

Elias Khoury

Conférence
prononcée au MuCEM
le 4 décembre 2014



Elias Khoury



À la recherche
des Barbares

Conférence
prononcée au MuCEM
le 4 décembre 2014

Tout d'abord, je dois avouer mon incapacité à écrire un texte construit à propos d'un thème que je croyais pouvoir aisément traiter en le plaçant dans son contexte culturel arabe. Ce que vous allez lire n'est que la somme de mes nombreuses tentatives pour aborder le sujet. Ce qui rend les choses encore plus compliquées c'est d'écrire mon texte en langue arabe, considérée comme l'une des langues des Barbares, dans le passé comme à notre époque qui revit la montée du capitalisme sauvage contre laquelle Engels nous avait mis en garde en affirmant que l'humanité devait choisir entre la barbarie et le socialisme.

L'ironie de l'Histoire, c'est que l'alternative à la barbarie proposée par Marx et Engels, à savoir le régime socialiste, a été considérée comme « barbare » vers la fin de la guerre froide qui s'est achevée par la chute retentissante des régimes communistes en Russie et en Europe.

L'affaire s'est avérée encore plus compliquée à mesure que j'abordais le sujet; l'idée de me tenir simplement devant vous et vous dire que je suis le représentant des Barbares, ou d'élaborer un texte satirique par une approche métaphorique qui serait le complément du poème de Constantin Cavafy, « En attendant les Barbares », s'effondre devant les scènes d'horreur que vit le Machrek arabe dans ses révoltes contre la tyrannie, aux allures de guerres civiles et religieuses, d'invasions étrangères, métamorphosant la peur de l'inconnu de l'histoire en autant de signes de vie quotidienne à Beyrouth, dont l'effondrement a été le premier signe de désintégration dans les pays arabes.

Et, au lieu de commencer par là où avait terminé Cavafy, à savoir que les Barbares n'existaient pas, j'ai décidé d'aller à leur recherche, car supposer qu'ils n'existaient pas ou les considérer comme un simple prétexte représentait pour moi une incitation supplémentaire à la recherche. En effet, les Barbares, comme nous l'apprend l'étymologie du mot depuis la Grèce antique, passant par l'Empire romain et par la *Conquête de l'Amérique*, jusqu'à l'époque coloniale moderne, ne sont qu'un prétexte pour justifier les guerres, les invasions, les tyrannies et le colonialisme. La Barbarie comme concept est une vue de l'esprit que nous pouvons comparer à l'invention de l'Orient par les orientalistes, telle que l'a décrite Edward W. Said. Contrairement à la conception de l'Orient dont nous pouvons lire et déconstruire les éléments imaginaires, la barbarie est une hypothèse instable, insaisissable, utilisée différemment selon les époques et revêtant de multiples significations qui s'avèrent quelquefois contradictoires.

Bien que le poème de Cavafy pourrait trancher la discussion autour de cet énigmatique concept en le moquant, l'utilisation de ce terme ne cesse de séduire. En effet, il constitue l'un des mots les plus forts de la langue, à cause de sa flexibilité et des divers sens qu'il véhicule.

Cavafy conclut son poème en considérant que les Barbares sont la solution imaginaire à tous nos maux :

« Pourquoi chacun repart-il chez lui le visage soucieux ?
Parce que la nuit est tombée et que les Barbares ne sont pas venus
et certains qui arrivent des frontières
disent qu'il n'y a plus de Barbares.
Mais alors, qu'allons-nous devenir sans les Barbares ?
Ces gens étaient en somme une solution. »

Celle-ci se retrouve dans un autre contexte, celui du Palestinien, métamorphosé en thème dans la littérature israélienne, renouant ainsi avec l'image de l'Autre qui fait partie du paysage naturel, qui est muet, interdit de parole, bédouin nomade ou sauvage au noble cœur. L'hypothèse d'une solution littéraire forgée par le critique israélien Mordechai Shalev et reprise par le Palestinien Anton Shammas dans son magnifique ouvrage *Arabesques* est entrée dans la littérature israélienne par le biais d'une certaine forme de littérature qui porte les traits de l'orientalisme, depuis l'almée Koutchouk-Hanem, évoquée par Gustave Flaubert dans sa correspondance sur l'Égypte, jusqu'à l'Algérien dans *L'Étranger* d'Albert Camus.

Ma question concerne les liens entre l'expression littéraire et celle de la réalité telle quelle. Autant l'expression littéraire est ambiguë et sujette à de multiples interprétations, autant la solution réelle baigne dans le sang et dans la douleur. À croire que la solution littéraire n'est que la somme des interprétations perfides qui, quoique façonnées avec les mots les plus sophistiqués, véhiculent une atmosphère de violence crue qui fait l'impasse sur la douleur humaine.

Cette approche me permettrait-elle de considérer que le fait de dissimuler la douleur est la mesure même de la barbarie ? Mais comment mesurer la douleur et comment mesurer le fait de la dissimuler ? Par ailleurs, pourquoi utiliser le mot Barbarie que je n'ai jamais rencontré dans le patrimoine culturel arabe ?

Cette question me ramène à ma recherche dont je me contenterai d'exposer les trois étapes, espérant que le chemin sera plus fructueux et plus agréable que l'aboutissement à des réponses avérées et définitives.

Avant de me lancer, je voudrais signaler que le chemin sinueux que j'ai choisi d'emprunter s'inspire du chemin tracé par Abu Hayyân al-Tawhidi qui qualifie l'écriture, dans le titre de l'un de ses plus beaux ouvrages, d'*Agréments et aimable compagnie*.

J'espère que vous trouverez dans mon cheminement un plaisir intellectuel et une bonne compagnie capables de nous aider à affronter la douleur.

Première tentative: la trêve avec les Mongols

Le terme « Barbare » est absent des dictionnaires des chroniqueurs arabes. Cavafy a puisé le titre de son poème dans les anciens dictionnaires grecs, le mot

a été adopté ensuite par les dictionnaires romains, avant de devenir un terme prisé dans le répertoire intellectuel du colonialisme. C'est ce qu'a fait le romancier sud-africain J. M. Coetzee en empruntant le titre de Cavafy pour son roman qui condamne le régime de l'Apartheid instauré par les Blancs dans son pays.

Les chroniqueurs arabes ont utilisé trois mots : les Francs, les Mongols et les Tatars. Ce sont des mots précis qui évoquent des armées spécifiques et des chefs militaires, mais ne sont pas des concepts qui distinguent entre la « Civilisation » (qu'Ibn Khaldoun avait appelée *'oumran* ou « Sciences de la société ») et la « Barbarie ». Bien sûr, la pensée d'Ibn Khaldoun distingue la société sédentaire du nomadisme, mais cette distinction se fait dans le cadre d'une même culture, au sein d'un même peuple.

De même que la langue grecque distingue entre ceux qui parlent le grec et ceux qui parlent d'autres langues selon le binôme Grecs/Barbares, la langue arabe distingue entre ceux qui parlent l'arabe et les étrangers (*'ajam*). Le mot décrivait tout d'abord l'animal muet, non pourvu de parole ; par la suite, il a désigné les Perses auxquels les Arabes avaient emprunté un certain nombre de productions culturelles. La traduction faite par Ibn al-Muqaffa' de *Kalila et Dimna* à partir du persan (*a'jamî*), a constitué le tout début de la prose artistique et le début du récit dans la culture arabe. Aussi, le terme *a'jamî* n'était-il pas l'équivalent du mot barbare et, lorsque la lutte s'est intensifiée entre les Arabes et les étrangers à l'époque abbasside, l'un des objectifs des écrivains arabes fut de se défendre d'être porteurs de civilisation à l'égal des Perses. Ce que je dis là ne blanchit pas les Arabes de l'accusation de racisme et ne les excuse pas d'avoir cru dur comme fer que leur langue était la plus belle, la meilleure de toutes les langues. En effet, ils considéraient que l'arabe n'est pas seulement la langue de la poésie antéislamique et la référence absolue, mais qu'elle est aussi celle de la Révélation et celle d'Adam avant d'être chassé du paradis !

Les Arabes utilisaient le mot « mongol » pour désigner ce que les autres cultures appelaient la barbarie. L'invasion et le sac de Bagdad en février 1258 par les hordes de Hülāgū Khān est devenue la référence absolue qui distingue entre la civilisation et le vandalisme. Il suffit de lire la description des tragédies qui ont ravagé Bagdad faite par Ibn Kathîr dans son ouvrage *Al-bibayâ wal-nihayâ* (« le commencement et la fin ») pour raviver l'horreur et faire surgir le symbole de la ruine et de l'effondrement des Arabes dans les décombres de la « Ville de Paix » – comme on appelait alors la capitale des Abbassides.

« Ils étaient entrés dans la ville, assassinant à tour de bras les hommes, les femmes, les enfants, les vieillards et les jeunes. Nombreux étaient ceux qui s'étaient cachés pendant plusieurs jours dans les puits. Les gens s'entassaient les uns sur les autres, se retrouvaient dans les caravansérails et verrouillaient bien les portes, mais les Tatars parvenaient toujours à briser celles-ci ou à y mettre le feu avant d'entrer. Les gens fuyaient en montant toujours plus haut, ils se fai-

saient tuer sur les terrasses et le sang coulait dans les rues par les gouttières. Nous appartenons à Dieu et à Lui nous retournerons.»

Ibn Kathîr poursuit sa description de Bagdad, devenue un désolant champ de ruine, où se répandaient la famine et les épidémies. Il la compare à Jérusalem pendant la période de la captivité babylonienne : « Il advint des enfants d'Israël à Jérusalem presque ce qui était advenu des habitants de Bagdad, comme Dieu nous le dit dans son Livre saint. » Il parvient en fin de compte à dresser un tableau apocalyptique de la ville accablée : « Bagdad s'était vidée, les morts jonchaient les rues et formaient des collines, la pluie était tombée sur eux et les avait défigurés, la ville empestait les relents des cadavres [...] et quand on proclama l'*amân*, ceux qui se cachaient dans les poulaillers et les cimetières jaillirent du ventre de la terre comme les morts qui surgissent des tombeaux. Ils se reniaient les uns les autres, le père ne reconnaissait pas son fils, ni le frère son propre frère. »

L'image de la destruction de Bagdad et de sa civilisation ne peut être complète sans la description des eaux du Tigre, devenues noires à cause de la désintégration de l'encre des livres que les Mongols avaient jetés dans le fleuve après avoir saccagé les précieuses bibliothèques de la ville.

Par ailleurs, les chroniqueurs arabes avaient largement décrit la sauvagerie des armées de Tamerlan envahissant Damas au XIV^e siècle et les collines de têtes tranchées que l'envahisseur tatar avait transformées en emblème de son invasion. En ce qui concerne les armées des Francs, auxquels la culture occidentale avait donné le nom de « croisés », nous trouvons le récit des guerres barbares menées au Machrek arabe dans les œuvres des historiens arabes qu'Amin Maalouf avait repris dans son ouvrage *Les Croisades vues par les Arabes*.

Pourtant, malgré les multiples descriptions que la conversion à l'islam des Mongols ainsi que la célèbre rencontre aux portes de Damas entre le philosophe arabe Ibn Khaldoun et Tamerlan n'avaient pas réussi à effacer de la mémoire de l'Histoire, le mot « mongol » est passé de la description elle-même à un objet précis de la description. Or cela n'avait pas empêché les historiens arabes de manifester leur admiration de l'apport de leurs ennemis sur le plan de la civilisation.

C'est pourtant l'invasion mongole qui marque le déclin de la mémoire culturelle arabe. Le poète palestinien Mahmoud Darwich reprend le contexte mongol pour présenter dans son poème « Trêve avec les Mongols devant la forêt de chênes » la métaphore de l'invasion sioniste en Palestine, relatant ainsi l'épopée tragique de la paix impossible.

Le poème de Darwich ne fait pas écho à celui de Cavafy, mais s'inspire de lui pour renverser l'équation et raconter l'histoire du point de vue de la victime. Le poème commence par les probabilités de la paix :

« Qui remplira nos jarres après nous ? Qui changera nos ennemis lorsqu'ils
[apprendront
Que nous montons sur la colline pour louer Dieu...
Dans des créatures de chêne ? »

Les vaincus montent sur la colline, chargés de déception et de tristesse :

« Les Mongols nous veulent tels qu'ils désirent que nous soyons,
Une poignée de sable sur la Chine ou la Perse. Et ils veulent
Que nous aimions toutes leurs chansons afin qu'advienne la paix qu'ils exigent...
Nous pourrions retenir leurs proverbes, absoudre leurs actes, lorsqu'ils s'en iront,
Avec ce soir, au vent de leurs aïeux...
Derrière la chanson des chênes. »

Le poème se poursuit sur la leçon tirée des guerres :

« Et les guerres nous apprennent à voir l'image de Dieu en toutes choses et
À supporter le poids des mythes, pour débusquer le monstre tapi...
Dans le récit des chênes. »

Alors que Cavafy s'interroge sur la vanité de la vie sans les Barbares, Darwich découvre que la forêt de chênes n'existe pas :

« Nous n'avons trouvé qui accepte la paix... et nous ne sommes plus nous-mêmes
[et les autres ne sont plus les autres
Les fusils sont brisés... et les colombes s'envolent au loin, au loin
Nous n'avons trouvé personne ici là...
Personne...
Nous n'avons pas trouvé la forêt de chênes! »

Pouvons-nous extraire le poème de Darwich de son contexte pour le placer dans le contexte du poème de Cavafy ou dans le roman de Coetzee ?

Il y a sûrement un rapport indirect entre les deux contextes : Coetzee raconte l'histoire du maître et de l'esclave avant de la déconstruire et de mettre à nu le régime de l'Apartheid, alors que Cavafy met à nu la langue des maîtres, déclarant que la solution qu'il avait proposée, celle de l'existence des Barbares, était entièrement fictive. Qu'aurait fait Darwich dans ce contexte ? Se déclarer le porte-parole des Barbares ? Mais les Barbares ne s'expriment pas, ils sont des fantômes muets qui se faufilent dans les rêves et dans les cauchemars de Hanna Goren, dans le roman *Mon Michaël* de l'écrivain israélien Amoz Oz. Les Barbares étaient bien là, mais ils se sont transformés en « une poignée de sable », leur présence n'est que l'indice du danger qui, tapi tout autour de Jérusalem, s'apprête à conquérir la ville plongée dans l'obscurité de Hanna Goren.

Bien déterminé à écrire l'histoire des vaincus, Darwich déclare que l'équation n'était pas simple, car il ne suffit pas de découvrir que les Barbares n'existent pas pour résoudre l'équation de l'élimination de l'autre, nous devons écouter ceux qu'on qualifie de Barbares, car la barbarie se trouve peut-être ailleurs.

La métaphore des Mongols s'inspire de l'Histoire sans tomber dans l'écueil de la glorification de ses actions héroïques. Le passé est révolu et Darwich

lui-même se libère enfin de son propre passé. Le poème « Trêve avec les Mongols » écrit la douleur de l'impossible paix et considère l'invasion israélienne comme la tentative de négation de l'existence palestinienne.

L'on pourrait se demander alors qui est le Barbare ?

Si nous acceptons l'usage du mot en lui ôtant sa charge historique pour le lire comme une incarnation de la répression, de la frustration, de la destruction des valeurs humaines et, partant, en transformant le champ historique en une forêt où le puissant dévore le faible, il ne faudrait pas rechercher les Barbares en dehors de nos frontières mais parmi nous, et découvrir ainsi la sauvagerie de l'occupation, de la tyrannie et des illusions du passé qui conduisent celui qui le veut bien à la barbarie.

Deuxième tentative : l'État barbare

Comme je le soulignais, le terme « barbare » n'existe pas dans le patrimoine culturel classique des Arabes. En effet, lorsque Ibn Khaldoun a donné comme titre à son ouvrage *Livre des enseignements et traité d'histoire ancienne et moderne sur la geste des Arabes, des Persans, des Berbères et des grands souverains de leur temps*, il parlait des peuples et non de leurs particularités. Les Arabes étaient les Arabes, les Persans étaient les Persans, alors que les Berbères étaient les habitants de l'Afrique du Nord qui avaient adopté le nom d'une province romaine. Il s'agissait d'un peuple qui possédait une réelle présence culturelle et politique et qui avait une place privilégiée en Afrique du Nord et en Andalousie.

Cette considération est restée vraie jusqu'à ce que Michel Seurat ait réussi dans son ouvrage *Syrie, l'État de barbarie* à introduire le mot dans le dictionnaire arabe en considérant qu'il est porteur de la notion de despotisme, de violence, de destruction des structures sociales, de l'État ennemi de la société. Son livre regroupe des études pionnières dans les domaines de la politique et de la sociologie, écrites au début des années 1980 ; il offre une première approche pour aborder le despotisme, devenu une machine barbare pour briser la société et transformer l'État en outil entre les mains du dictateur. Utilisant le mot « barbarie » dans un nouveau contexte, ses recherches se fondent sur la théorie d'Ibn Khaldoun sur la *'asabiyya*, la solidarité clanique fondée sur les liens de sang ou de classe, employée par l'appareil répressif. La solidarité confessionnelle n'étant pas suffisante, Seurat a recours à un autre concept du lexique d'Ibn Khaldoun, celui de la *da'wâ*, la prédication, élaborée par l'idéologie nationaliste du Baas comme un projet trompeur, celui de la construction d'un État nation, dans le but de désamorcer la charge de fanatisme rudimentaire fondé sur les minorités.

Avec la publication des textes fondamentaux de Seurat, le mot « barbarie » entre dans le corpus de la culture arabe contemporaine et y trouve toute sa place. Il devient un concept de la sociopolitique fondée sur l'œuvre d'Ibn Khaldoun par le biais du sociologue français, assassiné à Beyrouth alors qu'il avait 39 ans.

L'on pourrait s'étonner que je considère une recherche scientifique menée par un penseur français comme faisant partie intégrante de la culture arabe moderne. L'étonnement sera dissipé en apprenant que Seurat a été le premier à dévoiler le massacre de Hama en février 1982. Ce massacre, perpétré au milieu d'un silence arabe et international terrifiant, a fait des milliers de victimes parmi les habitants de cette ville qui s'était levée contre le régime sous la houlette des Frères musulmans. Seurat fut l'un des premiers penseurs à avoir présenté les racines sociales du courant islamiste dans son étude sur le quartier Tabbaneh à Tripoli au Liban, avant que la guerre des civilisations ne transforme l'islam en ennemi de la civilisation.

Les événements qui se déroulent actuellement en Syrie montrent que Seurat avait parfaitement compris et analysé le despotisme. Et même si je suis conscient que des changements dus à la libéralisation de l'économie syrienne par Bachar el-Assad ont fait éclater la révolte populaire de 2011 dans les petites villes de province et dans les banlieues périphériques, il n'en reste pas moins que l'analyse de la structure de l'État – à partir de la théorie de la solidarité de clan développée par Ibn Khaldoun – et la lecture de la société en tant qu'ennemi de l'État constituent une clé essentielle pour comprendre le cheminement dramatique de la révolution syrienne.

La vie de Michel Seurat, né en Tunisie en 1947 et décédé à Beyrouth en 1986, incarne la théorie de l'identification qui n'a rien à voir avec le cadre étroit de la notion d'identité. Il s'est identifié aux Tunisiens en lutte contre l'agression française à Bizerte, il s'est aussi identifié aux Palestiniens en traduisant le roman de Ghassan Kanafani : *Des hommes dans le soleil*, tout comme il s'est identifié plus tard au peuple syrien. Il a même payé le prix fort pour avoir sympathisé avec les islamistes : il est mort dans les geôles d'un groupe du djihad islamique, manipulé par les services secrets iraniens.

Seurat avait choisi la Syrie et le Liban comme patrie et il a été le premier martyr du printemps de Damas. Son témoignage ne provient pas de l'univers orientaliste, il est celui d'un sociologue qui propose la première analyse concernant la sauvagerie du régime despotique, rompant ainsi le silence terrifiant qui entourait les massacres perpétrés à Hama et à la prison de Palmyre.

C'est exactement là que nous pouvons toucher l'aveuglement et la vanité du crime commis à son encontre. Le penseur a été enlevé sur la route de l'aéroport à Beyrouth le 22 mai 1985, victime de la fièvre des enlèvements d'étrangers, à l'heure de la montée régionale du pouvoir iranien. Son assassinat a été annoncé en mars 1986, et la dépouille de cet homme, connu pour son amour de la Syrie et du Liban, l'un des premiers sympathisants de l'islam politique, n'a été retrouvée que vingt ans plus tard, enterrée dans un lieu connu sous le nom de *hirj al-qatîl* (le bosquet des assassinés) dans la banlieue sud de Beyrouth.

Il a été l'un des premiers « intellectuels syriens » à dévoiler la perversion de la culture et des médias qui avaient enveloppé de silence les crimes de Hafez al-Assad. Aussi mérite-t-il une place privilégiée dans la mémoire syrienne, place que lui avait accordée le réalisateur Omar Amiralay dans son film : *Par un jour de violence ordinaire, mon ami Michel Seurat...* en 1996.

Seurat a qualifié de « barbare » le régime syrien, à une époque où la culture arabe vivait dans une sorte de léthargie. Il est clair que nous payons actuellement le prix de cette torpeur par le biais de ceux qui ont fait intrusion dans la révolution, ainsi que par l'impuissance des forces démocratiques et laïques à faire dévier le parcours de la révolution vers une réalité politique concrète. Pourtant, cette désolante impuissance ne doit pas dissimuler le fait que le régime despotique maîtrise tous les tenants et les aboutissants de la sauvagerie.

Le noble exemple de la vie et de la mort de Seurat occupe une grande place dans ma conscience au point d'en avoir fait l'un des modèles de mon dernier roman, *Sinalcol*, surtout après que certains détails de son enlèvement aient été dévoilés par son épouse Marie Maamarbachi qui raconte l'unique retour de Michel chez lui à Beyrouth au cours de son incarcération pour y prendre un exemplaire de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes*. C'est dans cette même maison, située à Raml al-Zarîf, que j'ai fait la connaissance du penseur syrien Elias Mourkos en 1981. Il était resté silencieux pendant tout le dîner et, quand il a desserré enfin les lèvres, il a raconté comment les agents des services secrets du régime avaient obligé tous les clients d'un café à Latakiah à se mettre à genoux, au cours d'une campagne globale d'asservissement de la société que le régime menait contre la société syrienne.

Le premier signe de barbarie était l'élimination de la culture et son apprivoisement. Pourtant, la culture syrienne a réussi à défier partiellement la répression, offrant son témoignage par le biais du dramaturge Saadallah Wannous, le nouvelliste Zakaria Tamer et tant d'autres. Elle a littéralement explosé dans le bref Printemps de Damas en 2001, après la mort de Hafez al-Assad. Les événements de ce Printemps ont constitué les prémices de la révolution syrienne. Depuis, les témoignages se sont succédé pour relater les horribles faits qui avaient lieu à la prison de Palmyre, dans les écrits de Faraj Bayrakdar, Moustafa Khalifé et Yassin al-Haj Saleh. Avec Khaled Khalifa, Rosa Yassin Hassan et Samar Yazbek, le roman syrien n'a pas tardé à constituer un signe de résistance emblématique de la société syrienne.

Pourtant cette résistance s'est heurtée à la réalité amère qui s'est matérialisée d'abord :

– par le comportement de l'État, en tant que clan ou parti, et son recours aux moyens les plus implacables pour réprimer le soulèvement populaire pacifique qui espérait pouvoir avancer sur la même voie pacifique que la révolution tunisienne et sur celle de l'Égypte, à la place Tahrir ;

– par l’incapacité des formations politiques à guider le mouvement populaire et à le transformer en révolution susceptible de faire tomber le régime, tant elles étaient anéanties et effondrées après les longues années d’incarcération dans les prisons de la dictature.

Je ne ferai pas l’analyse des parcours syriens complexes que la violence du régime et les interventions étrangères ont conduit à la situation tragique actuelle au point que les organisations djihadistes salafistes sont devenues à la fois le sosie et le concurrent du despotisme. Aujourd’hui, nous constatons d’un côté que les fondamentalistes adoptent les slogans orientalistes concernant l’islam et, de l’autre, que la Syrie est devenue un vaste champ de bataille régional dont l’objectif consiste à enterrer le cri de liberté lancé par les enfants de Deraa en mars 2011.

Seurat avait attiré l’attention sur l’une des facettes de la barbarie, mais il nous a laissés vivre le moment de la fusion et de la lutte cruelle entre le despotisme et le fondamentalisme. Et, tout comme l’Occident est resté silencieux face au massacre de Hama, abandonnant Seurat et des milliers d’autres victimes à leur tragique destin, nous sommes bien obligés de constater aujourd’hui un mutisme similaire.

Bien que nous nous attendions à un tel silence, vu l’obstination de l’Occident à considérer la protection d’Israël et le flux du pétrole comme ses uniques objectifs, nous ne pouvons qu’éprouver de la déception face aux mots qui sonnent creux.

Troisième tentative : à la recherche des mots

Souffrant d’hépatite virale, Seurat meurt dans une prison qui ne ressemble pas aux autres prisons. Les textes écrits par ceux qui ont échappé aux enlèvements témoignent de l’arbitraire et du manque de professionnalisme des geôliers syriens, membres de groupes fondamentalistes armés.

Pourtant, les destinées de milliers de prisonniers dans les prisons des régimes totalitaires n’étaient pas meilleures. De Tazmamart au Maroc jusqu’à Palmyre en Syrie, les prisons ressemblaient à des tombeaux et la Palestine est devenue une grande prison sous l’occupation israélienne. La prison fut pour beaucoup une deuxième école qui leur a enseigné à la fois la conscience de la souffrance et la conception de l’injustice. La poésie palestinienne moderne est peut-être l’aboutissement qui a métamorphosé la poésie en hymne pour la liberté. (Le rapport du Bureau central palestinien des statistiques, diffusé le 14 avril 2014, affirme que 805 000 Palestiniennes et Palestiniens ont été incarcérés depuis l’occupation de la Cisjordanie et de Gaza.)

L’épreuve des prisons arabes a engendré ce qu’on pourrait appeler « la littérature carcérale ». Le roman de prison se distingue par sa richesse à transformer cette épreuve en encadrement de l’expérience humaine dans des conditions inhumaines ; il constitue un lieu de renouveau pour la littérature et

joue un rôle primordial pour une nouvelle vague littéraire ouverte sur l'expérience personnelle.

Il suffit de lire le roman de Moustafa Khalifé *La Coquille* pour comprendre toute l'horreur et la cruauté de cette épreuve qui, dans son essence, constitue une tentative pour dépouiller l'être humain de sa dignité, pour briser son âme et sa raison.

Malgré leurs différences de style et de contenu, les trois romans que je vais évoquer s'accordent sur la question des liens de la liberté et de l'écriture. Alors que le héros du roman de Sonallah Ibrahim *Cette odeur-là* et celui de *À l'Est de la Méditerranée* d'Abdel Rahman Mounif sont des intellectuels, le héros de mon propre roman *Yalo* n'est pas un intellectuel et ne rêve pas d'écrire, mais l'écriture a été un moyen de torture utilisé pour le briser ; elle deviendra une ouverture pour sa reconstruction psychique et un moyen qui lui permettra de ressaisir son moi profond.

En 1966, *Cette odeur-là* d'Ibrahim inaugure la thématique avec un nouveau style. Le héros/narrateur est un jeune homme récemment libéré de prison. Il vit sous la surveillance de la police et tente de reprendre sa vie par le biais de l'amour et de l'écriture, en échouant sur les deux plans. Interdit par la censure égyptienne à cause de son langage direct et cru, son texte n'est qu'une tentative avortée d'écriture.

Dans ce roman assez court, nous trouvons dix tentatives successives d'écriture. L'auteur a l'impression de ne pas avoir quitté la prison, car Le Caire en entier est devenu une grande prison. Sa seule consolation est l'écriture, mais les mots lui manquent et ses tentatives sont vouées à l'échec, tout comme il échoue dans ses relations sexuelles et dans ses relations familiales avec son frère et sa sœur. C'est un être misérable et solitaire ; dans la feuille blanche, il voit le miroir de la ville dont la répression a brisé l'âme. En décrivant son présent, il se souvient de la prison et toute distance entre l'intérieur et l'extérieur se dissipe. Le blocage devant l'écriture ne sera réglé qu'à la dernière scène du roman, lorsqu'il se rend chez sa mère et découvre qu'elle est décédée entre-temps.

Le roman d'Ibrahim renvoie à des écrivains comme Maupassant, Joyce et Camus. Le roman commence exactement à l'instant où l'histoire s'achève et sa fin ressemble au début de *L'Étranger* de Camus. Pourtant le romancier égyptien renverse la situation de *L'Étranger*, où la mort de la mère, au début, conduit l'Étranger au crime. Chez Ibrahim, la mort de la mère constitue le début de sa réconciliation avec l'écriture. Les mères sont absentes de l'univers de ce roman, il s'agit d'un monde cruel que seuls les mots réussissent à apprivoiser.

Alors que ce roman préserve la mémoire de la souffrance par le biais d'un style saccadé et de phrases courtes, le roman de Mounif développe la description de la souffrance, enregistre les nombreux procédés de torture, relate les malheurs des prisonniers politiques dans leurs moindres détails quotidiens et nous

conduit dans les horribles labyrinthes des sous-sols qui transforment les êtres humains en créatures fragiles et écrasées. Rajab, le héros de Mounif, porte en lui le poids d'avoir trahi ses camarades en acceptant de signer un papier de désaveu; ce papier sera sa croix pendant son séjour médical en Europe et la prison hantera sa mémoire comme s'il portait la prison au fond de lui-même.

Rajab rêvait d'écrire et d'apporter son témoignage à travers un roman écrit par plusieurs personnes sans temporalité. Il croyait que le mot était sa dernière arme: « C'est peut-être le coup de grâce pour eux et pour moi et nous mourrons ensemble. » Le héros doit rentrer enfin de voyage, à cause du harcèlement subi par sa famille. Il est de nouveau incarcéré et ne sort de prison que pour mourir, aveugle. Sa sœur doit passer en douce son manuscrit à l'étranger afin de le faire publier.

Dans les deux romans cités, l'écriture et la tentative d'écriture sont les moyens pour l'être humain de retrouver son âme. Le mot devient l'espoir et tracer le mot « Liberté » devient le chemin vers la liberté.

Mon propre roman *Yalo* se trouve à l'opposé de cette allégation car le héros, prisonnier au Liban, doit écrire l'histoire de sa vie sur des feuilles remises par le geôlier. Pour cet enfant de la guerre, l'écriture devient une torture. Il écrit et réécrit son histoire à sept reprises, mais l'enquêteur n'est toujours pas satisfait; il jette par terre les aveux écrits par Yalo et les écrase du pied. À cet instant, le supplice devient un véritable cauchemar: le jeune Libanais constate que les mots qui l'ont scindé en deux êtres – l'un suspendu sur la roue de la torture, l'autre, immobile, en train d'observer et d'écrire – sont tout ce qui lui reste pour esquisser l'image de sa mère sur le papier, après qu'elle se soit effacée du miroir.

Ces trois romans offrent un tableau aux multiples ombres à propos de la résistance à la sauvagerie exercée par les mots. La recherche de l'écriture dans les romans d'Ibrahim et de Mounif se renverse dans mon propre roman où les mots deviennent un outil entre les mains du bourreau et où le rêve ne représente plus que quelques feuilles foulées aux pieds.

Le Rajab de *À l'Est de la Méditerranée* rêvait d'écrire, le narrateur de *Cette odeur-là* essayait d'écrire et échouait à chaque fois. Alors que Yalo réussit à écrire son histoire parce qu'il est entre le désespoir et l'au-delà du désespoir, dans le pressentiment de la sauvagerie de l'invasion américaine de l'Irak en 2003, un an exactement avant la publication du roman.

Sommes-nous arrivés au point de rupture entre les signifiants et les signifiés ?

Ces romans nous conduisent à interroger les liens entre les mots et leurs sens, à nous demander comment rendre aux mots leurs sens, afin de pouvoir participer de nouveau à l'élaboration de notre univers au milieu de cette montagne de morts et de barbarie.

Rajab craignait que les mots ne se transforment en poussière, alors que le Palestinien Moutaz Hijazi, qui a tenté d'assassiner le rabbin israélien extrémiste

Yehuda Glick, le soir du 29 octobre 2014 à Jérusalem, savait bien que son acte n'était pas seulement un assassinat politique, mais une tentative de renouer avec le droit à la parole.

Le jeune Palestinien, qui avait passé onze ans dans les prisons de l'occupation, a attendu que le rabbin Yehuda Glick quitte le centre Menahem Begin de Jérusalem après avoir terminé sa conférence sur le droit des juifs de s'approprier l'Esplanade des mosquées, qu'ils appellent «le Mont du Temple». Il était dix heures du soir lorsque Hijazi a vu cet homme de grande taille, à la barbe blonde et à la chemise bleue, au milieu d'un groupe de gens. Il s'est tourné vers lui en demandant s'il était bien le rabbin, et quand ce dernier lui a répondu par l'affirmative, il a pris son pistolet en disant : «Désolé, mais je suis obligé de le faire» avant de tirer et de s'enfuir sur sa moto.

Le lendemain matin, Hijazi a été tué sur la terrasse de sa maison à Jérusalem, le corps troué par les balles de vingt soldats appartenant à l'Unité spéciale de lutte contre le terrorisme.

Il n'y a pas lieu ici d'entamer une discussion concernant l'assassinat ou la signification du label «acte terroriste». La question primordiale en Palestine, spoliée depuis soixante-six ans, dont les terres sont saisies et le peuple sans cesse humilié, est trop complexe pour être abordée au sein de la dualité lutte violente / lutte pacifiste, car toutes les formes de luttes auxquelles les Palestiniens ont eu recours et tous les sacrifices qu'ils ont consentis n'ont pas suffi à lever la chape de plomb qui enveloppe leur tragédie.

Hijazi, dont le corps et l'âme ont été marqués par la torture et par l'isolement au fond d'une cellule, n'a pas tenté d'assassiner le rabbin pour venger ses années d'emprisonnement, puisque l'idée de vengeance n'entraîne pas en ligne de compte, sinon il ne se serait pas excusé avant de pointer son arme. Son but était de proclamer une prise de position politique et éthique ; il avait décidé d'être juste.

Je peux bien l'imaginer en héros dans la pièce de Camus, *Les Justes*, je peux aussi l'imaginer pareil à Yanek, le modèle de Camus pour cette pièce, qui a refusé de lancer une grenade sur le cortège du grand-duc Sergei Alexandrovich car il aurait tué deux enfants avec lui, préférant attendre de le retrouver seul pour l'assassiner. La pièce de Camus se termine par l'exécution de Yanek, refusant d'admettre qu'il était un assassin, non un révolutionnaire. Sa vie dépendait d'un mot qui, s'il l'avait prononcé, lui aurait permis d'échapper à la peine capitale, or il considérait la parole comme le miroir du sens et il était bien décidé à périr en tant que révolutionnaire.

Le patrimoine marxiste considère les révolutionnaires tels que Yanek comme des terroristes et condamne leurs actes, pourtant la révolution russe n'aurait pas été possible sans cette génération de terroristes / révolutionnaires qui ont ancré dans les consciences la nécessité de faire tomber le régime despotique du tsar.

Je ne suis pas certain que Hijazi appartienne à la catégorie des révolutionnaires dont parle Camus dans sa pièce, mais je suis presque certain que s'il était le héros d'une pièce de théâtre ou de roman, il aurait eu le droit de dire un dernier mot avant son exécution.

Hijazi était Palestinien et le Palestinien dans l'État d'Israël doit arracher le droit à la parole sur le champ de la mort, car aucun tribunal ne lui accorderait la justice avant qu'un écrivain vienne le qualifier de « Juste », faisant partie d'une pléiade de Justes.

* * *

Comme vous pouvez le constater, mon texte est déstructuré comme peut l'être la langue de la justice que je voudrais adopter. La langue de la justice et de la liberté est notre moyen essentiel pour être capable d'affronter les trois formes de barbarie qui nous cernent dans les pays arabes : la barbarie du despotisme, la barbarie de l'occupation israélienne et la barbarie des organisations salafistes djihadistes.

Je ne cesse de me demander comment pouvoir saisir la langue adéquate parmi les décombres de mots afin de décrire notre situation et afin que notre nouvelle langue puisse être notre introduction à la liberté.

Dans *Les Mille et Une Nuits*, Schéhérazade évoque le récit digne d'être conté comme étant celui qui « s'il était écrit avec une aiguille sur la pupille des yeux, aurait constitué un bon enseignement pour celui qui le veut bien ».

Que signifie qu'une histoire soit écrite par une aiguille sur la pupille des yeux ?

La cécité serait-elle la première condition pour que s'accomplisse en nous l'histoire ? La nuit serait-elle l'ouverture de l'histoire vers un univers de lumière ?

L'obscurité dans laquelle les Arabes sont plongés aujourd'hui serait-elle le tribut qu'ils doivent payer pour être dignes d'avoir leur propre histoire ?

Enfin, est-ce qu'une histoire quelconque, quelle que soit sa destinée, mérite toute cette souffrance, tout ce sang, toute cette désolation ?



Notes

Traduit de l'arabe par Rania Samara

1 « En attendant les barbares », dans *Présentation critique de Constantin Cavafy* [1958], traduction de Marguerite Yourcenar et de Constantin Dimaras, Paris, Gallimard, 1994.

2 *En attendant les barbares*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

3 Mahmoud Darwich, *Je vois ce que je veux*, traduit par Elias Sanbar, Arles, Actes Sud, 1990.