géraniums et des femmes, mais la poétesse a probablement choisi de les caractériser tous deux de cette manière pour faire allusion à leur capacité de survie dans un environnement de mort alors que les hommes sont « pornographiques » (*Ibid.*), une connotation négative à mettre peut-être en rapport avec un instinct bestial de guerrier.

Nadia Tuéni est en effet révoltée par le spectacle des morts, des « oiseaux [qui] sont lynchés » (*JM*, 97), de cette « terre [qui] a mauvaise haleine » (*JM*, 150) non parce qu'elle porte ses morts mais que quelque chose de pourri se développe, cette putridité menaçant de s'étendre depuis le Sinaï à toute la région, probablement un nationalisme intolérant envers chacune des minorités. Notre poétesse convoque donc des représentantes

¹⁵²² Pour les Druzes, c'est soit sous terre soit au-dessus mais sans la quitter, in Dima de Clerck, « Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, *op. cit.*, p. 163, <http://www.jstor.org/stable/40495801>, consulté le 30 août 2014.

¹⁵²³ « (...) ils sont morts à plusieurs par besoin de mourir/ comme on ferme une porte lorsque le vent se lève » (*PPH*, 191 et *AS*, 399).

de l'ensemble des confessions en perturbant l'ordre établi (ces femmes sortent de leur cadre traditionnel) pour rappeler avec plusieurs voix (la poétesse ayant pour mission d'être la voix de tous/ toutes, le « je » étant un symbole de ces "entrées" multiples, d'un véritable "croisement") que la cohabitation pacifique est toujours possible et que ce désert n'a jamais été selon elle un lieu d'affrontement mais de conciliation, avec pour preuve la naissance des trois monothéismes, les « trois soleils » (*JM*, 139), dans ce désert. Ce ne sont donc pas quatre femmes avec leurs identités respectives qui constituent l'identité arabe mais bien la cohabitation de ces identités¹⁵²⁴, qui se rattachent en outre plus à leur environnement naturel que spirituel.

C'est ainsi que l'identité de ces quatre femmes, à l'instar de celle de notre poétesse, est liée à des éléments constitutifs du paysage ou du cosmos : Sabba éclate « en mille étoiles » et a des « steppes truquées tout au long de son dos » (*JM*, 108), reliant à elle seule le ciel à la terre ; Dâhoun mélange la terre et le végétal car elle « s'habill[e] de porphyre¹⁵²⁵ » et est de couleur « chèvrefeuille » (*JM*, 127) ; Tidimir combine également deux éléments, l'air et l'eau ainsi qu'un végétal puisqu'elle est « tempête » et « [s]'éten[d] sur les algues » (*JM*, 131) ; quant à Sioun, elle est « rose comme un laurier-rose » (*JM*, 135) et son corps « saigne sur l'écorce terrestre » (*JM*, 139) pour la nourrir, peut-être parce qu'à l'instar de notre poétesse¹⁵²⁶, elle donne sa vie (son sang) à la terre pour que celle-ci puisse revivre.

Si l'on veut aller plus loin dans la définition de l'identité des quatre femmes du recueil, on peut faire référence à Carl Gustav Jung, selon qui le psychisme de l'homme est régi par quatre "fonctions" psychologiques que sont la pensée, l'intuition, la sensation et le sentiment¹⁵²⁷. Dans *Psychologie et religion* Jung étudie la fonction symbolique du nombre quatre et montre que ce symbole est associé à l'idée de Dieu créant l'Univers avec les quatre éléments et nous ne pouvons pas ne pas voir ici un lien avec les quatre femmes qui vont permettre à notre poétesse de recréer un monde sans frontières.

De plus, à elles quatre, ces femmes réunissent les différents domaines de C.G. Jung. Tidimir [la chrétienne], Sabba [la musulmane], Dâhoun [la juive], Sioun [la druze] représent[erai]ent respectivement le sentiment - la religion chrétienne étant fondée sur

¹⁵²⁴ Il est inacceptable pour le « je » d'être séparé des autres. Nadia Tuéni soulève donc l'héritage commun, l'histoire d'une même souffrance et l'enracinement dans la terre au-delà des religions.

¹⁵²⁵ Une roche volcanique.

¹⁵²⁶ « Montagne, crie leur ma présence/ Que ma rançon d'exister soit tes pierres ! » (*AS*, 332).

¹⁵²⁷ Carl Gustav Jung, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel, [trad. par Marthe Bernson et Gilbert Cahen], 1958. 218 p.

l'amour - la pensée,- l'islam étant gouverné par la raison -, la sensation- Jéhovah étant considéré plutôt comme une puissance terrestre que céleste -, la vision - par suite d'un certain impact de l'ésotérisme sur la pensée et la sagesse druzes¹⁵²⁸ ». Jad Hatem suggère, quant à lui, que chaque femme est un « doubl[e] de l'âme¹⁵²⁹ », révèle l'autre (les autres) en soi.

Notre point de vue sur ces interprétations est le suivant : tout d'abord Tidimir est effectivement l'incarnation du sentiment, car elle est « cri » et « haine » après avoir pris conscience que sa quête d'amour est vaine [ses « yeux ont la densité d'un cri, qui cherche autour des hommes ce que n'a pas trouvé l'enfant » (*JM*, 156) et parce qu'elle est « soigneuse de sa haine, [elle] cultivera longtemps un très vieux regret » (*JM*, 131)]. En revanche, elle est « indépendante » (*JM*, 100), « de ceux qui toujours partent, sans bagages » (*JM*, 131), une qualité pour notre auteure qui privilégie tout ce qui est découverte de l'autre et ouverture. En dépit de cela, Tidimir est aussi décrite « comme un oiseau de proie » et élève des « scorpions » (*Ibid.*). Sans doute afin de nous mettre en garde contre les apparents bienfaits de cette religion (ou les autres d'ailleurs ?) qui est clairement évoquée dans son aspect de conquêtes [seules comptent « la pierre massive¹⁵³⁰ et (...) [l]es grandes découvertes » (*JM*, 123)], et de christianisation imposée dans les pays "sous-développés et sauvages" (puisque pour Tidimir il faut se rappeler que « la mer est conquête, et que je suis l'homme blanc » (*Ibid.*), le conquérant). Nadia Tuéni précise d'ailleurs qu'elle n'évoquera cette religion qu'« avec mensonges et parfums » (*JM*, 117), chaque rite se présentant toujours sous son meilleur aspect pour magnifier son image.

La pensée serait, quant à elle, représentée par Sabba qui effectivement s'interroge, « habitée par la tentation de savoir » (*Ibid.*). Toutefois elle est « inquiète » (*Ibid.*), un sentiment (ou un pressentiment) qui contredit l'attribution des sentiments à la seule personne de Tidimir mais crée clairement un lien entre elles deux.

Sioun¹⁵³¹ symboliserait, elle, la sensation. Alors qu'elle ne « peut prétendre à la réalité » (*JM*, 123) car elle « [a] un savoir immense » (*JM*, 122), constitué de pressentiments (rejoignant là aussi les deux premières femmes) et des histoires de ceux qui l'ont précédée (grâce à la réincarnation). Cependant, la représentante des Druzes, en

¹⁵²⁸ Zahida Darwiche Jabbour, *Poésie et initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 75.

¹⁵²⁹ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 61.

¹⁵³⁰ Il s'agit bien sur des tables sur lesquelles ont été écrits les dix commandements.

¹⁵³¹ Nous remarquons un rapprochement possible et intéressant entre le nom de Sioun, la Druze et "Sion", qui est la colline sur laquelle la plus ancienne partie de Jérusalem fut construite (un nom en tout cas souvent utilisé pour désigner toute la ville de Jérusalem), ce qui serait une preuve de l'absence de frontière entre les communautés.

dépassant ses pudeurs, a des capacités de « révé[ations] (...) par son corps » (*JM*, 135) et le « je » poétique la considère comme étant totalement « vouée à la contrebande des sensations » (*Ibid.*), lesquelles semblent ainsi s'emparer de son corps.

Enfin, l'intuition serait l'attribut de Dâhoun, qui « sort couverte de songes » (*JM*, 127). Pourtant c'est Sioun qui prévient le « je » poétique :

O Sioun, tu m'avais prévenu ; le malheur est courage des forts, mais
aussi champs de roses.

O Sioun, tu m'avais prévenu,
au commencement fut le désastre¹⁵³², et puis du fond des craintes
s'est annoncée la vie (*JM*, 149-150).

Sioun lui déclare dans un parallélisme quasi parfait, la première partie du vers qui se répète (« O Sioun, tu m'avais prévenu ») engendrant à chaque fois un ennéasyllabe porteur d'ondes négatives (« le malheur est courage des forts », étant l'écho de « au commencement fut le désastre ») puis annonçant une renaissance [« champs de roses », « la vie » (un nouvel enfant)]. Là encore transparaît un lien entre ces deux femmes.

Nous constatons donc que la poétesse a cherché, plutôt qu'à leur attribuer des capacités singulières, à révéler les liens entre elles dans le but sans doute de modeler une identité arabe enrichie par chacune d'elles et au plus proche de la terre et de son paysage.

Parmi les éléments paysagers, nous avons remarqué la place particulière accordée à la mer qui redonne vie après chaque épisode de violence vécu comme une fin du monde : « la mer est vraie qui redonne à ton corps/ à chaque fin du monde une harmonie nouvelle » (*JM*, 111). La mer ainsi aurait les mêmes liens potentiels avec la création de l'identité arabe selon Nadia Tuéni. C'est pourquoi après avoir eu du sable dans les artères, (ce qui renvoie à la part arabe), c'est à présent de l'eau qui coule dans les veines de notre auteure, incarnant ici le lien de cette partie du monde avec l'Occident, dans une transformation qui rend sensible son métissage :

et tout à coup la mer a glissé dans mes veines un âge d'eau (*PPH*, 200).

La mer va ainsi être à l'origine ou participer à la construction d'un nouveau monde, plus humaniste¹⁵³³ à l'évidence. Elle devient notamment l'expression physique et géographique de l'entre-deux. Sans ces aller-retour entre les deux versants identitaires, il n'y aura

¹⁵³² Après tout, la haine est un sentiment intense (et très proche de l'amour) que Nadia Tuéni rapproche justement de ce dernier quand elle en parle en terme d'élément fertile : « cette haine qui féconde la terre, / comme sang chaud de femme. » (*AS*, 321).

¹⁵³³ Cette remarque nous rappelle l'un des auteurs appréciés par Nadia Tuéni, Saint-John Perse.

« dessus nos têtes [qu'] un soleil sans identité » (*PPH*, 168), comme au lendemain de la guerre des Six Jours qui laisse le monde arabe sens dessus dessous. Nadia Tuéni se décrit d'ailleurs ainsi :

Cet âge désorienté qui se tient immobile
(...)
c'est moi (*PPH*, 166).

C'est la totalité de son identité qui a été remise en question par ce conflit qui la pétrifie et la place dans un monde qui n'a plus de repères. Dans *Poèmes pour une histoire* nous relevons d'ailleurs une isotopie de fin du monde [« apocalypse », « faim », (*PPH*, 162), « univers vide » (*PPH*, 163)], qui reprendra en l'amplifiant la dernière phrase prophétique de *Juin et les mécréantes* : « Tout n'est si beau que parce que tout va mourir, / dans un instant » (*JM*, 157). Il y a en effet une contagion de la mort qui s'étend à tout être et à peine une guerre termine qu'une autre se déclenche.

Le « je » de notre poétesse va donc être doublement mis à mal, par sa maladie [« la folie cellulaire » (*P*, 253)] mais surtout par la mort du pays et de tout ce qui constituent son arrière-pays¹⁵³⁴. Elle appréhende déjà, étant visionnaire¹⁵³⁵, la disparition de ce Liban qu'elle aime tant. Tous deux « meur[ent] d'incohérence/ en éclats. » (*AS*, 314), peut-être parce que les hommes n'ont pas su qu'« il [était] temps d'accueillir l'oubli » (*PPH*, 172), un oubli préconisé par notre auteure bien avant que tout n'explose et pour laisser à l'eau la possibilité de « recouvr[ir] nos souffrances » (*PPH*, 193).

2.2. Une identité libanaise mise à mal

La poétesse lie en permanence les drames ou bonheurs de sa vie avec les espaces dans lesquels elle a vécu. Elle qui vient de perdre en quelque sorte deux de ses identités prend conscience du danger qui guette le Liban et son.ses identité.s, qu'elle préfère conserver dans les ultimes ancrages que sont son corps¹⁵³⁶ et ses mots, un Liban de rêve qui est bien loin de celui qui s'avère défiguré par la guerre, celui qui fait partie de l'arrière-pays, ce pays mythique qui n'a peut-être jamais réellement existé. Elle affirme quant à elle

¹⁵³⁴ Rappelons que cet arrière-pays réunit des espaces multiples « au bord du Moyen-Orient » (*AS*, 329), « entre mer et désert » (*TA*, 362), et qui sont « des mondes qui se cognent » (*LVP*, 279), qui se sont succédés ou coexistent : les « chants de l'Islam » et les « châteaux croisés » (*LVP*, 283), les Grecs d'« Héliopolis » (*LVP*, 291), les « Omeyyades » et leurs « califes », (*LVP*, 292).

¹⁵³⁵ Elle est une magicienne qui « connaî[t] de mémoire le futur de [s]on temps » (*AS*, 326) car elle dispose « Dans [s]a corbeille [de] ces prophéties » (*AS*, 319).

¹⁵³⁶ Ceci nous renvoie au rêve de Georges Schéhadé qui a avoué lors d'une interview souhaiter « être [son] propre pays », in Danielle Baglione et Albert Dichy, *Georges Schéhadé poète des deux rives 1905-1989*, op. cit., p. 305.

que « ce vieil écrivain / [auquel elle] sai[t] appartenir » (*AE*, 88) est « fleur à la fois de terre et de mer » (*JM*, 142), évoquant les deux aspects « géographiques » de l'identité libanaise chers à Michel Chiha et que le paysage dans son œuvre se trouve « exprimer » dans des prosopopées puisqu'à la fois mer et montagne prennent toutes deux la parole : « ainsi parleraient la mer et ses peuples » (*PRT*, 247), bien que la montagne soit plus discrète, depuis toujours repliée sur elle-même : « elle respire mais on ne l'entend pas » (*TA*, 363). La montagne est la voix qui, grâce aux vents¹⁵³⁷, porte la mémoire de cette identité aussi diversifiée que la végétation libanaise qui en est la métaphore, et aussi ancestrale que les « trace[s] de villes anciennes » (*JM*, 126) découvertes par Dâhoun sur le corps du « je » lyrique.

Ce Liban d'avant le temps, comme l'appelle Nadia Tuéni, apparaît tout d'abord réel dans les descriptions qu'elle en fait dans *Liban : 20 poèmes pour un amour*, d'autant plus que la plupart de ces tableaux chantent leur hymne du Liban au présent. Elle a délibérément choisi de décrire des villes historiques, des lieux de culte divers, musulmans et chrétiens, ainsi que le littoral et la montagne, proposant ainsi à son lecteur la diversité paysagère dans son harmonieuse unité. La description minutieuse des paysages des villes ou villages, comme celle des composantes naturelles (montagne, mer, plaine) du Liban montre les spécificités de chaque morceau du territoire. C'est ainsi que la poétesse interroge les vestiges et y retrouve les traces plurielles de son identité, comme un aboutissement de l'ensemble de ces civilisations qu'elle déploie sous nos yeux : Byblos est mémoire « vérité (...) des choses que le vent ranime », (*LVP*, 279) ; Beyrouth est la ville « phénicienne, arabe, (...) levantine » (*LVP*, 278). Chaque région libanaise se trouve au contact des autres dans ce recueil pour former un unique amour, comme le dit clairement son titre : *Liban : 20 poèmes pour un amour*. Chaque territoire apporte ses spécificités à la construction identitaire libanaise, à laquelle bien sûr s'intègrent les liens entre Orient et Occident (ne serait-ce que par l'omniprésence de la mer Méditerranée).

Destinataires de ce recueil, les enfants seront les détenteurs de cette identité qui concilie les soi-disant contraires, qui franchit toutes les barrières, dépasse les antinomies et retrouve la complémentarité originelle :

combien sont morts
d'avoir voulu trancher un soleil de l'ensemble,
comme d'une tige, sa fleur. (*PPH*, 204)

Ainsi, *Liban : 20 poèmes pour un amour*

¹⁵³⁷ « Se souvenir (...) / que traîne le vent, / dans la bouche rocheuse des Monts Liban » (*LVP*, 283).

atteste (...) de l'authenticité de [l'] engagement [du poète] dans la terre d'un pays qu'il porte en lui qu'il cherche à défendre tel un joyau (...) et où il puise son identité et son visage le plus sincère. (...) Il est révélateur que le verbe « aimer¹⁵³⁸ » avec sa riche charge émotionnelle, apparaisse dans les trois dernières pièces du recueil¹⁵³⁹.

Cet amour fera-t-il le poids contre la guerre ? Cette guerre qui est en permanence latente comme le laissent entrevoir les « malentendus » (*PPH*, 161) du premier poème du recueil *Poèmes pour une histoire* – car ce sont, dit la rumeur, de simples malentendus qui vont par la suite tout déclencher :

Je ne rencontre plus personne
ni même la mort ; seule une horloge ; (*Ibid.*).

La phrase nominale « seule une horloge » accentue la menace qui plane, la sensation de proximité du danger et la tension monte avec cet arrêt du temps marqué par l'absence de verbe et par le point-virgule, car les horloges suspendent leur action et « même la mort » ne se montre pas. La poétesse, inquiète, « atten[d] la goutte qui va faire déborder la terre » (*PPH*, 172) et tente de bloquer l'irréparable. Elle répète que les hommes ont été « aussi inséparables de l'amour, que la vie est inséparable de la mort » (*PPH*, 171), assure qu'il a existé un passé où « il était plus simple de vivre » (*PPH*, 178) et que dans ce présent il faut « durer », « rester » (*PPH*, 194). C'est en tout cas grâce à la poésie qu'elle peut y parvenir puisqu'« en te nommant je te crée » (*Ibid.*).

Les *Archives sentimentales* seront le réceptacle de ces mots. La poétesse avoue avoir conservé dans ce recueil, sous sa langue (dans un jeu entre les mots et le muscle lingual) le pays qui concilie les contrastes, pour l'empêcher de disparaître : « Aussi ai-je enfermé sous ma langue un pays, /gardé comme une hostie » (*AS*, 303). Le miracle de la poésie va donc associer harmonieusement le paysage et l'identité des hommes car « Ils font partie du même poème » (*AS*, 326).

Cependant, les mots dans ce recueil ne sont pas toujours protecteurs. En effet, l'on relève un champ lexical d'éléments connotés négativement puisque l'on y trouve la boue (5 occurrences), la glaise (2 occurrences) et le sable (49 occurrences), lesquels engendrent l'asphyxie du pays, démunissant finalement la poétesse de son ancrage originel. Elle va néanmoins repartir en quête d'une appartenance à ce territoire, et parce que le pays, ou plutôt la somme des éléments qui le composent, détient les clés du secret de l'identité

¹⁵³⁸ « Je vous aime, / vous qui partez avec pour bannière le vent. / Je vous aime comme on respire » (*LVP*, 293) ; « écrire des mots d'amour sur ton corps torturé » (*LVP*, 294) ; « laissez –moi vous aimer/ comme ceux qui n'ont pas d'âge sûr ; (...) / Laissez-moi vous aimer, / à genoux comme le paysan et sa terre. » (*LVP*, 295).

¹⁵³⁹ Zahida Darwiche Jabbour, *Poésie et Initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, op. cit., p. 136.

libanaise, que le paysage est « là où s'inscrit l'identité du pays¹⁵⁴⁰ », elle se tourne une fois de plus vers la géographie :

Il est dans la nature de l'homme, en général, de rechercher (...) un coin de terre (P, 52).

Salim Mobarak déclarait d'ailleurs en 1947 que les « fils » du Liban sont « façonnés par sa géographie¹⁵⁴¹ » et en donnait une définition basée sur des choses simples, en dehors de toute identification religieuse : le libanais est « rude comme les petits chemins du Liban », « chantant comme ses sources jaillissantes » ; il

est celui qui, né en terre libanaise, se nourrit de ses produits, se désaltère à son eau, aspire son air pur et ses parfums, se rafraîchit à sa brise, jouit, enfin, de cette débauche de beauté dont nul autre pays au monde ne peut donner le spectacle¹⁵⁴².

Nous avons déjà appréhendé la relation intense établie entre le corps de la poétesse et sa terre et combien l'identité se lit au travers de la diversité paysagère, se fond dans la terre : Nadia Tuéni est d'ailleurs bien « une enfant de terre¹⁵⁴³ » (TA, 392), enracinée dans son sol natal, dans la multiplicité joyeuse des panoramas contrastés de mer, de montagne et de désert, de villes au passé glorieux et de villages plus simples dans une forme d'« unité » s'exprimant dans la géographie, le climat, les couleurs et les parfums du pays partagés par tous. En effet, les chrétiens et musulmans qui se font face « partagent la même implantation dans l'espace, la même vision politique de l'organisation de cet espace, (...). Le sens de la solidarité, l'organisation sociale, les pratiques de sociabilité, le sens de l'honneur leur sont communs¹⁵⁴⁴ ». Voici autant d'arguments à opposer à l'idéologie communautariste qui limite la transmission de ces valeurs culturelles communes. La meilleure expression identitaire selon notre auteure est celle qui valorise une identité universelle « du nom de Terre » (AS, 333) et qui se signalera par l'absence de catégories,

¹⁵⁴⁰ Michel Collot, « L'ouverture au(x) monde(s) », in Antonio Rodriguez, *Paysages et poésie francophone*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁴¹ Salim Mobarak, « Dans la mêlée », *Les Conférences du Cénacle*, n°. 5, Beyrouth, Éd. du Cénacle libanais, 1947, p. 23.

¹⁵⁴² *Ibid.*

¹⁵⁴³ Ghassan Tuéni l'a confirmé dans l'émission de Marc Floriot du 24 septembre 1984 sur France Culture : Nadia Tuéni était « fille de la terre ».

¹⁵⁴⁴ Aïda Kanafani-Zahar, « Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de "laïcité relative" », *Archives de sciences sociales des religions*, [En ligne], n°. 109, 2000, pp. 119-145, <http://assr.revues.org/20180>, consulté le 8 février 2014.

notamment confessionnelles¹⁵⁴⁵. L'essentiel, ce qu'approuve le sociologue et historien libanais Boutros Labaki, est que ses compatriotes se considèrent comme libanais et abandonnent de fait les identités basées sur les revendications politiques et communautaires¹⁵⁴⁶ puisque les hommes sont tous "identiques", ne cesse de nous répéter Nadia Tuéni.

Dans la même perspective, le mot clé de sa poétique sera la perméabilité¹⁵⁴⁷ [« chaque pli de la terre est moi toujours nouvelle » (*AE*, 64)]. Elle a un esprit universaliste qui ne renvoie pas à une volonté d'homogénéiser la population au profit d'une identité unique et universelle, mais d'accepter le Liban sous toutes ses formes¹⁵⁴⁸ et en perpétuelle mutation. De même que les identités des quatre femmes de *Juin et les mécréantes* "se combinent" en notre poétesse, les différences convergent vers une identité libanaise à plusieurs visages. En fait, nous pensons à l'instar d'Amin Maalouf¹⁵⁴⁹ que l'on a une seule identité constituée de plusieurs appartenances, qu'il y a pour chacun d'entre nous plusieurs allégeances (familiales, politiques, culturelles, religieuses) auxquelles on peut donner la primauté à un certain moment et en changer ensuite en montrant alors une identité quelque peu différente.

Nous allons à présent tenter de démontrer combien cette identité aux multiples facettes, bien que malmenée au rythme des combats qui ont déchiré le pays, est

¹⁵⁴⁵ « Shoot your identity » pose en décembre 2012 une question à ses participants (âgés de 12 à 30 ans): « Être libanais, qu'est-ce que cela signifie pour vous ? ». Le gagnant a répondu : « Notre nationalité est un obstacle. Je suis avant tout un être humain et nous le sommes tous », <https://patrimoine-liban-ecclesia.blogspot.com/2012/12/lidentite-libanaise-decelee-et-filmee.html>, consulté le 25 octobre 2016.

¹⁵⁴⁶ « Chaque communauté a voulu légitimer ses options politiques, son pouvoir par l'identité », in « Arabes ou Phéniciens ? La question persiste pour les Libanais », *L'Orient-Le Jour*, [En ligne], 28 mai 2010, <http://www.jeromelecoq.org/blog-liban/2010/07/25/presse-libanais-arabes-ou-pheniciens/>, consulté le 17 avril 2014.

¹⁵⁴⁷ En dehors de toute séparation d'ordre confessionnelle, il faut aussi que l'arabité se libanise et que la libanité s'arabise car il y a toujours un tiraillement entre ces deux appartenances.

¹⁵⁴⁸ Les questions resteront posées en 2010 par Franck Salameh : « Yet, "who are the Lebanese, and what is Lebanon?" remain elusive questions that continue to baffle and confuse. Indeed if posed to two average Lebanese chosen randomly, chances are no concurring answers could be had about some sense of a shared understanding of Lebanon's identity. Is Lebanon Arab? Is it not? Is it Muslim? Is it Christian? Is it Phoenician, Western, Eastern, Syrian? Is it simply "Lebanese" tout court, or is it allof (*sic*) the preceding together and none at all? », in *Language, Memory and Identity in the Middle East*, New York, Lexington Books, 2010, p. 41. « Les questions "qui sont les libanais et qu'est le Liban ?" restent des questions qui continuent à nous déconcerter. En effet si elles sont posées à deux libanais choisis aléatoirement, il n'y a aucune chance d'avoir un accord quant à leurs réponses qui fasse émerger une compréhension partagée de l'identité du Liban. Le Liban est-il arabe? Ne l'est-il pas ? Est-il Musulman ? Chrétien ? Phénicien, Occidental, Oriental, Syrien ? Est-il simplement libanais, tout cela ou rien de tout cela ? ». Notre traduction.

¹⁵⁴⁹ Amin Maalouf, « Identité et appartenances. Entretien », *Mots*, Israël - Palestine. Mots d'accord et de désaccord, Lamria Chetouani et al. (dirs.), n°. 50, mars 1997, p. 123. www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1997_num_50_1_2309, consulté le 31 janvier 2014.

revendiquée par notre poétesse face à ceux qui brandissent (parmi d'autres constructions idéologiques) les identités religieuses qui servent les propagandes haineuses pour parvenir au pouvoir et dressent les hommes les uns contre les autres¹⁵⁵⁰.

¹⁵⁵⁰ En effet, les libanais parlent la même langue, vivent ensemble et ne se distinguent apparemment les uns des autres que par la religion. C'est pour cela qu'en proclamant son identité, la poétesse souhaite que cela ne se fasse pas aux dépens des autres, en disant que « nous ne sommes pas les autres, les voisins d'en face ou d'à côté », écrit Vincent Descombes, qui ajoute que « toute société humaine, en tant qu'elle se donne une représentation d'elle-même, doit se donner la possibilité d'un ''nous'' », in *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2013, p. 242.

Chapitre 2 Une écriture plurielle pour un projet universel

Aux questions d'identité « Qui suis-je ? », « Qui sommes-nous ? », la poétesse propose une identité floue, sans « catégorie » préétablie, qui ne s'oppose pas à une autre orientation identitaire ni ne cherche à la dominer ou à l'effacer. Celle du Liban doit être fondée sur les valeurs de tolérance, de diversité ainsi que d'ouverture qui se rencontrent dans le paysage tuénien, lequel se situe en outre entre monde arabe et monde occidental. Emile Boustani insiste d'ailleurs sur le fait que les libanais sont « les porteurs (...) du dialogue entre cet Orient et l'Occident¹⁵⁵¹ ».

1. Les revendications d'une poétesse

Tout d'abord, si l'on songe au Pacte national conclu en 1943 et sa tentative de conciliation entre courant libaniste et courant arabiste sur l'identité du Liban (en affirmant le Liban comme un pays dont le « visage est arabe »), cette formule ainsi que ses déclinaisons font débattre jusqu'à nos jours des rapports entre la « libanité », le « libanisme » ou le « nationalisme libanais » d'une part et l'« arabité », l'« arabisme », ou le « nationalisme arabe » d'autre part et restent un sujet de discorde. Pourtant, « Le Liban est un pays arabe par la géographie, l'économie, la langue et le sentiment. Il n'y a aucun doute là-dessus. (...) Il est lié aux pays arabes par le lien de l'arabité¹⁵⁵² ». Nous retrouvons l'une des premières appartenances proposées par notre auteure puisqu'elle passe d'un ancrage purement libanais (celui du « Mont Liban » (AS, 309 ; 326), des villes et villages de *Liban : 20 poèmes pour un amour*, de « Kantari » (AS, 302) à des villes d'enracinement plus largement oriental et datant de la Mésopotamie comme « Antioche » (AS, 323), « Babylone » (*Ibid.*) ou proches de l'« Euphrate » (AS, 329).

Il est aussi un pays humaniste, de la tolérance et de la fraternité. En tant qu'espace de rencontre [un « espace nécessaire » (PRT, 266 ; RT, 423) « qui ne dure que parce qu'il

¹⁵⁵¹ Émile Boustani, « Lubnan wa al-'alam al-'arabi » (« Le Liban et le monde arabe »), *Les Conférences du Cénacle*, n° 7, Beyrouth, Éd. du Cénacle libanais, 1953, p. 207.

¹⁵⁵² Salim Haydar, « Al-Ta'mir min al-asas », (« La reconstruction dès la base »), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, Beyrouth, Éd. du Cénacle libanais, 1949, p. 22. (Série : La Reconstruction de la Maison libanaise).

faut durer » (*LVP*, 276)] entre islam et chrétienté, le Liban prouve que leur coexistence et donc celle entre Islam et civilisation occidentale est possible. Il ne faut pas avoir peur de l'autre et au contraire rencontrer « cet homme et son /contraire » (*TA*, 344) puisqu'à l'instar des femmes de *Juin et les mécréantes* représentant les religions monothéistes nées dans cette région du monde- le christianisme, l'islam¹⁵⁵³ et le judaïsme, ce qui semblait être opposé est en fait complémentaire¹⁵⁵⁴. Ce qu'essaie de montrer notre auteure, c'est que les divisions (notamment confessionnelles) n'ont aucune raison d'exister car :

il y a autant d'étoiles que sillons de labour. Autant de barreaux que d'étoiles.
Autant d'hommes que de barreaux. Autant de prières que d'hommes. Autant de dieux que de prières (*JM*, 123).

Ce qu'il faut viser : que « nous respir[ions] ensemble après l'âge violent » (*AS*, 315). Il faut donc dépasser les identités particulières liées aux différentes confessions tout en ne les occultant pas (car nous avons souligné leur poids dans la société) et se battre contre ceux qui veulent détruire la conviction que l'on peut vivre ensemble sur une terre multiculturelle comme celle du Liban, sous prétexte qu'ils jugent que leur communauté n'est pas assez représentée politiquement et se sentent ainsi menacés. Toutes les communautés sont la base de la future identité mais en faisant allégeance non pas à leurs chefs religieux mais à la patrie. Lorsque Nadia Tuéni évoque « les multiples de [son] appartenance » (*AS*, 329), elle les associe tout d'abord à une seule personne (le sujet lyrique) « mon appartenance », puis fait place à tous les habitants du Moyen-Orient dans un « nous » qui dépasse alors les clivages religieux :

Je baisse la voix pour mieux entendre
les multiples de mon appartenance,
(...)
et savoir, que multiple veut dire, Pays.
semblables et non semblables,
ô fleurs d'un même ciel,
oiseaux d'un seul climat,
et vaisseaux d'un même âge,
nous,
au bord du Moyen-Orient (*AS*, 329).

Il n'y a aucune exclamation malgré l'apostrophe avec le « ô » (vocatif) liée aux fleurs et aux oiseaux personnifiés (puisque'ils sont « nous ») car la poétesse ne fait, à ses yeux, qu'exprimer une évidence malgré l'émotion qui accompagne ces paroles : elle souligne

¹⁵⁵³ L'islam orthodoxe représenté par Sabba et le druzisme, avec Sioun.

¹⁵⁵⁴ Rappelons que Mohammed, devenu puissant, avait adopté une stratégie pour éviter les guerres : prendre les femmes dans chaque tribu. Le mariage polygamique serait donc un signe d'alliance des peuples.

l'origine commune à tous les habitants du Moyen-Orient, ce qui permet aux libanais par exemple de vivre en paix les uns avec les autres. Bien que différents par leurs religions (qui ont si souvent servi avec d'autres malentendus à déclencher des conflits meurtriers), ils doivent se transporter « avant le Temps » (AS, 322), lorsque les hommes étaient « indéfini[s] et [donc] sûr[s] » (JM, 122), liés par une connivence qualifiée de « millénaire » (PRT, 262).

L'enjeu est de les réunir dans un avenir commun, avec une réelle volonté de fraternité grâce au paysage qui « s'explique par l'entente de l'homme avec le paysage » (AS, 326) et auquel la poétesse délègue des pouvoirs extraordinaires : la terre « dessine/ un homme » (RT, 214), « chaque pli de la terre est moi toujours nouvelle » (AE, 64). L'appartenance à la terre est primordiale pour tous les libanais ; Nadia Tuéni assure que son existence n'est possible que parce que « la forte terre me garde dans ses organes » (AS, 316). Jad Hatem est lui aussi explicite à ce sujet : « Le pays est identité de l'humain (...) et se fait présent dans le poème¹⁵⁵⁵ ». La poétesse rêve donc d'une unité issue de la nature, une unité par ailleurs préservée dans la parole, pour éviter le morcellement qu'elle présage. Les deux vers de ce poème « ô fleurs d'un même ciel, oiseaux d'un seul climat » (AS, 329) sont à mettre en parallèle avec « Toi, moi, nous, qu'importe ? » (PPH, 171), nous sommes tous pareils grâce au « quiproquo royal » (PRT, 271).

Pour retrouver ces qualités de partage d'avant, il faut ré « inventer le passé » (AS, 312), celui que notre poétesse conserve dans ses mots ou « sous [sa] langue » (AS, 303) dans le cas où la terre, aurait une défaillance [« afin de ne pas craindre la défaillance possible de la terre » (*Ibid.*) devenue « folle terre » (AS, 311)]. Elle exprime ici une sagesse qui se veut générale grâce à l'emploi d'infinifitifs¹⁵⁵⁶ et rejette les malentendus entre les individus dans un même aller-retour entre « leur » et « ma », car

Ce sont les autres à travers moi et moi projetée chez les autres? Leur méfiance n'est que le reflet de ma propre peur, je suis leur miroir, ils sont l'autre côté du mien¹⁵⁵⁷.

Malheureusement cette méfiance a engendré plusieurs mutations provoquées par la folie des hommes : nous avons « pendu nos oiseaux », « enchaîné le vent » (AS, 335) « sabordé la Terre¹⁵⁵⁸ » (*Ibid.*).

¹⁵⁵⁵ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni, op. cit.*, p. 94.

¹⁵⁵⁶ « Apprendre par les yeux » (AS, 312) en regardant la géographie contrastée libanaise et « inventer nécessairement le passé » (*Ibid.*) pour un retour du temps de la paix sont les deux conduites souhaitées par notre poétesse.

¹⁵⁵⁷ Nadia Tuéni revient sur ce rejet de l'autre dans un inédit du 17 avril 1973, deux ans avant le début de la guerre.

C'est pourquoi la poétesse rejette toute frontière et dresse des convergences qui remontent au temps des origines entre les religions [Dâhoun « de la première église » est à « la croisée des chemins¹⁵⁵⁹ » (*JM*, 127)] et que par exemple les quatre femmes qui deviennent les nouveaux repères [« quatre noms, quatre points cardinaux » (*JM*, 124)] sont quasiment substituables. De même leurs qualités (et identités) se réunissent dans une identité de « bédouine¹⁵⁶⁰ » (*TB*, 15), ce qui traduit surtout une adhésion à la liberté et le refus des classifications. Puisqu'elle passe de l'une à l'autre¹⁵⁶¹, le « je » poétique est lui aussi « fils unique de parents végétariens » (*JM*, 101). Et sa mère est « fille de quarterons », son père « métis » (*Ibid.*), avec en outre l'évocation d'une curieuse part identitaire explicitée par une interférence mathématique¹⁵⁶² : « une fonction décimale, le sixième d'une couleur dont [il] ne se souvient plus » (*Ibid.*). Nadia Tuéni relie d'ailleurs les noms de Tidimir, Sioun et Sabba en un seul ensemble : « Tidimir Sioun Sabba » (*JM*, 114) et dit « appel[er] Sioun (...) Tidimir par loi de préséance » (*JM*, 123).

Les marques d'énonciation comme les pronoms personnels, qui sont des indices de première et deuxième personnes, impliquent un locuteur, la poétesse, et son interlocuteur, mais ce « tu » n'est parfois autre que la poétesse elle-même, qui devient le destinataire de son propre discours dans un dédoublement énonciatif étonnant, un brouillage tendant toujours à démontrer la vanité des catégories identitaires. Le « je », outre les négations et les interrogations indices de l'éclatement identitaire et de l'impuissance, s'affaiblit et ne se reconnaît plus dans ce pays où l'on n'accepte pas son pluralisme. Elle cherche le « pouvoir de naître homme double¹⁵⁶³ » (*RT*, 218) et écrit sans sexe déterminé. Le « je » de la poétesse passe ainsi de la voix d'un locuteur de sexe masculin [« je suis né du séisme » (*JM*, 150)] au féminin avec les instances énonciatives de *Juin et les mécréantes*. Ce croisement de plusieurs voix permet au sujet (notamment en ce qui concerne le « je »

¹⁵⁵⁸ Écrit le 17 février 1982.

¹⁵⁵⁹ Rappelons que Dâhoun, qui est « calquée sur la première église » (*JM*, 127), écrit l'histoire qui « refuse les pistes » (*Ibid.*), les catégories préétablies, les dogmes autoritaires.

¹⁵⁶⁰ Elle refuse l'idée d'une identité unique, « remplaçant l'idée de l'unicité par celle de la multiplicité, l'exclusion par la relation, la vocation d'enracinement par la vocation à l'errance », in Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 1995, p. 124. Elle est une nomade qui valorise l'entre-deux (ou plutôt 'l'entre multiple' si l'on peut dire).

¹⁵⁶¹ Najwa Aoun Anhoury identifie dans la recherche des origines de Nadia Tuéni « quatre contextes différents », *Panorama de la littérature libanaise francophone, op. cit.*, p. 123.

¹⁵⁶² Nous avons là une influence des surréalistes, qui se sont amusés en ayant recours à des opérations, des formules et des chiffres faisant office d'images.

¹⁵⁶³ Dominique Combe, « La référence dédoublée : le sujet lyrique entre fiction et autobiographie », *Figures du sujet lyrique*, Dominique Rabaté (dir.), Paris, P.U.F., [1^{ère} Éd. 1996] 2001, p. 54.

masculin) de se construire avec ses identités de libanaise, d'arabe, de francophone et d'arabophone, de chrétienne et de druze, mais aussi de déconstruire tous les stéréotypes au sujet de la femme (et toute vision unitaire éliminant cette multiplicité identitaire) pour ne privilégier que l'identité "dominante"¹⁵⁶⁴. Cinq personnes accompagnent donc le lecteur, qui doit comprendre qu'au final elles n'en constituent qu'une seule car :

tous les corps sont bribes d'un même secret (*JM*, 137).

Dans cette polyphonie qui cherche à renforcer la cohésion sociale, le sujet métonymique de Dominique Combe (également dénommé « synecdoque généralisante¹⁵⁶⁵ ») apparaît dilaté¹⁵⁶⁶ plutôt que dédoublé dans ces multiples appartenances. D'ailleurs notre auteure est « tribu » (*AS*, 331). En outre la poétesse devient « l'homme blanc » (*JM*, 123), le double de l'« homme noir » (*JM*, 98), Léopold Sédar Senghor, qui combat lui aussi pour la paix et le dialogue entre les hommes. Et puisque nous sommes dans les contrastes que l'on concilie, l'époux de Nadia Tuéni dit d'ailleurs d'elle qu'elle est libanaise d'« arabité chrétien[ne]¹⁵⁶⁷ ».

Elle a en tout cas pour but de ne cesser de souligner toutes les formes de ressemblances entre les individus et s'appuie pour cela sur l'isotopie de l'identique avec des répétitions régulières de « semblable » (*AS*, 329) et "même" [« fleurs d'un même ciel » et « vaisseaux d'un même âge » (*Ibid.*), « nos sanglots ont mêmes frontières » (*PPH*, 202), « poids des mêmes vagues » (*JM*, 98)] afin d'insister sur la stupidité qu'il y a à se déchirer entre êtres humains, qui devraient au contraire « respire[r] ensemble » (*AS*, 315). La folie environnante est telle qu'elle peut les rendre schizophrènes [« Entre moi-même et moi la distance des ennemis » (*TA*, 412)].

Elle préfère également mettre en avant l'incessante évolution de l'identité. Elle présente ainsi Sioun comme étant "inachevée" [« Par moi tu es astreinte à demeurer inachevée » (*JM*, 137)] et oublie les traits de Tidimir : « Je ne sais déjà plus les frontières

¹⁵⁶⁴ Dominique Rabaté, *Figures du sujet lyrique*, op. cit., p. 67.

¹⁵⁶⁵ Dominique Combe, *Figures du sujet lyrique*, op. cit., p. 56.

¹⁵⁶⁶ Sa poésie s'intéresse aux conflits qui se déroulent en Amérique du sud, car ce continent a la particularité de réunir « "la race cosmique" née de tous les courants ethniques du Tiers monde. (...) A lutte semblable, poésie semblable » (*P*, 127).

¹⁵⁶⁷ « "Arabe chrétien" comme il le répétait souvent, Ghassan Tuéni a également orienté ses réflexions autour de ce double patrimoine (...) "si certains Arabes se sont convertis à l'islam au VIIème siècle, il n'est pas interdit de penser qu'ils ont gardé avec le christianisme des liens intimes, de la même façon que les chrétiens arabes ne peuvent se sentir tout à fait étrangers à la foi de leurs frères musulmans" », <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Ghassan-Tueni-1926-2012.html#nb2>, consulté le 6 avril 2016.

de ton visage¹⁵⁶⁸ » (*JM*, 123). Dans *La Terre arrêtée*, un autre personnage féminin sera « inachev[é] » (*TA*, 372) et poursuivra la tâche : Yousra, qui comme les femmes du pays (*LVP*, 284), dans un éternel recommencement :

rassur[era] la montagne,
(...) f[era] croire à l'homme qu'il est homme,
à la cendre qu'elle est fertile (*TA*, 372).

En dehors de cette identité multiple d'orientale et de libanaise, par ailleurs en constante évolution, notre auteure croise également des caractéristiques corporelles avec celles du paysage incarné dans son être :

ce paysage sortant de l'eau et qui s'arrête à chaque pas
(...) c'est moi » (*PPH*, 166).

La femme communit très facilement avec l'eau puisque toutes deux donnent la vie. Elles sont donc interchangeables.

Après le décès de l'enfant et la découverte de son propre cancer, Nadia Tuéni est comme une enfant, innocente¹⁵⁶⁹, qui commence à marcher, qui retrouve ses marques. Et la mer sera la matrice de sa renaissance.

La communion avec des éléments paysagers se retrouve en outre dans l'écriture de ce paysage :

Ton visage en mes mains a sa forme d'eau (*PRT*, 266).

Le visage - phonétiquement si proche de paysage et synecdoque corporelle du pays - peut être une incarnation du Liban, dont la forme oblongue évoque la goutte d'eau ; les phalanges sont intriquées avec le visage du pays, dont la poétesse protège l'identité dans son corps, « le sujet communiqu[ant] avec la chair du monde¹⁵⁷⁰ ». D'ailleurs son corps est le lieu où se déroule la résurrection du pays :

Le monde inspire ; il va renaître en moi le premier des matins... (*PRT*, 256).

Toutefois un sentiment de profonde solitude va s'emparer de Nadia Tuéni qui prend soudainement conscience que les violences guerrières s'amplifient et qu'elle est en total décalage avec la réalité car

Le monde expire ; (...) maintenant je suis seul (*Ibid.*).

¹⁵⁶⁸ Chacun ressemble à l'autre, que ce soit les femmes ou les hommes « noirs ou clairs » (*JM*, 98).

¹⁵⁶⁹ C'est parce que notre poétesse a « quatre ans » (*JM*, 101) que lui incombe la réémergence du « paradis ». Jad Hatem évoque lui aussi « la magie des quatre ans qui fait surgir les quatre figures de l'âme », les fait converger, in *La Quête poétique de Nadia Tuéni, op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁷⁰ Michel Collot, « Le sujet lyrique hors de soi », in Dominique Rabaté (dir.), *Figures du sujet lyrique, op. cit.*, p. 115.

Elle appartient malgré tout à cette « terre sourde » (*TA*, 385) qui ne la reconnaît plus comme l'un des siens

l'apatride
n'a pas nécessairement fui sa patrie
Mais elle l'a fui (*PR*, 413).

Non seulement notre poétesse est devenue une sorte d'apatride puisque son identité multiple n'est acceptée nulle part, mais en plus la patrie « fuit » ceux qui ne sont pas des "nomades" comme elle, ouverts à la diversité culturelle. Mais Nadia Tuéni ne s'avoue pas vaincue et va jusqu'au bout tenter de concilier les communautés pour sortir le pays de la déliquescence où les hommes l'entraînent¹⁵⁷¹, va tenter de construire sur cette "décomposition identitaire" puisqu'elle est prête à donner sa vie, à se sacrifier pour recréer ce Liban d'avant dans un ultime cri :

J'appartiens à ma folle terre ; je la crée par ma mort (*AS*, 326).

La vie, les liens semblent ne plus avoir de valeur dans ce pays sensible à tous les soubresauts de son environnement et même l'amour devient une valeur universelle en crise dans cette double négation en début de vers :

Sismique Pays
nul germe d'amour
ne pleut sur tes étés¹⁵⁷² (*AS*, 328).

2. L'écriture peut-elle négocier la multiplicité identitaire ?

Dès lors, l'écriture paraît être un des seuls antidotes pour contrer l'impuissance et le désarroi qui règnent dans ces derniers vers décrivant le « sismique Pays » (*Ibid.*). En dépit des innombrables impressions de désolation, de mort, d'abandon et d'enlèvement, les mots demeurent là pour protéger et faire réapparaître l'essentiel. La poésie pour Nadia Tuéni semble en effet plus puissante que toute la violence environnante et avoir même le pouvoir de renverser les choses. Notre auteure n'a assurément plus de patrie, ni « dans la pierre/ ni dans la tristesse du sable » (*PR*, 412) mais grâce aux « fleurs violentes » (*AS*, 328) qui vont surgir de ses doigts, un monde nouveau, « le nouveau profil de la terre » (*Ibid.*) va être

¹⁵⁷¹ Elle a des mots très durs à propos des hommes : « Il me serait triste d'apprendre – en fonction des lois de l'évolution des espèces – qu'un fauve puisse un jour dégénérer en homme » (*P*, 244).

¹⁵⁷² Chaque conflit, jusqu'au plus récent, s'est déclaré en été.

dessiné. La poétesse va « tisse[r] lumière¹⁵⁷³, dans ces montagnes » (AS, 321), à l'instar de Saint-John Perse pour qui la lumière symbolise la connaissance nécessaire à l'accomplissement de l'homme. Et elle va pouvoir ainsi faire ressurgir le Liban.

C'est toutefois une isotopie de la solitude¹⁵⁷⁴ [« creuse » (TA, 353), « absence¹⁵⁷⁵ », « introuvable » (TA, 389)] et de l'oubli [« oublie » (TA, 389), « Je t'oublierai » (TA, 387 ; 390)] qui se développe de façon importante dans le dernier recueil, *La Terre arrêtée*, au titre annonciateur de cette fin, celle de notre auteure comme celle de son pays. En effet notre auteure découvre qu'elle est peut-être « tribu » (AS, 331), mais qu'elle est d'abord une étrangère, une intruse qui ne peut plus rester dans son propre pays [devenu un « sol étranger » (TA, 390)] :

Suis-je né d'un mensonge
dans un pays qui n'existait pas ?

Suis-je tribu au confluent de sangs contraires ?

Mais peut-être ne suis-je pas.

(...)

Qui me rendra présent ?

Menacé, donc vivant,
blessé, donc étant,
peureux, donc effrayant,
debout, donc flamboyant.

Qui me rendra présent ? (AS, 331)

Nous la suivons lors de cette introspection dans ses réflexions, avec sa prise de conscience de sa "non existence" retranscrite typographiquement par les blancs. Toutes ses certitudes sont ébranlées. Sa lucidité vis-à-vis de son corps brisé par tant de souffrances la pousse néanmoins à se relever, l'espoir traduit par une ponctuation hachée et l'enchaînement de multiples questions auxquelles répond la froideur mathématique d'« équations » qui confirment sa destinée : « je ne suis pas, vos équations le disent » (*Ibid.*). Le futur sera différé ou appartiendra à la mémoire, au texte car le corps de la poétesse meurt et ne peut plus protéger l'identité du pays.

¹⁵⁷³ Selon Emmanuel Kant « Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute » in *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, p. 497.

¹⁵⁷⁴ Une solitude qu'elle a rencontrée dès *Les textes blonds* après le décès de sa fille : « Pluriel multiple et pourtant toujours seul » (TB, 20), une posture incomprise ensuite par les ressortissants de son pays.

¹⁵⁷⁵ Même « l'absence s'absente » (TA, 391). Et il ne reste plus rien du Liban que chaque ville, village, éléments de toute sorte quittent. C'est tout simplement un chant d'adieu.

Ce ''je'' « menacé », « blessé », « peureux » mais « debout » n'est-il pas également le Liban lui-même, ce « pays en puissance acculé à provoquer le sort pour survivre à ses leures¹⁵⁷⁶ » ? Or après avoir affirmé qu'elle avait « deux sangs à une distance d'amour¹⁵⁷⁷ » (*PPH*, 187) et un visage de « *double continent* » (*PRT*, 258)¹⁵⁷⁸, la poétesse-prophète avait eu la vision de sa disparition, par le biais d'un « nuage [qu'elle] nomme tempête » (*PRT*, 256), annonciateur des conséquences dues à la transgression de la loi par cette identité plurielle :

une loi
celle de la mise au ban (*AS*, 329).

Pourtant, elle n'est pas seule à avoir « mélangé les racines, /et pris pour montagne la mer » (*AS*, 327), car les participes présents élargissent clairement ses interrogations du particulier (du possessif « me ») au générique.

Pour contrer d'éventuelles connotations négatives qui entourent l'identité plurielle, elle reprend une structure énumérative [elle aussi logique avec une répétition de la conjonction de coordination « donc »] afin de décrire ceux qui refusent une définition communautaire de l'identité. Les individus convaincus par l'identité plurielle libanaise sont certes dans une situation difficile, atteints physiquement [« menacé[s] et « blessé[s] »] et psychologiquement [« peureux »] à cause de leur multiculturalisme. Ils seront, au moins dans ce témoignage (pérenne puisque écrit), fiers, « debout[s] », et « flamboyant[s] » (*AS*, 331).

Puisque la guerre a ébranlé « la substance même de la personne¹⁵⁷⁹ », la poétesse « devient sa propre matière » (*P*, 16) pour continuer à résister en répétant son message de tolérance. Malheureusement, le pays se désintègre, lentement : il ne reste qu' « un morceau de civilisation (...) / mais si loin » (*PR*, 407). Dans les poèmes, le « je » lyrique, qui est aussi la voix de la terre, une prosopopée du pays, annonce ainsi cette fin et celle d'hommes de tous bords : « Lâche-moi à présent, / car je chavire de l'autre côté de mon ventre / rouge du sang de tous » (*AS*, 314). C'est d'ailleurs l'un des combattants, totalement indifférent

¹⁵⁷⁶ Dominique Éddé, *Lettre posthume*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁵⁷⁷ « L'entre-deux exprime la condition de l'être qui est divisé entre deux identités », in Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, coll. « Points Essais », p. 267.

¹⁵⁷⁸ « Toutes les civilisations sont depuis toujours composites, mouvantes, perméables. Aujourd'hui, elles sont plus que jamais entremêlées, mais elles éprouvent le besoin d'affirmer leur spécificité, justement parce que leur spécificité s'estompe » in Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde : quand nos civilisations s'épuisent*, *op. cit.*, p. 274. Il faut bâtir peu à peu une civilisation commune, fondée sur l'universalité des valeurs essentielles et la diversité des expressions culturelles.

¹⁵⁷⁹ Jad Hatem, *La Quête poétique de Nadia Tuéni*, *op. cit.*, p. 12.

avec comme « un hiver sur [s]on visage » (AS, 314), qui va l'assassiner ou plutôt l'achever avec une cruauté indescrivable (cf. la violence exprimée par le lexique : « arracher » et « éclats ») :

Même toi à trois pas mets un hiver sur ton visage
pour m'arracher mon souffle et
l'accrocher à la frontière d'à côté.
Alors en plein soleil
je meurs d'incohérence
en éclats (AS, 314).

La poétesse et son pays s'effondrent en même temps car le corps de Nadia Tuéni est dévoré de l'intérieur par son cancer : elle entend « se fendiller [s]on âme comme glaise d'Euphrate » (AS, 329). En outre, du fait de son ancrage charnel dans le monde, son corps saigne au même rythme que les violences endurées par le pays, ce cancer qui la ronge étant comparé à la « mort rongearite et laide, lente et vicieuse, [la] mort libanaise » (P, 253). En écho funèbre, à l'extérieur, elle entend « hurler Pays » (AS, 327), un cri répété et renforcé par le jeu des contrastes des anaphores [« Je baisse la voix » (AS, 327, 329)].

Plusieurs autres réseaux d'images font par ailleurs état d'une crise du sujet qui disparaît [elle n'est plus qu'une « ombre mince » (AS, 317)], de son éclatement, de l'errance et de la perte :

Le « je » s'est
(...) égaré
dans ta pâle mémoire
et
chassé par mon ombre
je viens dormir
contre ce mur (TA, 346).

Le sujet a ici complètement perdu son identité devenue inaccessible dans une « pâle mémoire », la scission entre la poétesse et ce qu'on peut nommer comme son identité étant accentuée par la symétrie entre « égaré » et « chassé » grâce à la coordination « et » isolée. Les ruptures syntaxiques confirment dès lors sa mise au ban : elle est une étrangère. Celle qui se disait multiconfessionnelle est comme damnée, mise à distance de la société qui a totalement oublié son histoire. Son corps n'existe plus, son ombre elle-même ne la reconnaît plus.

Elle pourrait, certes, faire un choix confortable, celui de rentrer « dans le rang » en ne se reconnaissant qu'une seule appartenance et

demander force à la tribu,
dormir entre ses omoplastes de rochers (AS, 327).

La tranquillité quasi maternelle (les bras étant remplacés par les « omoplates ») et la solidarité de ce groupe social, comme son importance dans la société traditionnelle, sont particulièrement mises en valeur par l'alexandrin et la solidité des « rochers » (une appartenance tellurique) qui créent un véritable appui pour se construire. Mais elle refuse de se résigner à cette catégorisation univoque de son identité, bien qu'elle ait conscience des risques que son choix [« [s]es vices » (AS, 329)] engendre : être « mise au ban » (*Ibid.*), devenir un « passant strident » (AS, 333) qui dérange (compte-tenu des allitérations en [s] et des assonances en [an]) avant d'être un « promeneur du vide » (*Ibid.*). Elle refuse malgré tout d'envisager que la "pluralité identitaire" soit un « crime de double identité » (P, 253) qu'il faut « expier » (P, 253) et que le pays perde ce particularisme à cause de mots « plus meurtriers qu'un geste » (AS, 308), des mots qui les ont tous deux condamnés, faisant implorer le pays (« l'espace se tord les mains » (PRT, 247) comme une mère à qui l'on annonce la mort de son enfant) :

Ceux qui vivent au soleil de la parole,
au cheval emballé des slogans,
ceux-là,
brisent les vitres de l'univers (*Ibid.*).

Nadia Tuéni cherche à anéantir ces mots qui tuent, « la parole viciée de l'idéologie¹⁵⁸⁰ » et fustige ceux qui la propagent. En effet, « La parole [en mettant] dans nos veines, / le carillon de la démence » (AS, 335) a falsifié l'histoire et la culture du pays, a détruit ce qui « FUT UN LIBAN DES JARDINS » (LVP, 295).

Cet état semble à présent perdu à jamais, compte tenu du passé simple et du décrochage typographique (en majuscules) de ce dernier vers. Notre auteure « avai[t] sur la langue un pays raisonnable » (PPH, 161) et comme l'indique le temps verbal, les mots ont été impuissants à le conserver. En lieu et place du « jardin », c'est un pays morcelé, brisé, auquel on a affaire, un pays qui n'est plus représenté que par des images de sable (49 occurrences) et de poussière (2 occurrences). Plus encore :

J'appartiens à un pays qui chaque jour se suicide tandis
qu'on l'assassine (P, 253).

La parole (des sifflantes) se fait directement l'écho des dégâts engendrés par les combats. La poétesse apostrophe ceux parmi ses ressortissants qui en sont responsables (en ayant

¹⁵⁸⁰ Jad Hatem, *La quête poétique de Nadia Tuéni, op. cit.*, p. 79. Notre auteure partage en cela les principes des intellectuels du groupe *Shi'r*. Cf. Dounia Badini, *La Revue Shi'r/ Poésie et la modernité poétique arabe, Beyrouth (1957-1970), op. cit.*, pp. 291-292.

utilisé toutes les excuses pour dresser les hommes les uns contre les autres¹⁵⁸¹). Elle les met tout d'abord à distance puisqu'après avoir employé le « nous » en généralisant le drame à l'ensemble des libanais, c'est à présent les pronoms « vous » et « vos » qui révèlent qu'elle n'a plus rien de commun avec ces hommes.

Elle n'éprouve en fait pour eux, sans distinction, que du désintérêt et une profonde désaffection :

vous qui ne savez plus la beauté de la haine,
vous qui avez sali même l'obscénité,
vous m'êtes indifférents ;
et je ris de vos carnes,
de vos yeux sans amant,
de vos mers aux pieds sales,
et de vos femmes au sexe lourd (TA, 390).

Dans cette longue énumération où affluent des expressions se rapportant à la trivialité des hommes et des femmes [l'obscénité, pieds sales (si importants pour un musulman), sexe lourd], il n'y a plus de limite. Les tabous sont ouvertement dévoilés pour exprimer comment le pays s'est déshumanisé et combien les combattants ont été des barbares. Dans ce poème, le Liban carte postale disparaît et l'indignation de la poétesse se démasque dans un lexique vulgaire, méprisant : « Avec le conflit, tout a explosé, et la littérature a osé affronter les maux de la société et briser les tabous liés au sexe, à la religion et, dans une certaine mesure, à la politique¹⁵⁸² » explique Farouk Mardam-Bey. Les hommes ne sont d'ailleurs plus que de vulgaires morceaux de viande, des « carnes » sans âme, (à moins que notre auteure ne l'emploie pour dire des combattants qu'ils ne sont désormais définis que par leur agressivité et leur méchanceté). Les pires des « vices » ont été intensifiés à l'instar de « l'obscénité », salie (ce qui était auparavant offensant n'est rien face à vos actes) et des « femmes au sexe lourd ».

La poétesse reconnaît avoir « aim[é] hier longtemps » (TA, 395) sa terre et tout tenté pour la sauver. Parce qu'un « Pays [a] plusieurs vies » (TA, 350) elle a gardé l'espoir en son éternelle résurrection.

Le Liban au cœur du monde arabe et islamo-méditerranéen, constitue le modèle d'une osmose aussi profonde que variée de religions, de cultures et de civilisations, témoignant, en dépit de toutes les résistances, aujourd'hui plus qu'hier, du succès d'une expérience culturelle prodigieuse qui apporte à l'humanité le projet d'une société qui se présente comme un défi au racisme et à la discrimination religieuse.

¹⁵⁸¹ Elle pardonne en revanche aux exécutants, des tueurs « au nom d'enfants » (AS, 335).

¹⁵⁸² Marianne Payot, « Au Liban, la littérature panse ses plaies », http://www.lexpress.fr/culture/livre/au-liban-la-litterature-panse-les-plaies_829523.html, *op. cit.*, article non paginé.

La détermination des Libanais à reconstruire un « vivre-ensemble » aux richesses interculturelles et humaines inépuisables, à promouvoir le dialogue islamo-chrétien aujourd'hui et islamo-judéo-chrétien demain, doit constituer la philosophie qui sous-tend tout projet de rapprochement entre les pays riverains de la Méditerranée¹⁵⁸³.

Mais « la guerre revient sur [sa] maison » (*Ibid.*) incessamment¹⁵⁸⁴. Comme l'atteste le champ lexical de la guerre dans *La Terre arrêtée* et celui des *Archives sentimentales*, il n'y a plus de place pour l'amour de l'autre. Le Liban et notre poétesse se meurent donc.

Elle n'exprime cependant que la tragédie vécue par la population libanaise qui assiste, impuissante et dans son ensemble, à la « déchirure » du pays, en négligeant souvent sa propre douleur. Le « je » est ainsi la voix d'une pluralité dans une écriture lyrique tendue vers l'altérité. Ses textes s'adressent en outre à un « tu », et plus généralement à un « il ». Les textes tuéniens témoignent effectivement de ses souffrances de mère et constituent une mémoire de ce qu'elle a personnellement vécu. Ils sont néanmoins d'abord une voix qui transmet le seul message à opposer aux interrogations et débats identitaires conflictuels¹⁵⁸⁵ : un message de fraternité.

La voix de la poétesse se veut ainsi universelle, être « la voix du monde ouvert » (*TA*, 367), celle qui, nous affirme Paul Éluard dans la préface de *L'Honneur des poètes*, « Crie, accuse, espère », ou qui est le « fil d'Ariane destiné à dégager la cohérence du chaos », écrit Najwa Anhoury¹⁵⁸⁶. En effet, les quatre représentantes des confessions se déploient tour à tour dans le « je » poétique (et l'identité tuénienne) et la poétesse recherche en permanence qui peut fédérer ses compatriotes au lieu d'insister sur leurs différences. D'une manière plus globale, sa quête a tendu vers une identité non confessionnelle, plurielle car inspirée par la diversité paysagère libanaise, une quête qui a

¹⁵⁸³ Hoda Nehmé, « Contribution de la pensée arabe et islamique méditerranéenne (*sic*) à la construction de l'espace socio-culturel nouveau en Méditerranée », *op. cit.*, <http://christian-orient.eu/2014/03/16/francais-contribution-de-la-pensee-arabe-et-islamique-mediterraneene-a-la-construction-de-lespace-socioculturel-nouveau-en-mediterranee-2/?lang=fr>, consulté le 16 mars 2016.

¹⁵⁸⁴ « mort(s) » (*TA*, 343, 344, 348, 351, 358, 370, 385, 387, 389, 390, 394 ; *AS*, 299, 301, 303, 307, 310, 316, 318, 322, 323, 324, 330, 332, 333), « otage » (*AS*, 299), « guerre » (*TA*, 389, 390, 393, 395 ; *AS*, 301, 320, 321, 322, 328), « haine » (*TA*, 369, 384, 389, 390 ; *AS*, 301, 321, 322, 327), « corps » (*AS*, 301, 310), « sang » (*TA*, 386, 393, 395 ; *AS*, 302), « combats acharnés » (*AS*, 308), « brisent » (*AS*, 308)/ « brise » (*AS*, 312), « cassent » (*AS*, 304), « tuent » (*AS*, 306, 314)/ « tué » (*TA*, 387 ; *AS*, 307, 325), « tire », « abat » (*AS*, 308), « camp » (*AS*, 308), « balles » (*TA*, 390 ; *AS*, 314), « obus » (*AS*, 307), « sang » (*AS*, 314, 322), « meurtriers » (*AS*, 308), « tombeau » (*AS*, 313), « charnier » (*AS*, 318), « batailles » (*AS*, 324).

¹⁵⁸⁵ Afin d'étendre la diffusion de ce message, la poétesse a travaillé avec Roger Assaf (comédien et metteur en scène libanais) pour adapter ses textes au théâtre, un genre qui touche un public qui n'aurait peut-être pas eu accès aux textes tuéniens.

¹⁵⁸⁶ Najwa Aoun Anhoury, *Panorama de la poésie francophone*, *op. cit.*, p. 106.

toujours encouragé le multiculturalisme. De même que le paysage libanais se situe entre mer et montagne, le peuple libanais vit entre ces deux "extrêmes" que sont l'arabisme et le libanisme. Nadia Tuéni veut en tout cas réunir tous les hommes pour retrouver un Pays (avec majuscule) :

Et je n'aurais rien eu tant que je n'aurais pas cet homme et son contraire (TA, 344).

Elle espère clairement en la puissance de la poésie pour ramener les hommes à la raison et leur faire partager son ouverture identitaire sans quoi le pays est et sera toujours en danger, déchiré par des identités meurtrières. Pourtant, ce qui semble être inconciliable peut se réunir, la guerre civile revenant à

trancher un soleil de l'ensemble
comme d'une tige, sa fleur (PPH, 204)¹⁵⁸⁷.

Cette notion d'« ensemble » comparé à la tige auquel on tranche sa fleur, nous pouvons la retrouver dans ces quelques mots d'un sermon de Martin Luther King : « Nous devons apprendre à vivre ensemble comme des frères, sinon nous allons mourir tous ensemble comme des idiots¹⁵⁸⁸ ».

Gébran Tuéni (fils de Nadia) dira quant à lui le 14 mars 2005 :

Au nom du Dieu tout puissant
Nous faisons le serment
Chrétiens et Musulmans
De demeurer unis éternellement
Pour défendre notre majestueux Liban¹⁵⁸⁹.

Il est malheureusement aussi « dans l'ordre des mots/d'imaginer la guerre (AS, 320) » et la poétesse, qui condamne les doctrines menant à l'extrémisme, se battra jusqu'en 1982 pour ce « Pays-feu-qu'à-coups-de-pelle-on-éteint » (P, 243).

¹⁵⁸⁷ Elle rejoint ici Georges Naccache, diplomate, journaliste et écrivain libanais du début du XX^e siècle que nous avons cité à maintes reprises dans la première partie de ce travail et qui envisageait le Liban comme une nation méditerranéenne ne privilégiant aucune histoire et restant ouvert aux différentes cultures.

¹⁵⁸⁸ Sermon du 31 mars 1968 à Washington, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-34298.php>, consulté le 13 septembre 2016.

¹⁵⁸⁹ « Le 14 mars 2005, plusieurs centaines de milliers de Libanais, toutes communautés confondues, descendent dans la rue pour réclamer le départ de l'armée syrienne. Côte à côte, on retrouve des chrétiens partisans du général Michel Aoun, (...) des sunnites partisans de la famille Hariri, et des druzes menés par Walid Joumblatt. L'écrasante majorité des chiïtes, regroupés autour du Hezbollah et du Mouvement Amal du président du Parlement, Nabih Berry, s'abstiennent de participer à cette manifestation. (...) « l'Intifada de l'indépendance » (...) contraindra Damas à retirer son armée du Liban ». Le dernier soldat syrien quittera le Liban le 26 avril, http://www1.rfi.fr/actufr/articles/099/article_63945.asp, consulté le 6 avril 2016.

« Je me souviens du mois de mars et d'un sang qui coula rouge et blanc, de cette révolution manquée qui a failli changer le Liban. (...) Surtout [de] cette magnifique promesse, faite en ce matin où tout était encore possible, à nos martyrs et à nos morts, toutes religions confondues (...) : pas de pleurs, mais un serment, pas d'hésitation mais un élan (...) [qui] perdra sa magie pour ne devenir qu'un écho (...) de ce matin ne subsistera qu'un vague souvenir, celui d'un peuple qui a voulu voir son pays libre et indépendant et qui était prêt à donner sa vie pour cela¹⁵⁹⁰ ».

¹⁵⁹⁰ Eddy Tohmé, « Je me souviens de ce 14 mars 2005 », *L'Orient-Le Jour*, 21 mars 2017, <https://www.lorientlejour.com/rubrique/18-nos-lecteurs-ont-la-parole>, consulté le 21 mars 2017.

Conclusion

La littérature et notamment la poésie, a toujours été un espace de communication où s'expriment avant tout les relations entre le moi et les autres. Notons en outre que, dans le monde arabe, le genre poétique est traditionnellement un marqueur d'identité et un moyen de lutte¹⁵⁹¹ :

La poésie peut mobiliser (...) l'émotion et l'énergie des hommes. Elle est très utile, voire indispensable, dans les périodes révolutionnaires que connaissent les sociétés humaines. (...) La poésie accomplit à ces moments-là sa fonction sociale la plus haute et, armant les consciences et les bras, elle inscrit son action directement dans l'histoire¹⁵⁹².

Nadia Tuéni écrit d'ailleurs qu'elle est

un être qui a besoin de sentir qu'il est en train d'apporter une contribution, aussi maigre soit - elle, à cette humanité à laquelle [elle] apparten[t] (*P*, 94).

Sa voix s'élève pour reconsidérer la forme d'appartenance la plus prégnante au Liban, à savoir l'appartenance confessionnelle. Nous avons dû, pour mieux comprendre l'importance de cette appartenance faire un détour historique conséquent, lequel nous a permis d'appréhender la réalité d'un discours sur l'origine et l'identité du Liban propre à chaque communauté en fonction de cette appartenance confessionnelle.

Nous avons donc engagé une réflexion sur la problématique liée à l'identité, à savoir la mémoire. En effet, l'absence de traces dans les manuels scolaires de l'histoire libanaise de l'après seconde Guerre mondiale nous semblait inquiétante pour poser les jalons d'une vie en communauté qui soit a minima pacifique et qui tolère les différences. Comment, ensuite, « unifier » ces livres d'histoire et créer (ou recréer) une cohésion nationale quand les mémoires divergent ou même réveillent des conflits latents ?

À l'inverse, la poésie tuénienne, par sa valeur de témoignage (entre autres), participe à la construction d'une mémoire qu'elle lègue « aux enfants de [son] pays » (*LVP*, 274) tandis que les dirigeants du pays ont, nous l'avons évoqué, préféré faire l'impasse sur les années de la guerre civile pour maintenir la paix sociale. D'après notre auteure, il faut donc

¹⁵⁹¹ Elle renvoie à la quête de la justice, de la liberté, de l'indépendance. Adonis déclare d'ailleurs sur France Culture que « les deux grandes forces du monde arabe, et qui finiront par se retrouver seules pour finir en face à face, c'est la religion d'un côté et la poésie de l'autre », in « Adonis iconoclaste », émission « Cultures d'islam » sur France culture du 26 décembre 2014, https://www.france_culture.fr/emissions/cultures-dislam/adonis-iconoclaste, consulté le 2 février 2016.

¹⁵⁹² http://www.huffingtonpost.fr/nadia-agsous/salah-stetie-un-verbe-qui-vibre-demotions-et-deliberte_b_2196161.html, consulté le 24 septembre 2015.

restaurer notre histoire¹⁵⁹³, construire une mémoire et une identité sans haine, qui préserve toutes ces valeurs « qui ont été celles du Liban d'autrefois¹⁵⁹⁴ ».

Il faut non seulement favoriser le dialogue entre les communautés pour que se fasse le travail de deuil, mais aussi replacer dans les débats la question d'un Liban « phénicien » ou « arabe », toujours en suspens. Par exemple, dans les années 90, les intellectuels ont critiqué le nationalisme arabe cherchant à minimiser ou à faire disparaître le caractère pluriculturel des sociétés arabes au profit d'une « islamité »¹⁵⁹⁵ exclusive alors que, comme le répétait Ghassan Tuéni (en arabe, en français ou en anglais) :

le Liban est absolument indispensable (...). Seul laboratoire - seule communauté existentielle - de la convivialité islamo-chrétienne dans le cadre d'un système démocratique, le Liban s'est toujours placé, et se place nonobstant ses turpitudes, au centre du dialogue des cultures et des religions. Non pas le dialogue académique, théorique, formel et, disons-le, décharné entre ulémas et clercs réunis l'espace d'un séminaire... Mais le dialogue au quotidien, un dialogue du vivre ensemble, apprendre ensemble, cultiver ensemble les mêmes terres, les mêmes ressources, et les mêmes esprits¹⁵⁹⁶.

La poésie de Nadia Tuéni révèle, en témoin lucide des événements qui embrasent cette région du monde, la nécessité de maintenir cette particularité libanaise, une sorte de symbiose transcommunautaire, grâce à un dialogue sans lequel il y aurait élimination d'individus n'appartenant pas au(x) groupe(s) majoritaire(s). Le Liban, selon elle, doit concilier les héritages arabe et occidental dans des croisements interculturels et n'être ni arabe, ni phénicien mais libanais.

Par ailleurs, elle rejette les discours idéologiques car ce sont les idéologies extrémistes et les religieux intégristes qui sont à l'origine de la plupart des conflits sur la planète et notamment de ceux qui ont embrasé le Moyen-Orient. Le ciel est pour elle « un espace vide » (*LVP*, 277) surtout depuis que « Les gens de Dieu marchent au pas de guerre » (*JM*, 128). Nadia Tuéni ne refuse pas la religion mais souhaite une séparation de la religion et du sentiment d'appartenance, une séparation de ce qui est politique, culturel,

¹⁵⁹³ Table ronde du 27 mai 1998, compte-rendu de Gisèle Prignitz, in Christiane Albert, *Francophonie et identités culturelles*, Paris, Karthala, coll. « Lettres du Sud », 1999, p. 328.

¹⁵⁹⁴ Évelyne Accad, « L'exil au féminin », in Anissa Talahite-Moodley (dir.) *Problématique identitaire et discours de l'exil dans les littératures francophones*, op. cit., p. 216.

¹⁵⁹⁵ Il y a souvent un amalgame entre arabité et islamité, ce qui bien sûr est une erreur. On peut noter cependant une réticence de certains membres de la communauté chrétienne qui maintiennent que l'héritage historique arabe serait saisi différemment par un chrétien ou un musulman (bien que les échanges interculturels et brassages divers du Liban se fassent, nous l'avons précisé dès notre introduction, au fil des entrées sémitiques, européennes, persanes, etc.).

¹⁵⁹⁶ http://archives.lesoir.be/ghassan-tueni_t-20051213-002354.html, consulté le 26 janvier 2016.

social et de ce qui est croyance, pour que « la religion [enfin] ne serv[e] plus de ciment à des ethnies en guerre¹⁵⁹⁷ ». Elle encourage donc son lecteur à se détourner des discours religieux instrumentalisés par les miliciens car ils ont exacerbé les violences et transformé un conflit politique et économique en conflit religieux.

En fait, la société libanaise a toujours été culturellement hétérogène¹⁵⁹⁸ et la vie s'y déroule en compagnie de « son double¹⁵⁹⁹ » (*JM*, 119) sur une terre où il fait bon vivre. Ghassan Tuéni, Samir Kassir¹⁶⁰⁰ et bien d'autres ont cherché à revaloriser le pluriconfessionnalisme et le multiculturalisme du Liban comme modèle de cette région du monde. Pour eux, l'autre n'est pas celui qui apporte la peur ni celui par qui l'on perd son identité, bien au contraire. Les femmes ont d'ailleurs un rôle particulièrement important à jouer en étant les créatrices de liens, porteuses et protectrices le plus souvent du patrimoine et transmettant l'identité tout en restant, elles, ouvertes à l'autre.

C'est en restant sur cette voie que le Liban restera lui-même et c'est ce que Nadia Tuéni tente de prouver lorsqu'elle répète que l'on peut être « de sangs contraires » (*AS*, 331) n'avoir qu'« une seule goutte de sang, / différente » (*AS*, 327) mais être les « même[s] » (*AS*, 329), des « semblables » (*Ibid.*), ou comme le confirme Aïda Kanafani-Zahar, « ils sont ''deux du même''¹⁶⁰¹ ».

Parce que notre auteure nous a semblé puiser des arguments en faveur de cette tolérance dans le paysage libanais, nous avons choisi d'analyser pour notre thèse un aspect relativement peu exploré de l'œuvre de Nadia Tuéni, mais que nous avons supposé être pertinent : la délicate question de l'identité et sa recomposition au travers de représentations paysagères (au lendemain de la guerre de 1967 et au cours de la guerre civile). Après avoir éclairci la notion de paysage nous avons donc interrogé sa valeur symbolique et son ''investissement identitaire''.

¹⁵⁹⁷ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁵⁹⁸ Voir à ce propos l'ouvrage de Stuart Hall, Maxime Cervulle et Christophe Jaquet, *Identités et cultures, Politique des cultural Studies*, *op. cit.*, pp. 373-374.

¹⁵⁹⁹ « Les hommes les plus séparés en apparence demeurent solidaires par le même ''arrière-pays'' », in Serge Brindeau, *La poésie contemporaine de langue française depuis 1945*, Paris, Éd. Saint-Germain-des-Prés, 1973, p. 685.

¹⁶⁰⁰ Libre penseur libanais il a été assassiné le 2 juin 2005 afin de stopper le mouvement de révolte et de liberté né alors à Beyrouth.

¹⁶⁰¹ Aïda Kanafani-Zahar, « Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de ''laïcité relative'' », *Archives de sciences sociales des religions*, janv.- mars 2000, n°. 109, pp. 119-145.

Nous avons bien noté dans notre lecture des textes tuéniens des sources et des références issues de la diversité paysagère (urbaine, maritime et montagnarde) et de la terre libanaise pour défendre le pluralisme et la coexistence libanais (mais aussi sur l'espace du désert pour évoquer une appartenance arabe). Les paysages sont ainsi de type méditerranéen et oriental, ce qui permet de donner une dimension fédératrice au paysage, avec la réunion de deux univers¹⁶⁰². Pour définir en quelque sorte cette nouvelle appartenance, la poétesse dit qu'elle va simplement devoir « dessiner à coups de mots/le nouveau profil de la terre » (AS, 328) et les plus jeunes ont d'ailleurs un rôle essentiel dans la naissance de cette nouvelle identité. Ils ont sans nul doute le pouvoir de créer ce nouveau monde alors que notre poétesse se meure :

ce sont les enfants qui dessinent un monde au crayon (PRT, 253).

Dans ce monde, « l'homme [et] le paysage (...) [feront] partie du même poème » (AS, 326) et les mots portant l'idéologie destructrice d'une seule voie identitaire seront enfin anéantis. Les pouvoirs de la terre sont du reste tels qu'après avoir compati aux malheurs des hommes, c'est avec sa complicité que « chaque jour est résurrection » (JM, 125).

Le « je » s'inscrit dès lors dans un « nous¹⁶⁰³ » qui, par le syncrétisme de notre auteure, s'intègre dans un « ils » et les voix paysagères de mondes apparemment opposés (la mer et la montagne, l'espace urbain et l'espace naturel, le monde arabe et le monde occidental) vont alors se compléter en découvrant leurs « affinités ». Les poèmes tuéniens sont en effet le plus souvent construits sur des dualités dans le but notamment de « démontrer » l'existence de cette complémentarité et que la richesse d'autre part de la multiplicité ne constitue pas une gêne, bien au contraire, pour la cohésion sociale. Blandine Valfort a d'ailleurs remarqué que la place donnée au collectif fait accéder le poème à un « chant de communion¹⁶⁰⁴ » facilitant la création de cette dernière.

Nous avons ainsi confirmé que le paysage tuénien est rarement décrit dans un sens seulement dénotatif, dénonçant la guerre. Composé de réalité et d'imaginaire, il désigne

¹⁶⁰² Il y a une végétation locale (avec le figuier, l'oranger, l'olivier) qui peut se rencontrer dans n'importe lequel des pays du pourtour méditerranéen. La mention de palmiers, du désert et de la montagne de Jérusalem ajoutent une coloration plus orientale.

¹⁶⁰³ Lorsque la poétesse écrit « Nous avons sabordé la Terre » (AS, 335), nous pouvons même nous demander si la mort du Liban n'est pas celle de l'humanité tout entière. Nadia Tuéni parlait d'un « paysage qui devient planète » (TA, 373). Edgar Morin, dans le titre de son ouvrage, de la « Terre – Patrie ». (*Terre - Patrie*, Paris, Points, coll. « Points Essais », [1^{ère} Éd. 1993, Seuil] 2010).

¹⁶⁰⁴ Blandine Valfort, *Le lyrisme face à l'événement : étude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek (Algérie, Liban : 1950-1990)*, op. cit., p. 318.

aussi métaphoriquement le pays idéal que la poétesse, influencée par la violence extérieure, s'est construit et autour duquel elle souhaite édifier la cohésion de la société libanaise avec les valeurs identitaires et existentielles de la diversité et de la tolérance auxquelles elle tient tant.

L'hypothèse soulevée au début de notre travail, à savoir que le paysage pouvait être comme un condensé de l'identité de notre poétesse et de son pays, s'avère donc à notre avis exacte. Il y a en effet dans l'œuvre de Nadia Tuéni une territorialisation de l'identité car les paysages de cette terre deviennent par mimétisme les identités libanaises, avec une omniprésence conjointe de la mer et de la terre, de la ville et du village, de l'Orient et de l'Occident, omniprésence qui articule le désir de dialogue avec l'autre différent de moi, et l'enracinement dans un pays ayant recouvré le visage bigarré qui fut toujours le sien. Nous avons d'autre part relevé un rapport extrêmement fusionnel entre notre auteure et les différentes aires géographiques qu'elle évoque.

Nous nous sommes en outre intéressée à la valeur de cette revendication identitaire exprimée en français. Nadia Tuéni écrit effectivement en français mais nous avons observé que l'arabe « émerge » à vrai dire un peu partout : métaphores, accumulation et répétitions, mots arabes et structures nominales font irruption dans son écriture. Grâce à la distance du français – qu'elle maîtrise plus que l'arabe - et avec un certain humour elle s'appuie, pour écrire, sur les événements qui parsèment sa vie, le tragique étant parfois insoutenable pour pouvoir les exprimer, l'ironie lui permettant de traiter par exemple avec euphémisme ou un feint détachement les violences infligées aux personnes au cours de la guerre libanaise ou celles subies dans l'intimité de notre auteure. Métaphores et synesthésies accompagnent ainsi une syntaxe abrupte, elliptique qui dit combien la poétesse se désole de voir son pays se détruire sous ses yeux, les hommes de son pays devenir leurs propres ennemis et perdre le sens du vivre ensemble si particulier de ce pays.

Avant sa mort, Nadia Tuéni pardonne aux hommes transformés en bourreaux (sous l'influence communautaire) et qui ont oublié « que multiple veut dire, Pays » (AS, 329). Ils n'ont précipité le pays dans la guerre que par incompréhension du partage, de la nécessaire cohésion des différences¹⁶⁰⁵. Il faut pardonner et Michèle Baussant insiste bien sur la

¹⁶⁰⁵ Georges Naccache écrivait d'ailleurs dans *L'Orient* du 12 septembre 1951 : « Si nous voulons nous sauver, il nous faut apprendre à aimer nos différences ».

notion de pardon qui « révé[er] l'importance accordée à l'établissement présent d'une mémoire et d'un récit consensuels, voire universels¹⁶⁰⁶ ».

Dans le même ordre d'idée, et en mémoire à ceux qui ont défendu l'union des différences au-delà des rivalités, Ghassan Tuéni aura ces mots devant le cercueil de son fils:

Aujourd'hui, je voudrais que les haines ainsi que les mots qui divisent soient enterrés en même temps que Gebrane. Je n'appelle ni à la vengeance, ni à la rancoeur, ni au sang. Je voudrais au contraire que nous reprenions d'une seule voix ce serment qu'il avait lancé à la place des Martyrs le jour de l'Intifada 2005 dont il est la victime : j'appelle tous les libanais, chrétiens et musulmans, à rester unis au service du Liban, cette grande patrie, et au service de sa cause arabe¹⁶⁰⁷.

Une nouvelle civilisation, sans frontières, est à construire dans un monde où les hommes partageraient amitié et fraternité car ce qui la sous-tendrait, c'est « le ciment humaniste sans lequel l'homme n'est qu'un fétu de paille emporté¹⁶⁰⁸ », avec une interpénétration des cultures plutôt qu'une uniformisation.

Peu de temps avant de décéder Nadia Tuéni avait d'ailleurs fait le vœu pour les hommes de sa « une terre sourde » (*TA*, 385) et « sans visage » (*Ibid.*) d'

accroch[er] un pays, à [leurs] chevilles
(...)
Peut-être une patrie ? (*Ibid.*)

Un projet dont la réalisation semble, au vu de la ponctuation, fort laborieuse. Nous espérons toutefois, à l'issue de ce travail de recherche, avoir contribué à souligner la place qui revient à l'œuvre tuénienne dans la poésie contemporaine francophone et surtout dans la réflexion sur l'édification de l'harmonie sociale libanaise.

Vingt-six années après le décès de Nadia Tuéni, Wajdi Mouawad affirme lui aussi que :

Nous venons (...) de la même terre, de la même langue, de la même histoire¹⁶⁰⁹.

¹⁶⁰⁶ Michèle Baussant, *Quelques éléments bibliographiques sur la mémoire*, Université Laval-CELAT, juin 2009, p. 2, centrealbertobenveniste.org/formail-cab/.../Baussant-elements-biblio-memoire.pdf, consulté le 4 avril 2015.

¹⁶⁰⁷ Michel Éddé et al., *Ghassan Tuéni, (1926-2012), op. cit.*, p. 61. Il s'agit de l'attentat contre le journaliste Gebrane Tuéni le 12 décembre 2005. Ghassan Tuéni reprendra cet appel dans le titre de son ouvrage : *Enterrer la haine et la vengeance, un destin libanais*, Paris, Albin Michel, 2009.

¹⁶⁰⁸ Bernard Mazo, « Quel est le pouvoir du poète dans le monde d'aujourd'hui ? », in Jacqueline Michel et Annette Shahar (dirs.), *Relation du poème à son temps : interrogations contemporaines, op. cit.*, p. 101.

¹⁶⁰⁹ Wajdi Mouawad, *Le Sang des promesses/2, Incendies*, Arles, Actes Sud, coll. « Babel », 2009, p. 103.

Le combat initié par notre auteure continue, il n'est pas impossible d'y parvenir, à condition de ne pas oublier que :

tout est partage, indéfiniment partage (*TA*, 387).

جمال الأرض

ناديا تويني

نقله إلى العربية
هنري فريد صعب

دار النشر



Annexes

Annexe 1 : Textes de Nadia Tuéni.

Annexe 2 : Sa'id 'Aql explique sa vision de l'histoire et de l'origine commune des civilisations orientales et occidentales.

Annexe 3 : deux extraits se rapprochant des textes de Nadia Tuéni (*Le Dit du souvenir* de Charles Corm et *La Maison des champs* de Michel Chiha).

Annexe 4 : Carte de la représentation territoriale des communautés religieuses majoritaires du Liban (2002).

Annexe 5 : *Stèle pour Nadia T...* de Georges Schéhadé.

Annexe 6 : Le Moyen-Orient face au défi de la paix, conférence de Najib ZAKKA.

Annexe 7 : Le croisement des langues et des formes par Najeh Jegham.

Annexe 1

Les Textes blonds

Sous un vieil olivier éclate le jasmin
et coule mon enfance
senteurs de basilic et fleurs de thym séchées
le credo des cigales dans les pins veloutés
fait un hymne au soleil
un merci d'exister

pour la tuile rouge
au flanc des vallées
et la mer qui bouge
d'un bleu à crier

et toi la bédouine
aux yeux d'Arabie
que les vents d'ouest
t'ont changée depuis !

une arcade lascive
arabesque rouillée
un cloître de silence
ponctué de figuiers
mes amours ont passé
sous un voile blanc
amours basanées
pour une odalisque
le temps d'un été (TB, 15).

Juin et les mécréantes

Oh vous mes quatre amours
mes quatre appartenances...
Quatre femmes, un même arrière-pays...
Tidmir la Chrétienne
Sabba la Musulmane
Dâhoun la Juive
Sioun la Druze (JM, 98).

Poèmes pour une histoire

Ils sont morts à plusieurs
c'est-à-dire chacun seul
sur une même potence qu'on nomme territoire
leurs yeux argiles ou cendres emportent la montagne en otage de vie...

Alors la nuit
la nuit jusqu'au matin

puis de nouveau la mort
et leur souffle dernier dépose dans l'espace la fin du mot.

Quatre soleils montent la garde pour empêcher le temps d'inventer une histoire.
Ils sont morts à plusieurs
sans se toucher
une fleur à l'oreille
sans faire exprès
une voix tombe : c'est le bruit du jour sur le pavé.

Crois-tu que la terre s'habitue de tourner ?
Pour plus de précision ils sont morts à plusieurs par besoin de mourir
comme on ferme une porte lorsque le vent se lève
ou que la mer nous rentre la bouche...
Alors
ils sont bien morts ensemble
c'est-à-dire chacun seul comme ils avaient vécu. (*PPH*, 191 et *AS*, 399).

Liban : 20 poèmes pour un amour

MON PAYS

Mon pays longiligne a des bras de prophète.
Mon pays que limitent la haine et le soleil.
Mon pays où la mer a des pièges d'orfèvre,
que l'on dit villes sous-marines,
que l'on dit miracle ou jardin.
Mon pays où la vie est un pays lointain.
Mon pays est mémoire
d'hommes durs comme la faim,
et de guerres plus anciennes
que les eaux du Jourdain.

Mon pays qui s'éveille,
projette son visage sur le blanc de la terre.
Mon pays vulnérable est un oiseau de lune.
Mon pays empalé sur le fer des consciences.
Mon pays en couleurs est un grand cerf-volant.
Mon pays où les vents sont un noeud de vipères.
Mon pays qui d'un trait refait le paysage.

Mon pays qui s'habille d'uniformes et de gestes,
qui accuse une fleur coupable d'être fleur.
Mon pays au regard de prière et de doute.
Mon pays où l'on meurt quand on en a le temps.
Mon pays où la loi est un soldat de plomb.
Mon pays qui me dit : « prenez-moi au sérieux »,
mais qui tourne et s'affole comme un pigeon blessé.
Mon pays difficile tel un très long poème.

Mon pays bien plus doux que l'épaule qu'on aime.
Mon pays qui ressemble à un livre d'enfant,
où le canon déränge la belle-au-bois-dormant.

Mon pays de montagnes que chaque bruit étonne.
Mon pays qui ne dure que parce qu'il faut durer.
Mon pays tu ressembles aux étoiles filantes,
qui traversent la nuit sans jamais prévenir.
Mon pays mon visage,
la haine et puis l'amour
naissent à la façon dont on se tend la main.
Mon pays que ta pierre soit une éternité.
Mon pays mais ton ciel est un espace vide.

Mon pays que le choix ronge comme une attente.
Mon pays que l'on perd un jour sur le chemin.
Mon pays qui se casse comme un morceau de vague.
Mon pays où l'été est un hiver certain.
Mon pays qui voyage entre rêve et matin. (*LVP*, 276-277).

BEYROUTH

Qu'elle soit courtisane, érudite, ou dévote,
péninsule des bruits, des couleurs, et de l'or,
ville marchande et rose, voguant comme une flotte,
qui cherche à l'horizon la tendresse d'un port,
elle est mille fois morte, mille fois revécue.
Beyrouth des cents palais, et Béryte des pierres,
où l'on vient de partout ériger ces statues,
qui font prier les hommes, et font hurler les guerres.
Ses femmes aux yeux de plages qui s'allument la nuit,
et ses mendiants semblables à d'anciennes pythies.
A Beyrouth chaque idée habite une maison.
A Beyrouth chaque mot est une ostentation.
A Beyrouth l'on décharge pensées et caravanes,
flibustiers de l'esprit, prêtresses ou bien sultanes.
Qu'elle soit religieuse, ou qu'elle soit sorcière,
ou qu'elle soit les deux, ou qu'elle soit charnière,
du portail de la mer ou des grilles du levant,
qu'elle soit adorée ou qu'elle soit maudite,
qu'elle soit sanguinaire, ou qu'elle soit d'eau bénite,
qu'elle soit innocente ou qu'elle soit meurtrière,
en étant phénicienne, arabe ou roturière,
en étant levantine, aux multiples vertiges,
comme ces fleurs étranges fragiles sur leurs tiges,
Beyrouth est en orient le dernier sanctuaire,
où l'homme peut toujours s'habiller de lumière. (*LVP*, 278).

BYBLOS

Tranquille comme un juste
ancienne comme la vérité,
Byblos ô mon amour à la couleur ambrée,
des choses que le vent ranime de mémoire en mémoire,
tel un feu domestique lorsque le soir descend.
Et sur le port,
debout contre la mer écartelée
le premier des soleils
évite encore une fois l'écueil de l'horizon,
pour renaître demain vieilli comme la terre.
Byblos ô mon amour s'habille de poussière.
Mais quand la nuit éclaire tous les chemins du temps,
on voit au fond de l'eau,
la dure transparence des mondes qui se cognent.
Byblos ô mon amour a le silence pour haleine.
Ecoute,
c'est le bruit-plein des vaisseaux qui ramènent,
un peu de sable, un océan,
un équateur, un occident.
J'entends brûler midi,
et dans nos yeux soudain plus grands,
l'écriture a jailli.
Byblos ô mon amour,
n'est que le coeur du temps. (*LVP*, 279).

TRIPOLI

C'est la ville à trois feuilles,
large comme un sourire;
ni temples ni prières pour faire tourner la terre.
C'est la mer qui découvre un navire,
aussi transparent qu'un oiseau de jour.
Une aube racontée par d'anciens troubadours.
C'est l'oranger qui succède à l'histoire.
L'homme et la mort qui vivent un sablier d'amour.
C'est une forteresse tracée au crayon noir.
Enfin des souks étroits enroulés comme une coiffure,
avec des épingles de sucre,
et des ruelles d'enluminure.
Voilà les filets du matin,
qu'étalent comme une parure,
des pêcheurs fils de Paladins.
Ce sont des minarets qui nous parlent voyage.
Souvent, ici, le temps se trompe de chemin. (*LVP*, 280).

SAIDA

Sidon l'ensoleillée a planté d'ombre ses fenêtres,
pareilles aux îles du matin.
Ses créneaux coupent en deux la nuit.
Ainsi la mémoire n'a plus d'ailes,
une épave de lune dérive dans ses yeux.
Etrangère Sidon parfumée comme un rite,
à cause de la mer tu es péripétie.
Tu t'en vas simple comme l'hiver,
sur ton dos des traces de terre,
des traces d'encre et de murailles,
des traces d'hommes et de batailles.
Sauvages furent tes tendresses,
ta voix remplie de coquillages.
Un moment, quelque part,
précieuse comme un vieil ivoire,
s'obstine l'ombre des Templiers.
Et parfois dans les plis du vent,
l'haleine épaisse des orangers. (*LVP*, 281).

TYR

Moi Tyr aux mains liquides,
qui se pose un instant dans la paix de l'oubli.
Moi cette reine de Phénicie que le temps a déshabillée,
et qui marche pieds nus dans l'eau jusqu'aux genoux.
Ainsi glisse en phrases de pourpre,
une histoire bruyante, de mort, de temps, d'amour;
un livre de soleil,
têtu comme l'odeur d'un matin à Carthage.
Une histoire de vaisseaux qui émigrent encore,
et déchirent au passage un morceau de nuit ronde.
Moi Tyr aux mille grains de mer,
que la lumière debout reçoit sur sa terrasse,
lorsque trébuche l'univers.
Moi Tyr où souffle encore un orage de pierres. (*LVP*, 282).

EN MONTAGNE LIBANAISE

Se souvenir - du bruit du clair de lune,
lorsque la nuit d'été se cogne à la montagne,
et que traîne le vent,
dans la bouche rocheuse des Monts Liban.

Se souvenir – d'un village escarpé,
posé comme une larme au bord d'une paupière;
on y rencontre un grenadier,
et des fleurs plus sonores
qu'un clavier.

Se souvenir - de la vigne sous le figuier,
des chênes gercés que Septembre abreuve,
des fontaines et des muletiers,
du soleil dissous dans les eaux du fleuve.

Se souvenir - du basilic et du pommier,
du sirop de mûres et des amandiers.

Alors chaque fille était hirondelle,
ses yeux remuaient comme une nacelle,
sur un bâton de coudrier.

Se souvenir - de l'ermite et du chevrier,
des sentiers qui mènent au bout du nuage,
du chant de l'Islam, des châteaux croisés,
et des cloches folles du mois de Juillet.

Se souvenir - de chacun, de tous,
du conteur, du mage, et du boulanger,
des mots de la fête, de ceux des orages,
de la mer qui brille comme une médaille,
dans le paysage.

Se souvenir – d'un souvenir d'enfant,
d'un secret royaume qui avait notre âge;
nous ne savions pas lire les présages,
dans ces oiseaux morts au fond de leurs cages,
sur les Monts Liban. (*LVP*, 283).

FEMMES DE MON PAYS

Femmes de mon pays,
une même lumière durcit vos corps,
une même ombre les repose;
doucement élégiaques en vos métamorphoses.
Une même souffrance gerce vos lèvres,
et vos yeux sont sertis par un unique orfèvre.
Vous,
qui rassurez la montagne,
qui faites croire à l'homme qu'il est homme,
à la cendre qu'elle est fertile,
au paysage qu'il est immuable.
Femmes de mon pays,
vous, qui dans le chaos retrouvez le durable. (*LVP*, 284).

HOMMES DE MON PAYS

Dans nos montagnes il y a des hommes,
ce sont des amis de la nuit;
leurs yeux brillent du noir des chèvres,
leurs gestes raides comme la pluie.
Ils ont pour maître l'olivier,
simple vieillard aux bras croisés.
Eux,
leurs mains sont de chardons,
leurs poitrines sanctuaires,
« le ciel tourne autour de leurs fronts,
comme un insecte lourd à la chaude saison ».
Dans nos montagnes il y a des hommes,
qui ressemblent au tonnerre,
et savent que le monde est gros comme une pomme. (*LVP*, 288).

CÈDRES

Je vous salue,
vous qui êtes,
dans la simplicité d'une racine,
avec la nuit pour chien de garde.
Vos bruits ont la splendeur des mots,
et la fierté des cataclysmes.
Je vous connais,
vous qui êtes,
hospitaliers comme mémoire;
vous portez le deuil des vivants,
car l'envers du temps, c'est le temps.
Je vous épèle,
vous qui êtes,
aussi uniques que le Cantique.
Un grand froid vous habille,
et le ciel à portée de branche.
Je vous défie,
vous qui hurlez sur la montagne
usant les syllabes jusqu'au sang,
Aujourd'hui c'est demain d'hier,
sur vos corps un astre couchant.
Je vous aime,
vous qui partez avec pour bannière le vent.
Je vous aime comme on respire,
vous êtes le premier Poème. (*LVP*, 293).

PROMENADE

Montagne ô bête magnifique,
nos racines dans ta crinière,
quatre saisons bien algébriques,
un cèdre bleu pour l'inventaire.
Lisse et royale la mer sans âge,
le vent doux comme un sacrement,
Dieu a troqué ses équipages
contre les cimes du Liban.

Montagnes ô Montagnes
laissez-moi vous aimer
comme ceux qui n'ont pas d'âge sûr;
comme on égrène un chapelet
de légendes et de murmures.
Laissez-moi vous aimer,
à genoux comme le paysan et sa terre.
Doucement la lune sur le soir de vos chevelures. Laissez-moi vous bercer
dans les muscles du vent chaud.
Alors la vaste paix,
mobile comme un scherzo.

IL FUT UN LIBAN DES JARDINS
COMME IL EST UNE SAISON DOUCE. (*LVP*, 295).

Archives sentimentales d'une guerre au Liban

LE JARDIN DU CONSUL

I

J'habitais la maison d'en face,
face à la guerre et au Jardin
de morts plantés et de rosiers,
ancêtres oubliés dans la dynamique d'une allée,
dans un cube de mémoire.
Sous le balcon d'un œil, une moitié de corps,
l'autre formant un angle sur le trottoir.
Une moitié de corps, signe isolé sur ma fresque de haine. (*AS*, 301)

VIII

*Nous nous sommes battus
pour le plaisir d'apprendre
l'orgueil de mourir.*

Débris de vent,
calme chétif des matins
entre deux morceaux de ville.
« Combats acharnés ».
« Nouvelles médiations ».
« Parties concernées ».

Lynche nos vingt ans l'asphalte des routes,
qui vont de l'espoir jusqu'à la violence,
tout comme autrefois,
nos adolescences.
L'autre camp (peut-on choisir sa démente ?)
saigne de mille roses.
ON TIRE SUR UNE IDEE ET ON ABAT UN HOMME
Toujours écarlate la puissance des mots,
plus meurtriers qu'un geste.
Ceux qui vivent au soleil de la parole,
au cheval emballé des slogans,
ceux-là,
brisent les vitres de l'univers. (AS, 308).

FOLLE TERRE

III

En plein soleil,
avec le vent autour du cou
et fouets de pluie dans la bouche,
en plein soleil,
je regarde suinter les murs de ma mémoire.
Tu es celui qui, à trois pas,
m'as tendu ses cheveux pour que je m'y accroche.
Fais donc voler toutes ces balles
qui tuent ou ne tuent pas selon des règles de tendresse.
Lâche-moi à présent,
car je chavire de l'autre côté de mon ventre
rouge du sang de tous.
Et je ris en plein soleil,
parce que la folie moissonne le paysage,
studieusement.
Même toi à trois pas mets un hiver sur ton visage
pour m'arracher mon souffle et
l'accrocher à la frontière d'à côté.
Alors en plein soleil
je meurs d'incohérence
en éclats. (AS, 314).

LE FUTUR DE MON TEMPS

I

Je baisse la voix pour mieux entendre
hurler Pays; pour dire le mal
de n'avoir planté ni amour ni haine,
d'avoir mélangé les racines,
et pris pour montagne la mer.
Je baisse la voix pour aiguïser
les couteaux du tonnerre,
demander force à la tribu,

dormir entre ses omoplates de rochers.
J'habite le silence
pour mieux contrôler le pouls de la race,
dire que, s'il faut mourir,
c'est à cause d'une seule goutte de sang,
différente. (AS, 327).

IV

Je ne crains qu'une loi
celle de la mise au ban.
Refusant tout autre stigmaté.
Je suis berger de mes vices,
allumeur de bûchers, sur le corps de l'Histoire.
Je baisse la voix pour mieux entendre
les multiples de mon appartenance,
et les chôyer, ô les comprendre,
et savoir, que multiple veut dire, Pays.
Semblables et non semblables,
ô fleurs d'un même ciel,
oiseaux d'un seul climat,
et vaisseaux d'un même âge,
nous,
au bord du Moyen-Orient. (AS, 329).

V

Au-delà des points cardinaux,
nos regards vrillent leur chemin,
dans l'épaisseur des nuits de mercenaire.
Odeur tubéreuse du silence,
qui précède ou qui suit la mort.
Fade senteur, de ces enfants, que le petit jour met en bière ;
odeur poivrée de la violence, odeur,
ville défaite chevelure
autour du port hagard de ton visage,
et,
autour de ton visage autour,
comme une dérouté solaire. (AS, 330).

JUILLET DE MA MEMOIRE

1982

I

Dans le flou du paysage,
après la mort des villes,
sur la ligne majeure d'un amour,
ton corps en souvenir.

Ô jardinier de ma mémoire,
plante cette fleur de certitude.

Dis-moi le nom de la maison
celle dont la forme est dans ma forme,
et l'ombre dans mon ombre.
Dis-moi l'arbre qui correspond
à la terre où je vais m'asseoir,
quand lumière et nuit se confondent. (TA, 348).

POEME BÊTE ET FACILE

Et puis je t'oublierai
n'ai-je pas désappris le toit de ma maison ?
Je voulais m'en aller dans la paix du berger,
je suis parti trop tard.
Que m'importe la mort la vie ou bien le geste,
de ces montagnes jeunes,
de ces hommes sans printemps,
de ce sol étranger à force d'être aimé,
de ces croix, ces croissants,
qui autour de vos tempes forment une geôle ?

Arbre aux cent mille branches mille fois replanté,
vous qui ne savez plus la beauté de la haine,
vous qui avez sali même l'obscénité,
vous m'êtes indifférents;
et je ris de vos carnes,
de vos yeux sans amant,
de vos mers aux pieds sales,
et de vos femmes au sexe lourd.
Je n'ai plus de Pays,
enfin plus de Pays,
plus d'amis plus de larmes,
j'ai la joie d'être sourd.
Quelque part au fond de la guerre,
un ciel sans cicatrice telle une voix d'enfant,
tombe sous une balle de croix ou de croissant.
Même la roche simple,
l'arbre fou du village,
la parole et son bruit,
Sannine et ses clochers,

l'eau feuillue des montagnes,
Barouk, sa terre liquide,
Zouk et ses grenadiers,
la muette Byblos, et Tyr la fatiguée - d'être Tyr,
l'histoire du Liban, la Méditerranée,
à leur tour, à leur tour,
parlent de vous quitter.
Et l'absence s'absente;
puis je vous oublierai.
Rien
Rien qu'une lézarde entre l'œil et sa fente.

Gardez donc vos bordels vos moines et vos génisses,
vos jardins sont autant de ghettos qui fleurissent,
au soleil de la peur. (TA, 390).

(Prix de mon plus mauvais poème)
Juillet 1976

Annexe 2

Sa'id 'Aql explique sa vision de l'histoire et de l'origine commune des civilisations orientales et occidentales, une réconciliation qui a lieu au Liban :

« un tronc de cèdre fut jeté sur la mer, portant les produits du Liban en mer du Nord, et rapportant au Liban l'étain de la mer du Nord, rendant ainsi la terre imbécile comme capable de raison dans la distribution du bien (...). Un homme chemine (...) il abstrait (...) et il lui devient possible de parvenir à des milliers et des milliers de pensées, à partir d'un peu plus d'une vingtaine de mots. (...) l'homme (...) a prospecté l'être du sensible, donnant naissance à l'abstraction. Cela s'est passé à Sidon. (...)

C'est Jérusalem qu'a porté le faix de l'unicité. (...) Des pensées éminentes s'agitèrent dans l'esprit des hommes, de temps à autre ; (...) la pensée devint l'acte. Cela s'est passé à Antioche. Puis la pensée devint enceinte de la science de la politique des hommes (...) Une raison (...) frapp[a] ainsi le Moyen - Âge du sceau de l'homme de gouvernement. Cela s'est passé à Damas.

Sidon, Jérusalem, Antioche, Damas, quatre nœuds de convergence intellectuels qui ne se replient guère sur eux-mêmes, mais vont se frotter à la raison du monde¹⁶¹⁰ ».

¹⁶¹⁰ Sa'id 'Aql, in Slimane Zeghidour, *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, op. cit. pp. 183-185.

Annexe 3

Le Dit du souvenir de Charles Corm emploie un lexique relatif aux gemmes et pierres précieuses ou semi-précieuses dans un poème dédié aux cèdres qu'il sacralise à l'instar de Nadia Tuéni et qu'il féminise en les dotant de « toisons de jade et de fécondité » ainsi que de « fourrures d'or, d'émeraude et de myrrhe¹⁶¹¹ » :

Cèdres, cèdres de Dieu, qui dira, qui peut dire
Votre auguste noblesse et votre majesté¹⁶¹².

Nous découvrons également l'influence de Michel Chiha dans le poème « *En montagne libanaise* » de Nadia Tuéni car à « la bouche rocheuse des Monts Liban (...) [au] village escarpé (...) [aux] fleurs (...) [et au] chevrier » (*LVP*, 283) répondent les « *Vers anciens* » où la nature apparaît sous la forme d'un « chevreau dans le thym, [d'] une glycine, un tournesol¹⁶¹³ ».

¹⁶¹¹ Charles Corm, *Le Dit du souvenir*, op. cit., p.71.

¹⁶¹² *Ibid.*

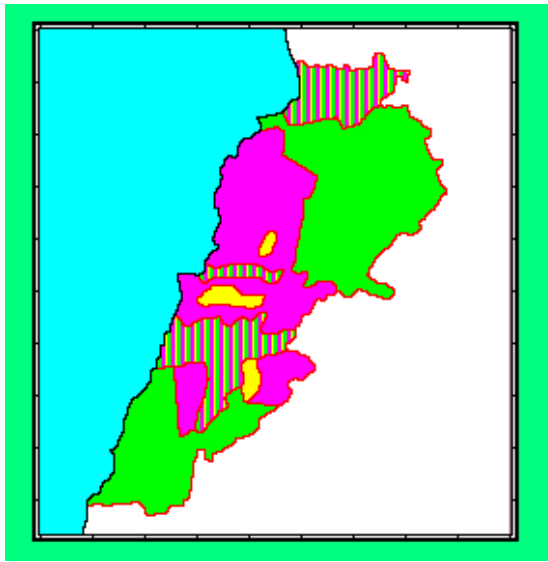
¹⁶¹³ Michel Chiha, *Poèmes, La Maison des champs*, Beyrouth, Imp. catholique, 1965, p. 11.

Annexe 4

Cartes de la représentation territoriale des communautés religieuses majoritaires du Liban

(1980)

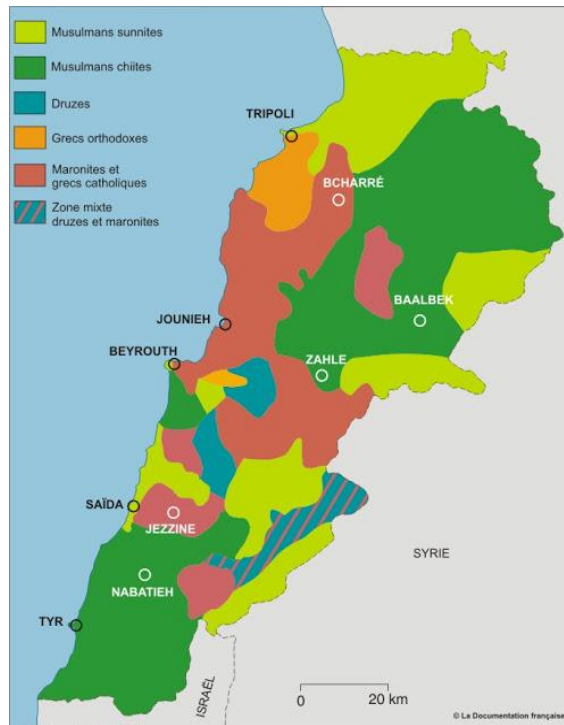
(2002)



Groupes religieux pendant les années 70

- majorité chrétienne
- musulmane
- druze
- mixte

D'après Fischer Weltalmanach (1970 et 1980), Gustav Fochler-Hauke Éd.



LIBAN - Les religions (2002)

Source : Documentation photographique n° 8027

Annexe 5

XIII

Stèle pour Nadia T...

Elle a quitté la main de ses amis
Pour un jardin tout bleu fermé
Où l'oiseau s'envole avec son nid

Yeux noirs cheveux noirs
Et maintenant toutes les beautés de l'ombre
Sur ses épaules

XVI

Elle était plus vieille que le temps
Avec des mains de grande transparence
Et dans les yeux la tristesse du printemps

On l'a couchée sous le sable
Il y avait un peu de vent dans les arbres
Il n'y avait plus rien

Reste le souvenir de sa voix
Depuis qu'elle est dans ce pays lointain
Où toutes les femmes se ressemblent

Georges Schéhadé 1983

Annexe 6

LE MOYEN ORIENT FACE AU DEFI DE LA PAIX

Najib ZAKKA

Le Moyen-Orient, zone de conflit depuis l'antiquité

Le dialogue est-il possible ? Construire la paix, une utopie?

CONFERENCE UNESCO CONSTRUIRE LA PAIX

Paris le 4 Avril 2015

Je suis moi-même une partie de cet Orient mystique, qui souffre, et qui sombre dans la violence, mais qui voit encore des lueurs d'espérance dans l'éclat de son soleil...

Je suis aussi, moi-même, une partie de cet Occident matérialiste, qui jouit de la relativité d'une paix durable mais aujourd'hui sous l'emprise de l'anxiété et de la crainte. Nous avons tous ici voyagé de par le monde et partout nous avons rencontré des femmes et des hommes qui affirmaient être égaux tout en exprimant un sentiment profond d'abandon et de déchirement.

Le Moyen-Orient est l'un des lieux qui a donné à l'humanité une densité de pensée, une beauté de l'imaginaire et une profondeur du sentiment. De ses rives méditerranéennes, de la Mésopotamie à la terre des pharaons, de la Phénicie à l'Asie Mineure, l'homme a découvert l'attachement à la terre, le sens du départ, les sources de la philosophie et de la spiritualité, en quête de la maturité de la pensée.

Mais le Moyen-Orient est aussi une zone géographique qui a aimé autant qu'elle a haï, qui a fait la guerre autant qu'elle a aspiré à la paix, qui a glorifié l'homme autant qu'elle l'a opprimé. Le Moyen Orient, terre qui a accompagné la maturité de l'histoire, vit à l'heure actuelle les interrogations les plus problématiques de son existence.

Les paradoxes sont nombreux : spiritualité et religiosité, tolérance et violence, savoir et ignorance, richesse et pauvreté, espérance et désespoir. Les visages des réfugiés du Moyen-Orient et de ses femmes vendues dans les marchés des villes irakiennes et syriennes sont figés dans nos yeux et nos mémoires. Les larmes de tous les affligés se versent dans nos cœurs comme une indignation qui blesse l'humanité toute entière.

Pouvons-nous parler de l'Orient sans évoquer l'Occident ? Chacun représente une des voies de la connaissance. De leur dialogue ou de leur rupture les conséquences seront multiples pour l'humanité. « Souhaitable ou non, disait André Gide, le contact de ces deux civilisations est fatal. Elles sont appelées à se pénétrer profondément l'une dans l'autre »

Il m'arrive parfois de douter de toute chance de réconciliation entre la grandeur de l'homme et ses bassesses, ses capacités de créer des horizons de bonheur et sa force de destruction et d'obscurantisme. Il m'arrive parfois de me questionner sur le sens du mot Paix au milieu de la souffrance et de la déchirure humaine. En notre qualité de rotarien et comme vous tous convaincu de pouvoir contribuer à la construction d'un monde meilleur par l'unité de l'action, nous devons placer cette exigence de la paix comme une valeur suprême ; oui dans le monde d'aujourd'hui, construire la paix est possible mais surtout construire la paix doit être notre urgence à tous.

Le Moyen-Orient, zone de conflit depuis l'antiquité à nos jours

Depuis la fin de la première guerre mondiale jusqu'à la création de l'Etat islamique d'Irak et de la Syrie, depuis les accords Sykes-Picot en 1916 qui ont permis le partage par les Britanniques et les Français de la terre d'Orient, jusqu'à la création de la coalition de 40

pays en septembre 2014 pour combattre l'état islamique, cette région vit un siècle d'ombre et de fourberie internationale.

Au nord d'une ligne qui va de la Méditerranée à la frontière perse, sans le moindre ménagement pour les populations locales qui n'ont pas eu à donner leur avis, la carte du Moyen orient (*sic*) s'est dessinée, une même terre a été partagée, offerte à de nombreuses convoitises et aucun oriental ne l'a oublié. Alors que la population de cette région aspire à une vie politique et sociale digne de ce nom, depuis un siècle cette partie du monde vit le rythme de deux réalités : une convoitise externe et une déchirure interne.

Le début du conflit israélo-palestinien, la guerre de Suez, la guerre des Six jours, la Révolution iranienne, les deux guerres du Golfe, le désarroi actuel ...un cycle infernal qui se répète depuis soixante-dix ans ...Qui sont les stratèges de tant de conflits ? De quelles natures sont les enjeux ? Combien d'années faudra-t-il encore attendre pour panser les plaies ?

Au Proche-Orient la politique entretient avec la religion des rapports complexes, confus et plutôt conflictuels. La religion, détentrice de la Vérité, est le domaine de l'absolu ; la politique, pourvoyeuse de vérités multiples, est celui du relatif. Cependant, les rapports entre politique et religion ne sont pas les mêmes dans tous les systèmes religieux. Dans le christianisme, la distinction entre les deux « royaumes » a été posée d'emblée. (...) Les rotariens doivent partager dans le monde et spécialement au Moyen-Orient des valeurs immuables : celles de la dignité de la personne et de la célébration de la vie dans la compréhension mutuelle et de la tolérance.

Le monde s'interroge et nous rotariens nous nous interrogeons sur le bien-fondé d'un optimisme au moment où gémissent encore des millions d'individus sous les cendres de la misère, de la pauvreté, de l'injustice, de la violence et de l'ignorance. Ce constat ne doit pas nous empêcher, nous rotariens, croyant à une philosophie optimiste d'une vie en marche, et en coordination avec toutes les bonnes volontés qui s'expriment à travers le monde, de retrouver l'idée d'un progrès de l'humanité, de réentendre l'univers pour rendre le rêve à l'homme et rendre un territoire à son rêve.

Certes les individus, les ONG et les Institutions culturelles et humanitaires ne peuvent pas à elles seules trouver des solutions aux problèmes que nous venons d'évoquer ; il y a urgence que les pouvoirs politiques et religieux puissent s'investir davantage pour consolider les valeurs de dialogue et de paix. Les trois religions monothéistes du Moyen-Orient ne peuvent vivre une vraie harmonie qu'à travers une réelle sécularisation.

Oui les religions du monde se parlent mais timidement et encore trop peu au sujet de la paix. Si la vie humaine selon les concepts religieux est divine, la question de la paix l'est aussi. Il y a urgence à placer la paix au sommet des valeurs partagées à l'intérieur de notre humanité.

Nous pouvons ajouter à ces points deux autres facteurs qui ont engendré une situation plus complexe au Moyen-Orient :

- 1- L'impact de la politique occidentale sur l'Islam et les musulmans
- 2- La crise qui secoue l'Islam de l'intérieur

Pour beaucoup d'observateurs et chercheurs, ce sont les relations arbitraires avec l'Islam et l'arabité qui ont causé en grande partie la situation actuelle.

Les conséquences de cette situation sont doubles :

- 1- Une déchirure musulmane interne
- 2- une relation hostile avec l'externe

L'accélération du démantèlement de plusieurs pays de la région, l'aggravation des conflits internes à l'Islam, l'acharnement contre les chrétiens, les Kurdes et les Yazidites est un véritable désaveu pour ceux qui croyaient vivre un Printemps arabe.

Il est urgent qu'à travers la légitimité internationale le problème israélo-palestinien soit résolu ; que toute forme d'intégrisme religieux soit stoppée et punie ; que le Moyen-Orient ne soit pas conçu uniquement comme une source d'énergie ; il est également une source de vie et de valeurs.

Le Moyen-Orient doit rester terre de dialogue des civilisations, terre de la spiritualité et de l'élévation de l'esprit. Il est temps que l'homme du Moyen-Orient puisse exister hors de tout contexte religieux.

Non à un christianisme indifférent

Non à un Islam qui perd sa sérénité

Non à un judaïsme qui s'enferme sur lui-même

Oui à un Moyen-Orient réconcilié avec lui-même ; un Moyen Orient, terre de la diversité culturelle et ethnique et non pas foyer de conflits confessionnels.

Permettez-moi de terminer cette intervention par une citation de l'écrivain libanais Amin Rihani qui, au début du XX^{ème} siècle mettait déjà l'accent sur le cosmopolitisme de l'homme moderne :

« La quintessence de ce qui est sain et valable dans les deux cultures, l'orientale et l'occidentale, quand elles sont mêlées et unies, constituera le seul remède aux maux d'ordre religieux social et politique de cette époque. A ce moment-là, l'Occidental retournera à Dieu et l'Oriental se verra quelque peu déchargé par Dieu ».

Annexe 7

Le croisement des langues et des formes par Najeh Jegham¹⁶¹⁴



¹⁶¹⁴ « Here is the desert // voici le désert », calligraphie, Najeh Jegham, L’Aile Éditions, <https://www.google.com.lb/search?q=najeh+jegham&source=lnms&tbn=isch&sa=X&sqi=2&ved=0ahUKEwjp0oqkyfjSAhXE1iwKHaBTAHQQAUIBigB&biw=911&bih=425#imgrc=VJrvEkcuaaOUBM>, consulté le 15 Mars 2017. Une façon de réaliser le rêve de Vénus Khoury-Ghata, à savoir : « écrire le français de droite à gauche, avec l’accent arabe et inversement. », <http://levurelitteraire.com/venus-khoury-ghata/>, consulté le 22 février 2017.

Bibliographie

I. Corpus principal

1. Œuvres de Nadia Tuéni

TUENI, Nadia. *Célébrations du silence*, Beyrouth : Dar an-Nahar et la Fondation Nadia Tuéni, 1985 (non paginé).

La Prose, Œuvres complètes, Beyrouth : Dar an-Nahar, coll. « Patrimoine », 1986, 273 p.

Œuvres Poétiques complètes, Beyrouth : Dar an-Nahar, coll. « Patrimoine », 1986, 445 p.

Au-delà du regard, Beyrouth : Dar an-Nahar & Fondation Nadia Tuéni, 1986, 88 p.

2. Varia

Liban : 20 poèmes pour un amour. L'Âge d'écume, CD, Beyrouth : Fondation Nadia Tuéni/Voix de l'Orient Series, 1997, (33 tours édité chez Valois, à Paris en 1984), Poèmes interprétés par Pierre Tabard, Edouard Maunick et Catherine Sellers, Théâtre du Rond-Point.

« *De ma fenêtre sans maison...* », Poèmes de Nadia Tuéni, photographies de Laurent Abad, Fondation Nadia Tuéni, Beyrouth, Éd. du Chêne et Dar an-Nahar, 1995.

Nadia Tuéni, Liban Vingt poèmes et vingt tableaux pour un même amour, Beyrouth : Fondation Nadia Tuéni/Dar an-Nahar, 1997, 61 p.

Paysages du Liban illustrant vingt poèmes pour un amour de Nadia Tuéni, Beyrouth : Éd. Richard A. Chahine, 2001, 144 p.

II. Ouvrages et articles critiques sur Nadia Tuéni

1. Ouvrages et thèses

DARWICHE JABBOUR, Zahida. *Poésie et initiation dans l'œuvre de Nadia Tuéni*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1992, 240 p.

FAKHOURY, Nelly. *La quaternité de la parole poétique de Nadia Tuéni*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1998, 216 p.

HATEM, Jad. *La quête poétique de Nadia Tuéni*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1987, 199 p.

HOBEIKA EL-KHAZEN, Joséphine. *Poétique d'une Terre Rêvée-Nadia Tuéni*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 2005, 178 p.

VALFORT, Blandine. *Le lyrisme face à l'événement : étude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek (Algérie, Liban : 1950-1990)*, Thèse de doctorat en Lettres et Arts, Lyon 2, 2013.

2. Articles de presse ou de revue

ABOU WAZEN, *Al Nahar* du 21 juin 1983.

ACCAD, Évelyne. « Une poétesse avait pressenti le drame libanais : interview inédit avec Nadia Tuéni, le samedi 16 août 1976 », *Revue des lettres et de traduction*, 1996, n°. 2, pp. 125-134.

DARWICHE-JABBOUR, Zahida. « Nadia Tuéni, la mort domestiquée », *Magazine Littéraire*, supplément : Poètes et romanciers du Liban, 1997, n°. 359, pp. 133-134.

ISSA, Joseph. « Nadia Tuéni, ou la passion du Liban », *Esprit*, janv.-déc. 1990, vol. 14, pp. 151-153.

MÉLIK, Rouben. « Hubert Juin – Nadia Tuéni », *Europe*, nov.-déc.1972, vol. 50, n°. 523/524, pp. 266-268.

PALFI-NACSADYNE, Agniès. « Des perles sous le sable : le génie de Nadia Tuéni », *Revue des lettres et de traduction*, 2000, n°. 6, pp. 391-399.

VANHESE, Gisèle. « Poète, passeur de frontières, sur l'œuvre de Nadia Tuéni », *Intercambio*, 1994, n°. 5, Porto : Instituto de estudos Franceses de la Univerisdade de Porto, pp. 103-113.

III. La littérature libanaise et du Machrek

II.1. d'expression française

1. Ouvrages et thèses

ACCAD, Évelyne. *Des femmes, des hommes et la guerre. Fiction et Réalité au Proche-Orient*, Paris : côté-femmes Éditions, coll. « Femmes et changements », 1993, 234 p.

AL-MASRI, Maram. *Femmes poètes du monde arabe, Anthologie*, Paris : Le Temps des Cerises Éd., 2013, 227 p.

AOUN-ANHOURY, Najwa. *Panorama de la poésie libanaise d'expression française*, Beyrouth : Dar Al-Majani, [1^{ère} Éd. Dar el Machreq, 1987] 1996, 478 p.

BOUSTANI, Carmen. *Effets du féminin - Variations narratives francophones*, Paris : Karthala, 2003, 256 p.

BOUSTANI, Carmen et JOUVE, Edmond. *Des femmes et de l'écriture. Le bassin méditerranéen*, Paris : Karthala, coll. « Lettres du Sud », 2015, 245 p.

- CHAULET-ACHOUR, Christiane. *Dictionnaire des écrivains francophones classiques*, Paris : Honoré Champion, 2010, 472 p.
- DARWICHE JABBOUR, Zahida. *Littératures francophones du Moyen-Orient, Égypte, Liban, Syrie*, Aix-en-Provence : Édisud, coll. « Les Écritures du Sud », 2007, 206 p.
Études sur la poésie libanaise francophone: Abi Zeid, Naffah, Schéhadé, Stétié, Hatem, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1997, 216 p.
- DAVIDIAN, Edgar. *Approche politique et esthétique de la poésie engagée d'expression française au Liban*, Mémoire de maîtrise de lettres modernes, Beyrouth, École supérieure des lettres de Beyrouth, 1975.
- DÉJEUX, Jean. *La littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris : Karthala, 1994, 256 p.
- DURAND, Jean-François et DEL FIOLO, Maxime (dirs.). *Regards sur les littératures francophones du Moyen-Orient. Égypte, Liban, Interculturel-Francophonies*, n°. 14, Lecce : Alliance française, 2008, 246 p.
- HADDAD, Katia et al. *La littérature francophone du Machrek, Anthologie critique*, Beyrouth : Presses de l'Université Saint-Joseph, 2008, 439 p.
- HAÏK, Farjallah. *Liban*, Paris : Hachette, coll. « Albums des guides bleus », 1958, 126 p.
- JOUBERT, Jean-Louis (dir.). *Littératures francophones du Monde Arabe, Anthologie*, Paris : Nathan, 1994, 239 p.
- KHALAF, Saher. *Littérature libanaise de langue française : essai*, Ottawa : Éditions Naaman, coll. « Littératures 2 », [1^{ère} Éd. 1974] 1981, 156 p.
- KHOURY, Barbara. *L'image de la femme chez les romancières francophones libanaises (1975-1992)*, Paris : L'Harmattan, 2004, 301 p.
- LASSERRE, Audrey et SIMON, Anne (dirs.). *Nomadismes des romancières contemporaines de langue française*, Paris : Presses Sorbonne nouvelle, 2008, 217 p.
- MAJDALANI, Charif. *Petit traité des mélanges*, Beyrouth : Layali, 2002, 107 p.
- MAJDALANI, Charif et MERMIER, Franck. *Regards sur l'édition dans le monde arabe*, Paris : Karthala, 2015, 305 p.
- MAKWARD, Christiane et COTTENET-HAGE, Madeleine. *Dictionnaire littéraire des femmes de langue française. De Marie de France à Marie NDiaye*, Paris : Karthala, 1996, 641 p.
- MARDAM BEY, Farouk. *Liban, figures contemporaines*, Paris : Circé/Institut du monde arabe, 1999, 262 p.

OUALI ALAMI, Abdallah et MARTINI-VALAT, Colette. *La francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone*, Horizons Maghrébins, Le Droit à la Mémoire, n°. 52, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2005, 200 p.

RACHID, Lahoud. *La littérature libanaise d'expression française : notice historique, étude critique de l'âme libanaise*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1954, 141 p.

SACRE, Maurice. *Anthologie des auteurs libanais de langue française*, Beyrouth : Commission libanaise du mois de l'Unesco, 1948, 181 p.

ZEIN, Ramy. *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française*, Paris : L'Harmattan, 1998, 511 p.

Francophonie et Dialogue des cultures dans le monde arabe, XXIX, actes du colloque de l'Université libanaise de Tripoli des 29, 30 et 31 mars 2001, Beyrouth : Publications de l'Université libanaise, Faculté des lettres et Sciences humaines III, 2001, 355 p.

Douze écrivains libanais, *Les Belles Étrangères, Anthologie*, Paris : Verticales-phase deux/Beyrouth : Dar an-Nahar, 2007, 206 p.

2. Articles de presse ou de revue

AOUN-ANHOURY, Najwa. « La Quête de l'universel », *Magazine littéraire*, Supplément : Poètes et romanciers du Liban, nov. 1997, n°. 359, pp. 126-129.

DARWICHE JABBOUR, Zahida. « Réception et stratégies d'écriture dans *Le Moine, l'ottoman et la femme du grand argentier* de Vénus Khoury-Ghata », *Regards sur les littératures francophones du Moyen-Orient. Égypte, Liban, Interculturel-Francophonies*, Maxime Del Fiol et Jean-François Durand (dirs.), n°. 14, Lecce : Alliance française, 2008, pp. 51-63.

EL FAKHRI, Sonia. « Le Liban et un siècle de littérature francophone », *Cahiers de l'Association Internationale des études françaises*, [En ligne], 2004, n°. 56, pp. 35-48.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/caief_0571-5865_2004_num_56_1_1524 (Consulté le 20 mars 2014).

HABCHI, Sobhi. « L'image de l'autre dans la poésie libanaise contemporaine », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, 2002, n°. 10, pp. 174-190.

HADDAD, Katia. « La Poésie francophone arabe : une certaine idée de la modernité », *États de la poésie contemporaine*, actes du colloque du 10 mars 2005, *Acanthe, Annales de Lettres françaises*, vol. 23, 2005, pp. 55-63.

HORCHANI, Inès. « Deux trajectoires arabo-francophones dans la littérature-monde : Amin Maalouf et Wajdi Mouawad », in Cécilia W. Francis et Robert Viau (dirs). *Trajectoires et dérives de la littérature-monde : Poétiques de la relation et du divers dans les espaces francophones*, Amsterdam : Rodopi, coll. « Francopolyphonies », 2013, pp. 349-364.

NAJJAR, Alexandre. « Littérature libanaise francophone de 1975 à nos jours ; bilan et perspectives », *Le Rotarien*, avril 1998, pp. 30-34.

TUMIA, Francesca. « La métaphore comme « passeur culturel » : exploration d'une nouvelle forme d'engagement possible dans la littérature libanaise francophone à partir de l'œuvre de Vénus Khoury-Ghata », *Interfrancophonies*, [En ligne], 2016, n°. 7, Nouvelles formes de l'engagement dans les littératures francophones, Alessandro Costantini éd., pp. 41-56. interfrancophonies.org/...7/4_Tumia_Interfrancophonies_7_2016.pdf (Consulté le 18 janvier 2017).

WAHBE, Nay. « La littérature libanaise francophone, éternel otage du politique ? », actes du colloque *Francophonie et Malentendu* des 4 et 5 novembre 2010, GRELIF (Groupe de Recherches en Littératures Francophones), Université Paris-Créteil-Est : 2010, pp. 23-35.

Magazine littéraire, supplément Poètes et romanciers libanais, nov. 1997, n°. 359.

II.2. arabophone

1. Ouvrages et thèses

ABDEL-MALIK, Anouar. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, t. 2, Paris : Seuil, coll. « Les Essais », 1965, 487 p.

ADONIS. *La prière et l'épée, essais sur la culture arabe*, Paris : Mercure de France, [trad. par Leila Khatib et Anne Wade Minkowski], 1993, 381 p.

BEN ABDESSELEM, Afif. « La poésie », *La vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les Muluk al-Tawa'if : V^e/XI^e siècle*, Damas : Presses de l'Ifpo, 2001, 412 p.

BENCHEIKH, Jamel Eddine. *Poétique arabe*, précédée de *Essai sur un discours critique*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », n°. 142, 1989, 279 p.

CHOUBACHY, Chérif. *Le Sabre et la virgule, La langue du Coran est-elle l'origine du mal arabe ?*, Paris : L'Archipel, coll. « Essai », 2007, 189 p.

EL JANABI, Abdul Kader. *Le poème arabe moderne, Anthologie*, Paris : Maisonneuve et Larose, coll. « Rivages arabes », 1999, 373 p.

HALLAQ, Boutros et TOËLLE, Heidi (dirs.). *Histoire de la littérature arabe moderne, 1800-1945*, t. 1, Paris/Arles : Sindbad/Actes sud, coll. « La bibliothèque arabe », 2007, 784 p.

NORIN, Luc et TARABAY, Édouard. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine, la poésie*, t. 3, Paris : Seuil, 1967, 254 p.

ZEGHIDOUR, Slimane. *La poésie arabe moderne entre l'islam et l'Occident*, Paris : Karthala, 1982, 361 p.

Anthologie de poésie arabe contemporaine, Poèmes choisis par Farouk Mardam-Bey, Arles : Actes Sud, coll. « Actes Sud Junior », 2007, 94 p.

2. Articles de presse ou de revue

DORLIAN, Georges. « Le roman d'expression arabe (après 1975) : L'émergence du moi », *Magazine littéraire*, Supplément : Poètes et romanciers du Liban, nov. 1997, n°. 359, pp. 107-109.

IV. Francophonie

1. Études

ABOU, Sélim. *Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Essai d'anthropologie culturelle*, Paris : P.U.F., 1962, 502 p.

ABOU, Sélim et HADDAD, Katia. *Une francophonie différentielle*, Paris : L'Harmattan, 1994, 560 p.

ALBERT, Christiane (dir.). *Francophonie et identités culturelles*, actes du colloque, mai 1998, Université de Pau et des pays de l'Adour, Paris : Karthala, coll. « Lettres du Sud », 1999, 338 p.

BADINI, Dounia. *La revue "Shi'r" - poésie et la modernité poétique arabe : Beyrouth, 1957-1970*, Arles : Sindbad-Actes Sud, coll. « Hommes et société », 2009, 486 p.

BECK, Philippe et al. *Écrire, pourquoi ?*, Paris : Argol, 2005, 188 p.

BENIAMINO, Michel. *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris : L'Harmattan, coll. « Espaces francophones », 1999, 462 p.

BONN, Charles et GARNIER, Xavier. *Littérature francophone, t. 2, Récits courts, poésie, théâtre*, Paris : Hâtier, A.U.F., mars 1999, 409 p.

BONNEMASON-RICHARD, Sébastien ; LAPORTE, Nadine et RIDON, Jean-Xavier (dirs.). *La langue de l'autre*, actes du 1^{er} colloque "Europe", Pau : Presses universitaires de Pau, 2009, 116 p.

BRAHIMI, Denise. *Appareillages : dix études comparatistes sur la littérature des hommes et des femmes dans le monde arabe et aux Antilles*, Paris : DeuXTEMPS, coll. « Tierce », 1991, 179 p.

Langues et littératures francophones, Paris : Ellipses, coll. « Thèmes et études », 2001, 110 p.

- CHAMOISEAU, Patrick. *Écrire en pays dominé*, Paris : Gallimard, 1997, 316 p.
- CHATTI, Mounira. *La Fiction hérétique - Créations littéraires arabophones et francophones en terre d'Islam*, Paris : Classiques Garnier, coll. « Perspectives comparatistes », 2016, 232 p.
- CHEMAIN, Roger et CHEMAIN, Arlette (dirs.). *Imaginaires francophones*, Nice : Université de Nice Sophia-Antipolis, coll. « Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice », 1996, 465 p.
- CLAVARON, Yves. *Poétique du roman postcolonial, Essais*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Long-courriers », 2011, 189 p.
- COMBE, Dominique. *Poétiques francophones*, Paris : Dunod, 1995, 175 p.
Les littératures francophones : Questions, débats, polémiques, Paris : P.U.F., coll. « Licence Lettres », 2010, 242 p.
- COSTE, Claude et LANÇON Daniel (dirs.). *Perspectives européennes des études littéraires francophones*, Paris : Honoré Champion, 2014, 360 p.
- DELBART, Anne-Rosine. *Les exilés du langage : un siècle d'écrivains français venus d'ailleurs (1919-2000)*, Limoges : Presses universitaires de Limoges, coll. « Francophonies », 2005, 262 p.
- DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l'Autre ou La Prothèse d'origine*, Paris : Galilée, coll. « Incises », 1996, 135 p.
- D'HULST, Lieven et MOURA, Jean-Marc (dirs.). *Les Études littéraires francophones : état des lieux*, Lille : Éd. du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, coll. « Travaux et recherches », 2003, 292 p.
- DORLIAN, Georges. *Francophonie : conflit ou complémentarité identitaire ?*, vol. 1, Tripoli : Publications de l'Université de Balamand, 2008, 1029 p.
- DOTOLI, Giovanni (dir.). *Où va la francophonie au début du troisième millénaire ?*, actes du colloque de Bari des 4 et 5 mai 2005, Fasano : Schena Editore/Paris : Presses de l'Université de Paris Sorbonne, coll. « Biblioteca Della Ricerca », 2005, 298 p.
- DREYFUS, Martine et JUILLARD, Caroline. *Le plurilinguisme au Sénégal. Langues et identités en devenir*, Paris : Karthala, 2004, 358 p.
- DUMONTET, Danielle et ZIPFEL, Frank (dirs.). *Écriture migrante/ Migrant Writing*, Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, 2008, 217 p.
- FORLOT, Gilles. *Avec sa langue en poche : parcours de français émigrés au Canada (1945-2000)*, Louvain-La-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2008, 218 p.
- GAUVIN, Lise. *L'écrivain francophone à la croisée des langues* Paris : Karthala, [1^{ère} Éd. 1997] 2006, 182 p.

- Écrire pour qui ? : L'écrivain francophone et ses publics*, Paris : Karthala, 2007, 174 p.
- GONTARD, Marc et BRAY, Maryse. *Regards sur la francophonie*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1996, 322 p.
- JOUANNY, Robert. *Singularités francophones ou Choisir d'écrire en français*, Paris : P.U.F., 2000, 182 p.
- KOBER, Marc ; FENOGLIO, Irène et LANÇON Daniel (dirs.). *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, Paris : Centre National de Documentation Pédagogique, coll. « Documents, actes et rapports pour l'éducation », 1999, 332 p.
- LACOSTE, Yves et al. « Géopolitique de la langue française », Paris : La Découverte, coll. « Hérodote », 2007, 188 p.
- LAGARDE, Christian. *Des écritures « bilingues ». Sociolinguistique et littérature*, Paris/Montréal/Budapest : L'Harmattan, coll. « Sociolinguistique », 2001, 253 p.
- LANÇON, Daniel (dir.). *Les Métropoles des avant-gardes*, Genève : Peter Lang, 2009, 283 p.
L'Orient des revues, XIX^e et XX^e siècles, Grenoble : ELLUG, 2014, 195 p.
- LE BRIS, Michel et ROUAUD, Jean. *Pour une littérature monde*, Paris : Gallimard, 2007, 342 p.
- LE QUELLEC COTTIER, Christine et MAGGETTI, Daniel. « Écrire en francophonie : une prise de pouvoir ? », n^o. spécial, *Études de lettres*, 2008, Lausanne : Faculté des lettres de l'Université de Lausanne, vol. 279, n^o. 1, 176 p.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen et Stäedtler, Katharina. *Les Littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité : État des lieux et perspectives de la recherche*, Oberhausen : Katharina Stäedtler, 2004, 248 p.
- MAJDALANI, Charif. *Petit traité des mélanges*, Beyrouth : Layali, 2002, 107 p.
- MARTIN, Patrice et DREVET, Christophe (dirs.). *La Langue française vue de la Méditerranée*, Léchelle : Zellige, coll. « Lingua », 2009, 191 p.
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris : Gallimard, coll. « Folio. Actuel », [1^{ère} Éd. 1957] 2002, 161 p.
- MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1999, 190 p.
- NAJJAR, Alexandre. *L'école de la guerre*, Paris : La Table Ronde, coll. « La Petite vermillon », 2006, 144 p.
- NOIRAY, Jacques. *Littératures francophones : Le Maghreb*, t. 1, Paris : Belin, coll. « Belin SUP Lettres », 1996, 190 p.

QUAGHEBEUR, Marc (dir.). *Analyse et enseignement des littératures francophones : tentatives, réticences, responsabilités* : actes du colloque de Paris du 31 mai au 2 juin 2006, Bruxelles : Peter Lang, 2008, 403 p.

STÉTIÉ, Salah. *Le Français, l'autre langue*, Paris : Imp. nationale, 2001, 42 p.

STOUT, John. *L'énigme-poésie: entretiens avec 21 poètes françaises*, Amsterdam : Rodopi, coll. « Chiasma », 2010, pp. 210-214.

VALAT, Colette. *Littératures féminines francophones avec et autour de Maïssa Bey. Pratiques de table au contact des cultures d'Islam et du judaïsme*, Horizons Maghrébins, Le Droit à la Mémoire, n°. 60, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009, 200 p.

La Langue, identité et communication = Language, identity and communication, Paris : Unesco, coll. « Etudes interculturelles », 1986, 220 p.

Francophonie et Dialogue des cultures dans le monde arabe, XXIX, actes du colloque des 29, 30 et 31 mars 2001 de l'Université libanaise de Tripoli, Beyrouth : Publications de l'Université libanaise, Faculté des lettres et Sciences humaines III, 2001, 355 p.

La langue française et la Méditerranée, actes du colloque international des 28 et 29 mai 2009, IUFM d'Aix-Marseille, Institut universitaire de formation des maîtres et Association des professeurs de lettres, coll. « Documents, actes et rapports pour l'éducation », Futuroscope : SCÉRÉN-CNDP, 2009, 206 p.

« Poésie avec Adonis, Jacques Roubaud et Amandine André », France Culture, 5 mars 2016.

<https://www.franceculture.fr/emissions/le-temps-des-ecrivains/poesie-avec-adonis-jacques-roubaud-et-amandine-andre> (Consulté le 14 mars 2016).

« Adonis iconoclaste », France Culture, 26 décembre 2014.

<https://www.franceculture.fr/emissions/cultures-dislam/adonis-iconoclaste> (Consulté le 14 mars 2016).

2. Articles de presse ou de revue

ABI-RACHED, Naoum. « Crise de confiance à travers le roman libanais contemporain », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, mai-juin 2003, n°. 61-62, pp. 309-328.

ADONIS, « Le Manifeste du 5 juin 1967 », *Souffles*, n°. 9, 3^e trimestre, 1968, pp. 1-11.

ASSAAD, Najouie. « Une mutation linguistique : le cas d'Amin Maalouf », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, [En ligne], 2004, vol. 56, n°. 1, pp. 457-483.
http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_2004_num_56_1_1556 (Consulté le 29 janvier 2017).

BEJI, Hélé. « Hélé BEJI Par Elle-Même », *Cahiers D'études Maghrébines*, [En ligne], mai 1990, n°. 2, n°. spécial : Maghreb au féminin, pp. 31-36.

- <http://www.limag.com/new/index.php?inc=dspper&per=00001552> (Consulté le 21 janvier 2017).
- BEN SAAD, Nizar. « Écrire dans la langue de l'Autre : risques et enjeux », *Revue de littérature comparée*, [En ligne], 2008, vol. 3, n°. 327, pp. 289-298.
<http://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2008-3-page-289.htm> (Consulté le 1 février 2017).
- BILLIEZ, Jacqueline. « La langue comme marqueur d'identité », *Revue européenne des migrations internationales*, [En ligne], 1985, vol. 1, n°. 2, pp. 95-105.
http://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1985_num_1_2_982 (Consulté le 31 janvier 2014).
- BONREPAUX, Christian. « Liban : la lente érosion de la langue française », *Le Monde de l'éducation*, fév. 2006, n°. 344, pp. 64-67.
- BROUSSEAU, Anne-Marie. « Identités linguistiques, langues identitaires : à la croisée du prescriptivisme et du patriotisme », *Arborescences*, [En ligne], mars 2011, n°. 1, article non paginé.
<http://id.erudit.org/iderudit/1001938ar> (Consulté le 14 mars 2014).
- DARWICHE JABBOUR, Zahida. « La francophonie au Liban et les défis de la mondialisation », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 2004, vol. 56, n°. 1, pp. 17-33.
- DÉJEUX, Jean. « L'Émergence du « je » dans la littérature maghrébine de langue française », *Association pour l'étude des littératures africaines et le Centre d'études littéraires francophones et comparées : Autobiographies et récits de vie en Afrique (Itinéraires et contacts de Cultures*, 1991, vol. 13, 1^{er} semestre), Université Paris - Nord, Paris : L'Harmattan, pp. 24-29.
- DIANI, Marco. « Littérature féminine et francophonie », *Hermès, La Revue*, [En ligne], 2004, vol. 3, n°. 40, pp. 328-332.
<http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2004-3-page-328.htm> (Consulté le 20 mars 2014).
- DION, Robert ; LÜSEBRINK, Hans-Jürgen et Riesz János (dirs.). « Passage de langues », *Écrire en langue étrangère, interférences de langues et de cultures dans le monde francophone, Les Cahiers du Centre de recherche en littérature québécoise*, 2002, n°. 28, Québec/ Francfort, Éd. Nota Bene/ Iko-Verlag, Éd. Nota bene, 566 p.
- EXTRAMIANA, Claire. « La langue rescapée d'un ''habitant de l'exil'' », *Hommes et migrations*, [En ligne], 2011, n°. 1289, pp. 123-128.
<https://hommesmigrations.revues.org/811> (Consulté le 31 janvier 2014).
- FRANÇOIS, Cyrille. « Le Débat francophone », *Recherches et Travaux*, [En ligne], 2010, n°. 76, pp. 131-147.

- <https://www.rechercheisidore.fr/search/resource/?uri= 10670/1.ntcfj7> (Consulté le 15 septembre 2015).
- GONTARD, Marc. « Modernité-Postmodernité dans le roman marocain de langue française », in *Letterature di Frontiera = Littératures Frontalières*, EUT (Edizioni Università di Trieste), coll. « Letterature di frontiera = Littératures Frontalières 2, XIII », 2003, pp. 9-25. https://www.openstarts.units.it/dspace/.../7005/.../gontard_LF_2003_2.p. (Consulté le 7 novembre 2014).
- HADDAD, Katia. « Anatomie de la francophonie libanaise ou les visages linguistiques du Liban, *Espace, populations, sociétés*, [En ligne], *Les populations du monde arabe - People of the Arab Middle East*, 1997, vol. 15, n°. 1, pp. 65-72. www.persee.fr/doc/espos_0755-7809_1997_num_15_1_1790 (Consulté le 30 octobre 2016).
« Quels défis pour l'école ? », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, [En ligne], 1998, n°. 17, pp. 69-77. <https://ries.revues.org/2950> (Consulté le 20 juillet 2014).
- HAMADE, Marwan. « Multilinguisme et pluralité, valeurs universelles », *Mondialisation et Francophonie : 3^e forum de l'an 2000*, actes du colloque des 29 et 30 avril 1998, Beyrouth, Palais de l'Unesco, Montréal : AUPELF-UREF : Éditions de l'Agence universitaire de la Francophonie 1998, pp. 111-116. http://www.bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=177 (Consulté le 26 septembre 2016).
- HORCHANI, Inès. « Deux trajectoires arabo-francophones dans la littérature-monde: Amin Maalouf et Wajdi Mouawad », in Cécilia W. Francis et Robert Viau (dirs.). *Trajectoires et dérives de la littérature-monde : Poétiques de la relation et du divers dans les espaces francophones*, Amsterdam : Rodopi, coll. « Francopolyphonies », 2013, pp. 349-364.
« MIXITÉ FORMELLE ARABE : EXEMPLES ET ENJEUX », *Atlantide*, [En ligne], 2014, n°. 1, pp. 1-10. <http://atlantide.univ-nantes.fr/Mixite-formelle-arabe> (Consulté le 25 février 2017).
- KATTAN, Naïm. « Étranger et territorialité », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, [En ligne], 2007, vol. 10, n°. 1, pp. 34-35. <https://www.erudit.org/revue/globe/2007/v10/n1/1000077ar.pdf> (Consulté le 28 septembre 2014).
- KLINKENBERG, Jean-Marie. « Insécurité linguistique et production littéraire. Le problème de la langue d'écriture dans les lettres francophones », in Michel Francard et al. (dirs.). *L'insécurité linguistique dans les communautés francophones périphériques*, actes du colloque des 10 et 12 novembre 1993, Louvain-La-Neuve, n°. spécial des *Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain*, t. XIX, n°. 3, 1994, pp. 71-80.
- MAKHLOUF, Georgia. « Entretien avec Hanane El-Cheikh », *L'Orient littéraire*, [En ligne], avril 2008, article non paginé. <http://www.lorientlejour.com/author/2954-Georgia-Makhlouf> (Consulté le 4 avril 2015).

- MAKKI, Mona. « La langue française au Liban : langue de division, langue de consensus ? », *Hérodote*, [En ligne], 2007, vol. 3, n°. 126, pp. 161-167.
<http://www.cairn.info/revue-herodote-2007-3-page-161.htm> (Consulté le 20 mars 2014).
- MAKWARD, Christiane et CAZENAVE, Odile. « The Others' Others: Francophone Women and Writing », *Yale French Studies*, [En ligne], 1988, n°. 75, The Politics of Tradition: Placing Women in French Literature, pp. 190-207.
<http://www.jstor.org/stable/2930314> (Consulté le 20 mars 2014).
- NAJJAR, Alexandre. « Saïd Akl : "La langue arabe est vouée à la mort!" », *L'Orient-le Jour*, [En ligne], 12 mars 2017, article non paginé.
<https://www.lorientlejour.com/article/1029266/said-akl-la-langue-arabe-est-vouee-a-la-mort-.html> (Consulté le 12 mars 2017).
- NICOLAS, Alain. Entretien avec Jacques Roubaud, « Jacques Roubaud : "La poésie dit ce qu'elle dit en le disant" », *L'Humanité*, 18 mai 2016, article non paginé.
<http://www.humanite.fr/jacques-roubaud-la-poesie-dit-ce-quelle-dit-en-le-disant-607311>
 (Consulté le 15 mars 2017).
- NOUJAIM, Antoine. *La Francophonie littéraire*, actes du colloque du 21 mars 2006 de l'Agence Universitaire de la Francophonie, Kaslik : Université Saint Esprit de Kaslik, 2006, article non paginé.
<https://www.auf.org/media/IMG2/doc/antoine.noujaim.doc> (Consulté le 1 juin 2015).
- PAULIN, Martine. « Langue maternelle et langue d'écriture », *Hommes & Migrations*, 2010, vol. 6, n°. 1288, pp. 118-128.
- RIFFARD, Claire. « Francophonie littéraire : quelques réflexions autour des discours critiques », *Item*, [En ligne], 2008, article non paginé.
<http://www.item.ens.fr/index.php?id=207602> (Consulté le 15 septembre 2016).
- STÉTIÉ, Salah. « CETTE LANGUE QU'ON APPELLE LE FRANÇAIS. L'apport des écrivains francophones à la langue française », *Internationale de L'imaginaire*, [En ligne], 2006, nouvelle série, n°. 21, Maison des cultures du monde, pp. 193-205.
http://www.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/editions/mep_cette_langue.pdf (Consulté le 23 mars 2016).
- « Une mélodie passionnée des mots », Entretien mené par Nadia Agsous, *La Une*, [En ligne], article non paginé.
<http://www.lacauselitteraire.fr/salah-stetie-une-melodie-passionnee-des-mots-entretien>
 (Consulté le 16 décembre 2016).
- YACINE, Kateb. « Les intellectuels, la révolution et le pouvoir », *Jeune Afrique*, 26 mars 1967, n°. 324, pp. 26-33.

V. Poésie et théorie littéraire

1. Ouvrages

- ADAM, Jean-Michel. *Pour lire le poème*, Bruxelles : De Boeck, coll. « Formation continuée », 1996, 250 p.
- BACHELARD, Gaston. *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris : José Corti, coll. « Rien de commun », [1^{ère} Éd. 1942] 1997, 267 p.
L'Air et les Songes : essai sur l'imagination du mouvement, Paris : Le Livre de Poche, n^o. 4161, coll. « Biblio Essais », [1^{ère} Éd. Paris : José Corti, 1943] 2007, 350 p.
La poétique de l'espace, Paris : P.U.F., coll. « Quadrige », 1957, 214 p.
- BANCQUART, Marie-Claire (dir.). *Poésie 1945-1960 : les mots, la voix*, colloque du Centre de recherches sur la poésie française de la Sorbonne, Paris : Presses Paris Sorbonne, 1989, 191 p.
- BARTHES, Roland. « Sémiologie et urbanisme », *L'Aventure sémiologique*, Paris : Seuil, 1985, pp. 261-271.
- BECK, Philippe et al. *Écrire, pourquoi ?*, Paris : Argol, 2005, 188 p.
- BÉHAR, Henri et CHEVRIER, Alain (dirs.). *Surréalisme et contraintes formelles*, actes du colloque des 13 et 14 octobre 2006 en Sorbonne, Paris : Noesis, 2007, 333 p.
- BLACHERE, Régis. *Analecta*, Damas : Presses de l'Ifpo, coll. « Institut français de Damas », 1975, 632 p.
<http://www.openedition.org/6540> (Consulté le 31 janvier 2017).
- BLANCHET, Philippe et COSTE, Daniel (dirs.). *Regards critiques sur la notion d'« interculturelité »*. *Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*, Paris : L'Harmattan, 2010, 190 p.
- BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1955, 384 p.
- BONHOMME, Béatrice ; CASTRO, Idoli et LLOZE, Évelyne (dirs.). *Dire le réel aujourd'hui en poésie*, Paris : Hermann, coll. « Vertige de la langue », 2016, 671 p.
- BONNEFOY, Yves. *Lieux et destins de l'image : un cours de poétique au Collège de France, 1981-1993*, Paris : Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 1999, 277 pages.
- BRETON, André. *Manifeste du surréalisme, Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1988, 1798 p.
- BRINDEAU, Serge. *La Poésie contemporaine de langue française depuis 1945 : études critiques*, Paris : Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1973, 927 p.

- CLAVARON, Yves et DIETERLE, Bernard (dirs.). *Métissages littéraires*, actes du XXXII^e Congrès de la Société Française de Littérature Comparée de 2004, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005, 537 p.
- COHEN, Jean. *Structure du langage poétique*, Paris : Flammarion, coll. « Champs. Essais », [1^{ère} Éd. 1966] 2009, 218 p.
- COLLOT, Michel. *L'Horizon fabuleux, XIX^e siècle*, t. 1, Paris : José Corti, 1988, 244 p.
L'Horizon fabuleux, XX^e siècle, t. 2, Paris : José Corti, 1988, 220 p.
La poésie moderne et la structure d'horizon, Paris : P.U.F., 1989, coll. « Écritures », 263 p.
La Matière-émotion, Paris : P.U.F., 1997, 334 p.
Paysage et poésie : du romantisme à nos jours, Paris : José Corti, coll. « Les Essais », 2005, 446 p.
- COMBE, Dominique. « Poésie épique et poésie lyrique », *Poésie et récit. Une rhétorique des genres*, Paris : José Corti, 1989, 201 p.
Poésies. Une saison en enfer, Illuminations d'Arthur Rimbaud, Paris : Gallimard, coll. « Foliothèque », 2004, 242 p.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli, Leibniz et le Baroque*, Paris : Minuit, coll. « Critique », 1988, 191 p.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris : Minuit, coll. « Critique », 1975, 159 p.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris : Bordas, [1^{ère} Éd. 1960] 1973, 550 p.
- FELS, Laurent. *Regards sur la poésie du XX^e siècle*, vol. 1, Namur : Presses Universitaires de Namur, coll. « Études et essais », 2009, 578 p.
- FONTANIER, Pierre. *Les Figures du discours*, Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1977, 505 p.
- FROMILHAGUE, Catherine et SANCIER-CHATEAU, Anne. *Introduction à l'analyse stylistique*, Paris : Dunod, coll. « Lettres Supérieures », 1996, 270 p.
- FROMILHAGUE, Catherine. *Les Figures de style*, Paris : Armand Colin, 2^e Éd., 2010, 126 p.
- GARDE-TAMINE, Joëlle. *La Stylistique*, Paris : Armand Colin, coll. « Cursus », 2001, 207 p.
Poétique et rhétorique, Paris : Champion, coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée », 2015, 287 p.
- GEHRMANN, Suzanne et GRONEMANN, Claudia. *Les EnJeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française : Du genre à l'espace, l'autobiographie postcoloniale, l'hybridité*, Paris : L'Harmattan, coll. « Études littéraires maghrébines », 2006, 302 p.
- GENETTE, Gérard. « Espace et langage », *Figures I*, Paris : Seuil, coll. « Points », 1976, 108 p.

- GLEIZE, Jean-Marie. *Poésie et figuration*, Paris : Seuil, coll. « Pierres vives », 1983, 307 p.
- GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*, Paris : Gallimard, 1996, 144 p.
- HAMON, Philippe. *Du Descriptif*, Paris : Hachette supérieur, coll. « HU. Recherches littéraires », 1993, 247 p.
- JOUBERT, Jean-Louis. *La poésie*, Paris : Armand Colin, coll. « Cursus Lettres », 2004, 208 p.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, t. 2, Paris : Gallimard, coll. « Pléiade », 1985, 569 p.
- LANÇON, Daniel et NEE, Patrick (dirs.). *L'ailleurs depuis le romantisme : essais sur les littératures en français*, actes du colloque du 1 au 8 septembre 2008 de Cerisy-la-Salle, Paris : Hermann, coll. « Savoir. Lettres », 2009, 521 p.
- LECHERBONNIER, Bernard. *La chair du verbe : histoire et poétique des surréalismes de langue française*, Paris : Publisud, coll. « Littératures », 1992, 409 p.
- LLOZE, Évelyne. *Approches de Jacques Dupin*, Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 1993, 121 p.
Poésie et question. De la poésie comme pensée critique de l'hospitalité, Paris : La Lettre volée, coll. « Les Essais », 2013, 240 p.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Le discours littéraire, Paratopie et scène d'énonciation*, Paris : Armand Colin, coll. « U », 2004, 262 p.
- MAULPOIX, Jean-Michel. *La voix d'Orphée*, Paris : José Corti, coll. « En lisant en écrivant », 1989, 226 p.
La poésie malgré tout : essai, Paris : Mercure de France, 1996, 218 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945, 531 p.
L'œil et l'esprit, Paris : Gallimard, 1964, 92 p.
Existence et dialectique : textes choisis, Paris : P.U.F., coll. « Les Grands textes », 1971, 228 p.
- MOLINO, Jean et GARDE-TAMINE, Joëlle. *Introduction à l'analyse linguistique de la poésie*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Linguistique nouvelle », 1985, 232 p.
- PINSON, Jean-Claude. *Habiter en poète : essai sur la poésie contemporaine*, Seyssel : Champ Vallon, coll. « Recueil », 1995, 279 p.
Sentimentale et naïve : nouveaux essais sur la poésie contemporaine, Seyssel : Champ Vallon, coll. « Recueil », 2002, 267 p.
Poéthique : une autothéorie, Seyssel : Champ Vallon, coll. « Recueil », 2013, 326 p.

- RABATÉ, Dominique. *Figures du sujet lyrique*, Paris : P.U.F., coll. « Perspectives littéraires », 1996, 162 p.
Le sujet lyrique en question, Talence : Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, 301 p.
- RICHARD, Jean-Pierre. *Onze études sur la poésie moderne*, Paris : Seuil, coll. « Pierres vives », 1964, 301 p.
Littérature et sensation, Paris : Seuil, coll. « Points », [1^{ère} Éd. 1954] 1970, 286 p.
Microlectures, Paris : Seuil, coll. « Poétique », 1979, 282 p.
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris : Seuil, 1975, coll. « L'ordre philosophique », 413 p.
- RODRIGUEZ, Antonio. *Le pacte lyrique. Configuration discursive et interaction affective*, Sprimont : Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 2003, 276 p.
Poésie contemporaine et tensions de l'identification : de 1985 à nos jours, Lausanne : Archipel, 2008, 196 p.
Le chant et l'écrit lyrique, Bern : P. Lang, coll. « Littératures de langue française », 2009, 222 p.
- SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1948, 374 p.
- STAROBINSKI, Jean. *L'œil vivant 2 : la relation critique*, Paris : Gallimard, coll. « Le Chemin », 1989, 341 p.
- WEISGERBER, Jean. *Les Avant-gardes littéraires au XX^e siècle*, vol. 2, Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing, coll. « Histoire comparée des littératures de langues européennes », 1986, 1216 p.
- Douze écrivains libanais, *Les Belles Étrangères, Anthologie*, Paris : Verticales-phase deux/Beyrouth : Dar an-Nahar, 2007, 206 p.

2. Articles de presse ou de revue

- LLOZE, Évelyne. « La parole apatride d'Edmond Jabès », in Jacqueline Sessa (dir.), *Figures de l'exclu*, actes du colloque international de littérature comparée des 2-3-4 mai 1997, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Traversière », 1999, pp. 71-82.
 « Éléments de réflexion sur la question du genre dans la poésie moderne et contemporaine », in Delphine Naudier et Brigitte Rollet (dirs.), *Genre et légitimité culturelle : quelle reconnaissance pour les femmes ?*, Paris : L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », 2007, pp. 75-98.
 « Le poète Antoine Emaz », *Transcultural Visions*, [En ligne], 2014, vol. 3, n^o. 3, pp. 3-7.
https://www.westminster.ac.uk/file/31406/download?token=uKv16_zP (Consulté le 19 février 2017).

- MAGRI-MOURGUES, Véronique. « Modes impersonnels et énonciation poétique. L'exemple des Tableaux parisiens », *Congrès Mondial de Linguistique Française*, [En ligne], juill. 2008, Paris, ILF-EDP Sciences, pp. 1403-1415.
<http://www.linguistiquefrancaise.org/articles/cmlf/abs/2008/01/contents/contents.html>
 (Consulté le 8 avril 2015).
- MAULPOIX, Jean-Michel. « Que dire de la poésie ? », *États de la poésie contemporaine*, actes du colloque du 10 mars 2005, *Acanthe, Annales de Lettres françaises*, vol. 23, Beyrouth : Publications de l'Université Saint-Joseph, pp. 15-28.
- MAZO, Bernard. « Quel est le pouvoir du poète dans le monde d'aujourd'hui ? », in Jacqueline Michel et Annette Shahar (dirs.). *Relation du poème à son temps : interrogations contemporaines*, vol. 12, Bern : Peter Lang SA, coll. « Littératures de langue française », 2010, pp. 93-101.
- PINSON, Jean-Claude. « Poésie : un regain ? », *Carnets : revue électronique d'études françaises*, Série II, [En ligne], janv. 2017, n° 9, pp. 34-44.
<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/14962.pdf> (Consulté le 12 septembre 2016).
- RODRIGUEZ, Antonio. « 'L'épisode émotionnel' en poésie lyrique », *Vox Poetica*, 25 mars 2009, article non paginé.
<http://www.vox-poetica.org/t/pas/rodriguez2009.html> (Consulté le 12 septembre 2016).
- ZUMTHOR, Paul. « Le rythme dans la poésie orale », *Langue française*, 1982, vol. 56, n° 1, pp. 114-127.
<http://www.jstor.org/stable/41558127> (Consulté le 31 janvier 2017).

VI. Ouvrages sur le paysage

1. Ouvrages et thèses

- AURAX-JONCHIERE, Pascale et MONTANDON, Alain (dirs.). *Poétique des lieux : journées d'études organisées dans le cadre du DEA de littératures modernes et contemporaines*, Centre de recherches révolutionnaires et romantiques et Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal, coll. « Cahiers de recherches du CRLMC-Université Blaise Pascal », 2004, 347 p.
- BALPE, Jean-Pierre. *Paysage et littérature*, Paris : Larousse, coll. « Textes pour aujourd'hui », 1974, 159 p.
- BEAUCHARD, Jacques. *Génie du territoire et identité politique*, Paris : L'Harmattan, coll. « Administration et aménagement du territoire », 2003, 144 p.
<https://fm.usj.edu.lb/lacitehumaniste/pres/genie/genie013.htm> (Consulté le 12 septembre 2016).
- BEDARD, Mario. *Le Paysage, Un Projet Politique*, Québec : Presses de l'Université du Québec, coll. « Géographie contemporaine », 2009, 330 p.

- BERGE, Aline et COLLOT, Michel (dirs.). *Paysage & modernité(s)*, Bruxelles : Ousia, coll. « Recueil », 2007, 396 p.
- BERQUE, Augustin. *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel : Champ Vallon, 1994, 122 p.
Médiance, de milieux en paysages, Paris : Belin, coll. « Géographiques », 2^{ème} Éd., 2000, 156 p.
- BERQUE, Augustin et al. *Les enjeux du paysage*, Bruxelles : OUSIA, coll. « Recueil », 1997, 368 p.
- BONNEFOY, Yves. *L'Arrière-pays*, Paris : Gallimard, coll. « Poésie », [Genève : Skira, 1972] 2005, 189 p.
- BOULOUMIE, Arlette et TRIVISANI-MOREAU, Isabelle (dirs.). *Le génie du lieu : des paysages en littérature*, Paris : Imago, 2005, 377 p.
- BOUTHOU, Gaston. *Traité de polémologie. Sociologie des guerres*, Paris : Payot, coll. « Bibliothèque scientifique Payot », 1970, 560 p.
- BRAHIMI, Denise. *Charmes de paysage*, St-Cyr-sur-Loire : Christian Pirot, coll. « Le Voyage immobile », 1994, 222 p.
- CAUQUELIN, Anne. *La Ville, la nuit*, Paris : P.U.F., 1977, coll. « La Politique éclatée », 171 p.
L'invention du paysage, Paris : P.U.F., coll. « Quadrige », [1^{ère} Éd. 2000] 2004, 181 p.
Le Site et le paysage, Paris : P.U.F., coll. « Quadrige », 3^{ème} Éd., 2002, 199 p.
Essai de philosophie urbaine, Paris : P.U.F., coll. « La Politique éclatée », 1982, 195 p.
- CHENET, Françoise ; WIEBER, Jean-Claude et Centre culturel international (dirs.). *Le paysage et ses grilles*, actes du colloque de Cerisy, *Paysages ? Paysage ?* du 7 au 14 septembre 1992, Paris : L'Harmattan, coll. « Esthétiques », 1996, 254 p.
- CHENET, Françoise ; COLLOT, Michel et ST GIRONS, Baldine (dirs.). *Le Paysage, état des lieux*, actes du colloque de Cerisy du 30 juin au 7 juillet 1999, Bruxelles : OUSIA, coll. « Recueil », 2001, 541 p.
- CHOUERI, Raja. *Les sites paysagers de la mémoire du Liban*, Beyrouth : Félix Béryte, 2012, 354 p.
- COLLOT, Michel. *Paysage et poésie du romantisme à nos jours*, Paris : José Corti, coll. « Les Essais », 2005, 446 p.
La pensée paysage : philosophie, arts, littérature, Arles : Actes Sud/Versailles : ENSP (École supérieure nationale du paysage), coll. « Paysage », 2011, 282 p.

- COLLOT, Michel et al. (dir.), *Horizons de la poésie moderne*, Nanterre : Université Paris X, coll. « RITM », 1997, 166 p.
- COLLOT, Michel et RODRIGUEZ, Antonio. *Paysage et poésies francophones*, Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, 285 p.
- CORBIN, Alain. *L'homme dans le paysage*, Paris : Textuel, 2001, 190 p.
- COYAULT, Sylviane. *L'histoire et la géographie dans le récit poétique*, Clermont-Ferrand : Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, Université Blaise Pascal, coll. « Cahiers de recherches du CRLMC-Université Blaise Pascal », 1997, 489 p.
- DE GIRARDIN, René-Louis. *De la composition des paysages, suivi de : Promenade ou itinéraire des jardins d'Ermenonville*, Seyssel : Champ Vallon, coll. « Pays-Paysages », 1992, 251 p.
- DIANDUE, Bikakou Parfait. *Topolectes 2*, vol. 2, Paris : Publibook, 2013, 168 p.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Génie du non-lieu, Air, poussière, empreinte, hantise*, Paris : Minuit, 2002, 156 p.
- DOUCEY, Bruno (dir.). *Le Livre des Déserts : itinéraires scientifiques, littéraires et spirituels*, Paris : Robert Laffont, 2006, coll. « Bouquins », 1233 p.
- DUBORGEL, Bruno (dir.). *Espaces en représentation*, C.I.E.R.E.C., Saint-Étienne : Université de Saint-Étienne, coll. « Travaux n°. 33 », 1982, 187 p.
- DUPOUY, Christine. *La Question du lieu en poésie, du surréalisme à nos jours*, Amsterdam-New-York : Rodopi, coll. « Faux titre », 2006, 306 p.
- HALLAQ, Boutros ; OSTLE, Robin et WILD, Stefan (dirs.). *La Poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*, Paris : Presses Sorbonne nouvelle, 2002, 218 p.
- HARRIS, Wilson. *Selected Essays of Wilson Harris - The Unfinished Genesis of the Imagination Expeditions into Cross-Culturality; into the Labyrinth of the Family of Mankind, Creation and Creature; into Space, Psyche and Time*, Routledge London & New York: Andrew Bundy, coll. « Readings in postcolonial literatures », 2005, 292 p.
- KHOURY, Elias. *La petite montagne*, Arles : Babel, Actes sud, [trad. par Saadia Zaim, Christian De Montella], coll. « Babel », 2009, 251 p.
- KHOURY, Elias et BEYDOUN, Ahmad. *La Méditerranée libanaise*, Paris : Maisonneuve & Larose, coll. « Les représentations de la Méditerranée », 2000, 60 p.
- LEFORT, Luc. *Le génie du paysage. L'idéologie paysagère dans la littérature française des années 1800*, Thèse de doctorat en Littérature française, Université Sorbonne nouvelle, Paris III, 2014, 412 p.

- LOUVEL, Liliane. *Le Tiers pictural. Pour une critique intermédiaire*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2010, 300 p.
- MERMIER, Franck. *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*, Arles : Sinbad/Actes sud, coll. « La Bibliothèque arabe. Hommes et Sociétés », 2015, 266 p.
- MOATAMRI, Inès. *Le paysage dans la poésie d'Amina Saïd*, Thèse de doctorat en Littérature française, Université François-Rabelais de Tours, 2008, 345 p.
- PERROT, Jean et POCHARD, Patricia (dirs.). *Histoire, mémoire et paysage*, actes du colloque de mars 1999 d'Eaubonne, Institut international Charles Perrault, Paris : In Press, coll. « Lectures d'enfance », 2002, 251 p.
- RICHARD, Jean-Pierre. *Paysage de Chateaubriand*, Paris : Seuil, coll. « Pierres vives », 1967, 183 p.
Pages Paysages, Paris : Seuil, 1984, 256 p.
- ROGER, Alain. *Court traité du paysage*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1997, 199 p.
La Théorie du paysage en France (1974-1994), Seyssel : Champ Vallon, coll. « Pays/paysages », 1995, 463 p.
- ROUDAUT, Jean. *Les Villes imaginaires dans la littérature française*, Paris : Hatier, coll. « Brèves littérature », 1990, 193 p.
- SALEM, Jean. *Le peuple libanais ; Essai d'anthropologie*, Beyrouth : Librairie Samir, coll. « Études libanaises », 1968, 137 p.
- SANSOT, Pierre. *Poétique de la ville*, Paris : Klincksieck, coll. « Collection d'esthétique », 1973, 422 p.
- SCHAMA, Simon *Le paysage et la Mémoire*, Paris : Seuil, [*Landscape and memory*, trad. par Josée Kammour, New York: Alfred A. Knopf, 1995] 1999, 720 p.
- TAYLOR, Ken. « Landscape and memory: Intangible values and some thoughts on Asia », ICOMOS General Assembly and International Symposium: *Finding the spirit of place - between the tangible and the intangible*, 29 sept.-4 oct. 2008, Québec, Canada. <http://openarchive.icomos.org/139/> (Consulté le 4 février 2014).
- VION-DURY, Juliette ; GRASSIN, Jean-Marie et WESTPHAL, Bertrand (dirs.). *Littérature et espaces*, actes du XXX^e congrès de la société française de littérature générale et comparée du 20 septembre 2001, Limoges : Presses universitaires de Limoges, 2003, 668 p.
- WALTER, François. *Figures paysagères de la nation, territoire et paysage en Europe (16e-20e siècles)*, Paris : Éditions École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « Civilisations et sociétés », 2004, 521 p.
- WEISBERGER, Jean. *L'Espace romanescque*, Lausanne : L'Âge d'homme, 1978, 265 p.

WESTPHAL, Bertrand. « Pour une approche géocritique des textes », *La Géocritique mode d'emploi*, Limoges : Presses Universitaires de Limoges, 2000, pp. 9-39.

WESTPHAL, Bertrand. *La Géocritique : réel, fiction, espace*, Paris : Minit, coll. « Paradoxe », 2007, 278 p.

WESTPHAL, Bertrand et LÉVY, Clément. *La Géocritique : État des lieux/Geocriticism : A survey*, Limoges : PULIM, coll. « Espaces humains », 2014, 274 p.

Lire le paysage, Lire les paysages, actes du colloque des 24 et 25 novembre 1983, CIEREC, Saint-Étienne : Université de Saint-Étienne, coll. « Travaux n° 42 », 1984, 314 p.

La langue française et la Méditerranée, actes du colloque des professeurs de lettres des 28 et 29 mai 2009, IUFM Aix-Marseille : CNDP, coll. « Documents, actes et rapports pour l'éducation », 2010, 206 p.

2. Articles de presse ou de revue

BERQUE, Augustin. « Paysage-empreinte, paysage-matrice : éléments de problématique pour une géographie culturelle », *Espace géographique*, [En ligne], 1984, vol. 13, n° 1, pp. 33-34.
DOI: <http://dx.doi.org/10.3406/spgeo.1984.3890> (Consulté le 23 janvier 2014).

BESSE, Jean-Marc. « Écrire le paysage », *Revue des Sciences humaines*, janv. mars 1988, t. LXXX, n° 209, Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 194 p.

BOURKHIS, Ridha et BOUGAULT, Laurence. « Le paysage est un lieu privilégié du lyrisme moderne... », Entretien avec Michel Collot, *Acta fabula*, [En ligne], Juin 2008, vol. 9, n° 6, article non paginé.
<http://www.fabula.org/acta/document4257.php> (Consulté le 8 avril 2014).

BRET, Bernard et COMMERÇON, Nicole. « Avant-propos », *Géocarrefour*, [En ligne], 2004, vol. 79, n° 3, pp. 195-196.
<http://geocarrefour.revues.org/721> (Consulté le 28 septembre 2014).

BUCCIANI-BARAKAT, Liliane. « Le centre-ville de Beyrouth ou un patrimoine à réinventer », in Maria Gravari-Barbas (dir.), *Habiter le patrimoine : Enjeux, approches, vécu*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 125-144.

BUCHECKER, Matthias. « Public Place as a Resource of Social Interaction », *Spatiality, Spaces and Technology*, Dordrecht: P. Turner ; E. Davenport (Eds.), 2005, pp. 79-96.

CATALAN, Rocío Peñalta. « La ville en tant que corps : métaphores corporelles de l'espace urbain », *TRANS*, [En ligne], 2011, n° 11, pp. 1-12.
<http://trans.revues.org/454> (Consulté le 16 mars 2016).

CAUQUELIN, Anne. « Paysage et environs, une logique du vague », *Critique*, juin-juill. 1995, vol. 51, n° 577-578, pp. 449-457.

- CHIHA, Michel. « Présence du Liban », *Les Années Cénacle*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1997, pp. 243-252.
- COBBAN, Helena. « Beirut Reclaimed: Reflections on Urban Design and the Restoration of Civility », *International Journal of Middle East Studies*, [En ligne], 1995, vol. 27, n°. 3, pp. 361-363.
DOI: [10.1017/S0020743800062243](https://doi.org/10.1017/S0020743800062243) (Consulté le 4 décembre 2014).
- COLLOT, Michel. « Points de vue sur la perception des paysages », *Espace géographique*, 1986, [En ligne], vol. 15, n°. 3, pp. 211-217.
http://www.persee.fr/doc/spgeo_0046-2497_1986_num_15_3_4144 (Consulté le 31 janvier 2014).
« Pour une géographie littéraire », *Fabula-LhT*, mai 2011, [En ligne], n°. 8, « Le partage des disciplines », article non paginé.
<http://www.fabula.org/lht/8/collot.html> (Consulté le 31 janvier 2014)
Interview de Michel Collot, « La pensée paysage », Émission *Pas la peine de crier*, France Culture, [En ligne], 15 avril 2013, article non paginé.
https://www.franceculture.fr/emissions/pas-la-peine-de-crier/paysage-15-la-pensee_paysage (Consulté le 15 avril 2013).
« Faire corps avec le paysage », *Actes sémiotiques*, [En ligne], 14 mars 2008, article non paginé.
<http://epublications.unilim.fr/revues/as/3464> (Consulté le 31 janvier 2014).
- DI MEO, Guy. « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société », *Géocarrefour*, [En ligne], 2002, vol. 77, n°. 2, pp. 175-184.
http://www.persee.fr/doc/geoca_1627-4873_2002_num_77_2_1569 (Consulté le 22 mai 2016).
« Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? », *Métropoles*, Varia, [En ligne], 2007, vol. 1, pp. 69-94.
<http://metropoles.revues.org/80> (Consulté le 15 juillet 2015).
- HOTEIT, Aïda. « Role of the Landscape in the Preservation of Collective Memory and the Enhancement of National Belonging », *Canadian Social Science*, [En ligne], 2015, vol. 11, n°. 3, pp. 1-8.
DOI : [10.3968/6435](https://doi.org/10.3968/6435) (Consulté le 15 juillet 2015).
- KASTRISSIANAKIS, Konstantin. « Transformations urbaines et affirmation de nouvelles souverainetés : le cas de Beyrouth », *Rives méditerranéennes*, [En ligne], 2012, n°. 42, pp. 75-95.
<http://rives.revues.org/4183> (Consulté le 28 septembre 2014).
- KHOURY, Elias. « OÙ EST BEYROUTH? », *Le Liban second*, 1996, n°. 6, Babel/Maison des cultures du monde, coll. « INTERNATIONALE DE L'IMAGINAIRE NOUVELLE SÉRIE », pp. 19-27.
https://www.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/editions/mep_liban_second.qxd.pdf (Consulté le 13 septembre 2016).

LLOZE, Évelyne. « Liturgie de l'homme et du sensible : quelques tropismes persiens de la poésie contemporaine », in Catherine Mayaux (dir.). *Modernité de Saint-John Perse ?*, actes du colloque des 14, 15 et 16 mai 1998, Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, coll. « Annales littéraires de l'Université de Besançon », 2001, pp. 123-136.

OKTAPODA-LU, Efstratia et RICE, Alison. « Capitales et Métropoles du Machrek et du Maghreb. Pour une imagerie culturelle des villes en guerre », *Journal of Research in Gender Studies*, 2011, n° 1, pp. 85-102.

PIVETEAU, Jean-Luc. « Le paysage est-il un lieu de mémoire ? », *L'Espace géographique*, [En ligne], 1995, vol. 24, n° 2, pp. 113-123.
http://www.persee.fr/doc/AsPDF/spgeo_0046-2497_1995_num_24_2_3364.pdf (Consulté 23 septembre 2015).

TROIN, Jean-François. « L'identité arabe », *Annales de Géographie*, [En ligne], 2004, t. 113, n° 638-639, pp. 531-550.
http://www.persee.fr/issue/geo_0003-4010_2004_num_113_638 (Consulté le 3 mars 2016).

« La Convention européenne du paysage », *Naturopa*, [En ligne], 2002, n° 98, pp. 3-36.
<http://coe.archivalware.co.uk/awweb/pdfopener?smd=1&md=1&did=594434> (Consulté le 26 mars 2016).

VII. Histoire et mémoire

VI.1. libanaises

1. Ouvrages et conférences

ADONIS. *Le Livre, (al-Kitâb)*, Paris : Seuil, [trad. par Houria Abdelhouaed, 1^{ère} Éd. Beyrouth : Dar al-Saqi, 1995], coll. « Réflexion », 2007, 396 p.

Al-muhit al aswad, (L'océan noir), Beyrouth : Dar al-Saqi, 2005, 589 p.

AMMOUN, Denise. *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, t. 1, Paris : Fayard, 1997, 528 p.
Histoire du Liban contemporain, 1943-1990, t. 2, Paris : Fayard, 2004, 1009 p.

ANDRE-DESSORNES, Carole. *1915-2015 : un siècle de tragédies et de traumatismes au Moyen-Orient*, Paris : L'Harmattan, 2015, 123 p.

ARKOUN, Mohammed. *La Formation de la pensée arabe*, Paris : P.U.F., coll. « Que sais-je ? », n° 915, 2008, 24 p.

BEYDOUN, Ahmad. *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris : Karthala CERMOC, coll. « Hommes et sociétés », 1993, 236 p.

« Heurts et malheurs de la culture libanaise de paix », conférence donnée le 5 octobre 2015 à l'Université de Balamand (Liban).

<http://alba.edu.lb/french/conference-ahmad-beydoun-2015> (Consulté le 2 janvier 2016).

- BLANC, Paul. *Le Liban entre la guerre et l'oubli*, Paris : L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 1992, 268 p.
- BOUTROS, Fouad. *Mémoires*, Beyrouth : L'Orient-Le Jour, [trad. par Jana Tamer], 2010, 691p.
- BOZARSLAN, Hamit. *Une histoire de la violence au Moyen-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaïda*, Paris : La Découverte, 2008, 319 p.
- CHEVALLIER, Dominique. *La société du Mont-Liban Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, [1^{ère} Éd. 1971] 1982, 316 p.
- CLOAREC, Vincent et LAURENS, Henry. *Le Moyen-Orient au 20^e siècle*, Paris : Armand Colin, [1^{ère} Éd. 2000] 2005, 245 p.
- CORM, Georges. *Le Proche-Orient éclaté de Suez à l'invasion du Liban, 1956-1982*, Paris : La Découverte-Maspéro, coll. « Textes à l'appui », 1983, 386 p.
L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation : histoire d'une modernité inaccomplie, Paris : La Découverte, 1989, 383 p.
Liban : les guerres de l'Europe et de l'Orient, 1940-1992, Paris : Gallimard, coll. « Folio. Actuel », 1992, 437 p.
Le Proche-Orient éclaté 1956-2000, Paris : Gallimard, coll. « Folio histoire », [1^{ère} Éd. 1999] 2001, 1068 p.
Le Liban contemporain, Histoire et société, Paris : La Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2005, 342 p.
Histoire du Moyen-Orient. De l'Antiquité à nos jours, Paris : La Découverte, coll. « La Découverte-poche. L'État du monde », 2007, 191 p.
Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007, Paris : Gallimard, La Découverte, coll. « Folio Histoire », 2007, 1128 p.
Le Proche-Orient éclaté, 1956-2010, Paris : Gallimard, coll. « Folio Histoire », 2010, 1140 p.
- DAHDAH, Nagib. *Évolution historique du Liban*, Beyrouth : Librairie du Liban, 3^e Éd., [1^{ère} Éd. Oasis, 1964] 1968, 351 p.
- DARWICH, Mahmoud. *Une mémoire pour l'oubli : le temps, Beyrouth, le lieu, un jour d'août 1982*, Arles : Actes Sud, [*Dhakira li-l-nisyan*, trad. par Yves Gonzales-Quijano et Farouk Mardam-Bey], coll. « Babel », 2007, 195 p.
- DE CLERCK, Dima et al. (dirs.). *1860 : histoires et mémoires d'un conflit*, Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2010, 488 p.
- DELMAS, Catherine et LANÇON, Daniel (dirs.). *Vestiges du Proche - Orient et de la Méditerranée*, Paris : Geuthner, 2015, 256 p.

- DESTREMAU, Didier. *L'histoire fabuleuse du Liban*, Monaco : Le Rocher, coll. « Le roman des lieux et destins magiques », 2011, 219 p.
- GERMANOS-GHAZALY, Liliane. *Liban : Rêve, guerres, et réalités*, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1990, 187 p.
- HATEM, Jad. *Libans de rêve et de guerre*, Paris : Cariscript, coll. « Extasis », 1988, 150 p.
- HAUGBOLLE, Sune. *War and Memory in Lebanon*, New York: Cambridge University Press, coll. « Cambridge Middle East Studies », 2010, 260 p.
- HIRST, David. *Une histoire du Liban*, Paris : EDI8, 2011, 531 p.
- HOUBBALLAH, Adnan. *Le virus de la violence, La guerre civile est en chacun de nous*, Paris : Albin Michel, 1996, 280 p.
- ICHE, Sandra. *L'Orient-Express : Chronique d'un magazine libanais des années 1990*, Beyrouth : Presses de l'Ifpo, coll. « Cahiers de l'Ifpo », 2009, pp. 127-138.
- ISMAIL, Adil. *Le Liban, Histoire d'un peuple*, Beyrouth : Dar al-Makchouf, 1965, 235 p.
- KANAFANI-ZAHAR, Aïda. *Liban : La guerre et la mémoire*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2011, 260 p.
- KASSIR, Samir. *La Guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional*, Paris : Karthala-CERMOC, 1994, 510 p.
Histoire de Beyrouth, Paris : Fayard, coll. « Histoire des grandes villes du monde », 2003, 732 p.
- KHALAF, Samir. *Beirut Reclaimed – Reflections on Urban Design and the Restoration of Civility*, Beyrouth: Dar an-Nahar, 1993, 167 p.
Heart of Beirut: Reclaiming the Bourj, Londres: Saqi, 2006, 276 p.
- KHOURY, Gérard. *Mémoire de l'aube : chroniques libanaises*, Paris : Publisud, 1987, 377 p.
- LACOUTURE, Jean ; TUENI, Ghassan et KHOURY, Gérard. *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Beyrouth : Dar an-Nahar, [1^{ère} Éd. Paris : Albin Michel, 2002] 2004, 370 p.
- LAMMENS, Henri. *La Syrie : Précis historique*, t. 2, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1921, 277 p.
- LAURENS, Henry. *Paix et guerre au Moyen-Orient, l'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, Paris : Armand Colin, coll. « Références. Histoire », [1^{ère} Éd. 1999] 2005, 492 p.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, Paris : Gallimard, coll. « Folio essais », [1^{ère} Éd. 1952] 1957, 130 p.

- LEWIS, Bernard. *Les Arabes dans l'histoire*, Paris : Flammarion, [*The Arabs in history*, trad. par Denis-Armand Canal, Neuchâtel : La Baconnière, 1958], coll. « Champs », 1996, 257 p.
- LIAUZU, Claude (dir.). *Tensions méditerranéennes*, Paris : L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 2003, 265 p.
- MAKDISI, Ussama. *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*, Bloomington: Ed. Ussama Makdisi and Paul A. Silverstein, Indiana University Press, 2006, 243 p.
- MAKHLOUF, Georgia, *Eclats de mémoire : Beyrouth, fragments d'enfance*, Neuilly-sur-Seine : Al Manar, 2005, 94 p.
- MERMIER, Franck. *Liban, espaces partagés et pratiques de rencontre*, [Arles : Actes Sud-Sinbad, coll. « La Bibliothèque arabe. Collection Hommes et sociétés », 2005], Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2008, 184 p.
- MERMIER, Franck et VARIN, Christophe (dirs.). *Mémoires de guerre au Liban (1975- 1990)*, Paris : Actes-Sud/Sinbad-Ifpo, coll. « La Bibliothèque Arabe, Hommes et Sociétés », 2010, 620 p.
- MESSARRA, Antoine. *Le pacte libanais, Le message d'universalité et ses contraintes*, Beyrouth : Librairie orientale, 1997, 249 p.
- NANTET, Jacques. *Histoire du Liban*, Paris : Téqui, [1^{ère} Éd. 1963] 3^e Éd., 1989, 364 p.
- PICARD, Élisabeth. *Liban. État de discorde : des fondations aux guerres fratricides*, Paris : Flammarion, 1993, 263 p.
- PICAUDOU, Nadine. *La déchirure libanaise*, Bruxelles : Éd. Complexe, coll. « Questions au XX^e siècle », 1989, 258 p.
Territoires palestiniens de la mémoire, Paris : Karthala, coll. « Hommes et Sociétés », 2006, 379 p.
- RABBATH, Edmond. *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth : Librairie orientale, coll. « Publications de l'Université libanaise », [1^{ère} Éd. 1973] 1986, 665 p.
- SAADEH, Safia. *The quest for citizenship in post Taef Lebanon*, Beyrouth: Sade Publishers, 2007, 159 p.
- SALIBI, Kamal. *Histoire du Liban du XVII^{ème} siècle à nos jours*, Paris : Naufal, 1988, 389 p.
A House Of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered, Londres: I.B. Tauris, 1988, 247 p.
Histoire du Liban contemporain, Beyrouth : Dar an-Nahar, [*The Modern History of Lebanon*, trad. par Sylvie Besse, New-York: Praeger, 1^{ère} Éd. 1965] 7^e Éd., 1996, 227 p.
- SANCERNI, Alain (dir.). *Liban, des mots entre les maux*, Paris : Riveneuve, n^o. 9, novembre 2009, 242 p.

- SEALE, Patrick. *La Lutte pour l'indépendance arabe, Riad El-Solh et la naissance du Moyen Orient moderne*, Paris : Fayard, [trad. par Dominique Letellier et Aline Weil], 2010, 570 p.
- SHEHADI, Nadim et HAFFAR MILLS, Diana (dirs.). *Lebanon, a History of Consensus and Conflict*, Oxford: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, 1988, 337 p.
- SIVAN, Emmanuel. *Mythes politiques arabes*, Paris : Fayard, [trad. par Nicolas Weill], coll. « L'Esprit de la cité », 1995, 304 p.
- SNEIFER-PERRI, Régina. *Guerres maronites, 1975-1990*, Paris : L'Harmattan, 1995, 204 p.
- TABET, Jade (dir.). *Beyrouth, la brûlure des rêves*, Paris : Éd. Autrement, coll. « Monde », 2001, 221 p.
- TAMRAZ, Nayla (dir.). *Littérature, art et monde contemporain : récits, histoire, mémoire*, actes du colloque des 16 et 17 mai 2014, Beyrouth : Université Saint-Joseph, 2015, 290 p.
- TOUMA, Michel. *L'Orient-Le Jour, 100 ans ou presque. Un journal, un pays, une région : des histoires*, Beyrouth : Éd. L'Orient-Le Jour, 2014, 253 p.
- TUÉNI, Ghassan. *Une guerre pour les autres*, Paris : J.-C. Lattès, 1985, 420 p.
Enterrer la haine et la vengeance : un destin libanais, Paris : Albin Michel, 2009, 189 p.
- VETTOVAGLIA, Jean-Pierre (dir.). *Déterminants des conflits et nouvelles formes de prévention*, Bruxelles : Éd. Bruylant, coll. « Prévention des crises et promotion de la paix », 2013, 1092 p.
- VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*, Paris : Seuil, [1^{ère} Éd. 1971] 1996, pp. 50-85.
- Histoire et mémoire : la littérature comme témoignage*, actes du colloque international des 28 et 29 novembre, Beyrouth : Université arabe de Beyrouth, 2013, 315 p.

2. Articles de presse ou de revue

- ARKOUN, Mohamed. « La place et les fonctions de l'histoire dans la culture arabe », *Histoire et diversité des Cultures*, [En ligne], 1984, Études préparées pour l'Unesco, Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, Paris : Imp. Populaires de Genève, pp. 259-283.
<http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000588/058850fo.pdf> (Consulté le 4 avril 2015).
- AZAR, Edward et HADDAD, Robert. « Lebanon: An Anomalous conflict? », *Third World Quarterly*, [En ligne], oct. 1986, vol. 8, n°. 4, pp. 1337-1350.
<http://www.jstor.org/stable/3991718> (Consulté le 23 janvier 2014).
- CHATILA, Kamal. *Madaniya, civique et citoyen*, [En ligne], 22 septembre 2015, article non paginé.

<http://www.madaniya.info/2015/04/13/liban-beyrouth-le-vietnam-d-israel/> (Consulté le 22 septembre 2015).

CORM, Georges. « La fracture Orient-Occident : une vision binaire et explosive du monde », *Futuribles*, [En ligne], juill.-août 2007, n°. 332, article non paginé.

<https://www.futuribles.com/fr/revue/332/la-fracture-orient-occident-unevision-binaire-et/>
(Consulté le 16 mars 2016).

DE CLERCK, Dima. « Histoire officielle et mémoires en conflit dans le Sud du Mont-Liban : les affrontements druzo-chrétiens du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Études libres inédites, [En ligne], juill. 2014, n°. 135, pp. 171-190.

DE JONG, Françoise. « Les Arabes par leurs archives (XVI – XX siècles) », *International Journal of Middle East Studies*, [En ligne], 1980, vol.11, n°.4, pp. 555-559.

DOI: [10.1017/S0020743800054969](https://doi.org/10.1017/S0020743800054969) (Consulté le 23 janvier 2014).

EL-ZEIN, Jihad. « Wibdat al kiyan wa ta'addudiyat as-sigba », *As-Safir*, [En ligne], 18 novembre 1982, article non paginé.

classiques.uqac.ca/contemporains/abou_selim/.../abou_selim_libertes.rtf (Consulté le 26 novembre 2015).

HARIK, Judith P. « 'Shaykh al-‘Aql' and the Druze of Mount Lebanon: Conflict and Accommodation », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], Jul. 1994, vol. 30, n°. 3, pp. 461-485.

<http://www.jstor.org/stable/4283653> (Consulté le 31 janvier 2014).

HAUGBOLLE, Sune. « Public and Private Memory of the Lebanese Civil War », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 2005, vol. 25, n°. 1, pp. 191-203.

HORCHANI, Inès. « D'Alger à Damas, des auteurs en mal d'archives ? », *Amnis*, [En ligne], 2014, n°. 13, article non paginé.

<http://amnis.revues.org/2222> (Consulté le 11 février 2017).

KANAFANI-ZAHAR, Aïda. « Liban, mémoire de guerre, désirs de paix », *La pensée de midi*, 2000, vol. 3, n°. 3, pp. 75-84.

« La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont Liban ou le retour à un code coutumier », *Critique internationale*, [En ligne], 2004, vol. 2, n°. 23, Presses de Sciences Po, pp. 55-75.

<http://dx.doi.org/10.3917/cii.023.0055> (Consulté le 31 janvier 2014).

KAUFMAN, Asher. « 'Tell Us Our Story': Charles Corm, Mount Lebanon and Lebanese Nationalism », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], May 2004, vol. 40, n°. 3, pp. 1-28.

<http://www.jstor.org/stable/4289909> (Consulté le 31 janvier 2014).

KHOURY, Gérard. « Réflexions sur les causes de la guerre au Liban », *Les Cahiers du GRIF*, [En ligne], 1990, vol. 43-44, n°. 1, pp. 37-59.

- http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_07706081_1990_num_43_1_1_823 (Consulté le 31 janvier 2014).
- LAURENS, Henry. « Le Liban et l'Occident. Récit d'un parcours », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, [En ligne], oct.-déc. 1991, vol. 32, n°. 1, numéro spécial, La Méditerranée. Affrontements et dialogues, pp. 25-32.
url : [/web/revues/home/prescript/article/xxs_02941759_1991_num_32_1_2451](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_02941759_1991_num_32_1_2451) (Consulté le 3 septembre 2015).
« Une histoire du Liban », *Historia*, Hors-Série, déc.-janv. 2017, pp. 8-11.
- MESSARRA, Antoine. « De la volonté de guerre à la culture de paix, vers un traumatisme salubre », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, 2004, n°. 18, pp. 109-119.
- MILLET, Thierry. « Samir Kassir, Histoire de Beyrouth », *Cahiers de la Méditerranée*, [En ligne], 2013, n°. 86, pp.
<http://cdlm.revues.org/6902>, (Consulté le 18 août 2014).
- NASR, Assem. « A Fragmented Unity: Lebanon's War and Peace in Cultural Memory », *Global Media Journal*, [En ligne], Spring 2008, vol. 7, n°. 12, pp. 1-10.
https://www.researchgate.net/publication/266450019_A_Fragmented_Unity_Lebanon's_War_and_Peace_in_Cultural_Memory_Lebanon's_War_and_Peace_in_Cultural_Memory
(Consulté le 28 septembre 2014).
- RAYMOND, Candice. « Vie, mort et résurrection de l'histoire du Liban, ou les vicissitudes du phénix », *Revue Tiers Monde*, 2013, vol. 4, n°. 216, pp.71-87.
- RITAINE, Évelyne. « Blessures de frontière en Méditerranée », *Cultures & Conflits*, [En ligne], 2015, vol. 3-4, n°. 99-100.
<http://www.cairn.info/revue-cultures-et-conflits-2015-3.htm> (Consulté le 23 mars 2016).
- RIVOAL, Isabelle. « Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 57^e année, [En ligne], 2002, n°. 1, pp. 49-69.
http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ANNA_571_0049 (Consulté le 3 septembre 2014).
« Écritures suspendues, vies engagées. Traverser la guerre civile au Liban », *Ethnologie française*, 2014, vol. 44, n°. 3, pp. 503-512.
- SFEIR, Jihane. « Identifications nationales et construction des frontières : Les Palestiniens au Liban (1943-1958) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, [En ligne], Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, 2009, Juil.-Sep., n°. 103, pp. 105-119.
<http://www.jstor.org/stable/40495796> (Consulté le 3 septembre 2014).
- TABET, Jacques. *Revue Phénicienne*, juill. 1919, n°. 1, pp. 17-21.
- TAHA, Ibrahim. « Crisis and Memory: The Representation of Space in Modern Levantine Narrative », *Middle Eastern Literatures*, [En ligne], 2007, vol. 10, n°. 2, pp. 188-193.
DOI: [10.1080/14752620701437572](https://doi.org/10.1080/14752620701437572) (Consulté le 28 janvier 2014).

- YOUNG, Mickaël. « The Sneer of Memory: Lebanon's Disappeared and Post war Culture », *Middle East Report*, [En ligne], Winter 2000, n°. 217, pp. 42-45. www.jstor.org/stable/10.2307/1520176 (Consulté le 12 décembre 2015).
- YOUNG, Mickaël et NOUN, Fady. « La réconciliation : entre mémoire et oubli », conférence du 8 décembre 2005, Centre Interculturel Euro-Libanais, Beyrouth. <https://www.usj.edu.lb/actualites/oldindex.php?agenda=12-05> (Consulté le 12 décembre 2015).
- ZAKKA, Najib. « Le Moyen-Orient face au défi de la paix », conférence du 4 avril 2015, Unesco, Paris. <http://www.riunesco.org/pdf/Rotary%20day%20UNESCO%20ZAKKA.pdf> (Consulté le 12 décembre 2015).
- ZEIN, Ramy. « De la représentation au réel : retour sur un massacre », *L'Orient littéraire*, [En ligne], oct. 2014, n°. 100, pp. 21-27. http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf (Consulté le 24 février 2017).

VII.2. Histoire

1. Ouvrages généraux

- AREND, Elisabeth ; REICHARDT, Dagmar et RICHTER, Elke (dirs.). *Histoires inventées : la représentation du passé et de l'histoire dans les littératures française et francophones*, Frankfurt am Main : P. Lang, 2007, 269 p.
- BAUSSANT, Michèle (dir.). *Du vrai au juste : la mémoire, l'histoire, l'oubli*, St Nicolas : Les Presses de l'université Laval, 2006, 199 p.
- CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*, Paris : P.U.F., 1996, 127 p.
Mémoire et identité, Paris : P.U.F., coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1998, 225 p.
- DUMONTET, Danielle. *Les lieux d'oubli de la francophonie*, Hildesheim : Georg Olms Verlag, coll. « Passagen/Passages », 2015, 228 p.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*, Paris : Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité », [1^{ère} Éd. 1950 P.U.F.] 1997, 295 p.
Les cadres sociaux de la mémoire, Paris : Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité », [1^{ère} Éd. 1925] 1994, 367 p.
- HANNOYER, Jean (dir.). *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris-Beyrouth : Karthala-Cermoc, coll. « Hommes et sociétés », 1999, 328 p.
- JEAN-MARTIN, Clément (dir.). *La guerre civile entre histoire et mémoire*, actes du colloque d'octobre 1994, Centre de recherches sur l'histoire du monde atlantique, Université de

- Nantes, Nantes : Ouest Éditions, coll. « Enquêtes et documents - Centre de recherches sur l'histoire du monde atlantique », 1995, 247 p.
- LE GOFF, Jacques. *Histoire et mémoire*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1988, 409 p.
- NORA, Pierre. *Entre mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, Paris : Gallimard, 1984, 39 p.
Les lieux de mémoire, t. 1, *La République*, Paris : Gallimard, 1984, 674 p.
Les lieux de mémoire, Paris : Gallimard, 1992, 988 p.
- PETERSON, Nancy J. *Against Amnesia: Contemporary Women Writers and the Crises of Historical Memory*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, 256 p.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, 3, *Le Temps raconté*, Paris : Seuil, coll. « Points Essais », 1985, 426 p.
La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, Paris : Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2000, 675 p.
- ROUSSIAU, Nicolas et LAURENS, Stéphane (dirs.). *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, coll. « Didact Psychologie sociale », 2002, 307 p.
- TADIE, Marc et TADIE, Jean-Yves. *Le sens de la mémoire*, Paris : Gallimard, 1999, 355 p.
- TAÏEB, Lucie. *Territoires de mémoire : L'écriture poétique à l'épreuve de la violence historique*, Paris : Classiques Garnier, coll. « Perspectives comparatistes », n°. 18, 2012, 423 p.
- VERLHAC, Martine. *Histoire et mémoire*, actes du colloque de janvier 1997, Grenoble : Centre régional de documentation pédagogique de l'académie de Grenoble, coll. « Documents, actes et rapports pour l'éducation », 1998, 99 p.

2. Articles de presse ou de revue

- BASTIDE, Roger. « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Bastidiana*, 1994, 7-8 juillet-décembre, pp. 209-242.
- BAUSSANT, Michèle. *Quelques éléments bibliographiques sur la mémoire*, Université Laval-CELAT, juin 2009, pp. 1-23.
centrealbertobenveniste.org/formail-cab/.../Baussant-elements-biblio-memoire.pdf
 (Consulté le 4 avril 2015).
- BENOIT-LAPIERRE, Nicole. « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications*, [En ligne], 1989, vol. 49, n°. 1, pp. 5-10.
http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1989_num_49_1_1734 (Consulté le 11 octobre 2012).
- JOINET, Louis. « L'amnistie », *Communications*, [En ligne], 1989, n°. 49, pp. 213-214.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1989_num_49_1_1749 (Consulté le 11 octobre 2012).

LAVABRE, Marie-Claire. « Usages du passé, usages de la mémoire », *Revue française de science politique*, 1994, vol. 44, n° 3, pp. 480-493.

LICATA, Laurent ; KLEIN, Olivier et GELY, Raphaël. « Mémoire des conflits, conflits des mémoires : une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe », *Social Science Information*, 2007, vol. 46, n° 4, pp. 563-589.

RAPHAËL, Freddy. « Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, [En ligne], janv.-fév. 1980, vol. 35, n° 1, pp. 127-145.
[url://web/revues/home/prescript/article/ahess_03952649_1980_num_35_1_282615](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_03952649_1980_num_35_1_282615)
(Consulté le 7 novembre 2014).

TODOROV, Tzvetan. « La mémoire du mal », *Le Courrier de l'Unesco*, [En ligne], Dossier « Horreurs d'hier : la mémoire et l'oubli », déc. 1999, vol. 52, n° 12, pp. 18-19.
http://www.unesco.org/courier/1999_12/fr/dossier/intro01.htm (Consulté le 8 janvier 2014).

VIII. Ouvrages sur l'identité

1. Ouvrages et thèses

ABI RACHED, Nadi. *L'identité constitutionnelle libanaise*, Thèse de doctorat en Droit public, Université Panthéon-Assas Paris 2, 2010, 491 p.

ABOU-HAMDAN, Kamal. *Le conflit libanais. Communautés religieuses, classes sociales et identité nationale*, Institut de recherches des Nations unies pour le développement social (U.N.R.I.S.D.), Genève : Garnet éditions, 1997, pp. 7-19.

ABOU, Sélim. *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris : Éditions Anthropos, coll. « Pluriel », 1981, 249 p.

Les Paradoxes de l'Université, Beyrouth : Presses de l'Université St Joseph, 1996, 27 p.

Citadins et ruraux en Afrique subsaharienne, Paris : Karthala-UCAC, 2000, pp. 17-33.

Les Libertés, Discours annuels du Recteur de l'Université St Joseph de 1996 à 2003, Beyrouth : Presses de l'Université St Joseph, coll. « Anthropologie politique », 2003, 202 p.

De l'identité et du sens, Anthropologie politique, Beyrouth : Les Éditions Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, 329 p.

ANDRÉ, Yves et MOUZOUNE, Abdelkrim. *Rapport final du colloque sur le thème Apprendre à vivre ensemble grâce à l'enseignement de l'histoire et de la géographie*, 12 juin 1998,

- organisé conjointement par le Bureau International d'éducation et l'Université de Genève, Genève : Bureau International d'éducation, 1999, 63 p.
- AOUN, Joseph. *Les Identités multiples*, Paris : L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2012, 246 p.
- AVON, Dominique et LANGENBACHER LIEBGOTT, Jutta (dirs.). *Facteur d'identité=Faktoren der Identität*, Bern : Peter Lang, coll. « Dynamiques citoyennes en Europe », 2012, 381 p.
- AZAR, Fabiola. *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, Paris/Montréal : L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 1999, 224 p.
- BALIBAR, Étienne et Wallerstein, Immanuel. *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Paris : La Découverte, coll. « La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales », n°. 42, 1997, 307 p.
- BEYDOUN, Ahmad. *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth : Librairie orientale, coll. « Publications de l'Université libanaise », 1984, 610 p.
- BOUNOURE, Gabriel et JOUVE, Pierre Jean. *Pierre Jean Jouve entre abîmes et sommets*, Saint-Clément-de-Rivière : Fata Morgana, 1989, 177 p.
- BUNZEL KHALIL, Gabriele. *Identité en conflit et transaction : les affrontements libanais comme figure de référence*, Paris : L'Harmattan, 2006, 204 p.
- CALLE-GRUBER, Mireille et CLERC, Jeanne-Marie. *Le Renouveau de la Parole Identitaire*, Centre d'études littéraires françaises du XX^e siècle, Groupe de recherche sur les Expressions Françaises, Cahier n°. 2, Montpellier : Université Paul-Valéry/Kingston, Canada : Queen's University, 1993, 302 p.
- CAMILLERI, Carmel et KASTERSZTEIN, Joseph. *Stratégies identitaires*, Paris : P.U.F., coll. « Psychologie d'aujourd'hui », 1990, 232 p.
- CARRON, Jean-Pierre. *Écriture et identité : pour une poétique de l'autobiographie*, Bruxelles : Ousia, 2002, 202 p.
- CHABRY, Laurent et Annie. *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, Paris/Montréal : L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 2001, 462 p.
- CHAUCHAT, Hélène et DURAND-DELVIGNE, Annick (dirs.). *De l'identité du sujet au lien social : l'étude des processus identitaires*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1999, 298 p.
- CODOL, Jean-Paul. *Semblables et différents : recherche sur la quête de similitude et de différenciation sociales*, Thèse de doctorat en Psychologie, Université d'Aix-en-Provence, 1979 (publiée à Lille, 1984), 516 p.

- COLLÈS, Luc. *Islam - Occident : pour un dialogue interculturel à travers des littératures francophones*, Bruxelles : EME (Éditions modulaires européennes), 2010, 290 p.
- DAGHER, Georges. *Identités recomposées. La radicalisation communautaire au Liban au XIX^e siècle*, Paris : Paul Geuthner, 1999, 92 p.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*, Paris : Minuit, coll. « Critique », 1980, 645 p.
- DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1999, coll. « Points Essais », 435 p.
- DESCOMBES, Vincent. *Les Embarras de l'identité*, Paris : Gallimard, coll. « NRF Essais », 2013, 282 p.
- DIB, Mohamed. *L'Arbre à dire*, Paris : Albin Michel, coll. « L'identité plurielle », 1998, 224 p.
- DORLIAN, Georges. *Fictions identitaires – Essais sur l'identité et l'obsession des origines*, Beyrouth : Publications de l'Université de Balamand, 2007, 203 p.
- DUBAR, Claude et NASR, Salim. *Les classes sociales au Liban*, Beyrouth : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, coll. « Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques », 1976, 364 p.
- EDWARDS, John. *Language and Identity: an introduction*, New York: Cambridge University Press, coll. « Key topics in sociolinguistics » 2009, 314 p.
- EL HAGE, Habib. *Vieillir ailleurs. Options identitaires et paroles d'aînés d'origine libanaise*, Thèse de doctorat en sociologie, 2010, Université du Québec, Montréal, 235 p.
- ELIAS, Amin. « L'identité libanaise en question », conférence colloque franco-allemand du 11 novembre 2010, Université du Maine et Université de Paderborn, Allemagne.
<http://cerhio.univ-lemans.fr/spip.php?rubrique45> (Consulté le 20 septembre 2014).
- ERIKSON, Érik. *Adolescence et crise. Quête de l'identité*, Paris : Flammarion, [*Identity, youth and crisis*, trad. par Joseph Nass et Claude Louis-Combet, New York: W.W. Norton Company, 1968], coll. « Champs », [1^{ère} Éd. 1972] 2003, 348 p.
- GALLET, Dominique (dir.). *Dialogue pour l'identité culturelle*, Paris : Anthropos, 1982, 494 p.
- GEAHCHAN, Roger. *Le cercle vicieux des identités communautaires : essai*, Beyrouth : Dergham, 2015, 180 p.
- GELY, Raphaël. *Identités et monde commun, Psychologie sociale, philosophie, société*, Bruxelles : PIE Peter Lang, [1^{ère} Éd. 2006] 3^e Éd., 2008, 204 p.
- GOBILLOT, Geneviève (dir.). *Monde de l'Islam et Occident : les voies de l'interculturalité*, Fernelmont : EME (Éditions modulaires européennes), coll. « Transversales philosophiques », 2010, 223 p.

- GORDON, Milton M. *Assimilation in American Life: the role of race, religion and national origins*, New York: Oxford University Press, 1964, 276 p.
- HAARMAN, Harald. *A Language Policy for the European Community: Prospects and Quandaries*, Berlin/New York: Florian Coulmas et Walter de Gruyter, 1991, 311 p.
- HALL, Stuart ; CERVILLE, Maxime et JAQUET, Christophe. *Identités et Cultures : Politique des Cultural Studies*, Paris : Éd. Amsterdam, 2008, 327 p.
- HALPERN, Catherine et RUANO-BORBALAN, Jean-Claude, *Identité (s)*, Auxerre : Sciences Humaines, 2004, 391 p.
- HERMASSI, Mohamed Salah. *Une approche de la problématique de l'identité, Le Maghreb arabe contemporain*, Paris : L'Harmattan, coll. « Islamocident », 2004, 167 p.
- HERRMANN, Irène. *Genève Entre République et Canton : Les vicissitudes d'une intégration, (1814-1846)*, Genève : Éditions Passé Présent/Québec : Presses de l'Université de Laval, 2003, 559 p.
- HIJAZI, Sahar. *L'identité libanaise entre l'appartenance confessionnelle et le partage culturel*, Thèse en Psychologie sociale, Lyon 2, 2005, 726 p.
- JOUMBLAT, Kamal. *Pour le Liban*, Paris : Stock, coll. « Forum du monde », 1978, 270 p.
- KAËS, René. *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris : Dunod, coll. « Inconscient et culture », [1^{ère} Éd. 1998] 2012, 272 p.
- KAMAL, Abou-Hamdan. *Le conflit libanais. Communautés religieuses, classes sociales et identité nationale*, Institut de recherches des Nations unies pour le développement social (U.N.R.I.S.D.), Genève : Carnet éditions, 1997, pp. 7-19.
- KARAM, Karam. *Le mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, Paris : Karthala/Aix-en-Provence : Iremam, 2006, 368 p.
- KAUFMAN, Asher. *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*, London: I.B. Tauris, 2014, 288 p.
- KIWAN, Fadia. *Le Liban aujourd'hui*, Paris : CERMOC, CNRS Éd., coll. « CNRS histoire », [1^{ère} Éd. Fouad/Rapho 1993] 1994, 296 p.
- LAURENS, Henry. *Orientales II. La III^e République et l'Islam*, Paris : CNRS éditions, coll. « Moyen-Orient », [1^{ère} Éd. 2004] 2007, 374 p.
- LAZZAROTTI, Olivier et OLAGNIER, Pierre-Jacques. *L'identité entre ineffable et effroyable*, Paris : Armand Colin, coll. « Armand Colin - recherches », 2011, 233 p.

- LEVI-STRAUSS, Claude. *L'Identité : séminaire interdisciplinaire 1974-1975*, Paris : Grasset, coll. « Figures », 1977, 344 p.
Race et histoire, Paris : Gallimard, [1^{ère} Éd. 1952] 1987, 127 p.
- MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset, coll. « Le Livre de poche », 1998, 216 p.
Le Dérèglement du monde : quand nos civilisations s'épuisent, Paris : Grasset, 2009, 314 p.
- MARTIN, Denis-Constant. *L'Identité en jeux, Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris : Karthala, coll. « Recherches internationales », 2010, 466 p.
- MEAD, George Herbert. *L'Esprit, le soi et la société*, Paris : P.U.F., [1^{ère} Éd. 1934] 2006, 434 p.
- MEIER, Daniel. *Mariages et identité nationale au Liban. Les relations libano-palestiniennes dans le Liban de Taëf (1989-2005)*, Paris : Karthala/Genève : Institut de hautes études internationales et du développement, 2008, 228 p.
- MESSARRA, Antoine. *La gouvernance d'un système consensuel : le Liban après les amendements constitutionnels de 1990*, Beyrouth : Librairie orientale, 2003, 600 p.
Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes. Constitution libanaise et Pacte national en perspective comparée, Beyrouth : Librairie orientale, 2009, 245 p.
- MICHAUD, Guy (dir.). *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Bruxelles : Complexe, coll. « L'Autre et l'ailleurs », 1978, 254 p.
- MOGHAIZEL NASR, Nada. *L'identité piégée*, Araya : Imprimerie catholique, 1991, 120 p.
- MORINI, Agnès (dir.). *Identité, langage(s) et modes de pensée*, St Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Voix d'ailleurs », 2004, 344 p.
- MUCCHIELLI, Alex. *L'Identité*, Paris : P.U.F., 9^e Éd., coll. « Que sais-je ? », 2013, 128 p.
- OLIVER-SAIDI, Marie-Thérèse. *Le Liban et la Syrie au miroir français (1946-1991)*, Paris : L'Harmattan, 2010, 394 p.
- OLLIVIER, Bruno. *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Paris : CNRS Éd., 2009, 148 p.
- OWEN, Roger (dir.). *Essays on the Crisis in Lebanon*, Londres: Ithaca Press, 1976, 91 p.
- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*, Paris : P.U.F., coll. « Le sociologue », 1995, 270 p.
- RACHED, Rita. *L'Identité libanaise, la langue et les valeurs*, Thèse de doctorat en Langues « Études arabes et islamiques », Lyon 3, 2007, 505 p.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, coll. « Points », 1996, 424 p.

- RIZK, Bahjat. *Les paramètres d'Hérodote ou Les identités culturelles collectives*, Beyrouth : L'Orient-Le Jour, 2009, 278 p.
L'identité pluriculturelle libanaise : pour un véritable dialogue des cultures, Paris : ID Livre, coll. « Esquilles », 2001, 78 p.
- SABATIER, Colette ; MALEWSKA-PEYRE, Hanna et TANON, Fabienne (dirs.). *Identités, acculturation et altérité*, actes du VII^e congrès international pour la recherche interculturelle de Nanterre, 1999, Association pour la recherche interculturelle, Paris : l'Harmattan, coll. « Espaces interculturels », 2002, 290 p.
- SAEZ, Jean-Pierre. *Identités, cultures et territoires*, Paris : Desclée de Brouwer, coll. « Habiter », 1995, 267 p.
- SALAMEH, Franck. *Language, Memory and Identity in the Middle East: the case for Lebanon*, New York: Lexington Books, 2010, 291 p.
- SALEM, Jean. *Le peuple libanais ; essai d'anthropologie*, Beyrouth : Librairie Samir, coll. « Études libanaises », 1968, 137 p.
- SCHNAPPER, Dominique et al. *Identité et mémoire*, Paris : Cultures France, 2007, 59 p.
- SIBONY, Daniel. *L'Entre-deux : l'origine en partage*, Paris : Seuil, 1998, 398 p.
- SOUTY, Jérôme. *La Rencontre des cultures*, Paris : Le Cavalier Bleu Éditions, 2011, 191 p.
- TALAHITE-MOODLEY, Anissa (dir.). *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Transferts culturels », 2007, 365 p.
- TANON-LORA, Michelle. *Identités individuelles, identités collectives*, Paris : L'Harmattan, 2011, 244 p.
- TAP, Pierre. *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse : Privat, coll. « Sciences de l'Homme », 1986, 440 p.
- THUAL, François. *Les conflits identitaires*, Paris : Ellipses, coll. « IRIS », 1995, 191 p.
- TOLAN, John et al. *Enjeux identitaires en mutation : Europe et bassin méditerranéen*, actes de deux rencontres organisées en mai 2010 à Tunis et en juin 2011 à Nantes, Bern : Peter Lang, 2013, 316 p.
- TOUMSON, Roger. *Mythologies du métissage*, Paris : P.U.F., coll. « Écritures francophones », 1998, 267 p.
- TOURNIER, Maurice. *Des mots en politique*, Lyon : ENS Éd., coll. « Langages. Propos d'étymologie sociale 2 », 2^e Éd., 2014, 307 p.

VERDIER, Raymond. « Le modèle vindicatoire, Esquisse théorique », in *La vengeance : Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, t. 1, Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Paris : Cujas, 1981, 224 p.

VIGH, Àrpád. *L'identité culturelle dans les littératures de langue française : actes du Colloque de Pécs des 24-28 avril 1989*, Pécs/Paris : Presses de l'Université de Pécs/Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1989, 355 p.

VINSONNEAU, Geneviève. *L'identité culturelle*, Paris : Armand Colin, coll. « U », 2002, 227 p.

WIEGAND, Krista. *Religious, Ancestral, and National Identity: Political Use and Abuse in Lebanon*, Washington: American University, 1997, 268 p.

YACOUB, Joseph. *Au nom de Dieu ! Les guerres de religion d'aujourd'hui et de demain*, Paris : J.-C. Lattès, 2002, 307 p.

FIPF (Fédération Internationale des Professeurs de Français), *Faire vivre les identités francophones*, actes du XII^e congrès mondial de la FIPF du 21 au 25 juillet 2008, 3 vol., Québec, 1775 p.

<https://www.scribd.com/doc/202177868/Faire-vivre-les-identites-francophones> (Consulté le 20 janvier 2017)

Je hais, donc je suis : la construction sociale du conflit, IV^e Rencontre européenne d'analyse des sociétés politiques des 3 et 4 février 2011, CERI-Sciences Po (Centre de recherches internationales).

Le dialogue interculturel et le rôle des écrivains dans la promotion de la diversité, Rencontre des écrivains algériens et européens des 28 et 29 octobre 2009, Alger.

http://eeas.europa.eu/archives/delegations/algeria/documents/ce_livre_recontre_ecrivains_fr.pdf (Consulté le 20 janvier 2017).

2. Articles de presse ou de revue

ABOU, Sélim. *La Vie*, [En ligne], n^o. 2898, 15 mars 2001, article non paginé.

<http://www.lavie.fr/archives/2001/03/15/le-sage-sous-le-cedre,3482903.php> (Consulté le 20 septembre 2014).

'ABD AL' AL, Ibrahim. « Énergies libanaises », *Les Conférences du Cénacle*, n^o. 1-2, Hors-série, Beyrouth : Éd. du Cénacle libanais, 1952, 61 p.

AL-QATTAN, Najwa. « Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination », *International Journal of Middle East Studies*, [En ligne], 1999, vol. 31, n^o. 3, pp. 429-444.

DOI: [10.1017/S0020743800055501](https://doi.org/10.1017/S0020743800055501) (Consulté le 12 décembre 2014).

AZAR, Edward et HADDAD, Robert. « Lebanon: an anomalous Conflict? », *Third World Quarterly*, [En ligne], oct. 1986, vol. 8, n^o. 4, pp. 1337-1350.

<http://www.jstor.org/stable/3991718> (Consulté le 31 janvier 2014).

- BOUSTANI, Émile. « Lubnan wa al-‘alam al-‘arabi » (« Le Liban et le monde arabe »), *Les Conférences du Cénacle*, 1953, n°. 7, Beyrouth : Éd. du Cénacle libanais.
- CORM, Georges. « Dynamiques identitaires et géopolitiques dans les relations entre le Monde arabe et l’Europe », *Afers Internacionals*, [En ligne], 1999, n°. 43-44, pp. 193-214.
www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/download/28113/27947 (Consulté le 31 janvier 2014).
- DAVIE, May « Le patrimoine architectural et urbain au Liban : pour qui, pourquoi, comment faire ? Enjeux et identités dans la genèse du patrimoine libanais », Journée d’études du samedi 12 avril 1997, Université de Balamand, Institut d’Urbanisme de l’ALBA, Beyrouth et Université François-Rabelais, UMR 6592 du CNRS "URBAMA", Tours.
<http://almashriq.hiof.no/lebanon/900/902/MAY-Davie/patrimoine.html> (Consulté le 22 janvier 2014).
- DE CLERCK, Dima. « Guerre, rupture et frontière identitaire dans le Sud du Mont-Liban: Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Proche-Orient : foyers, frontières et fractures, [En ligne], 2009, Juil.-Sep., vol. 3, n°. 103, Presses de Sciences Po, pp. 163-176.
<http://www.jstor.org/stable/40495801> (Consulté le 30 août 2014).
- DEBS, Nayla. « L’identité libanaise, une difficile identité plurielle », *Topique*, [En ligne], 2010, vol. 1, n°. 110, pp. 105-116.
<http://www.cairn.info/revue-topique-2010-1-page-105.htm> (Consulté le 22 janvier 2014).
- DHAOUADI, Henda. « Essai sur le dialogue des cultures-Discours de Habib Bourguiba, Beyrouth, 10 mars 1965 », *Synergies Monde*, 2008, n°. 5, pp. 83-94.
- DUPRÉ LA TOUR, Augustin. *Solidarité Orient*, Institut d’études islamo-chrétiennes de l’Université Saint Joseph, 1984, n°. 152, pp. 1-7.
- HABACHI, René. *Une vitalité culturelle unificatrice [Hayawiyya thaqâfiyya muwahhida]*, 29 février 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°. 3-4.
- HAYDAR, Salim. « La reconstruction dès la base » [« Al-Ta‘mir min al-asas »], *Les Conférences du Cénacle*, 1949, n°. 1-2, Beyrouth : Éd. du Cénacle libanais (Série : La Reconstruction de la Maison libanaise).
- HAYEK, Michel. « L’arabisme est le problème des Arabes » [« Arabi wal-Douali »], *An-Nahar*, n°. 131, 5-11 nov. 1979, article non paginé.
<http://antoinefleyfel.com/2012/01/01/jacques-schouwey-recension-de-la-theologie-contextuelle-arabe-publiee-dans-choisir-suisse-revue-culturelle-n-625-janvier-2012-p-39-40/> (Consulté le 20 avril 2014).
- HORCHANI, Inès. « Points de vue arabes sur le postcolonialisme : Pour en finir avec le choc des civilisations », *The Postcolonialist*, [En ligne], 18 novembre 2013, article non paginé.

http://postcolonialist.com/civil-discourse/points-de-vue-arabes-sur-le-postcolonialis_me-pour-en-finir-avec-le-choc-des-civilisations/ (Consulté le 21 janvier 2016).

KAUFMAN, Asher. « Phoenicianism: The Formation of an Identity of Lebanon in 1920 », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], 2001, vol. 37, n° 1, pp. 173-194.

<http://www.jstor.org/stable/4284144> (Consulté le 31 janvier 2014).

KELIDAR, Abbas. « A Quest for Identity », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], 1997, April, vol. 33, n° 2, pp. 405-437.

<http://www.jstor.org/stable/4283874> (Consulté le 31 janvier 2014).

KLEIN, Olivier ; SPEARS, Russell et REICHER, Stephen. « Social identity performance: Extending the strategic side of SIDE », *Personality and Social Psychology Review*, [En ligne], 2007, n° 11, pp. 28-45.

<http://www.ulb.ac.be/psycho/psysoc/Papers/KleinspearsREICHER.pdf> (Consulté le 3 mai 2015).

LEWIS, Bernard. « I'm Right, You're Wrong, Go To Hell », *The atlantic.com*, [en ligne], May 2003, article non paginé.

<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2003/05/-im-right-youre-wrong-go-to-hell/302723/> (Consulté le 9 avril 2015).

MAALOUF, Amin. « Identité et appartenances. Entretien », *Mots*, Israël - Palestine. Mots d'accord et de désaccord, Lamria Chetouani et al. (dirs.), n° 50, mars 1997, pp. 121-133.

www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1997_num_50_1_2309 (Consulté le 31 janvier 2014).

MAJDALANI, Charif. « Le lit de la barbarie », *L'Orient littéraire*, [En ligne], octobre 2014, n° 100, pp. 15-16.

http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf (Consulté le 24 février 2017).

MATEI, Cristina-Ioana. « LES IDENTITÉS SONT-ELLES MEURTRIÈRES ? », *Interstudies* (Revista Centrului Interdisciplinar de Studiu al Formelor Discursive Contemporane Interstud), 2010, n° 7, pp. 123-132.

MESSARRA, Antoine. « De la volonté de guerre à la culture de paix, vers un traumatisme salutaire », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, 2004, n° 18, pp. 109-119.

MOBARAK, Salim. « Dans la mêlée », *Les Conférences du Cénacle*, 1947, n° 5, Beyrouth : Éd. du Cénacle libanais.

MOURAD, Jean. « Les sentiments d'appartenance collective », *Travaux et Jours*, Automne 2007, n° 79, article non paginé.

NAMMOUR, Jihad. « Les identités au Liban, entre complexité et perplexité », *Cités*, [En ligne], 2007, vol. 1, n° 29, pp. 49-58.

www.cairn.info/revue-cites-2007-1-page-49.htm (Consulté le 31 janvier 2014).

- PAÇTIN, Iuliana. « Multicultural education and culture of the humanist », *Euromentor Journal, Studies about education*, [En ligne], 2010, vol. 1, n°. 3, pp. 109-121.
<https://www.cceol.com/search/article-detail?id=225174> (Consulté le 20 juillet 2014).
- SALIBI, Kamal. « The Lebanese Identity », *Journal of contemporary History*, 1971, vol. 6, n°. 1, pp. 76-86.
- THIESSE, Anne-Marie. « Des fictions créatrices : les identités nationales », *Romantisme*, [En ligne], 2000, n°. 110, pp. 51-62.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_2000_num_30_110_953 (Consulté le 31 janvier 2014).
- TYANE, Elie. « Récital de poésie », *Les conférences du Cénacle*, n°7-8, 1853, Beyrouth : Éd. du Cénacle libanais, pp. 167-182. (Série : Hors-série, introduction par Michel Chiha, pp. 169-173).
- VECRIN, Anastasia. « François Jullien : "Une culture n'a pas d'identité car elle ne cesse de se transformer" », *Libération*, 30 septembre 2013.
<http://www.liberation.fr/auteur/11435-anastasia-vecrin> (Consulté le 19 janvier 2017).

IX. Ouvrages sur la religion

1. Ouvrages et thèses

- ABOU, Sélim. *Les Libertés, Discours annuels du Recteur de l'Université St Joseph de 1996 à 2003*, Beyrouth : Presses de l'Université St Joseph, coll. « Anthropologie politique », 2003, 202 p.
- ADONIS, *Violence et islam*, entretiens avec Houria Abdelouahed, Paris : Seuil, 2015, 186 p.
- AOUAD, Ibrahim. *Le droit privé des maronites au temps des Émirats Chihab (1697-1841)*, Paris : Librairie Paul Geuthner, 1933, 309 p.
- AZZI, Joseph. *Entre la Raison et le Prophète : Essai sur la religion des Druzes*, Paris : Jacques Bertoin, coll. « Questions d'Orient », 1992, 319 p.
- BUSTROS, Évelyne. *La Main d'Allah*, Paris : Bossard, 1926, 247 p.
- CHARAF, Georges. *Communauté et pouvoir au Liban*, Beyrouth : Centre libanais de documentation et de recherches, 1981, 378 p.
- COURBAGE, Youssef et FARGUES, Philippe. *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris : Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2005, 360 p.
- DAGHER, Carole. *Le défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, Paris : L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 2002, 311 p.

- FATTAL, Antoine. *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, t. 10, série 3 : Orient Chrétien, Beyrouth : Dar El-Machreq, coll. « Recherches », [Imp. catholique, 1^{ère} Éd. 1958], 1995, 394 p.
- HENLEY, Alexander D. M. *Religious Authority and Sectarianism in Lebanon*, Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2016, 34 p.
- HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, Londres: Touchstone Books, Simon and Chuster, 1998, 260 p.
- KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris : Seuil, coll. « L'Épreuve des faits », 1991, 282 p.
- LEWIS, Bernard. *Le retour de l'Islam*, Paris : Gallimard, coll. « Folio. Histoire », 1993, 507 p.
- LOUIS, Patrick. *Minorités au Proche-Orient*, Lyon/Bruxelles : ID groupe Indépendance et Démocratie au parlement européen, 2009, 485 p.
- MILOT, Jean-René. *Musulmans et chrétiens, des frères ennemis ?* Montréal : Médiaspaul, 1995, 61 p.
- NAHAS, Charbel. *Le confessionnalisme au Liban*, Thèse de doctorat en Anthropologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1980, 328 p.
- ONFRAY, Michel. *Traité d'athéologie*, Paris : Grasset, 2005, 265 p.
- RODINSON, Maxime. *L'Islam, politique et croyance*, Paris : Fayard/Agora, 1993, 333 p.
- ROUSSEL, Cyril. *Les Druzes de Syrie*, Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2012, pp. 19-29, <http://books.openedition.org/ifpo/1957?lang=en> (Consulté le 10 novembre 2014).
- SHAYEGAN, Daryush. *Le regard mutilé*, Paris : Albin Michel, 1996, 248 p.
- VALOGNES, Jean-Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient : des origines à nos jours*, Paris : Fayard, 1994, 972 p.

2. Articles de presse ou de revue

- ACCAD, Évelyne et VIEILLE, Paul. « Enchaînements du chaos », *Les Cahiers du GRIF*, [En ligne], 1990, vol. 43, n°. 1, pp. 141-152. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1990_num_43_1_1833 (Consulté le 7 octobre 2014).
- AITKEN, Anne-Marie. « Sociétés musulmanes et modernité, entrevue avec Burhan Ghalioun », *Revue Relations*, [En ligne], janv. 2006, n°. 706, article non paginé. <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?ida=1211> (Consulté le 17 décembre 2016).

- AL-KACHE, Souheil. « L'intégrisme et le modernisme », *Philosophie et islam*, [En ligne], 1996, pp. 11-12.
misraim3.free.fr/divers/integrisme_et_modernisme.pdf (Consulté le 24 février 2016).
- BENJAMIN, Jacques. « La minorité en État bicommunautaire : 4 études de cas », *Canadian Journal of Political Science*, [En ligne], déc. 1971, vol. 4, n°. 4, pp. 477-496.
<http://www.jstor.org/stable/3235535> (Consulté le 31 janvier 2014).
- BOUVET, Laurent ; DELANNOI, Gil et al. « Autour du communautarisme », *Les Cahiers du CEVIPOF*, [En ligne], sept. 2005, n°. 43, Centre de Recherches Politiques de Sciences Po, pp. 5-275.
http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/427/publication_pdf_cahier.43.pdf
 (Consulté le 1 février 2014).
- CHAIB, Kinda. « Les identités chiites au Liban-sud. Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 2009, vol. 3, n°. 103, Presses de Sciences Po, pp. 149-162.
- CHAMIE, Joseph. « Religious Groups in Lebanon: A Descriptive Investigation », *International Journal of Middle Eastern Studies*, [En ligne], Apr. 1980, vol. 11, n°. 2, pp. 175-187.
<http://www.jstor.org/stable/162283> (Consulté le 1 février 2014).
- CHRABIEH, Pamela. « Dialogues islamo-chrétiens contemporains », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, [En ligne], 2003, vol. 32, n°. 3, pp. 243-259.
 DOI : [10.1177/000842980303200301](https://doi.org/10.1177/000842980303200301) (Consulté le 5 juin 2015).
- DAGHER, Carole. « Le Liban à la croisée du repli et de l'ouverture intercommunautaire », *Confluences Méditerranée*, [En ligne], printemps 1993, n°. 6, pp. 89-95.
www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/9_6_8.pdf (Consulté le 5 juin 2015).
- DAVIE, Michaël. « Lieux, espaces, territoires et identités des grecs-orthodoxes du Proche-Orient », *Espacestemps.net*, 27 juin 2011, pp. 1-21.
<http://www.espacestemps.net/articles/lieux-espaces-territoires-et-identites-des-grecs-orthodoxes-du-proche-orient/?output=pdf> (Consulté le 20 septembre 2014).
- DISS, Mostapha et ZOUACHE, Abdallah. *Une étude de la répartition du pouvoir confessionnel au Liban*, janv. 2015, [En ligne], n°. 1428, Groupe d'Analyse et de théorie économique Lyon-Saint Étienne (GATE), pp. 1-15.
<ftp://ftp.gate.cnrs.fr/RePEc/2014/1428.pdf> (Consulté le 18 septembre 2015).
- ESTIVAL, Jean-Pierre. « MONDE ARABE – L'Orient en feu (1/5) : la religion d'abord », *Le courrier du Maghreb et de l'Orient*, [En ligne], déc. 2016.
<https://lecourrierdumaghrebetdelorient.info/arabic-world/monde-arabe-lorient-en-feu-15-le-religion-dabord/> (Consulté le 29 janvier 2017).
- GARDE, Paul. « Le rôle des religions dans les conflits balkaniques », *Cités*, [En ligne], 2003, vol. 2, n°. 14, pp. 91-104.
 DOI : [10.3917/cite.014.0091](https://doi.org/10.3917/cite.014.0091) (Consulté le 27 novembre 2016).

- HORCHANI, Inès. « L'ailleurs et l'altérité dans la civilisation et la littérature arabes », in Claudine Le Blanc et Jacques Weber (dirs.). *L'Ailleurs de l'Autre Récits de voyageurs extra-européens*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, coll. « Enquêtes & documents », 2009, pp. 59-71.
- ILBERT, Robert. « L'Islam entre les blocs », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1990, vol. 26, n° 1, pp. 141-145.
- KANAFANI-ZAHAR, Aïda. « La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont Liban ou le retour à un code coutumier », *Critique internationale*, [En ligne], 2004, vol. 2, n° 23, Presses de Sciences Po, pp. 55-75.
<http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2004-2-page-55.htm> (Consulté le 31 janvier 2014).
 « Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de "laïcité relative" », *Archives de sciences sociales des religions*, janv.- mars 2000, n° 109, pp. 119-145.
- MAKDISI, Ussama. « After 1860: Debating religion, reform, and nationalism in the Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies*, [En ligne], 2002, vol. 34, n° 4, pp. 601-617.
 DOI: [10.1017.S0020743802004014](https://doi.org/10.1017/S0020743802004014) (Consulté le 22 janvier 2014).
- MESSARRA, Antoine. « La religion dans une pédagogie interculturelle. Le cas du Liban », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, [En ligne], 2004, sept., n° 36, pp. 101-110.
<http://ries.revues.org/1503> (Consulté le 11 octobre 2012).
- PICARD, Élisabeth. « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures et Conflits*, 1994, n° 15-16, pp. 49-70.
 « Les dynamiques politiques des chrétiens du Liban », *Monde arabe-Maghreb - Machrek*, 1996, juill.-sept., n° 153, pp. 3-21.
- RODINSON, Maxime. « Sociologie du monde musulman », *L'année sociologique*, 1972, vol. 23, pp. 329-376.
 « La dimension religieuse du conflit libanais ou qu'est-ce qu'une communauté religieuse libanaise ? », in Basma Kodmani-Darwich (dir.). *Liban, espoir et réalités*, Travaux et Recherches de l'Institut Français de Relations Internationales, Paris : Institut français des relations internationales, 1987, pp. 73-87.
- ROUX, Jean-Paul. « Secte ou religion: les druzes du Proche-Orient », *Clio*, [En ligne], mars 1991, article non paginé.
http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/secte_ou_religion_les_druzes_du_proche_orient.asp (Consulté le 22 février 2016).
- SAID, Edward. « Clash of the ignorance », *The nation*, [En ligne], 4 oct. 2001, article non paginé.
<http://www.thenation.com/article/clash-ignorance> (Consulté le 9 avril 2015).

SALAM, Nawaf. « Les communautés religieuses au Liban », *Social Compass*, [En ligne], 1988, vol. 35, n° 4, pp. 455-464.
DOI : <http://dx.doi.org/10.1177/003776868803500403> (Consulté le 28 novembre 2015).

X. Ouvrages sur la nation

1. Études

AL-ARWI, Abdallah. *L'idéologie arabe contemporaine : essai critique*, Paris : Éd. François Maspéro, coll. « Les textes à l'appui », 1967, 224 p.

AL-ARWI, Abdallah et RODINSON, Maxime. *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme*, Paris : Maspéro, « Série Anthropologie », 1974, 223 p.

ABOUKHATER, Henri. *La nation arabe : réalité et fiction*, Paris : L'Harmattan, 1988, 142 p.

ANDERSON, Bénédicte et DAUZAT, Pierre-Emmanuel. *L'Imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, 1996, 212 p.

ARKOUN, Mohammed. *La Formation de la pensée arabe*, Paris : P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 2008, 127 p.

BOULOS, Jawad. « Les racines du nationalisme libanais », *Les dimensions du nationalisme libanais*, Kaslik : Presses de l'université Saint-Esprit de Kaslik, 1970, 129 p.

BOZARSLAN, Hamit. *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris : La Découverte, 2011, 125 p.

CARRÉ, Olivier. *Le Nationalisme arabe*, Paris : Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », [1^{ère} Éd. Fayard, 1993] 2004, 294 p.

CHAMOUN, Mounir. *La diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement*, Beyrouth : Université Saint Joseph, coll. « Actualité scientifique », 1997, pp. 90-101.
classiques.uqac.ca/.../diversite_linguistique/diversite_linguistique.doc (Consulté le 1 juin 2015).

CHIHA, Michel. *Liban d'aujourd'hui*, Beyrouth : Fondation Chiha, [1^{ère} Éd. 1942] 1994, 88 p.
Politique intérieure, Beyrouth : Fondation Chiha, [1^{ère} Éd. 1964, Éd. du Trident] 1994, 316 p.

« Le Liban Aujourd'hui-1942 », *Visage et présence du Liban*, Beyrouth : Cénacle libanais, coll. « Les conférences du Cénacle, 9-12 », 1964.

DUPONT, Anne-Laure. *Ġurġī Zaydan 1861-1914. Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas : Ifpo, Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes, coll. « Publication de l'Institut français de Damas », 2006, 760 p.

- GANNAGÉ, Pierre. *Le Pluralisme des statuts personnels dans les Etats multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Beyrouth : Presses de l'Université Saint-Joseph/ Bruxelles : Bruylant, 2001, 400 p.
- HERVE-MONTEL, Caroline. *Renaissance littéraire et conscience nationale*, Paris : Geuthner, 2012, 603 p.
- HOBBSAWM, Éric. *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris : Gallimard, NRF, coll. « Bibliothèque des histoires », [trad. par Dominique Peters, 1^{ère} Éd. 1990] 1992, 247 p.
Les Enjeux du XXI^e siècle, Paris : Éd. Complexe, 2000, 199 p.
- HOURANI, Albert. *The Emergence of the Modern Middle East*, Londres: Macmillan Press, 1981, 243 p.
- KHOURY, Gérard. *Sélim Takla 1895-1945. Une contribution à l'indépendance du Liban*, Paris : Karthala/Beyrouth : Dar an-Nahar, coll. « Hommes et sociétés », 2004, 560 p.
- LANÇON, Daniel. *Les Français en Égypte. De l'Orient romantique aux modernités arabes*, Saint-Denis : Presses universitaires de Vincennes, coll. « Littératures frontières », 2015, 384 p.
- LAURENS, Henry. *L'Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris : Armand Colin, coll. « U », série Histoire contemporaine, 2000, 336 p.
- MAKDISI, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley: University of California Press, 2000, 259 p. <http://www.jstor.org/stable/3879690> (Consulté le 31 janvier 2014).
- MASRI, Feki et DE FICQUELMONT, Arnaud. *Géopolitique du Liban : constats et enjeux*, Levallois-Perret : Studyrama, coll. « Studyrama perspectives », 2^{ème} Éd., 2011, 152 p.
- MASSIGNON, Louis. *Opera Minora*, vol. 1, Beyrouth : Dar Al-Maaref, 1963, 672 p.
- NABLI, Bélig. *Comprendre le monde arabe*, Paris : Armand Colin, 2013, 290 p.
- NASR, Salim. *Lebanon in Limbo: Postwar society and state in an uncertain regional environment*, T. Hanf et N. Salam (Eds.), Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2003, 228 p.
- PICARD, Élizabeth. *La politique dans le monde arabe*, Paris : Armand Colin, 2006, 330 p.
- PRENANT, André et SEMMOUD, Bouziane. *Maghreb-Moyen-Orient : espaces et sociétés*, Paris : Ellipses-Marketing, 1997, 256 p.
- RABBATH, Edmond. *Unité syrienne et devenir arabe*, Paris : Marcel Rivière, 1937, 410 p.
- RENAN, Ernest. *Qu'est-ce que la nation ?*, Paris : Mille et une nuits, [1^{ère} Éd. 1882] 1998, 47 p.
- RODINSON, Maxime. *Les Arabes*, Paris : P.U.F., 2002, 178 p.

SABEH, Mada. *Démocratie et religions au Proche-Orient : les cas du Liban, d'Israël, des Territoires palestiniens et de la Turquie*, Thèse de doctorat, Philosophie Politique, Université René Descartes-Paris V, 2014, 437 p.

SAÏD, Edward. *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil, 2005, 422 p.

SCHNAPPER, Dominique. *La communauté des citoyens - Sur l'idée moderne de nation*, Paris : Gallimard, 1994, 228 p.

TAOUTEL, Christian. *Le Liban entre les 2 retraits, Israélien et Syrien 2000-2005 : restructurations et recompositions sociétales de deux "indépendances nationales*, Thèse de doctorat, Cultures et sociétés dans le monde arabe et musulman, Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, 2012, 375 p.

THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècles*, Paris : Seuil, coll. « Points. Histoire », 2001, 307 p.

TUENI, Ghassan. *Laissez vivre mon peuple ! Le Liban à l'ONU*, Paris : Jean Maisonneuve, 1984, 269 p.

WEBER, Anne-Françoise. *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale*, Baden-Baden : Nomos, 2007, 255 p.

2. Articles de presse ou de revue

AL-DIN AL-SOLH, Taqi. « Al-Nida' al-Qawmi 'aqida wa nidal » [L'appel national, doctrine et lutte], *Les Conférences du Cénacle*, n°. 2, (Série : Energies engagées, prononcée le 10 décembre 1953), 1954, Beyrouth : Le Cénacle libanais, pp. 71-99.

BALANCHE, Fabrice, « Communautés, fragmentation territoriale et gouvernement au Proche-Orient arabe (Irak, Syrie, Jordanie et Liban), les minorités et la question ethnique », conférence, [En ligne], 2012.
https://halshs.archivesouvertes.fr/file/index/docid/721115/filename/CommunautA_s_fragmentation_territoriale_et_gouvernement_au_ProcheOrient_Fabrice_Balanche.pdf (Consulté le 6 juin 2015).

BARAK, Oren. « Intra-communal and inter-communal dimensions of conflict and peace in Lebanon », *International Journal of Middle East Studies*, [En ligne], 2002, vol. 34, n°.4, pp. 619-644.
DOI: [10.1017.S0020743802004026](https://doi.org/10.1017/S0020743802004026) (Consulté le 23 janvier 2014).

BOULOS, Jawad. « Les Racines Du Nationalisme Libanais », *Les conférences du Cénacle*, [En ligne], 1951, n°. 3-4, pp. 46-79.
<http://lebanonism.com/lebw/?p=1022> (Consulté le 5 juin 2015).

« Le Patrimoine libanais : Le milieu ethnique libanais, la Nation libanaise, Réalité sociales », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, Beyrouth, Éd. Le Cénacle libanais (Série : Patrimoine Libanais), 1953.

- DAKHLI, Leyla. « Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au XX^e siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, [En ligne], 2009, vol. 3, n^o. 103, pp. 12-25.
DOI : [10.3917/ving.103.0012](https://doi.org/10.3917/ving.103.0012) (Consulté le 31 août 2013).
- EL-AHDAB, Abdelhamid. *L'Orient-Le Jour*, 8 décembre 2003.
- EL-BACHA, Mona. « Démocratie et culture politique libanaise », *Confluences Méditerranée*, [En ligne], 2009, vol. 3, n^o. 70, pp. 71-87.
DOI : [10.3917/come.070.0071](https://doi.org/10.3917/come.070.0071) (Consulté le 31 janvier 2014).
- EZZEDINE, Mohamad. « De l'importance de la langue dans la formation d'une nation », *Agoravox*, [En ligne], déc. 2013.
<http://www.agoravox.fr/culture-loisirs/culture/article/de-l-importance-de-la-langue-dans-144464> (Consulté le 12 décembre 2015).
- FIRRO, Kais M. « Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha », *Middle Eastern Studies*, [En ligne], sept. 2004, vol. 40, n^o. 5, pp. 1-27.
<http://www.jstor.org/stable/4289939> (Consulté le 31 janvier 2014).
- FRANGIÉ, Samir. « Culture et barbarie : entre transgression et politesse », *L'Orient littéraire*, [En ligne], oct. 2014, n^o. 100, p. 89.
http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf (Consulté le 24 février 2017).
- HABIB, Henri. « La nation arabe : réalité et fiction by Henri Aboukhatir », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, [En ligne], 1989, sept., vol. 22, n^o. 3, pp. 670-672.
www.jstor.org/stable/3228581 (Consulté le 8 janvier 2014).
- HAYEK, Michel. « Arabi wal-Douali », *An-Nahar*, 1979, 5-11 nov., n^o. 131.
- ILBERT, Robert. « L'Islam entre les blocs », *XXe s. Revue d'histoire*, [En ligne], 1990, vol. 26, n^o. 1, pp. 141-145.
http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1990_num_26_1_2980_t1_0141_0000_2
(Consulté le 26 mai 2016).
- NACCACHE, Georges. *L'Orient*, Éditoriaux du 10 mars 1949 et du 12 septembre 1951.
L'Orient, 1^{er} mai 1956.
L'Orient-Le Jour, 15 juin 1971.
- NEHME, Hoda. « Contribution de la pensée arabe et islamique méditerranéenne (*sic*) à la construction de l'espace socio-culturel nouveau en Méditerranée », *Christian Orient Informationen on Christians and churches in the Orient* [En ligne], 16 mars 2014.
<http://christian-orient.eu/2014/03/16/francais-contribution-de-la-pensee-arabe-et-islamique-mediterraneene-a-la-construction-de-lespace-socio-culturel-nouveau-en-mediterranee-2/?lang=fr> (Consulté le 16 mars 2016).

- RIZK, Karam. « Libanité et citoyenneté selon les premières générations de nationalistes libanais (1870-1920), *Annales de philosophie et des sciences humaines : la citoyenneté projet d'État pour une nouvelle société*, 2007, vol. 23, pp. 45-55.
- RODINSON, Maxime. « Aux origines du "Pacte National", Contribution à l'Histoire de la Crise Franco-Libanaise de Novembre 1943 », *Die Welt des Islams*, [En ligne], 1988, vol. 28, n°. 1/4, pp. 445-474.
DOI: [10.2307/1571189](https://doi.org/10.2307/1571189) (Consulté le 22 janvier 2014).
- RONDOT, Pierre. « Les structures socio-politiques de la nation libanaise », *Revue française de science politique*, [En ligne], 1954, vol. 4, n°.1, pp. 80-104.
<http://dx.doi.org/10.3406/rfsp.1954.452638> (Consulté le 2 avril 2014).
- STÉTIÉ, Salah. « Culture et barbarie », *L'Orient littéraire*, [En ligne], oct. 2014, n°. 100, pp. 11-13.
http://www.lorientlitteraire.com/pdf/25NOV2014_OL100_WEB.pdf (Consulté le 24 février 2017).
- URBAMA, May Davie. « Pouvoir rural, pouvoir urbain. L'échec de l'État au Liban », *Cahiers de la Méditerranée*, [En ligne], 2010, n°. 80, pp. 211-223.
<http://cdlm.revues.org/5288> (Consulté le 31 août 2013).
- ZISSER, Eyal. « The mediterranean Idea in Syria and Lebanon: between territorial nationalism and Pan-Arabism », *Mediterranean Historical Review*, [En ligne], 2003, vol. 18, n°. 1, pp. 76-90.
DOI : [10.1080/09518960412331302223](https://doi.org/10.1080/09518960412331302223) (Consulté le 31 août 2013).

XI. Dictionnaires

- BALANCHE, Fabrice. *Atlas du Proche-Orient arabe*, Paris : rFi & Presses Universitaires de Paris Sorbonne, coll. « Géographie », 2012, 133 p.
- BRETTON, Philippe. *Relations internationales contemporaines*, Paris : Litec, 1993, 385 p.
- CHEBEL, Malek. *Dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation*, Paris : Albin Michel, coll. « Spiritualités », 1995, 500 p.
- CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. *DICTIONNAIRE DES SYMBOLES, MYTHES, REVES, COUTUMES, GESTES, FORMES, FIGURES, COULEURS, NOMBRES*, Paris : Robert Laffont et Jupiter, coll. « Bouquins », [1^{ère} Éd. 1969] 1982, 424 p.
- CORNU, Gérard. *Vocabulaire juridique*, Paris : P.U.F., 3^e Éd., 1992, 862 p.
- FIGUIÉ, Gérard. *Le Point sur le Liban 1996*, Beyrouth : Anthologie, 1996, 298 p.
- GIRARD, Marc. *Les symboles dans la Bible, Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, t. 1, Montréal : Bellarmin, 1991, 1023 p.

KEPEL, Gilles. *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Paris : Bayard, 1997, 2512 p.

KHADER, Bichara. *Le monde arabe expliqué à l'Europe*, Paris : L'Harmattan, 2009, 530 p.

LENOIR, Frédéric ; TARDAN-MASQUELIER, Ysé et al. (dirs.). *Encyclopédie des religions*, Paris : Bayard, vol. 2, 1997, 2468 p.

SOSOE, Lukas K. « La nation », *Dictionnaire de philosophie politique*, Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dirs.), Paris : Quadrige/PUF, [1^{ère} Éd. 1996] 3^e Éd., 2005, pp. 479-483.

VERDEIL, Éric ; FAOUR, Ghaleb et VELUT, Sébastien (dirs.). *Atlas du Liban : territoires et société*, Beyrouth : IFPO-CNRS, 2007, 207 p.

XII. BIBLIOGRAPHIE GENERALE

1. Ouvrages

ABI ZEID, Fouad. *Œuvres complètes*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1996, 189 p.

ACCAD, Évelyne et COOKE, Miriam. *Sexuality and War: Literary Masks of the Middle East*, New York: New York Univ. Press, 1990, p. XIII + 198 p.

AWAD, Jocelyne. *Khamsin*, Paris : Albin Michel, 1994, 331 p.

BENJAMIN, Walter. *Sens unique*, précédé de *Enfance berlinoise* et suivi de *Paysages urbains*, Paris : Maurice Nadeau, [trad. Jean Lacoste], 1988, 313 p.

BAGLIONE, Danielle et DICHY, Albert (dirs.). *Georges Schéhadé poète des deux rives 1905-1989*, Paris : IMEC/Beyrouth : Dar an-Nahar, 1999, 314 p.

BOCCO, Riccardo et CHATELARD, Géraldine (dirs.). *Jordanie : le royaume frontière*, Paris : Autrement, 2001, 247 p.

BOUNOURE, Gabriel. *Fraîcheur de l'Islam*, Saint-Clément-de-Rivière : Fata Morgana, 1995, 128 p.

BRAUDEL, Fernand. *Grammaire des civilisations*, Paris : Flammarion, 2008, coll. « Champs histoire », 752 p.

BUSHRUI, Suheil. *Un trésor spirituel*, Paris : Véga, 2002, 207 p.

CHALANDON, Sorj. *Le Quatrième Mur*, Paris : Grasset & Fasquelle, [1^{ère} Éd. LGF] 2013, 325 p.

CHAMI, Joseph. *Les Cèdres du Liban*, Beyrouth : Librairie du Liban, 1968, 79 p.

CHEIDID, Andrée. *Liban*, Paris : Seuil, coll. « Petite Planète », 1969, 192 p.
La Maison sans racines, Paris : EJL, 2000, 125 p.

Le Message, Paris : Éd. Corps 16, 2001, 191 p.

CHIIHA, Michel. *Poèmes, La Maison des champs*, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1965, 138 p.

CORM, Charles. *La Montagne inspirée. Trois étapes de la vie du Liban*, Beyrouth : Éd. de la Revue phénicienne, [1^{ère} Éd. 1934] 1987, 128 p.

DE LAMARTINE, Alphonse. *Œuvres poétiques complètes*, Bruxelles, Société belge de librairie Hauman et Compagni, 1841, 918 p.

DE MONTAIGNE, Michel. *Les Essais*, III, Paris : Gallimard, coll. « Folio », [1^{ère} Éd. 1960] 1965, 501 p.

DE NERVAL, Gérard. *Voyage en Orient*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Classique », 1998, 948 p.

DERRIDA, Jacques. *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris : L'Herne, 2005, 92 p.
Spectres de Marx : l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale, Paris : Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1993, 278 p.

DOISE, Willem. *Droits de l'homme et force des idées*, Paris : P.U.F., coll. « Psychologie sociale », 2001, 183 p.

ÉDDÉ, Dominique. *Lettre posthume*, Paris : L'Arpenteur-Gallimard, 1989, 135 p.

ÉDDÉ, Michel et al., *Ghassan Tuéni, (1926-2012)*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 2014, 238 p.

ÉLUARD, Paul. *Poésie involontaire et poésie intentionnelle*, Paris : Seghers, 1963, 79 p.
Donner à voir, Paris : Gallimard, NRF, coll. « Poésie », 1939, 213 p.

GEBEYLI, Claire. *Dialogue avec le feu. Carnets du Liban*, Caen : Le Pavé, coll. « La corde raide », 1986, 66 p.

GIBRAN, Gibran Khalil. *Le Jardin du prophète, suivi de Le Sable et l'Écume*, Paris : Chêne, [*The Garden of the Phophet*, 1^{ère} Éd. London : Heineman, 1934] 1995, 102 p.
Mon Liban, suivi de Satan, Rennes : Éd. La Part Commune, coll. « Miscellanées », 2000, 80 p.

HAÏK, Farjallah. *Joumana*, Paris : Stock, 1957, 245 p.

JACCOTTET, Philippe. *Œuvres*, Paris : NRF, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n°. 594, 2014, 1728 p.

JUNG, Carl Gustav. *Psychologie et religion*, Paris : Buchet-Chastel, [trad. par Marthe Bernson et Gilbert Cahen] 1958, 218 p.

KANDALAFT, Philippe. *Syllabes décousues : Saisons d'oranger sur Tripoli*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 2005, 282 p.

- KEPEL, Gilles. *Le prophète et le pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris : La Découverte, coll. « Armillaire », 1983, 245 p.
- KHOURY, Elias. *Al-woujouh al-bayda*, Beyrouth: Mouasasat al abhath al-arabiya, 1986, 200 p.
- KHOURY-GHATA, Vénus. *Au sud du silence*, Paris : Éd. Saint-Germain-des-Prés, 1975, 91 p.
Mon Anthologie, Beyrouth : Dar an-Nahar, 1993, 207 p.
La Maestra, Paris : Actes Sud, 2001, 169 p.
Cherche chat désespérément, Paris : Écriture, 2013, 145 p.
- KLAT, Hector. *Le Cèdre et le lys*, Beyrouth : Éd. de la Revue Phénicienne, 1935, 95 p.
- LABAKI, Salah. *Lubnân al-sa'ir*, Beyrouth : Mansurat al Hikma, 1954, 224 p.
- MAKINE, Andréï. *Le Testament français*, Paris : Mercure de France, 1995, 308 p.
- MAKHLOUF, Issa. *Lettres aux deux sœurs*, Paris : José Corti, [trad. par Abdellatif Laâbi], 2008, 127 p.
- MELCHIOR-BONNET, Sabine. *Histoire du miroir*, Paris : Imago, 1994, 272 p.
- MERMIER, Franck. *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*, Arles : Sinbad/Actes sud, coll. « La Bibliothèque arabe. Hommes et Sociétés », 2015, 266 p.
- MORIN, Edgar et LE MOIGNE, Jean-Louis. *L'intelligence de la complexité*, Paris : L'Harmattan, 1999, 332 p.
- MILLET, Richard. *Fenêtre au crépuscule, conversation avec Chantal Lapeyre-Desmaison*, Paris : La Table ronde, 2004, 187 p.
- MUTIN, Georges et DURAND-DASTES, François. *Afrique du Nord, Moyen-Orient, Monde indien*, Paris : Belin, 1995, 472 p.
- NAFFAH, Fouad Gabriel. *La description de l'homme, du cadre et de la lyre*, Beyrouth : Dar an-Nahar, [1^{ère} Éd. 1957] 1998, 61 p.
- NAHED HAKIM, Samar. *L'imaginaire dans l'art et la poésie au Liban*, Paris : L'Harmattan, coll. « Les Arts d'ailleurs », 2010, 309 p.
- RIMBAUD, Arthur. *Œuvres complètes, correspondances*, Paris : Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2004, 607 p.
- SAINT-JOHN PERSE, *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, 1424 p.
- SCHEHADE, Georges *Œuvres complètes*, vol. III, Beyrouth : Dar an-Nahar, coll. « Patrimoine », 1998, 323 p.

STÉTIÉ, Salah. *La unième nuit*, Paris : Stock, 1980, 242 p.
Archer aveugle, St Clément de rivièrè : Fata Morgana, 1985, 254 p.
Le Nibbio ou La médiation des imaginaires, Paris : José Corti, coll. « En lisant en écrivain », 1993, 226 p.
Liban pluriel, Paris : Naufal, 1994, 196 p.

TYANE, Élie. *Le Château merveilleux*, Beyrouth : Éd. de la Revue Phénicienne [1^{ère} Éd. 1934] 1965, 92 p.

« L'itinéraire d'un Libanais d'exception », actes du colloque en hommage à Ghassan Tuéni, colloque au Collège de France, 26 septembre 2013, Beyrouth : Dar an-Nahar, 2014.

2. Articles de presse ou de revue

ABDULQAWI, Yusuf. *L'action normative à l'UNESCO, essais à l'occasion du 60^e anniversaire de l'UNESCO*, vol. 1, *Élaboration de règles internationales sur l'éducation, la science et la culture* : actes du colloque de Paris des 9 et 10 mars 2006, Leiden, Boston : Martinus Nijhoff Publishers/Paris : Unesco, coll. « Ouvrages de référence de l'Unesco », 2007, 453 p.

ABI-RACHED, Naoum. « Crise de confiance à travers le roman libanais contemporain », *Revista CIDOB Afers Internacionals*, mai-juin 2003, n°. 61-62, pp. 309-328.

ACCAD, Évelyne. « Guerre et sexualité dans le roman libanais », *Les Cahiers du GRIF*, [En ligne], 1990, vol. 43, n°. 1, pp. 171-186.
DOI: <http://dx.doi.org/10.3406/grif.1990.1837> (Consulté le 7 novembre 2014).

BLANC, Pierre. « Développement et politique d'irrigation : analyse d'un aménagement hydraulique dans la plaine de la Békaa », *Villes et Territoires du Moyen-Orient*, [En ligne], mai 2006, n°. 2, pp. 1-16.
http://www.ifporient.org/sites/default/files/Blanc_canal900_version_PDF.pdf (Consulté le 22 novembre 2015).

BONNEFOY, Yves. *Le Monde de l'Éducation*, 15 septembre 1999.

HALABI, Chafic Bey. *La Revue Phénicienne*, [1^{ère} Éd. 1919] 1996, Beyrouth.

TAILLANDIER, François. « De la néolangue », *L'Humanité*, 28 octobre 2004.

TOHME, Eddy. « Je me souviens de ce 14 mars 2005 », *L'Orient-Le Jour*, 21 mars 2017.
<https://www.lorientlejour.com/rubrique/18-nos-lecteurs-ont-la-parole> (Consulté le 21 mars 2017).

XIII. FILMOGRAPHIE

CHARAF, Wissam. *It's all in Lebanon*, 2011.

ARACTINGI, Philippe. *Héritages*, 2014.

LAFFONT, Frédéric *Liban, Des guerres et des Hommes*, France 5, [En ligne], janv. 2013.
http://www.france5.fr/et-vous/France-5-et-vous/Les-programmes/LE-MAG-N-5-2013/articles/_p-17484-Liban-des-guerres-et-des-hommes.htm (Consulté le 15 février 2014).

XIV. SOURCES INTERNET

1. Nadia Tuéni

« maison des poètes ». http://www.agendaculturel.com/Divers_Ghassan+Tueni_Discours_sur_le_mecenat#sthash.gpjGT9Wu.dpuf (Consulté le 11 avril 2016).

MAJDALANI, Charif. « Vingt poèmes pour un amour de Nadia Tuéni », article paru en août 2009, réédité en mars 2017, n°. 129.
http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=82&nid=5149 (Consulté le 11 mars 2016).

XAVIER, François. « Nadia Tuéni, vers une quête universelle de la métamorphose dans la narration amoureuse ».
<http://francoisxavier.chez.com/articles/tueni.html> (Consulté le 20 août 2013).

2. La littérature libanaise d'expression française

ADONIS. « Poésie avec Adonis, Jacques Roubaud et Amandine André », émission « Le Temps des écrivains » sur France culture du 5 mars 2016.
<https://www.franceculture.fr/emissions/le-temps-des-ecrivains/poesie-avec-adonis-jacques-roubaud-et-amandine-andre> (Consulté le 15 mars 2017).

CHALAYE, Gérard. « Le Liban dans la littérature romantique française, évolution et déclin d'un mythe orientaliste de l'ère coloniale », *Société internationale des études des littératures de l'ère coloniale*, Université Paul Valéry, Montpellier, 10 p.
http://www.sielec.net/pages_site/DESTINATIONS/MOYEN%20ORIENT/Chalaye_liban/Chalaye_liban_1.htm (Consulté le 1 février 2014).

Machrek, Syrie, Liban, Égypte, www.bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=558 (Consulté le 1 juin 2015).

3. La littérature libanaise arabophone

ADONIS. <http://kabyleuniversel.com/2015/06/15/adonis-avec-lislam-la-poesie-a-du-se-separer-de-la-pensee/> (Consulté le 25 décembre 2015).

« IBN QUTAYBA (828-889) ».
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/ibn-qutayba/> (Consulté le 6 septembre 2016).

4. Francophonie et langue

ABOU, Sélim. <http://slpsleb.org/2013/05/le-liban-dans-la-francophonie-alfred-gilder/> (Consulté le 22 mars 2016).

ACHOUR, Christiane. www.christianeachour.net (Consulté le 31 janvier 2014).

BERGERON, Michel. www.biennale-lf.org/b22/michel-bergeron.html (Consulté le 11 juin 2015).

CHÉDID, Andrée. <http://www.cercle-richelieu-senghor.org/26-les-colloques-954890/senghor-et-la-francophonie/78-les-relations-de-senghor-et-de-charles-helou-lapport-du-liban-a-la-francophonie.html> (Consulté le 20 juillet 2014).

CIORAN, Emil Michel. <http://www.dico-citations.com/on-n-habite-pas-un-pays-on-habite-une-langue-une-patrie-c-est-cela-et-rien-d-autre-cioran-emil-michel> (Consulté le 31 janvier 2014).

HAMADÉ, Marwan. « La liberté de la presse s'écrit en français. », 24^e congrès de l'Association Internationale des Journalistes et de presse de langue française du 18 au 24 octobre 1992. <http://www.presse-francophone.org/l-union/histoire/article/assises-et-congres> (Consulté le 2 février 2015).

JEGHAM, Najeh. « Du abar au roman expérimental. La circulation des dire dans mudawwanat al-I tirâfât wa al-asrâr de Slaheddine Boujah ». <http://www.arabiques.org/index.php?id=174> (Consulté le 15 février 2017).

KHOURY-GHATA, Vénus. <http://www.lemague.net/dyn/spip.php?article6977> (Consulté le 26 janvier 2017).

« langue ». <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/diglossie/25519> (Consulté le 10 décembre 2014).
www.tlfq.ulaval.ca/axl/Langues/2vital_inter_arabe.htm, consulté le 31 janvier 2014.

MAALOUF, Amin. <http://www.aminmaalouf.org> (Consulté le 31 janvier 2014).

MAJDALANI, Charif. http://www.lexpress.fr/culture/livre/au-liban-la-litterature-panselesplaies_829523.html (Consulté le 16 décembre 2016).

OUMHANI, Cécile. <http://levurelitteraire.com/venus-khoury-ghata/> (Consulté le 22 février 2017).

STÉTIÉ, Salah. « Défense de la langue française. Langue française et liberté ». http://www.languefrancaise.org/Articles_Dossiers/Langue_liberte_salah_stetie.php (Consulté le 17 septembre 2015).

5. Poésie et théorie littéraire

HORCHANI, Inès. « Agrégation – Darwich ».

<http://www.vox-poetica.org/sflgc/a/spip.php?article1015> (Consulté le 31 janvier 2017).

MAULPOIX, Jean-Michel. <http://www.maulpoix.net/Diversite.html> (Consulté le 2 septembre 2014)

WHITE, Kenneth. <http://www.geopoetique.net/archipel/fr/institut/texteinaugural/index.html/> (Consulté le 2 septembre 2014).

6. Le paysage

« intérieur/extérieur ». http://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/5259/FredetteMaryse2011_memoire.pdf?sequence=2 (Consulté le 31 janvier 2014).

« paysage ». <http://francois.gammaz.free.fr/littre/xmlittre/.php?requete=paysage> (Consulté le 31 janvier 2014).
<http://www.monliban.com/voyages-liban-admirer-le-mont-sannine-120.html>
(Consulté le 21 mars 2016).

« pourpre ». <http://epublications.unilim.fr/revues/as/1265> (Consulté le 31 janvier 2014).
<http://www.pheniciens.com/articles/pourpre.php> (Consulté le 4 avril 2015).

STÉTIÉ, Salah. salahstetie.net/?p=119 (Consulté le 8 avril 2014).

« ville ». http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=6&nid=6090 (Consulté le 4 octobre 2016).

7. Histoire et mémoire libanaises

ALBERTINI, Jean-Vitus ; ANTECH, Roger et VINCIGUERRA Patrick. « De l'imprécation obsessionnelle ».
http://www.georgescorm.com/personal/download.php?file=corsematin_video.pdf
(Consulté le 9 juin 2015).

« Cananéens ». <http://antikforever.com/Syrie-Palestine/Phenicien%20Cananeen/cananeen.htm>
(Consulté le 12 février 2016).

« cèdres ». <http://www.pheniciens.com/persos/hiram.php> (Consulté le 23 mars 2016).

DELCAMBRE, Anne-Marie. *L'islam : histoire des origines et histoire califale*,
https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/l_islam_histoire_des_origines_et_histoire_califale.asp
(Consulté le 3 septembre 2014).

DOUGLAS AZAR, Roula. https://www.facebook.com/RoulaAzarDouglas?hc_location=timeline
(Consulté le 24 janvier 2017).

« famine ». <https://www.lorientlejour.com/article/1001179/les-premiers-responsables-de-la-famine-de-1915-1919-dans-le-mont-liban-sont-les-maronites-eux-memes.html> consulté le 22 février 2017.

GEMAYEL, Amin. <http://www.aminegemayel.org/lectures/55/le-liban-et-la-paix> (Consulté le 28 septembre 2014).

« guerre ». <http://www.libanvision.com/memoire.htm> (Consulté le 31 janvier 2014).

KASSIR, Samir. « Ghassan Tuéni: Sauver l'héritage, et non pas le système ». <http://samirkassirfoundation.org/documents/articles/pr000828.pdf> (Consulté le 26 mars 2016).

LAPIERRE, Patrick. « Franchiser l'hégémonie: éléments de rupture et de continuité dans l'ordre social post-guerre civile du Liban des années 1990 ». <http://www.archipel.uqam.ca/3041/1/M11415.pdf> (Consulté le 21 février 2016).

NORA, Pierre. http://www.ihtp.cnrs.fr/sites/ihtp/IMG/pdf_Garcia_Lieux_de_memoire_2000_.pdf (Consulté le 20 juillet 2014).

« patrimoine ». <http://whc.unesco.org/fr/etatsparties/lb/> (Consulté le 22 novembre 2015).

« peuples et langues ». <http://www.archipress.org/batin/ts20add.htm> (Consulté le 5 juin 2015).

« phénicien ». https://www.clio.fr/CHRONOLOGIE/pdf/pdf_chronologie_le_liban.pdf (Consulté le 28 septembre 2015).
<http://www.pheniciens.com/cites/baalbek.php> (Consulté le 12 février 2016).

« pont ». <http://mesententes.com/im028.html> (Consulté le 17 janvier 2016).

RICOEUR, Paul. http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf (Consulté le 12 décembre 2015).

« Les roues de la soie, des routes de dialogue ». <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001592/159291fo.pdf> (Consulté le 12 janvier 2017).

« Saida ». http://www.unesco-paysage.umontreal.ca/uploads/documents/Histoire_societe.pdf (Consulté le 16 mars 2016).

« syriens ». http://www1.rfi.fr/actufr/articles/099/article_63945.asp (Consulté le 6 avril 2016).

« territoire ». <https://www.herodote.net/Syrie-synthese-1716.php> (Consulté le 1 juin 2015).

« traité ». <http://www.monde-diplomatique.fr/index/sujet/pactedebagdad> (Consulté le 25 janvier 2016).
<http://www.france-palestine.org/Accords-libano-palestinien-du> (Consulté le 2 septembre 2014).

8. L'identité

ADONIS. http://www.arabesques-editions.com/actualites/la_plume_aux_ecrivains_en_guerre/114908 (Consulté le 17 septembre 2015).

« arbres ». http://bethyeshoua.overblog.com/pages/Les_3_arbres_prophetiques_lolivier_le_figuier_la_vigne-1650841.html (Consulté le 13 février 2016).

CHAMSEDDINE, Mohammad Mehdi. https://www.academia.edu/2953078/Moussa_Sadr_and_Mohammad_mahdi_Shamseddine_a_new_islamic_approach_french (Consulté le 28 novembre 2015).

CHIHA, Michel. www.cielamiasafieddine.com/presse_libanaucoeur/llac_dp.doc (Consulté le 17 septembre 2015).

« communauté ». <http://lebanonism.com/lebw/?p=1022> (Consulté le 28 novembre 2015).
<https://www.facebook.com/nagy.khoury/posts/10153270403009745> (Consulté le 15 septembre 2016).

Index

- 'Abd al' Al, Ibrahim, 396
Abdel-Malik, Anouar, 300
Abdulqawi, Yusuf, 320, 506
Abi Fadel, Marwan, 255
Abi Zeid, Fouad, 84
Abi-Rached, Naoum, 136
Abou, Sélim, 48, 150, 154, 157, 158,
176, 179, 206, 210, 211, 216, 217, 218,
223, 236, 390
Abou-Hamdan, Kamal, 40
Aboukhater, Henri, 93
Accad, Évelyne, 13, 14, 25, 26, 60, 84,
85, 109, 266, 281, 289, 291, 317, 322,
350, 351, 426
Achour, Christiane, 157
Adonis, 20, 73, 119, 134, 154, 163, 198,
289, 334, 425
Aitken, Anne-Marie, 73
Al-Arwi, Abdallah, 149
Albert, Christiane, 426
Al-Din al-Solh, Taqi, 234
Al-Kache, Souheil, 74
Al-Khal, Youssef, 155
Al-Masri, Maram, 175
Ammoun, Denise, 38, 39, 44
André, Yves, 255
Anhoury, Sami, 26
Aouad, Ibrahim, 96
Aoun Anhoury, Najwa, 178, 180, 412,
421
Arkoun, Mohamed, 214
Aurax-Jonchière, Pascale, 273
Awad, Jocelyne, 60
Azar Douglas, Roula, 244
Azar, Edward, 78, 96, 212, 218
Azar, Fabiola, 43, 44, 47, 48, 51, 56, 64,
78, 129, 218
Azzi, Joseph, 52
Bachelard, Gaston, 318, 338, 361, 394
Badini, Dounia, 149, 150, 178, 180, 419
Baglione, Danielle, 163, 403
Balanche, Fabrice, 79, 95
Bancquart, Marie-Claire, 282, 286
Barthes, Roland, 27, 331
Bastide, Roger, 245
Baussant, Michèle, 230, 251, 430
Beauchard, Jacques, 352
Beck, Philippe, 153
Bédard, Mario, 268, 304
Beinstingel, Thierry, 153
Béji, Hélé, 162
Ben Jelloun, Tahar, 353
Beniamino, Michel, 165, 221
Benjamin, Jacques, 77
Benjamin, Walter, 342
Benoit-Lapierre, Nicole, 227
Bergeron, Michel, 161
Berque, Augustin, 272, 275, 351
Berri, Wafa, 157
Besse, Jean-Marc, 273, 315
Beydoun, Ahmad, 36, 62, 80, 96, 102,
103, 130, 235, 243, 303, 334, 337, 350,
351, 386
Billiez, Jacqueline, 161
Blachère, Régis, 191
Blanchet, Philippe, 301
Blanchot, Maurice, 280
Bonhomme, Béatrice, 11, 14
Bonn, Charles, 165
Bonnefoy, Yves, 21, 226, 263
Bonrepaux, Christian, 211
Boulos, Jawad, 93, 97, 301, 302
Bounoure, Gabriel, 8, 156
Boustani, Émile, 409
Bouthoul, Gaston, 140
Bozarслан, Hamit, 74, 137
Brahimi, Denise, 8, 161, 271
Braudel, Fernand, 214
Bret, Bernard, 225
Breton, André, 187
Bretton, Philippe, 90
Brindeau, Serge, 427
Buccianti-Barakat, Liliane, 250, 349, 474
Bunzel, Gabriele Khalil, 247
Bushrui, Suheil, 46
Bustros, Évelyne, 107, 201
Calle-Gruber, Mireille, 34, 204
Calvino, Italo, 331
Camilleri, Carmel, 207, 209
Candau, Joël, 32, 243, 245, 251, 306
Castro, Idoli, 11, 14
Cauquelin, Anne, 268, 271, 336
Cazenave, Odile, 10, 170
Cervulle, Maxime, 427

Chabry, Annie, 45, 149
 Chabry, Laurent, 45, 149
 Chaib, Kinda, 51
 Chalandon, Sorj, 338
 Chalaye, Gérard, 292
 Chami, Joseph, 367
 Chamie, Joseph, 42
 Chamoiseau, Patrick, 283
 Chamoun, Mounir, 93, 99, 101, 102
 Charara, Wadah, 242
 Châtelard, Géraldine, 40, 60
 Chatila, Kamal, 110
 Chebel, Malek, 354
 Chédid, Andrée, 136, 159, 321
 Chevalier, Jean, 89
 Chevallier, Dominique, 46, 63, 111, 215
 Chiha, Michel, 5, 18, 61, 83, 96, 103, 176, 234, 238, 447
 Choubachy, Chérif, 154, 155
 Chrabieh, Pamela, 259
 Clavaron, Yves, 155, 163, 165, 352
 Clerc, Jeanne-Marie, 34, 204
 Cloarec, Vincent, 71, 93
 Codol, Jean-Paul, 206
 Collot, Michel, 15, 27, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 285, 286, 290, 291, 314, 315, 341, 380, 389, 406, 414
 Combe, Dominique, 132, 165, 179, 327, 412, 413
 Commerçon, Nicole, 225
 Cooke, Miriam, 222
 Corbin, Alain, 272, 387
 Corm, Charles, 173, 175, 176, 201, 262, 295, 324
 Corm, Georges, 16, 23, 38, 39, 43, 63, 68, 69, 71, 73, 77, 78, 79, 83, 86, 87, 88, 97, 100, 108, 111, 113, 118, 120, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 141, 155, 216, 228, 230, 233, 236, 240, 244, 247, 254, 334, 344, 348, 357, 389
 Cornu, Gérard, 91
 Corvisier, Jean-Nicolas, 355
 Coste, Daniel, 301
 Cottenet-Hage, Madeleine, 117
 Courbage, Youssef, 64, 65
 Dagher, Carole, 42, 63, 71, 83, 88, 98, 138, 227
 Dagher, Georges, 222
 Dahdah, Nagib, 152
 Darwiche Jabbour, Zahida, 9, 29, 32, 70, 107, 158, 159, 161, 166, 170, 172, 173, 175, 186, 187, 264, 280, 357, 401, 405
 Davidian, Edgar, 21, 29
 Davie, May, 211
 Davie, Michaël, 49
 Davie, Michaël, 353
 de Clerck, Dima, 33, 66, 133, 138, 244, 247, 253, 255, 303, 399, 477
 de Ficquelmont, Arnaud, 37
 de Gaudemar, Antoine, 42
 de Girardin, René-Louis, 272
 de Lamartine, Alphonse, 192, 367
 de Montaigne, Michel, 15
 Debs, Nayla, 83
 Déjeux, Jean, 24, 172
 Del Fiol, Maxime, 186
 Delbart, Anne-Rosine, 169
 Delcambre, Anne-Marie, 398, 509
 Deleuze, Gilles, 158, 162, 171, 356
 Delmas, Catherine, 322, 347
 Derrida, Jacques, 163, 381, 417
 Deschamps, Jean-Claude, 206
 Descombes, Vincent, 408
 Destremau, Didier, 368
 Dewitte, Jacques, 268
 Dhaouadi, Henda, 219, 222
 Di Méo, Guy, 99, 220, 312, 390
 Diandué, Bikakou Parfait, 314
 Diani, Marco, 171
 Dib, Mohamed, 162
 Dichy, Albert, 141, 163, 403
 Didi-Huberman, Georges, 379
 Dion, Robert, 147
 Diss, Mostapha, 69
 Dorlian, Georges, 221, 225
 Drevet, Christophe, 158, 169, 345
 Dreyfus, Martine, 221
 Dubar, Claude, 216
 Duborgel, Bruno, 304, 390
 Dupont, Anne-Laure, 75
 Dupouy, Christine, 272, 354, 383
 Durand, Gilbert, 371
 Durand, Jean-François, 186
 Éddé, Carla, 109, 144, 226
 Éddé, Dominique, 417
 Éddé, Michel, 9, 147, 242, 343, 354, 430
 El Fakhri, Sonia, 164, 174
 El Janabi, Abdul Kader, 177, 178
 El-Ahdab, Abdelhamid, 57

El-Bacha, Mona, 58, 59
 El-Hage, Habib, 134
 Éluard, Paul, 352, 355
 El-Zein, Jihad, 104
 Érikson, Érik, 207
 Estival, Jean-Pierre, 127
 Extramiana, Claire, 139
 Ezzedine, Mohamad, 223
 Fakhoury, Nelly, 11, 29
 Fargues, Philippe, 64, 65
 Fattal, Antoine, 64
 Fels, Laurent, 385
 Fenoglio, Irène, 73, 151, 159
 Ferrage, Hervé, 390
 Firro, Kais M., 77, 81
 Fontanier, Pierre, 327
 Franceschi, Catherine, 270
 François, Cyrille, 173
 Frangié, Samir, 96
 Fromilhague, Catherine, 287
 Gannagé, Pierre, 42
 Gansel, Mireille, 378
 Garnier, Xavier, 165
 Gauvin, Lise, 166, 171
 Geahchan, Roger, 235
 Gebeyli, Claire, 363
 Gehrman, Suzanne, 196
 Gély, Raphaël, 250, 254
 Genette, Gérard, 342
 Germanos-Ghazaly, Liliane, 219
 Gheerbrant, Alain, 89
 Gibran, Gibran Khalil, 106
 Girard, Marc, 115
 Glissant, Édouard, 151, 196, 291, 412
 Gontard, Marc, 147
 Gordon, Milton M., 234
 Gronemann, Claudia, 196
 Guattari, Félix, 162, 171, 356
 Haarman, Harald, 209
 Habachi, René, 241
 Habchi, Sobhi, 32
 Haddad, Katia, 13, 147, 159, 199, 202
 Haddad, Robert, 78, 96
 Haïk, Farjallah, 84, 150
 Halbwachs, Maurice, 224, 225, 245, 246,
 247, 250, 251, 256, 257, 307
 Hall, Stuart, 241, 427
 Hallaq, Boutros, 154
 Hamadé, Marwan, 18, 20, 88, 148
 Hamon, Philippe, 231
 Harris, Wilson, 269
 Hatem, Jad, 17, 28, 244, 267, 284, 362,
 377, 401, 411, 414, 417, 419
 Haugbolle, Sune, 234, 250
 Haydar, Salim, 409
 Hayek, Michel, 98, 217
 Helm, Yolande, 362
 Herrero, Juan María Ruiz, 128
 Herrmann, Irène, 208
 Hervé-Montel, Caroline, 9
 Hijazi, Sahar, 219
 Hobéika El-Khazen, Joséphine, 21, 29,
 285, 291, 392
 Hobsbawm, Éric, 90, 91, 221
 Hölderlin, Friedrich, 14
 Honeste, Marie-Luce, 192
 Horchani, Inès, 72, 126, 153, 156, 226,
 228
 Hoteit, Aïda, 304
 Houballah, Adnan, 132
 Hourani, Albert, 60, 61
 Hudson, Michael, 101
 Huntington, Samuel, 72
 Hussein, Taha, 158
 Iché, Sandra, 215
 Ilbert, Robert, 93
 Ismail, Adil, 38
 Jaccottet, Philippe, 15
 Jaquet, Christophe, 427
 Jean-Claude Pinson, 14
 Jegham, Najeh, 15, 19, 163
 Joinet, Louis, 254
 Joubert, Jean-Louis, 24, 342
 Joumblatt, Kamal, 299
 Juillard, Caroline, 221
 Jullien, François, 72, 162, 163
 Jung, Carl Gustav, 400, 504
 Kabbani, Nizar, 12, 17, 234
 Kaës, René, 169, 222
 Kanafani-Zahar, Aïda, 80, 90, 215, 216,
 252, 253, 406, 427
 Kassir, Samir, 44, 94, 259
 Kastorsztejn, Joseph, 207, 209
 Kastrissianakis, Konstantin, 85
 Kattan, Naïm, 191
 Kaufman, Asher, 39, 58, 78
 Kelidar, Abbas, 213
 Kepel, Gilles, 74
 Khalaf, Saher, 152, 173
 Khalil Gibran, Gibran, 46, 94

Khoury, Barbara, 8
 Khoury, Elias, 103, 134, 333, 334
 Khoury, Gérard, 68, 69, 70, 76, 83, 85,
 98, 108, 109, 110, 113, 125, 126, 127,
 168, 201, 299, 353
 Khoury-Ghata, Vénus, 117, 122, 164,
 167, 169, 171, 279, 281, 299
 Klat, Hector, 161
 Klein, Olivier, 208, 250, 254
 Kober, Marc, 73, 151, 159
 Kodmani-Darwich, Basma, 44
 Labaki, Salah, 177
 Lacoste, Yves, 170
 Lacouture, Jean, 69, 85, 98, 108, 109,
 110, 113, 126, 168
 Laffont, Frédéric, 132
 Lagarde, Christian, 151
 Lammens, Henri, 353
 Lançon, Daniel, 59, 70, 73, 151, 154,
 159, 161, 162, 322, 347
 Lapierre, Nicole, 249, 255
 Laurens, Henry, 5, 16, 38, 46, 58, 60, 71,
 75, 82, 93, 112, 156, 298
 Laurens, Stéphane, 245, 247, 248, 251,
 252
 Lavabre, Marie-Claire, 254
 Le Bigot, Claude, 11
 Le Goff, Jacques, 22, 32, 260
 Le Moigne, Jean-Louis, 268
 Lecherbonnier, Bernard, 179
 Lévi-Strauss, Claude, 209, 212
 Lewis, Bernard, 72
 Licata, Laurent, 250, 254
 Lloze, Évelyne, 8, 11, 13, 14, 95, 132,
 282, 330
 Louis, Patrick, 58, 74
 Louvel, Liliane, 337
 Lüsebrink, Hans-Jürgen, 147, 169
 Maalouf, Amin, 65, 66, 73, 98, 103, 144,
 151, 224, 237, 407, 417, 427, 493
 Maingueneau, Dominique, 164
 Majdalani, Charif, 100, 147, 148, 202
 Makdisi, Saree, 14
 Makdisi, Ussama, 66, 251, 253
 Makhlof, Georgia, 159
 Makhlof, Issa, 381
 Makki, Mona, 57, 86
 Makward, Christiane, 10, 117, 170
 Malik, Rouben, 195
 Martin, Denis-Constant, 251
 Martin, Patrice, 158, 169, 345
 Martini-Valat, Colette, 163
 Masri, Feki, 37
 Massignon, Louis, 90
 Maulpoix, Jean-Michel, 183
 Mazo, Bernard, 14, 21, 430
 Mead, George Herbert, 209
 Melchior-Bonnet, Sabine, 383
 Mélik, Rouben, 184
 Memmi, Albert, 163
 Merleau-Ponty, Maurice, 272, 275, 282,
 285
 Mermier, Franck, 109, 124, 334
 Messarra, Antoine, 225, 241, 253, 256
 Millet, Richard, 386
 Millet, Thierry, 326, 482
 Mobarak, Salim, 406
 Montandon, Alain, 273
 Morin, Edgar, 268, 428
 Morini, Agnès, 208
 Moster, Monika, 198
 Mouawad, Wajdi, 430
 Mourad, Jean, 45, 211, 235, 238, 266
 Mouzoune, Abdelkrim, 255
 Mucchielli, Alex, 219
 Nabli, Béligh, 149, 153
 Naccache, Georges, 40, 85, 102, 374
 Naffah, Fouad Gabriel, 373
 Nahas, Charbel, 41, 71, 202
 Najjar, Alexandre, 155, 174, 180
 Nammour, Jihad, 210, 211
 Nantet, Jacques, 36, 38
 Nasr, Assem, 252
 Nasr, Nada Moghaizel, 220, 234
 Nasr, Salim, 216, 253
 Nehmé, Hoda, 74, 421
 Nicolas, Alain, 246
 Noiray, Jacques, 165, 169
 Nora, Pierre, 226, 227, 243, 244, 245,
 255, 256, 257, 314
 Norin, Luc, 149, 154, 155, 156, 172, 178
 Noujaim, Antoine, 166
 Nys, Philippe, 272
 Oliver-Saidi, Marie-Thérèse, 330, 489
 Onfray, Michel, 378
 Ouali Alami, Abdallah, 163
 Palfi-Nacsadyne, Agniès, 358
 Paulin, Martine, 157, 168
 Payot, Marianne, 420
 Paçtin, Iuliana, 300

Peñalta Catalán, Rocío, 331
 Picard, Élizabeth, 77, 95, 133
 Picaudou, Nadine, 65, 224
 Pinson, Jean-Claude, 13
 Porra, Véronique, 224
 Poutignat, Philippe, 43
 Prenant, André, 92
 Prignitz, Gisèle, 426
 Quaghebeur, Marc, 9
 Rabaté, Dominique, 412, 413, 414
 Rabbath, Edmond, 42, 59, 67, 81, 94
 Rached, Rita, 84, 100, 147, 152
 Raymond, Candice, 124, 133, 254
 Reicher, Stephen, 208
 Renan, Ernest, 92, 230
 Reverdy, Pierre, 189
 Richard, Jean-Pierre, 273, 276, 280, 285,
 307, 341, 377
 Ricoeur, Paul, 208, 227, 229, 242, 250,
 278, 310
 Rimbaud, Arthur, 182
 Ritaine, Évelyne, 328
 Rivoal, Isabelle, 22
 Rizk, Bahjat, 235, 390
 Rizk, Karam, 220
 Rodinson, Maxime, 41, 44, 96, 149
 Rodriguez, Antonio, 276, 314
 Roger, Alain, 272, 290
 Roubaud, Jacques, 246
 Roudaut, Jean, 322
 Roussel, Cyril, 52
 Roussiau, Nicolas, 245
 Roux, Jean-Paul, 201
 Sabeh, Mada, 79
 Sacre, Maurice, 172
 Saïd, Edward, 292
 Saint-John Perse, 54
 Salam, Nawaf, 45
 Salameh, Franck, 407
 Salem, Jean, 215, 473
 Salibi, Kamal, 37, 41, 48, 69, 72, 95, 100,
 215, 219
 Sancerni, Alain, 42, 141
 Sansot, Pierre, 336
 Sartre, Jean-Paul, 18, 20, 22, 199
 Schama, Simon, 305
 Schéhadé, Georges, 385
 Schnapper, Dominique, 91
 Seale, Patrick, 112, 234
 Semmoud, Bouziane, 92
 Sfeir, Jihane, 114
 Shayegan, Daryush, 155
 Sibony, Daniel, 359
 Sivan, Emmanuel, 103
 Sneifer-Perri, Régina, 49
 Solon, Pascale, 169
 Sosoe, Lukas, 91
 Spears, Russell, 208
 St Girons, Baldine, 262
 Starobinski, Jean, 342
 Stétié, Salah, 107, 150, 159, 160, 161,
 163, 164, 165, 168, 171, 174, 180
 Stout, John, 128, 168
 Streiff-Fenart, Jocelyne, 43
 Tabet, Jacques, 239
 Tabet, Jade, 227, 333
 Taboada-Leonetti, Isabelle, 207
 Tadié, Jean-Yves et Marc, 233
 Taillandier, François, 309
 Tajfel, Henri, 208
 Talahite-Moodley, Anissa, 205, 426
 Tap, Pierre, 205, 206
 Tarabay, Édouard, 149, 154, 155, 156,
 172, 178
 Tawil, Sami Paul, 159
 Taylor, Ken, 269
 Thiesse, Anne-Marie, 240
 Todorov, Tzvetan, 255
 Toëlle, Heidi, 154, 172, 174, 177, 180
 Touma, Michel, 71, 76, 102
 Toynbee, Arnold, 110
 Troin, Jean-François, 99
 Tuéni, Ghassan, 9, 69, 80, 85, 98, 108,
 109, 110, 113, 126, 168, 430
 Tuéni, Nadia, 8, 11, 12, 13, 14, 16, 17,
 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31,
 34, 39, 43, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 68, 89, 92, 94, 99, 102,
 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112,
 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 131,
 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
 142, 143, 145, 148, 153, 154, 155, 158,
 159, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 176,
 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187,
 188, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 197,
 199, 200, 221, 229, 230, 232, 239, 247,
 249, 257, 258, 265, 266, 267, 271, 272,
 274, 276, 278, 281, 282, 283, 286, 288,
 289, 292, 294, 295, 298, 300, 302, 305,

308, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317,
 320, 322, 323, 324, 325, 326, 330, 332,
 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342,
 343, 344, 345, 347, 349, 350, 351, 353,
 356, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 366,
 368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376,
 377, 379, 380, 382, 384, 391, 393, 394,
 396, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 405,
 406, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 417,
 418, 419, 420, 421, 422, 425, 426, 428,
 430, 431
 Tumia, Francesca, 188
 Turner, John, 208
 Tyane, Elie, 396
 Tyane, Élie, 160, 176
 Urbama, May Davie, 61
 Valfort, Blandine, 29, 148, 162, 197, 199,
 428
 Valognes, Jean-Pierre, 65
 Vanhèse, Gisèle, 186, 375
 Varin, Christophe, 109, 124
 Vécrin, Anastasia, 72, 73
 Verdier, Raymond, 144
 Vettovaglia, Jean-Pierre, 68
 Veyne, Paul, 243
 Vieille, Paul, 84, 85
 Vigh, Árpád, 249
 Vinsonneau, Geneviève, 67
 Wahbé, Nay, 160
 Walter, François, 302
 Weisberger, Jean, 34, 314
 Westphal, Bertrand, 33, 34, 271, 307, 314
 Wiegand, Krista, 236
 Yacine, Kateb, 156
 Yacoub, Joseph, 73
 Young, Mickaël, 249
 Zabbal, François, 42
 Zakaria, Katia, 172, 174, 177, 180
 Zakka, Nagib, 289, 320, 483
 Zeghidour, Slimane, 297
 Zein, Ramy, 336, 483
 Zipfel, Frank, 301
 Zisser, Eyal, 360
 Zouache, Abdallah, 69

Résumés

Le Liban est un pays qui soulève des enjeux sociaux et identitaires en tant qu'espace où s'interpénètrent différentes cultures, un lieu dans lequel le vivre-ensemble semble incontournable.

Révoltées par l'absurdité et les violences des guerres qui ne cessent de balayer le Levant, les voix des écrivaines libanaises se sont multipliées depuis le début du XX^e pour témoigner et tenter de faire (re) naître un interculturelisme serein sur un territoire longtemps emblème de consensus religieux et culturels. Elle aussi au carrefour de plusieurs identités, Nadia Hamadé Tuéni est une poétesse libanaise francophone qui s'intéresse au maintien d'un pluralisme que les guerres de 1967 et de 1975 vont mettre à mal. Son écriture confère une place essentielle au paysage, avec une représentation identitaire du Liban, « pays de paysages », qui s'appuie sur une poétique de la mer, de la montagne et du désert.

Notre travail s'articule en quatre parties qui analysent tout d'abord le contexte historique et linguistique de l'œuvre (poétique et en prose) de Nadia Tuéni. La complexité du concept d'identité ainsi que les facteurs constituant l'identité et tout particulièrement l'identité libanaise sont traités dans la seconde partie. Ce sont ensuite les déclinaisons du paysage tuénien et leurs interactions avec le corps même de la poétesse et l'identité que nous avons tenté de préciser dans une troisième partie, afin de déterminer à la fin de ce travail quelles sont précisément la vision et la conception que donne Nadia Tuéni de l'identité.

Mots clés : Nadia Tuéni, poésie, identité, paysage, histoire, mémoire, religion, interculturelité, Liban

Lebanon is a country in which togetherness seems to be necessary, as several cultures are continuously in interaction. Therefore, major social and identity issues are raised.

Starting from the beginning of the 20th century, Lebanese writers raised their voices because they were revolted by the absurdity and the violence of the wars which continuously ravaged Lebanon and other Arab countries. These writers were hoping that their testimony would help reinstaure interculturalism on this territory which had been an emblem of religious and cultural consensus for a long time.

French-speaking Lebanese poet Nadia Hamade Tueni had multiple identities herself. Thus, she was dedicated to maintaining religious and cultural pluralism in her country despite the wars which jeopardized it between 1967 and 1975.

The description of landscapes plays an important role in her writing. She represented the Lebanese identity through Lebanese landscapes, which she described with a poetics of the sea, the mountain and the desert.

Our research is divided into four parts. Firstly, we will analyze the historical and language context of Nadia Tueni's poems and texts in prose. Secondly, we will be interested in identity-building factors and the complexity of the concept of identity, especially as far as the Lebanese identity is concerned. Thirdly, we will explain the declinations of Tueni's landscapes and how they interact with the poet's body, her identity and more generally the Lebanese identity. By doing so, we will eventually understand Nadia Tueni's vision and conception of identity at the end of this work.

Keywords: Nadia Tueni, poetry, identity, landscape, history, memory, religion, interculturalism, Lebanon

Table des matières

REMERCIEMENTS	4
Introduction	7
Première partie	35
Chapitre 1 Présentation générale du Liban	36
1. Repères géographiques	36
2. Des communautés influentes	41
2.1. Les chrétiens du Liban	47
2.2. Les musulmans du Liban	50
3. Situation historico-politique	63
4. Le Liban, une nation ?	90
4.1. De la nation	91
4.2. Une nation libanaise bien mal en point	94
5. L'impact des guerres	107
5.1. La guerre des Six Jours	111
5.2. La guerre de 1973 (la guerre du Kippour)	123
5.3. La guerre de 1975-1990	126
Chapitre 2 Langue et littérature libanaise d'expression française	147
1. Les écrivains et la langue	149
1.1. La langue arabe	152
1.2. Un bilinguisme nécessaire	156
1.3. Être écrivain francophone	160
2. La francophonie et la littérature de langue française au Liban	171
2.1. La francophonie : un héritage historique	171
2.2. Panorama de la littérature francophone	174

3. Nadia Tuéni : une poésie « métissée »	181
Deuxième partie	203
Chapitre 1 L'identité libanaise existe-t-elle ?	204
1. Qu'est-ce que l'identité ?	205
2. Une identité complexe	210
3. Une identité nationale transreligieuse ?	220
3.1. La langue arabe, un facteur d'unification	221
3.2. La mémoire	224
4. Un édifice multiconfessionnel instable	234
Chapitre 2 Un pays à la mémoire effacée	242
1. Une mémoire confessionnelle	244
2. L'oubli, comme moyen d'unification	249
3. Des lieux de mémoire	256
Troisième partie	261
Chapitre 1 Du rôle du paysage	262
1. Quelques définitions	270
2. Des relations au paysage	275
2.1. Le paysage est affectif	275
2.2. Le paysage et le corps	282
2.3. Un paysage culturel	290
2.4. Le paysage porteur de mémoire	304
Chapitre 2 Déclinaisons du paysage tuénien	318
1. Des paysages urbains	322
1.1. Des villes au riche passé	322
1.2. La ville, univers féminin...parfois dangereux	331
1.3. Un panorama de dépouillement et de décomposition	334
1.4. La ville et ses lieux de culte	343
1.5. Du lien entre la ville et le corps	346
1.6. Deux villes particulières : Jérusalem et Beyrouth	348

2. Des paysages naturels	355
2.1. Le monde de la ''mer blanche''	355
2.2. Un paysage montagneux	364
2.3. Le sable du désert et autres gouffres	378
Quatrième partie	388
Chapitre 1 Des paysages sources d'identité	389
1. Le paysage porte l'identité disparue de la mère	391
2. D'autres expressions de l'identité issues du paysage	395
2.1. Une identité arabe	396
2.2. Une identité libanaise mise à mal	403
Chapitre 2 Une écriture plurielle pour un projet universel	409
1. Les revendications d'une poétesse	409
2. L'écriture peut-elle négocier la multiplicité identitaire ?	415
Conclusion	424
Annexes	433
Annexe 1	434
Annexe 2	446
Annexe 3	447
Annexe 4	448
Annexe 5	449
Annexe 6	450
Annexe 7	453
Bibliographie	454
Index	512
Résumés	518
Table des matières	520

