

Université de Montréal

Chute et transcendance dans le roman *La Fille D'Allah*
de Farjallah Haïk

Par
Lara Mahfouz

Département d'études françaises

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en Lettres Françaises

Avril 2006



PQ

35

U54

2007

v.004

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Chute et transcendance dans le roman *La Fille D'Allah*
de Farjallah Haïk

Présenté par :

Lara Mahfouz

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christiane Ndiaye Président (e) du jury

François Hébert Directeur de recherche

Gilles Dupuis Membre du jury

Mémoire accepté le : _____

SOMMAIRE

Le roman *La Fille D'Allah* fait partie d'une trilogie *Les Enfants de la terre* qui raconte l'histoire d'une famille de paysans, maudite, coupable d'inceste et poursuivie par la fatalité. Les trois romans mettent en scène des paysans profondément attachés à la terre, une terre qui est source de pureté et symbole de l'identité mais aussi génératrice de déchéance et de perte.

L'étude portera surtout sur *La Fille D'Allah* qui expose la situation de l'homme poursuivi par la fatalité, écrasé par le poids de la faute des pères : c'est une quête des origines, un questionnement sur Dieu, sur la religion, à travers la relation mystique avec la terre.

À travers les mythes de la terre, Farjallah Haïk nous pousse à réfléchir sur le sens profond de l'existence humaine; l'adoration de la terre se substitue à la religion et se transforme en instance sacrée qui transcende le personnage et l'élève au-dessus de la réalité décevante. Mais la fatalité qui pèse sur l'être humain guide inmanquablement le personnage vers la chute, la déchéance.

La recherche s'intéressera essentiellement à l'imaginaire de l'écrivain et exploitera surtout les symboles, les archétypes et les mythes liés à la Terre. Les différentes valences de la terre constituent une image centrale qui structure tout le roman.

L'analyse s'inspirera des théories sur la conception des mythes et leur compréhension de Mircea Eliade et s'appuiera en grande partie sur les méthodes de la critique thématique, plus spécifiquement, sur les théories de Gaston Bachelard et de Gilbert Durand.

Mots clés : Liban, roman francophone, terre, mythe, quête, fatalité.

Abstract

The novel *Allah's daughter* is part of a trilogy *Children of the Earth* that tells the story of a family of peasants, cursed, guilty of incest and crushed by fate. The three novels portray peasants deeply attached to the Earth. Source of purity, symbol of origins, the Earth is also the major cause of perdition

This study will relate especially to the novel *Allah's daughter* that makes a statement on the situation of man pursued by fate, crushed by the weight of the fault of the fathers: it is a quest of the origins, a questioning on God, on religion, through the mystical relation with the earth.

Through myths of the earth, Farjallah Haïk encourages us to reflect on the major direction of human existence; worship of the earth replaces religion, transcends the character and raises him above disappointing reality. But fate which weighs on the human being guides the character inevitably towards the fall, the forfeiture.

Our research will be interested primarily in the imaginary world of the writer and will exploit especially symbols, prototypes and myths connected to the Earth. The various valences of the earth constitute central images which structure the entire novel.

Our analysis will take as a starting point the theories on the creation of myths and their comprehension by Mircea Eliade and will be based mainly on the theories of Gaston Bachelard and of Gilbert Durand.

Key words: Lebanon, earth, myth, quest, fate.

Remerciements

Je tiens à remercier Monsieur François Hébert pour sa patience et ses précieux conseils essentiels à l'élaboration de ce mémoire ainsi que M^{me} Christiane Aubin pour son assistance et sa disponibilité durant ce long processus.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
ABSTRACT.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv-v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I : LES NOCES COSMIQUES DU PAYSAN ET DE LA TERRE.....	9
1.TERRA MATER.....	9
1.1Hiérogamie primordiale.....	9
1.2 Quête du paradis.....	14
2. SYMBIOSE AVEC LA NATURE	19
2.1 Communion et élévation	19
2.2 Sublimation du paysan	22
3. ÉMERGENCE DE L' ANDROGYNE	26
3.1 " Le roman des origines".....	26
3.2 L'ambiguïté de l' Androgyne	32
CHAPITRE II : MALÉDICTION ET FATALITÉ	37
1. LE SCHISME	37
1.1 Croyances et superstitions	37
1.2 " La déchirure".....	41
2. LA TERRE :MÈRE DÉVORATRICE	44
2.1 Enfants de la terre : Enfants maudits	44
2.2 " L'herbe du malheur"	49
3. L'ÉTERNEL RETOUR	53
3.1 Inceste archétypal	53
3.2 Poids de l'hérédité	58

CHAPITRE III : LA CHUTE DE L'ANDROGYNE.....	63
1.DÉSIR CHARNEL	63
1.1 Femme, déesse ou démon?.....	63
1.2 Sexualité bestiale	69
2. LA DÉCHÉANCE	74
2.1 Transgression de l'interdit	74
2.2 Expulsion du paradis	79
3. LA MORT D'ANTÉE	82
3.1 Tentative de rédemption	82
3.2 Émergence de l'individu.....	87
CONCLUSION	90
BIBLIOGRAPHIE	93

INTRODUCTION

Écrivain libanais d'expression française, Farjallah Haïk appartient à cette grande famille francophone qui vise à l'édification d'une communauté de peuples aux motivations diverses ; une francophonie ouverte, fondée sur l'échange des valeurs intellectuelles et spirituelles, sur le dialogue des cultures, sur la rencontre fraternelle des civilisations.

Farjallah Haïk est de ceux qui ont contribué puissamment à cette lancée vers l'universel, tout en restant fidèle à ses attaches régionales. Dans son œuvre, deux civilisations profondément différentes se rencontrent : celle de l'Orient et de l'Occident. Tout un héritage de croyances est véhiculé à travers la langue pour réaliser la perméabilité de ces deux cultures et conquérir d'emblée une audience internationale.

En effet, après la parution, en 1940, de son premier roman *Barjoute*, qui a fait sensation dans les milieux de la critique française d'alors, d'autres romans sont venus confirmer le talent de l'auteur.

Dans ce sens, l'on pourrait citer la lettre qu'il reçut alors de l'illustre écrivain français Albert Camus suite à la publication en 1955 du roman *L'envers de Caïn* ; c'est un témoignage de maître sur la qualité et l'originalité du roman.

Mon cher confrère, [écrit Camus à Haïk], je viens de lire d'un trait *L'Envers de Caïn*. Vous avez écrit là un livre terriblement lucide, efficient et d'une qualité rare. C'est

l'un des manuscrits les plus forts, les plus courageux et les plus authentiquement humains qu'il m'ait été donné de lire durant ma carrière de directeur de collections [...]. Je dois vous avouer en toute humilité que dans mon ouvrage *L'Homme Révolté*, j'ai omis d'aborder le sujet de la révolte sous l'angle envisagé par vous-même. Ce désir de s'accomplir dans une dilatation extra-terrestre au sein même des drames terrestres est une chose nouvelle dans la littérature française. Personne que je sache, pas même Malraux, n'a abordé cet aspect de la condition humaine. Votre conception de la sainteté en vase clos comme génératrice d'espoir et comme moyen de purification est une belle trouvaille. Vous avez le sens, mieux, la divination de certaines profondeurs humaines insoupçonnées. En termes simples, émouvants, sans désir de philosopher, vous imposez votre point de vue avec une autorité incontestable et je dirai désinvolte. Cela s'appelle en littérature: puissance [...]¹.

Dans l'œuvre de Farjallah Haïk, le monde de la nature et celui de l'homme se confondent et se mêlent, et leur accord s'impose au lecteur. D'un bout à l'autre de ses écrits, l'image appelle l'idée et l'idée se fait image, fixant la silhouette d'un pays, le Liban, et le caractère d'un peuple, le peuple libanais. Son œuvre, comme une mosaïque, se compose des aspects les plus riches de l'univers libanais : espace géographique, univers socioculturel, mythes, légendes et superstitions.

La première page de son essai sur le Liban s'ouvre sur une apologie du pays :

Pour beaucoup d'Occidentaux qui n'ont pas connu le Liban, ce pays est un petit bibelot historique empanaché de cèdres et relégué dans un coin de musée. Il suffirait d'un grain de poussière pour le recouvrir sur la mappemonde. Nous allons l'épousseter ensemble.

Il nous apparaît d'abord comme une chaîne de montagnes qui, par pentes douces, descendent boire dans la Méditerranée. Ces montagnes respirent un air spécial où l'azote et l'oxygène semblent combinés autrement que dans les pays voisins. Voilà que je vous parle de chimie ! Mais chimie merveilleuse qui fait de ce petit coin du globe une

¹ Extraits de la lettre inédite de Camus adressée à Farjallah Haïk alors qu'il occupait le poste de directeur de collection chez Gallimard, Paris le 8 mai 1955.

sorte de paradis. Parfois, il se produit une échancrure dans l'azur, et l'on voit alors pointer le nez de Dieu. Il inspecte en catimini. S'il trouve que tout n'est pas à ravir, il ajoute une petite dose de couleur par-ci, un soupçon d'arôme par là. De temps en temps, un nuage ressemblant à une étoupe est indispensable pour raviver le beau bleu. Dieu se souvient toujours que nous sommes le Levant. Et si d'aventure, soit qu'il sommeille un peu, soit que les peuples d'Occident lui donnent du fil à retordre, il nous oublie, nous savons comment lui rappeler que nous sommes ses enfants gâtés[...]².

Dans ces lignes, ainsi que dans beaucoup d'autres passages consacrés au Liban, l'espace géographique est diversement valorisé sous la plume de Haïk, tant par des descriptions limpides et soyeuses qui s'échelonnent au gré des circonstances, que par la dimension religieuse et la portée idéologique du propos. Et le Liban apparaît comme le symbole de la splendeur, de l'eau, de la pureté primitive qui renvoie aux correspondances entre nature et spiritualité, symbole centré sur l'idée de la grandeur de Dieu.

À cette conception s'ajoute celle de la fertilité liée à l'œuvre humaine, car Haïk met l'accent sur l'effort incroyable qui a pu transformer et fertiliser à travers le temps les recoins les plus retirés et les plus inaccessibles du Liban, au sein de « l'aridité de l'espace oriental ». Dans cette perspective, le geste quotidien accompli par le paysan se transcende et se transforme en rituel sacré. Quelle évocation plus poétique que celle du paysan qui sème dans *La Fille D'Allah* :

Halim avait plongé sa main dans son semoir et, avec la gravité d'un prêtre qui accomplit un rituel sacré, il s'était mis à lancer les graines en l'air. Il faisait des gestes lents, rythmés, balançant majestueusement le torse, regardant à peine le sol. [...]Et toujours ces gestes amples, onctueux qui venaient, non pas du corps, mais de l'âme elle-même.³

² Haïk Farjallah, *Dieu est libanais*, Beyrouth, Nouvelles Editions Orientales, 1946, p.22-23.

³ Haïk Farjallah, *La Fille D'Allah*, Paris, Plon, collection "Feux croisés", 1949, p.17.

NOTE : dorénavant, toute référence au roman se limitera à l'abréviation FA.

À cette perception de la condition humaine où le geste quotidien et le symbole poétique sont les deux faces d'une même réalité, s'associent des images nostalgiques d'un passé lointain que ressuscitent mythes et légendes. Dans *La Crique*, le héros est un « chasseur de mythes » dans les restes des anciennes villes, dans les ruines des temples où il reste quelques traces de civilisations enfouies. Les yeux rivés aux origines, il réanime les figures mythiques d'Adonis et d'Ashtart.

L'espace est fortement humanisé et il est indispensable de rappeler, dans cette perspective, un autre centre d'intérêt dans l'œuvre de Haïk : l'homme ou le paysan libanais.

Dès le début, [écrit Haïk], je me suis tracé un programme. C'est de suivre l'évolution de l'homme de notre pays. L'homme est mystiquement attaché au sol. Puis il se perd dans le carrefour de la civilisation où il doit se débattre dans différents problèmes. Comme Antée, quand il perd son contact avec le sol, il perd aussi sa force.⁴

Quête d'identité, quête des origines, va-et-vient entre deux civilisations, Farjallah Haïk a choisi de suivre de près à travers ses romans, l'évolution du paysan libanais. Son œuvre est la somme des incantations diverses liées à la pureté de l'homme attaché à la terre, alors que les désillusions accompagnent sa déchéance et sa chute.

Tout au long de son œuvre, Haïk exprime passionnément son amour pour la terre, la terre du Liban qui est le noyau de tous ses romans : assimilée à la femme comme étant source de vie, la Terre devient le personnage principal de l'œuvre de Farjallah Haïk : « Certes, dans mes romans il y a d'autres personnages que les paysans. Mais mon principal personnage est la terre. Malheur à celui qui la trahit ».⁵

La vision de la Terre prend sa source dans la mythologie où elle apparaît comme un élément féminin et passif. Fécondée par le Ciel ou le Soleil, éléments mâles et

⁴Cité par Denise Ammoun, « Un grand écrivain, F. Haïk », *Liban*, 4 mars 1973.

⁵ *Ibid.*

actifs, elle nourrit l'homme de ses fruits, lui dispense ses forces et le reçoit dans son sein pour le régénérer. C'est pourquoi la figure de la Terre, mère primordiale, source de vie et de mort, fonde les mythes de l'éternel retour. Incarnation de la vie, elle est identifiée par le paysan à la femme sensuelle, source de plaisir. Elle représente en même temps la mère idéalisée et inaccessible à laquelle s'attache l'homme qui refuse d'atteindre le stade œdipien et par conséquent de se socialiser.

À travers son œuvre, on assiste à une évolution des personnages; dans les premiers romans, ce sont des paysans vivant dans un village de montagne, en contact étroit avec la nature. Ils travaillent la terre pour laquelle ils éprouvent un amour sensuel et leur vie se fonde sur le rythme des saisons. Ensuite, le villageois abandonne la montagne et la terre pour la ville, évolution allant de pair avec l'instruction.

Le deuxième volet de l'œuvre montre le citadin devenu un intellectuel bourgeois, méprisant la terre et les anciennes coutumes ou un paria vivant dans une atmosphère de violence et de misère. Le paysage de la montagne s'efface pour faire place à une ville de province, aux bas-fonds de Beyrouth ou à un camp de déracinés, et la symbiose avec la nature se mue en lutte : conflits de puissance, luttes politiques ou confessionnelles, révolte contre l'ordre établi.

Par conséquent, en abandonnant la terre, l'homme *se perd*, au sens religieux du terme. Telle est la conviction de Haïk dont la vie et l'œuvre sont marqués par la quête de l'Absolu.

Ma ligne de conduite générale depuis que j'existe et depuis que j'écris, est la tentation de l'absolu. L'extra-terrestre me hante et tout en étant profondément charnel, c'est-à-dire enraciné à la terre dans la compréhension la plus large du terme, j'essaye de trouver l'équilibre, l'harmonie entre la chair et l'esprit qui est d'ailleurs le titre de l'un de mes romans.⁶

⁶ Extrait de « F. Haïk, une grande voix prophétique », Magazine, n°1346 du 21 mai 1983.

Quel est alors le rôle dévolu à la femme dans cette quête identitaire ? Haïk lui-même nous livre sa conception assez provocatrice des rapports existant entre l'homme et la femme :

Elle est toujours là, inspiratrice et instigatrice de tous les actes de l'homme. Il est curieux de constater que celui-ci éprouve du plaisir à être manié, à être mené par une femme... la femme est un mal nécessaire. L'homme ne trouve pas en elle la seule satisfaction charnelle.⁷

Cependant, plus tard le romancier se contredira pour affirmer : « La femme est un être transitoire dans une vie d'homme. C'est un instrument dont on s'accompagne pour jouer un air. Ensuite on le met dans un coin. »⁸ Ces propos laissent entendre que la femme n'est autre qu'un objet que l'homme utilise et dont il dispose à sa guise. À cela Haïk répond :

Non, ce n'est pas la femme-objet puisqu'elle vibre avec l'homme. Tout comme un violon vibre entre les mains d'un violoniste. Ces vibrations créent une osmose parfaite.⁹

La femme n'existerait donc qu'en fonction de l'homme et ne prendrait vie, dans tous les sens du terme, qu'à travers lui, qu'entre ses mains. Nous pourrions voir dans cette déclaration de l'écrivain une allusion à la Bible qui veut qu'Eve soit sortie de la côte d'Adam. Cependant, n'oublions pas aussi que Haïk est libanais et que ce pays a été pendant des siècles sous le joug ottoman et a subi, par conséquent, l'influence d'une civilisation qui n'attribuait à la femme qu'un rôle d'odalisque ou de procréatrice.

Dans ce sens, la femme exerce sur l'homme une attraction irrésistible ou provoque au contraire une réaction de répulsion car elle incarne à la fois l'Eros positif et l'Eros démoniaque. Elle devient alors le bouc émissaire de la communauté ou de l'homme qui la punit d'avoir éveillé en lui des instincts qu'il

⁷ Georges Vigny, « F. Haïk reçoit le prix Monceau pour l'ensemble de son œuvre », *Revue du Liban*, n°465 du 25 novembre 1967, p.57.

⁸ Denise Ammoun, « F. Haïk ou l'envers d'un écrivain », *Magazine*, n°572 du 4 mars 1973, p.30.

⁹ *Ibid.*

n'a pu maîtriser. La femme-éros s'oppose donc à l'homme-logos et leurs relations amoureuses dépendent de l'ambivalence des sentiments qu'elle suscite. D'autre part, tout homme a connu l'amour bienfaisant de la mère, image qu'il projette sur la femme et la maternité présente la seule fonction qu'il lui concède.

La mystique du sol est le thème principal autour duquel se tisse presque la totalité de l'œuvre.

Ancrée dans la terre libanaise, conservatrice des racines et des origines, l'œuvre de Haïk s'inscrit dans la tradition du genre rustique. Ce courant littéraire s'épanouit vers la seconde moitié du dix-neuvième siècle et la première moitié du vingtième siècle et son évolution coïncide avec les prodigieux bouleversements universels que subit la société. Selon Paul Vernois, le genre rustique triomphe à l'heure même où la paysannerie est le plus gravement menacée dans son mode d'existence ancestral. Le phénomène d'interaction entre les faits sociaux et les données littéraires revêt, bien évidemment, divers aspects selon le contexte géographique mais nous considérons essentiellement le thème principal qui alimente les œuvres des écrivains du terroir : l'exode rural.

Le mouvement d'émigration des paysans vers les villes est alimenté par le rejet des traditions ancestrales et par l'attrait qu'exerce l'instruction, grande découvreuse d'instincts, sur les jeunes générations paysannes. D'autre part, l'influence du progrès technique, l'envahissement de la civilisation matérialiste et la tentation du confort facile contribuent à l'abandon de la terre. Le roman de la terre est le témoin d'une ère transitoire où l'on assiste à l'effondrement des valeurs paysannes et des traditions ancestrales. C'est la déchéance de l'homme de la terre qui quitte le paradis terrestre pour un univers impur et corrompu.

Dans le roman *La Fille D'Allah*, le deuxième volume de la trilogie *Les Enfants de la terre*, Haïk exploite les vieux mythes de la terre et nous pousse à réfléchir sur le sens profond de l'existence humaine. L'adoration de la terre se substitue à la

religion et se transforme conséquemment en instance sacrée transcendant le paysan et l'élevant au-dessus de la réalité décevante. Attaché à la terre, vivant à l'écart du monde matérialiste, le paysan évolue dans un univers idyllique qui s'apparente au paradis terrestre d'avant le péché originel. Mais pourra-t-il résister aux multiples tentations ? Échappera-t-il à la malédiction qui le poursuit inlassablement ?

CHAPITRE I

LES NOCES COSMIQUES DU PAYSAN ET DE LA TERRE

1. Terra Mater

1.1 Hiérogamie primordiale

À l'origine était Gaïa, la terre, née du Chaos, qui donna naissance, par parthénogenèse, à Ouranos, le Ciel. De leur union naquirent les premiers dieux, les Cyclopes et autres êtres mythiques.

Cette hiérogamie¹ est un acte de création : elle est à la fois cosmogonie et biogonie, à la fois création de l'univers et création de la vie.²

La terre s'affirme ainsi comme le fondement même du Cosmos à cause de sa capacité inépuisable de porter fruit, et ce, dans les œuvres les plus anciennes de l'Antiquité grecque. Un hymne homérique la célèbre en ces termes :

Mère universelle, aux solides assises, aïeule vénérable qui nourrit sur son sol tout ce qui existe. À elle appartient de donner la vie aux mortels comme de la reprendre.³

Dans toutes les religions primitives, il existe « une quasi universalité des croyances en un Être divin, céleste, créateur de l'univers et garant de la fécondité de la Terre. De tels êtres sont doués d'une prescience et d'une sagesse infinies. Les lois morales [...] ont été instaurées pendant

¹ Du grec « hieros » : sacré et « gamos » : mariage.

² Eliade Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Folio, 1993, p. 212.

³ Cité par Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1964, p. 208.

leur séjour sur la terre; ils veillent à l'observance des lois et l'éclair foudroie celui qui les enfreint».⁴

Ce couple divin primitif se retrouve dans la *Théogonie* d'Hésiode pour qui l'univers est né d'une hiérogamie Ciel-Terre, Ouranos et Gaïa. Ouranos, le dieu céleste, est par excellence, le Mâle fécondateur. Apportant avec lui la nuit, tout avide d'amour, il féconde continuellement la terre et de cette hiérogamie inépuisable naquirent les premiers dieux. Cependant, Ouranos, plein de haine envers ses enfants, les empêche de voir le jour; il les rejette dans les ténèbres de l'avant-naissance.

Par sa puissance sexuelle excessive et désordonnée, le dieu du ciel freine la genèse, craignant que les enfants ne s'interposent un jour entre lui et Gaïa. Il bloque ainsi le cours des générations en empêchant sa progéniture d'accéder à la lumière. Lasse de cette fécondité interrompue, la Terre demande l'aide de ses enfants pour châtier le crime de leur père. Le dernier-né, le Titan Cronos, accepte d'infliger le châtement à son père. Armé d'une serpe fabriquée par Gaïa, il guette le rapport sexuel de ses parents, l'interrompt et émascule Ouranos. Cet acte éloigne définitivement le Ciel de la Terre et le place au sommet du monde ; Ouranos devient le toit de l'édifice cosmique. L'espace s'ouvre, alors que précédemment, Ouranos, en couvrant Gaïa, ne laissait aucune ouverture entre Ciel et Terre. Cronos jette les organes génitaux de son père par-dessus son épaule sans regarder derrière lui pour conjurer le sort. Le sexe tranché tombe sur les flots de Pontos (flot marin) et se mêle à l'écume. De cette écume (aphros) naît Aphrodite. La mutilation du dieu débloque la genèse et inaugure le régime des procréations.

Quand Ouranos s'unissait à Gaïa, l'acte d'amour, faute de distance entre les partenaires, aboutissait à une sorte de confusion, d'identification qui ne laissait pas de place à une progéniture. Désormais, avec Aphrodite, l'amour s'accomplit par l'union des principes opposés qui restent, dans leur rapprochement même, distincts et opposés. Les contraires s'ajustent et s'accordent, ils ne fusionnent pas.⁵

⁴ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op.cit., p.46.

⁵ J-P Vernant et P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Tome I. *Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1990, p.127.

Par ailleurs, la castration d'Ouranos symbolise une tendance générale dans les religions primitives à remplacer les êtres divins célestes passifs par d'autres divinités plus concrètes, plus énergiques, plus directement impliquées dans la vie quotidienne de l'homme. En ce sens, Mircea Eliade écrit:

Il fallait mettre fin à la stérile fécondité du Ciel, car Terre donnait le jour à des monstres. Cela montre que la force mystérieuse qui crée la vie, si elle n'est pas contrôlée, ne peut amener que confusion et mort. Elle détruit ce qu'elle fait naître.⁶

Le dieu Ciel, maître du monde, devient le mâle par excellence, le créateur, époux de la grande Déesse tellurique. Ainsi l'identification de la glèbe à la femme et du travail agricole à l'acte générateur dans l'œuvre de Haïk, plus spécifiquement dans le roman *La Fille D'Allah*, reprend la problématique de la terre-mère que nous retrouvons dans la *Théogonie* d'Hésiode.

Cependant, le Ciel n'est pas considéré comme le seul époux de la Terre. Dans la mythologie, il est remplacé par un autre élément fécondateur, le Soleil. En effet, les Êtres supérieurs ouraniens, à cause de leur passivité, sont remplacés par des divinités plus dynamiques voire plus fertiles. Ainsi dans certaines cultures, en Crète par exemple, Hélios, le soleil, supplante la divinité ouranienne. Il est considéré comme représentant et distributeur de la vie.

Pour Haïk, le soleil représente le mâle fécondateur, amant et époux de la terre-femme: « La terre se laissait pénétrer doucement par le soleil. De la voir si sereine, si jeune, si avide de vivre, je fus pris à la gorge par une vive émotion».⁷

Nous constatons ici une autre hiérogamie qui supplante la hiérogamie primordiale ciel-terre. Le soleil et la terre apparaissent comme père et mère nourriciers et l'homme considère le soleil comme son géniteur. Habib, l'enfant trouvé qui se veut fils du soleil et de la terre, a une destinée hors du commun. Nous pouvons voir dans cette filiation divine un signe d'élection qui fait de lui un demi-

⁶ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op.cit., p.86.

⁷ F. Haïk, *La Fille D'Allah*, op.cit., p.7.

dieu (point développé ultérieurement). « À n'en plus douter, la terre était ma mère. Et mon père ? C'était peut-être le soleil [...] » (FA, p.8)

Mère primordiale, «la terre enfante tous les êtres, les nourrit puis en reçoit le germe fécond ». Cette conception très ancienne de la terre-mère découle de son intarissable capacité de porter fruit et même bien avant qu'elle soit considérée comme Déesse- mère, la terre s'est imposée directement comme «Tellus Mater».

« Avant que les causes physiologiques de la conception ne soient connues, les hommes pensaient que la maternité était due à l'insertion directe de l'enfant dans le ventre de la femme [...]. C'est l'idée que les enfants ne sont pas conçus par le père mais que, à un stade plus ou moins avancé de leur développement, ils viennent prendre place dans le ventre maternel à la suite d'un contact entre la femme et un objet ou un animal du milieu cosmique environnant »⁸. L'homme n'intervenait pas dans la création. Il ne faisait que légitimer l'enfant reconnaissant ainsi la maternité de la terre, source de vie, de force, de fécondité.

La terre est donc assimilée au giron maternel et les paysans libanais se considèrent sortis «de son sein, tout emmêlés de foin, d'herbe douce et de beau fumier».⁹ Habib, ignorant qui lui a donné le jour, attribue cette maternité à la terre : « [elle] était ma mère, [affirme t-il]. Et mon père? C'était peut-être le soleil, ou le vent, ou un cyclone violent qui eût étreint la terre, car la terre aime les secousses brutales qui la fécondent.» (FA, p.8). Pour l'enfant du terroir, la terre incarne surtout la mère nourricière; fécondée par l'homme, elle accouche des produits qui le nourrissent, lui donnent la force donc la vie. Autrement dit, la fonction maternelle de la terre s'impose d'elle-même. L'homme se nourrit de ses fruits comme l'enfant du lait maternel et y puise toute sa puissance.

Dans le roman, la vigne au caractère divin symbolise la vie par excellence puisqu'elle est en contact étroit avec la terre. Les grappes apparaissent comme «d'innombrables mamelles» (*La Crique*, p.190). En effet, chez les paléo-orientaux, la vigne était consacrée aux grandes Déeses et les Phéniciens représentaient

⁸ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op.cit, p.211.

⁹ F. Haïk, *Al Ghariba*, Paris, Éditions Corrêa, 1947, p.207.

Ashtart, déesse de la terre, comme une femme aux attributs sexuels très développés. « La vigne était identifiée par les paléo-orientaux à l'herbe de vie. Cette plante merveilleuse était consacrée aux grandes déesses. La déesse-mère était nommée au début la Mère Cep de vigne»¹⁰. D'ailleurs, Habib, l'enfant de la terre, associe grappe, terre et vie: «une odeur que je ne pus définir flottait dans l'air. C'était l'odeur de la terre, de la grappe, de la sève, quelque chose de suave et de pénétrant, l'odeur de la vie elle-même.» (FA, p.192). «Arbre de vie», la vigne est l'expression végétale de l'immortalité. Cet aspect divin est symbolisé par la lumière qui nimbe les vignobles en pleine nuit.

Jamais, durant [sa] vie de paysan, [Habib] n'avai[t] vu une lumière si mystérieuse. Montait-elle de la terre? Descendait-elle d'en haut? Était-elle sécrétée par les ceps? (FA, p.196).

Le caractère sacré de la vigne, symbole de la terre matricielle, met en évidence la ritualisation de l'activité agricole. Le travail de la terre est par conséquent, une offrande à la Déesse-terre; il est l'apanage de quelques élus, de ceux qui s'attachent au sol pour ne pas perdre leur pureté originelle. Pureté qui permet au paysan de percevoir la force invisible de la terre: «ce que nous retirons de la terre, [affirme Habib], ce n'est pas seulement cette nourriture du corps, mais aussi la force invisible qui fait de nous des hommes purs.» (FA, p.88).

En se consacrant uniquement à la terre, le paysan recrée l'Unité première avec la Grande Déesse tellurique, la Terra Mater. Il réactualise le temps mythique des commencements reconstituant la hiérogamie primordiale. La hiérogamie terre-paysan se concrétise, suscitant dans l'âme de ce dernier des sentiments de plénitude, de supériorité, et de pureté. Il incarne alors l'Adam du paradis terrestre d'avant la chute, d'avant le péché originel.

Nous étions les enfants de la terre, [dit Habib], contents de notre sort, ayant aboli en nous tous les mauvais désirs, nous épurant chaque jour davantage par cette contemplation muette de notre propre intérieur, nous élevant lentement vers quelque force mystérieuse. (FA, p.89).

¹⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op.cit., p. 241.

1.2 Quête du paradis

L'attachement exclusif du paysan à la terre révèle la nostalgie d'un état perdu et le désir d'y retourner, ce retour ne pouvant se faire que par la communion avec la terre, femme idéale et mère primordiale. En ce sens, Habib dit: «Nous ne nous accrochons à rien comme à la terre que nous avons travaillée : c'est par elle que nous sommes devenus des hommes purs et que nous avons connu le vrai bonheur.» (FA.p.65). Le travail du sol purifie l'homme de toute souillure, mais en même temps l'isole du monde réel. Le paysan prend conscience de son essence dans le seul but de dépasser l'existence et retrouver la pureté originelle. La conciliation des contraires chair et esprit à laquelle aspire Haïk, cet état d'harmonie et de plénitude, ne fleurit que dans l'âme du paysan pur.

Vivant à l'écart de la société matérialiste, relié aux sources du monde, l'homme de la terre ne souffre pas puisqu'il ignore les conflits propres à l'état de socialisation. Le retour aux origines, à l'état adamique d'avant la chute, est une constante dans l'œuvre de Haïk pour qui il n'existe de salut que par l'attachement à la nature et le rejet de tout progrès apporté par la civilisation.

Habib, le héros de *La Fille D'Allah*, se heurte à l'hostilité de la société : enfant abandonné, recueilli et élevé par les moines, il est persécuté, rejeté par ses pairs.

Tout le monde, y compris mes camarades, me traitait durement et me fuyait comme si j'eusse été un lépreux. Il n'est pas facile de vivre à la montagne quand on ne vous connaît ni père ni mère. [...] (FA, p.2)

Même le moine qui prêche «les enseignements de Jésus Christ» «se plaisait à [l']appeler l'enfant abandonné avec un cynisme farouche».(FA, p.2)

Victime de la concupiscence du moine, Habib se sauve et découvre alors une nouvelle religion auprès de la Déesse Terre :

Je préférerais suivre au fond de moi-même ce curieux cheminement d'une force que je sentais venir de l'au-delà du monde de la chair et que je croyais être un message plus précieux que n'importe quelle tradition héritée des hommes (FA, p.6).

Il trouve refuge auprès des deux frères, Halim et Salim qui vivent une vie paisible, retranchée, consacrée totalement au travail de la terre : «absorbés par leurs nombreuses préoccupations, [ils] n'éprouvaient pas le besoin de sortir de leur terre.»(FA, p.28)

Dans «la Bastide-de-l'Exil» cet espace clos, coupé du monde extérieur dans lequel règne «une douceur biblique» (FA, p.103), Habib connaîtra «une paix humble qui [lui] avait fait oublier tous les liens qu' [il] avai[t] avec les hommes.» (FA, p.39). Contrairement à ce qui se passe dans le monde réel, dans ce paradis l'homme ignore le mal, le mensonge, les désirs et surtout l'argent :

Le paysan est-il un homme comme les autres, ou bien flotte-t-il entre l'espèce humaine et une espèce supérieure qui serait la famille des génies ou des esprits purs ? Naturellement, je veux parler du paysan qui ne s'occupe que de sa terre, qui a horreur d'entretenir des relations avec les hommes et de monnayer son travail. Ce paysan-là a l'air de vivre une vie transitoire, dans l'attente de quelque chose de merveilleux [...] (FA, p.55)

Pour Haïk, l'homme de la terre est seul capable d'accéder à cet état édénique, au registre spirituel que lui apporte le travail du sol. La terre devient en un sens médiatrice d'absolu. Dans sa quête de l'absolu, l'homme doit choisir entre la voie descendante et la voie ascendante. Cette double voie se projette dans la représentation de l'espace où s'opposent la montagne sacrée, «centre du monde», et l'espace profane dominé par la matière.

«Le centre du monde» est nécessairement le lieu le plus vieux de l'univers.

Du fait que tous les sanctuaires, les palais, les villes royales, et, par extension, toutes les maisons, sont symboliquement situés au "centre du monde", il résulte que

dans n'importe laquelle de ces constructions est possible la rupture des niveaux ; c'est-à-dire qu'est possible la transcendance spatiale (l'élévation au ciel) et la transcendance temporelle (la réintégration de l'instant primordial où le monde n'était pas encore venu à l'existence).¹¹

Dominant le monde des hommes et s'élevant jusqu'au ciel, la montagne symbolise pour tous les peuples, la proximité de Dieu. Aux yeux de Haïk, le Liban est une représentation du paradis terrestre où la main de Dieu s'est attardée avec un soin particulier :

Pays de montagnes, qui en pentes douces descendent boire à la Méditerranée [...] Dieu a créé [le Liban] avec une tendresse particulière et il veille à la conservation de sa beauté avec un soin jaloux. Dans chaque montagne, chaque village, on retrouve l'empreinte des doigts célestes.¹²

Terre sacrée, le Liban offre un décor paradisiaque, arrière-plan des romans de Haïk. Dans ce sens, nous lisons dans son premier roman :

Après avoir pétri le monde, Dieu a donné un coup de poing, il a forcé et il en a sorti ce creux dans la pâte de l'écorce terrestre. On y voit encore l'empreinte de ses doigts. Cela explique sa fertilité prodigieuse en hommes et en tout [...]. J'ai vu Dieu — croira qui le voudra — couler un regard saturé de tendresse entre ses cils inquiétants sur cette vallée. Ce regard est son engrais, sa force, son levain.¹³

La montagne présente un caractère sacré, parce qu'elle est considérée comme le point de rencontre du ciel et de la terre, donc un centre, «le point par lequel passe l'Axis Mundi, région saturée de sacré, endroit où peuvent se réaliser les passages entre les différentes zones cosmiques »¹⁴.

Par extension, le village, la demeure, situés dans la montagne, sont sacrés par leur emplacement surélevé, car «la hauteur, le supérieur est assimilé au

¹¹ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Folio, 1993, p.144-145.

¹² F. Haïk, *Dieu est libanais*, Beyrouth, Nouvelles Éditions Orientales, 1946, p.22-23

¹³ F. Haïk, *Barjoute*, Paris, Éditions Corrêa, 1940, p.16-17.

¹⁴ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., p.92-93.

transcendant, au surhumain. Toute ascension est une rupture de niveau, un dépassement de l'espace profane»¹⁵.

Ainsi, la Bastide-de-l'Exil, la demeure des jumeaux se présente comme un centre du monde et évoque l'univers de la coupe, du chaud, l'archétype du retour à l'état originel, à l'univers utérin d'avant la naissance.¹⁶ « C'était une grande cuvette qui ne voyait que le bleu du ciel, les coteaux qui en formaient les parois étant presque inaccessibles [...]» (FA, p.28)

Mais cet espace sacré doit être préservé du monde extérieur pour ne pas se corrompre. Nous pouvons constater une fermeture sur le plan horizontal. La maison constitue un microcosme, une cellule fermée dans laquelle aucun corps étranger ne peut ou ne doit pénétrer, car il risque de provoquer de grands bouleversements. La Bastide-de-l'Exil illustre cet enfermement, ce refus de laisser le monde externe pénétrer dans l'Eden. D'ailleurs, l'appellation Bastide-de-l'Exil exprime très bien l'éloignement du reste du monde, le refus de communiquer avec l'extérieur qui néanmoins s'introduira dans le domaine par l'intermédiaire de la Fille d'Allah (le surnom Fille d'Allah était donné aux divinités avant l'islam).

Les maisons nues sont les meilleures parce qu'elles reflètent davantage la simplicité de la terre et qu'elles donnent à l'homme qui les habite l'impression de vivre toujours au milieu des grands phénomènes de la nature sans lesquels il dépérit. (FA, p.30)

La maison de Najla, symbolisant le monde extérieur, présente une ambivalence selon l'état d'esprit de celui qui la contemple. Aux yeux de Habib, pour qui Najla représente la femme divinisée (ou la mère inaccessible), la demeure apparaît comme un sanctuaire: «je m'approchai un peu de la maison des voisins, timidement, comme un petit chrétien qui aborde la première fois les saints mystères.» (FA, p. 102).

En revanche, aux yeux de Halim, elle représente l'intrusion du mal, le signe de la socialisation et il la considère comme «porte-malheur de la terre». La maison

¹⁵ *Ibid.*, p.94.

¹⁶ G. Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

symbolise donc à la fois le paradis et le fruit défendu qui provoquera la chute de l'enfant de la terre.

La représentation de l'espace nous permet de dégager une vision manichéenne du monde, la montagne figurant le Bien et l'espace extérieur profane le Mal. L'espace paradisiaque sacré s'ouvre sur le ciel et se ferme sur le plan terrestre. Ses habitants méprisent tout ce qui représente la matière — confort de la civilisation ou argent — et s'enorgueillissent de leur pureté née de la communion entre l'homme et la nature.

En d'autres termes, le centre du monde, la montagne libanaise, symbolise l'Eden biblique, et dans son désir de voir l'homme maintenir les liens qui l'attachent à la nature, Haïk exprime la nostalgie du paradis perdu, le désir de le réintégrer, car il représente une humanité idéale jouissant de la béatitude et de la plénitude spirituelle. Si cet Eden a disparu à jamais, l'homme peut cependant jouir de la paix et du bonheur en se maintenant à l'état de nature. Sur ce point, Haïk rejoint les philosophes du XVIIIe siècle, Diderot et Rousseau, qui prônent le retour à la nature, seul moyen de préserver la bonté innée de l'homme qui se corrompt au contact de la société. Le paradis se trouve donc dans la communion étroite avec la nature.

2. Symbiose avec la nature

2.1 Communion et élévation

Agriculteur d'abord, le Libanais a pour première compagne sa terre qui le nourrit, qu'il éventre sans pitié et qui lui reste pourtant fidèle. C'est grâce à cette docilité qu'est né son amour pour elle : il est fait de gratitude.¹⁷

Ainsi le paysan éprouve le sentiment de ne former avec la terre qu'un seul corps, celui-ci n'étant pas seulement fait de chair mais de tout ce sol grâce auquel il vit. C'est pourquoi «seul le vrai paysan perçoit [les] pulsations lointaines [de la terre], l'âme qui chemine dans son grand corps. Il lui est donné de voir cette ressemblance qu'elle a avec les êtres vivants.» (FA, p.32).

Si la terre se conçoit comme un être vivant, c'est qu'elle est perçue comme représentant la chair et à ce titre elle est considérée comme le double de l'être humain :«chaque cellule de la terre correspondait à chaque goutte de mon sang, à chaque parcelle de ma chair. J'en étais le double vivant.» (FA, p.100), affirme Habib. Si la terre est «vivante» à l'image de l'être humain, c'est parce qu'elle est fertile et que tout ce qui provient d'elle est doué de vie. C'est pourquoi elle prend figure de femme, image découlant de la hiérogamie Ciel-Terre ou Soleil-Terre.

L'entité terre-femme naît du lien étroit qui unit l'homme au sol. En un sens, la terre devient la femme fécondée par l'homme. Désirable et sensuelle, la terre est souvent décrite dans les romans de Haïk comme une jeune femme souriante, vive, sensuelle, impatiente de donner la vie. Nulle part on ne voit la terre sous forme d'une vieille femme. Habib contemplant un champ labouré la voit « si sereine, si jeune, si avide de vivre [il] fu[t] pris à la gorge par une vive émotion. Il [lui] sembl[a] apercevoir une sorte de sourire flotter sur chaque crevasse.» (FA, p.7)

Mais c'est surtout à travers l'agriculture que se dégage l'équivalence terre-femme. Le labourage de la glèbe devient non pas une besogne quelconque, mais un

acte d'amour qui concrétise la hiérogamie terre-paysan. Ce dernier ne travaille pas par obligation mais par passion et dévotion pour son amante éternelle. Le rituel du travail agricole se compose de gestes d'amoureux qui dévoilent un amour de la terre semblable à l'amour d'une femme : «on se baissait et palpait la terre. On était comme si on caressait une chair de femme qui nous fait oublier les limites de notre propre corps »¹⁸. Ainsi, pour Abou Nassif, le grand-père de Habib, la terre est la vraie compagne de l'homme. Le véritable acte charnel, Abou Nassif ne le conçoit qu'entre l'homme et la terre :

Des terres immenses, fertiles, dociles surtout dociles! qui se laissaient pénétrer par ses outils à lui comme des femmes amoureuses.[Il] aimait les terres brunes, remuantes qui se dressaient à la rencontre de la charrue¹⁹.

D'ailleurs, le paysan attache une grande importance aux semailles qu'il considère comme un acte expressif de sa virilité. Après le dur labeur du dépiquage avec des moyens primitifs, le paysan féconde la terre avec un orgueil de mâle et éprouve une joie évidente à la voir répondre à son appel.

En outre, c'est grâce à ses gestes innés de semeur que Habib devient homme de la terre. « [Il] plonge[a] la main dans son semoir, [se] recueillit et lanç[a] la poignée qu'[il] avai[t] retirée en relâchant gracieusement les doigts». Ébloui par son savoir faire Halim s'exclame : «il est en train de te pousser une âme d'homme».²⁰ Cependant, les semailles ne se limitent pas à l'expression de la virilité mais procurent une joie incommensurable, voire une extase extrasensorielle, qui transcende le paysan. Le travail agricole permet à l'homme d'accéder au spirituel, au divin. Halim est littéralement transcendé, sublimé, transformé en un être surnaturel :

Il faisait des gestes lents, rythmés, balançant majestueusement le torse, [...] comme si la répétition de ce

¹⁷ F. Haïk, *Liban*, Jounieh, Editions Hatem, 1996, p.15.

¹⁸ F. Haïk, *Al Ghariba*, op. cit., p. 172.

¹⁹ F. Haïk, *Abou Nassif*, Paris, Plon, Coll."Feux croisés", 1948, p.165.

²⁰ F. Haïk, *La fille D'Allah*, op. cit., p.18.

mouvement eût fait le vide autour de lui, mes yeux d'enfant le virent se détacher de la terre, planer dans l'air, monter vers l'azur comme un beau pigeon [...] À la place du visage, il y avait une flamme dorée, merveilleuse [...] (FA, p.17)

Cette communion étroite de l'homme avec la terre, à la fois femme idéalisée et mère primordiale, consacre le retour de l'homme à l'état originaire, à l'état de béatitude. Le paysan devient un catalyseur ; en lui s'exerce une sublimation, un passage de la matière au spirituel, d'un état inférieur à un état supérieur.

2.2 Sublimation du paysan

Le paysan est-il un homme comme les autres, ou bien flotte-t-il entre l'espèce humaine et une espèce supérieure qui serait la famille des génies ou des esprits purs ? [...] Ce paysan-là a l'air de vivre une vie transitoire, dans l'attente de quelque chose de merveilleux [...] ²²

Pour atteindre cet état supérieur, l'homme doit endormir ses instincts, abolir son corps. Il n'y aura plus que «ce fluide secret dont la migration n'est arrêtée par aucun obstacle et qui est l'essence même de l'amplitude humaine » (FA, p.67). Libéré du poids de la chair, de tous les mauvais désirs, les sens de l'homme sont exacerbés et il peut dorénavant capter les moindres mouvements de la nature et des êtres vivants. « Avec cela, nous sentons s'accomplir les mouvements secrets de la plante et des astres, nous pénétrons dans le cœur et dans la pensée de ceux que nous aimons.» (FA, p.67).

En vivant en communion avec la nature, l'homme de la terre développe en lui toutes les vertus, dont la bonté, qualité primordiale pour Haïk, existant uniquement dans la terre. Ainsi Habib «ne voyait de bonté que dans la terre». D'ailleurs, la bonté de la terre se reflète sur l'aspect physique du paysan : «Salim avait le profil dur, comme sculpté dans le bois, tandis que celui de Halim l'homme de la terre, donnait l'impression d'être fait avec du plâtre onctueux.» (FA, p. 25).

Avant de pénétrer dans l'Eden, Habib, l'enfant abandonné, n'avait connu des hommes que la méchanceté et les mauvais traitements. En Halim, il rencontre pour la première fois la bonté. Quand le paysan renonce à une partie de son repas pour calmer la faim de l'enfant, celui-ci connaît alors «le visage même de la bonté humaine ». Par ce don pourtant simple, Halim balaie «toute la méchanceté de ceux qui s'étaient insérés» (FA, p.14) dans la vie de Habib.

²² F. Haïk, *La Fille D'Allah*, op. cit., p.55.

Source de bonté, la terre devient aussi source de bonheur. Habib, l'orphelin maltraité par la société, acquiert au sein de la Bastide-de-l'Exil avec celle de la bonté, la notion de la sérénité paysanne. Cela venait sûrement de «cette paix inimaginable où baignaient les terres des deux frères» (FA, p.28). D'ailleurs Najla avait aussi choisi «ce coin retiré de la terre pour mieux goûter la paix de l'âme» (FA, p.142).

Mais la condition indispensable pour pouvoir jouir de cette paix est le repli sur soi, la rupture avec la race humaine. Haïk semble considérer que seule la solitude au milieu de la nature permet, à l'homme, sur le plan individuel, d'éviter tous les maux de la société.

La masse des instincts [du paysan] dort au fond de lui-même telle les nappes liquides emprisonnées dans les couches terrestres attendant qu'un phénomène géologique ou que la main de l'homme les délivre. Et plus il vit en contact avec la terre, plus ses instincts s'enfoncent dans leur sommeil. (FA, p.56)

Ce repli sur soi fait du paysan un homme taciturne et grave que les civilisés appellent «un rustre». Mais la terre adoucit toujours un côté de son caractère, elle affine cet endroit secret où s'élaborent les sentiments pour autrui et peut-être, dit Habib, «les rustres que nous sommes forment peut-être le troupeau des "justes" dont il est question dans les livres saints.» (FA, p.44). C'est la puissance morale de l'homme de la terre qui lui permet de se sublimer et de s'élever au-delà des turpitudes humaines. Il est difficile pour l'homme social de concevoir le concept de pureté car il le confond avec les plaisirs terrestres. Or ce que le paysan retire de la terre, «ce n'est pas seulement cette nourriture du corps, mais aussi la force invisible qui fait de [lui] [un] homme pur » (FA, p.88). D'un autre côté, cette pureté intrinsèque de l'homme de la terre se trouve menacée par le langage qui déguise la vérité et devient source de mal puisque « [le paysan] n'a pas de ces mots dangereux qui habillent les choses et nous en cachent le sens.» (FA, p.29). Haïk favorise alors le langage simple et sincère de la terre qui «nous

transforme, nous sublime, nous élève, tout en nous laissant ce que nous sommes : des êtres fermés, simples mais sincères.» (FA, p.29)

C'est par sa pureté que l'homme de la terre peut aspirer à l'Absolu et devenir donc par le fait même un dieu. «Voilà pourquoi le paysan ne descend que rarement jusqu'à l'homme » (FA, p.56). Plus spécifiquement, la hiérogamie terre-paysan qui s'accomplit par les semailles arrache paradoxalement le paysan à toute attraction terrestre et le transplante dans le registre du Haut, du divin. Au moment des semailles, les gestes de Halim émanent de son âme, non de son corps. Aux yeux de Habib qui le regarde, son visage se transforme, comme on l'a vu, en « flamme dorée ». Le feu dans ce contexte revêt la valence de purification et d'illumination et représente, en ce sens, la flamme divine qui se transmet aussi à Habib de sorte que ce dernier se trouve « par [une] conversion mutuelle et continuelle avec la terre très près de Dieu » (FA, p.35).

L'homme de la terre apparaît ainsi comme une idole qu'on adore. Habib était «comme un païen s'extasiant devant son idole. [Il] se demand[ait] comment des mouvements si simples peuvent transformer l'homme en un pur esprit » (FA, p.17). Cette image découle de la conception que Haïk a de Dieu : souvent dans ses romans, à travers le questionnement métaphysique du personnage, il souligne la présence de Dieu dans la nature. : « Un dieu est toujours en mouvement, soit un feu qui dévore, soit une eau qui vivifie, soit une glèbe où prend racine le végétal. J'étais un païen, mais le païen avait-il tort ?...» (FA, p.41)

Il suffit donc de travailler la terre pour s'unir à Dieu, se fondre dans la totalité. «Le Dieu que l'imagination humaine place derrière la voûte de l'azur et à qui elle prête des gestes d'alchimiste, des attitudes énigmatiques de prêtre, je le mettais, moi, dans la terre.» (FA, p.41). Pas besoin pour cela de respecter les dogmes imposés par la religion. Haïk réfute tout intermédiaire entre l'homme et Dieu; il suffit que l'homme reste pur afin d'entrer en contact avec le tout puissant, pureté assurée uniquement par la communion étroite avec la nature.

La divinité prend alors la forme du dieu Pan. Haïk panthéiste? Lors d'une entrevue, il déclare :

L'absolu c'est le Tout, c'est cette force occulte avec laquelle tout être humain a des attaches. C'est peut-être une sorte de panthéisme. Cet absolu est-il Dieu? Ce qui est certain, c'est qu'il y a une force occulte vers laquelle nous tendons tous, y compris les athées.²³

²³ Cité par Simonetta Kozak-Angelo-Commemo, *Un écrivain libanais, F. Haïk*, Thèse de doctorat, Université de Bologne, 1977, p.201.

3. L'émergence de l'Androgyne

3.1 "Le roman des origines"

Isolé du monde réel, Habib, l'enfant abandonné, se réfugie dans un univers fantasmagorique. Son attitude face au monde est celle de « l'enfant trouvé » du «roman familial des névrosés».²⁴

Freud rapporte que chez certains enfants, à partir de l'époque pré-pubertaire, une activité fantasmatique sous la forme d'un rêve diurne permet à l'enfant de corriger la réalité qui ne le satisfait pas. En effet, quand l'enfant grandit, les soins dont il était l'objet se relâchent, l'amour des siens lui semble amoindri. Par ailleurs, un début d'expérience sociale lui apprend qu'il existe d'autres parents dont certains sont supérieurs aux siens par l'esprit, la fortune ou le rang. Ainsi, ses parents n'étant plus des dieux à ses yeux, il se plaît à imaginer que ce ne sont pas ses parents mais littéralement des étrangers. Il peut alors se considérer comme un enfant trouvé ou adopté auquel sa vraie famille, royale bien entendu ou puissante, se révélera plus tard.

La figure de «l'enfant trouvé» se retrouve dans les contes de fées:

C'est un orphelin aimé d'un [père] lâche ou d'une [mère] morte ; persécuté par un tyran dont les décrets sont sans appel ; livré aux services d'une abominable marâtre à demi sorcière, ogresse à l'occasion ; terrifié, affamé, sans cesse en danger d'être mutilé ou dévoré, l'enfant martyr ne peut rester en vie que s'il prend opportunément la fuite (à la lettre il se sauve de chez lui comme rêve de le faire et le fait parfois tout enfant persécuté ou simplement meurtri).²⁵

²⁴ Freud, *Névrose, psychose et perversions*, Paris, PUF, 1973, p.157 à 160.

²⁵ Marthe Robert, *Roman des origines, origines du roman*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1977 p.85.

Habib, le héros de *La Fille D'Allah*, possède une grande partie de ces caractéristiques. Enfant né d'un amour illicite, il est donné par son beau-père (en l'occurrence le parâtre des contes de fées) après la fuite de sa mère du foyer conjugal, à des bohémiens qui à leur tour l'abandonnent devant la porte d'un monastère. Recueilli par les moines, il se heurte à l'hostilité de la communauté. À douze ans, il prend la fuite pour échapper à la concupiscence d'un moine (substitut du parâtre). Il se sauve et trouve refuge chez les deux frères jumeaux Halim et Salim qui mènent une vie paisible totalement consacrée au travail de la terre. Il grandit auprès d'eux au sein d'un environnement baigné de sérénité. Dans ce paradis isolé, l'enfant trouvé connaîtra « une paix humble qui [lui] [fera] oublier tous les liens qu' [il] avai[t] avec les autres hommes.» (FA, p.39).

Dans cet univers des premiers temps bibliques, la terre, élément féminin, se substitue à la femme à qui l'entrée de l'Eden est refusée. Cette exclusion de l'être féminin du paradis de l'Enfant trouvé correspond sur le plan psychanalytique au stade pré-œdipien, à l'état d'asexualité. Avant l'arrivée de Najla (qui achètera la part de Salim), Habib «n'avai[t] pas encore senti bondir en [lui] le sang des mâles. Tout ce côté de son être semblait aboli. Ça dormait au fond de [lui] comme ce feu de tourteaux que nous faisons l'hiver, qui se couvre d'une croûte épaisse de cendre et ne révèle sa présence que par une petite chaleur.» (FA, p.76).

L'intrusion de la fille d'Allah va bouleverser son existence paisible et provoquera un drame; «il allait se produire pour [lui] les événements les plus douloureux qui puissent remuer un homme...» (FA, p.27). L'adolescent sera la proie d'une lutte entre la femme et la terre, lutte dont celle-ci sortira vaincue, entraînant la chute de l'enfant trouvé dans le monde de la réalité. Le Paradis sera corrompu par l'éveil de la chair et l'Eden sera souillé par l'acte sexuel d'autant plus condamnable qu'il brave l'interdit de l'inceste.

Sûrement, les murs de cette bastide n'avaient pas encore assisté à ce déchaînement de la chair. Ceux qui l'avaient habitée avant [lui] avaient été tout entiers absorbés par

l'amour du sol. Étaient-ils plus purs que [lui]? En se détachant d'eux avai[t] -[il] trahi? (FA, p.161)

L'enfant trouvé, Habib, tombe de l'Eden dans le monde de la réalité, au stade de la socialisation. Il entre dans l'univers des hommes et perd sa pureté. Il quitte la Bastide et s'installe dans le domaine que lui lègue Salim. Mais il lui est impossible de retrouver la paix et la sérénité du paradis perdu.

D'autre part, l'amour exclusif voué par Halim pour la terre provoque également une régression au stade pré-œdipien, un retour à l'état d'asexualité. D'ailleurs, quant à lui, il ne changera pas d'état, jusqu'à sa mort à l'âge de soixante-quinze ans, il reste l'enfant trouvé, vouant une passion exclusive à la terre et refusant toute socialisation. Ayant décelé chez Habib une âme de paysan, il décide de le recueillir et se prend pour lui d'une affection paternelle ; « cet homme [le] regardait de deux yeux candides. Ce doit être sûrement ainsi qu'on regarde son fils, avec cet air hagard, cet oubli de soi-même [...]» (FA, p.12). Ainsi Halim devient père sans passer par le stade de la sexualité. L'apparition de la femme réveille chez Habib le désir sexuel que l'amour de la terre avait définitivement aboli dans la chair de Halim. Ce dernier ne peut survivre à sa défaite et sa mort détruit définitivement le paradis de l'Enfant trouvé, laissant Habib libre de s'intégrer au monde réel puisque «l'œil de Halim n'était plus là pour peser sur [ses] actes et [lui] lancer des regards de désapprobation qui [le] paralysaient» (FA, p.105-106).

Nous pouvons déduire alors que l'homme de la terre n'atteint jamais l'âge adulte puisqu'en connaissant la femme, il se socialise. L'attachement exclusif à la terre souligne, en réalité, le refus de se détacher de la mère et de passer au stade œdipien. Dans ce sens, Jean-Paul Richter évoque avec exaltation

Cette enfance où je ne connaissais pas un seul homme ne fût-ce moi-même, mais où je les aimais tous ; et où je n'avais pas encore été chassé du paradis que nous devons

tous quitter un jour et vers lequel tout retour nous est interdit par l'âge, par l'épée tranchante de l'expérience.²⁶

En fait, Habib restera éternellement «l'Enfant trouvé» puisque son processus de passage à l'âge adulte et sa socialisation ne se réaliseront pas complètement ; en commettant l'inceste l'enfant trouvé ne s'affranchit pas des liens qui le lient à la terre-mère car Najla « femme de la terre » est dans un sens substitut de la mère et de la terre. D'ailleurs, il fuit Najla et rejoint son autre « père » et ainsi se trouve rétabli le triangle familial constitué de Salim le père, la mère-terre et Habib l'enfant. Cependant, la tentative de recréer cet autre paradis échoue puisque l'enfant trouvé a définitivement perdu sa pureté originelle.

L'Enfant trouvé est avant tout, «un faiseur de conte» :

Il s'exprime presque seul avec les traits contradictoires propres à sa nature excessive, et sans rien changer à ses plans. Comme naguère il récrit sa vie au ciel faute de ne pouvoir la supporter sur terre ; comme naguère il se console de son lot médiocre en se construisant de toutes pièces une royauté purement spirituelle ; comme naguère enfin il croit ce qu'il veut et prouve la nullité du monde par la souveraineté de son imagination²⁷.

Orphelin, bâtard, Habib, l'enfant trouvé, se revendique comme dieu, né de la hiérogamie Soleil-Terre. En extase devant la nature, il s'exclame:

Là, pour la millième fois, je me demandai ce que pouvaient être mon père et ma mère et s'ils étaient encore vivants. [...] A n'en plus douter, la terre était ma mère. Et mon père? C'était peut-être le soleil.²⁸

Cette filiation divine élève le héros au-dessus du commun des mortels et le voue à un destin exceptionnel. Il porte la marque de ce statut particulier dans sa chair même : un tatouage sur le haut du bras gauche. L'endroit où ce signe a été placé porte une signification particulière ; le bras est le membre qui lui confère son

²⁶ Cité par Marthe Robert, *Roman des origines, origines du roman*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1977, p.112.

²⁷ *Ibid.*, p.108.

²⁸ F. Haïk, *La Fille D'Allah, op.cit.*, p.7-8.

savoir, le travail de la terre, grâce auquel il préserve sa pureté et pénètre dans la sphère de la divinité. Habib est investi de pouvoirs surnaturels, puisqu'il accomplit sans les avoir jamais appris les gestes du semeur : «je plongeai la main dans mon semoir, me recueillis et lançai la poignée que j'avais retirée en relâchant gracieusement les doigts [...] Halim me regardait avec des yeux éblouis.» (FA, p.18)

D'autre part, un autre élément vient consolider «le roman des origines» de l'enfant trouvé. Habib s'imagine ensuite qu'il est issu des eaux d'une grotte. «Ce grondement lointain et continu [des eaux] créa en [lui] une sorte de nostalgie comme s' [il] [eût] été le fils de ces eaux » (FA, p.40). L'image contient un double symbole ; la grotte, cavité archétype, représente les entrailles maternelles, place de la gestation voire matrice vaginale universelle et l'eau n'est autre que le liquide amniotique, source et symbole de vie. En ce sens, Gilbert Durand souligne le fait suivant : «le traumatisme de la naissance pousserait spontanément le primitif à fuir le monde du risque redoutable et hostile pour se réfugier dans le substitut caverneux du ventre maternel »²⁹. D'ailleurs, c'est dans cette grotte que la conception du héros a eu lieu. Il est littéralement «le fils de la terre».

En revanche, cette eau qui sort de la terre est un symbole féminin dans la mesure où elle permet la germination (contrairement à l'eau descendante, la pluie, symbole masculin de la semence ouranienne). Selon Mircea Eliade,

Les eaux symbolisent la totalité des virtualités. Elles précèdent toute forme et supportent toute création [...] les Eaux désintègrent, abolissent les formes, «lavent les péchés», à la fois purificatrices et génératrices. Leur destin est de précéder la Création et de la résorber.³⁰

En se considérant comme fils des eaux de la grotte, Habib se crée un lien avec la nature-mère, lien qui se combine à sa filiation solaire faisant de lui un être d'exception sur qui pèse la fatalité. La revendication d'une filiation divine révèle le désir inconscient de rompre avec ses parents biologiques. Ce refus d'une filiation

²⁹ Gilbert Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, op.cit., p.275.

³⁰ M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Coll. «Idées», 1965, p.110-111.

biologique découle de l'omniprésence de la terre, seule réalité pour le paysan. Plus encore, quand Habib affirme être «enfant de la terre», le terme «enfant» souligne explicitement le refus du héros de passer au stade œdipien, en un mot de grandir, et le roman familial qu'il s'invente contribue à exaucer le désir d'omnipotence dont il est pétri.

L'enfant trouvé est asexuel, il dépasse, dissout, nie la polarité des sexes. Attaché uniquement à la terre, complètement en marge de la société, il n'a pas d'identité de genre. Cet état d'asexualité confirme la caractéristique fondamentale de l'Androgyne, être mythologique incarnant la nostalgie du paradis perdu, d'un état primordial dont l'homme jouissait avant le Temps et qu'il rêve de réintégrer.

3.2 L'ambiguïté de l'Androgyne

Il est nécessaire de prime abord de nous arrêter à la signification du terme *Androgyne* ; suivant l'étymologie, « androgyne » est la transcription en français du mot grec « androgynès », résorbant l'opposition homme-femme. Il ne faut pas cependant le confondre avec le terme hermaphrodite, être humain en qui sont réunis les organes reproducteurs des deux sexes.

Selon Mircea Eliade, l'Androgyne symbolisait dans la Grèce antique l'unité, la conjonction des contraires, une situation qu'on essayait d'actualiser par une figure mythologique. Tandis que l'hermaphrodite, concret, anatomique, était considéré comme une aberration de la nature ou un signe de la colère des dieux : si un enfant présentait à sa naissance des signes d'hermaphrodisme, il était mis à mort par ses propres parents. Seul l'Androgyne rituel constituait un modèle puisqu'il impliquait symboliquement la puissance magico-religieuse des deux sexes.³¹

Ancré dans le mystère de la dualité des sexes, l'Androgyne interfère, par la fusion des contraires qu'il implique, avec le mythe des commencements sur le plan cosmique : dans la *Théogonie* d'Hésiode, Gaïa, la terre donne naissance par parthénogenèse à Ouranos, le ciel, qu'elle rend son égal afin qu'il la couvre tout entière. La terre s'affirme donc comme le premier Androgyne. De cette Théogonie, Jean Libis dégage le schéma androgynique suivant :

Dans la grande nuit des origines, on voit émerger une matrice primitive explicitement ou virtuellement bisexuelle, puis celle-ci se dédouble avec apparition d'un principe Mâle et d'un principe Femelle ; enfin les deux principes ainsi émis s'unissent à leur tour et engendrent la chaîne des êtres cosmiques. C'est la hiérogamie

³¹ M. Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, Coll. «Idées», 1962.

paradigmatique primitive qui consacre souvent les épousailles du ciel et de la terre.³²

L'Androgyne se présente alors comme la conjonction des contraires, la «*coincidentia oppositorum* » qui caractérise la hiérogamie du paysan et de la terre. Le paysan, fils de la terre, sorti de son sein, incarne le principe Mâle qui s'unit à la terre, principe Femelle à la fois mère et femme idéalisée. Ainsi, en s'unissant à la Déesse tellurique, le paysan réactualise le mythe des commencements, reconstituant l'Androgyne primordial.

Le mythe de l'Androgyne révèle une profonde insatisfaction de l'homme face à sa situation actuelle, à la condition humaine. La tendance à la réintégration, à l'unification exprime le désir de retourner à l'Un, au Tout, où seraient réunis les contraires coexistants et non antagonistes. Dans ce sens, Mircea Eliade écrit :

L'homme se sent séparé d'un état indéfinissable, atemporel dont il n'a aucun souvenir précis, mais dont il se souvient au plus profond de son être : un état primordial dont il jouissait avant le temps, avant l'histoire, et de cet état naît la nostalgie d'un état paradoxal dans lequel les contraires coexistent sans pour autant s'affronter.³³

Plus encore, l'Androgynie est plus «qu'une situation de plénitude et d'autarcie sexuelle. L'androgynie symbolise la perfection d'un état primordial non conditionné».³⁴ C'est pour cette raison que l'androgynie n'est pas limitée aux êtres supérieurs. D'ailleurs, Adam était considéré comme un androgyne, Eve n'étant qu'une moitié, une partie de lui. «Ancêtre mythique, [il] symbolise le commencement d'un nouveau mode d'existence et tout commencement se fait dans la plénitude de l'être».³⁵

³² Jean Libis, « L'Androgyne et le nocturne », *Cahiers de l'hermétisme*, Paris, Albin Michel, 1984, p.17.

³³ M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, op. cit., p.176-177.

³⁴ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, op. cit., p.215.

Le paysan, vivant à l'écart de la société matérialiste, attaché uniquement à la terre, incarne l'Adam originel. Il joint en lui les contraires ; il est à la fois homme et enfant. Homme-enfant, il présente une coïncidence des opposés : d'un côté, sa virilité comme homme de la terre est évidente, mais il refuse de grandir, de franchir le stade œdipien et d'accéder à l'âge adulte. Il reste, par conséquent, un enfant. En fait, « [Habib] arriv[a] ainsi à l'âge de vingt ans où l'homme s'enorgueillit de tous les attributs de la virilité qui naissent et s'affirment en lui. Pour [sa] part, il n'en fit rien.» (FA, p.35-36)

Cependant, lorsque les possibilités de la chair se révèlent, un déchirement se fait dans l'être. En effet, la sensualité érotique de Habib s'éveille au moment où l'intendant lui demande s'il n'y a pas de femme dans la région. Le simple mot a le pouvoir de troubler l'adolescent. Le mot, seul, ouvre une brèche dans le paradis pur de toute souillure. L'intendant espère ainsi « [le] détourner de la terre en éveillant en [lui] les bas instincts» (FA, p.76). Il éprouve «cet émerveillement devant l'être féminin par quoi arrivent les pires trahisons envers la terre.» (FA, p.96)

L'Androgyne terre-paysan se trouve menacé de séparation par les tentations charnelles. En fait, l'Unité est destinée à se briser, à se dissoudre pour que naisse l'individu. Cependant, ce passage est souvent refusé par le héros désireux de maintenir l'Unité première. Il faudra l'intrusion de la femme dans la vie de Habib pour que les instincts endormis se réveillent, luttent contre la terre et entraînent la chute de l'orphelin dans le monde réel, le dépouillant de sa pureté originelle. D'un autre côté, selon Mircea Eliade,

La coincidentia oppositorum se retrouve à divers étages mythiques, entre autre les mythes qu'on pourrait appeler « les mythes de la polarité » c'est-à-dire, de la bi-unité qui se manifeste, soit par la consanguinité des héros avec leurs antagonistes [...] soit par association en une même divinité des caractères contradictoires.³⁶

³⁵ *Ibid.*, p.216.

³⁶ Cité par Gilbert Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, *op.cit.*, p.332.

La polarité est mise en évidence explicitement dans les mythes et légendes reliés à la gémellité. Dans le roman, les jumeaux incarnent effectivement cette polarité, bi-unité d'un seul et même être scindé en deux entités complémentaires. Le couple de jumeaux Salim et Halim est la figuration d'un système polaire : l'un est doux, passif et introverti, l'autre dynamique, belliqueux et extraverti. Ils symbolisent la dualité, la séparation, en même temps que la similitude et la duplicité. « Salim avait le profil dur, comme sculpté dans du bois, tandis que celui de Halim donnait l'impression d'être fait avec du plâtre onctueux. » (FA, p.25). Nous pouvons parler alors d'un être au double visage que personnifie Janus, le dieu aux deux visages dans la mythologie latine.

Gardien des seuils, du début et de la fin, de la semence et de la récolte, il passe pour transmettre le savoir en matière d'agriculture. «La tête de Janus» symbolise toutes les contradictions et les ambiguïtés, tous les aspects positifs ou négatifs d'un acte ou d'une chose. Janus devient la personnification de tous les couples d'opposés. Il représente à la fois l'unité fondamentale et la divergence.

Haïk évoque la légende des jumeaux en insistant sur la condensation des opposés qui concourent pour former une même unité fondamentale.

Chez nous il y a une légende qui fait des jumeaux deux êtres ayant des liens moraux et physiques tellement puissants que, même séparés, les chagrins ou les maladies de l'un se communiquent à l'autre. De toute façon, ces deux jumeaux-là avaient entre eux une sorte d'harmonie secrète.
(FA, p.27)

Le départ de Salim et par la suite la vente de la terre produisent un schisme. La fusion des contraires est vouée à la dissolution puisque les opposés tendent indubitablement à se séparer l'un de l'autre. La vente de la terre est l'ultime trahison qui provoque la perte de l'essence voire de la force même de l'âme paysanne. Elevé plus haut que sa condition d'être mortel, le paysan descend plus

bas que sa chair. C'est un être maudit, poursuivi par la fatalité, « [il] [est] comme ces rochers qui portent tout le poids de la montagne» (FA, p.36)

Fils de Gaïa, le géant Antée était invulnérable tant qu'il gardait le contact physique avec sa mère. Dans son combat contre Héraclès, ce dernier devina la source de sa force : Héraclès, de haute lutte, le souleva de terre et Antée, privé du soutien maternel, perdit toute son énergie et mourut.

Comme Antée, le paysan perd son essence dans son combat contre la tentation et la superstition, il perd le lien privilégié qui l'unit à la terre. La terre est comme une femme, dit Abou Nassif : si tu y tiens, prends soin d'elle, sinon elle te trompe.

Victime de son caractère superstitieux, affaibli par les tentations charnelles, le paysan libanais trahit la terre qui se transforme dès lors en une mère vengeresse, dévoratrice et infanticide.

CHAPITRE II

MALÉDICTION ET FATALITÉ

1. Le schisme

1.1 Croyances et superstitions

Le paysan libanais est superstitieux. La belle affaire ! La plus grande aventure humaine qu'est la foi a besoin de côtoyer parfois le doute pour s'affermir. L'homme doit sentir qu'il perd pour reconquérir. La superstition est l'aura de la vraie croyance. À l'approfondir, on se rend compte qu'elle n'est souvent qu'une intuition plus ou moins sûre des évènements qui viendront modifier le cours de notre existence.³⁷

Fondée sur la crainte ou l'ignorance, la superstition prête un caractère sacré voire surnaturel à certaines pratiques. D'ailleurs, l'homme n'est superstitieux que parce qu'il est craintif, et il ne craint que parce qu'il est ignorant. Cependant, Haïk voit dans le caractère superstitieux du paysan libanais une sorte d'intuition prémonitoire, un pressentiment qui annonce le cours fatal, inéluctable et inévitable des évènements.

Salim avait-il vu ce malheur qui menaçait la terre ? Ou bien avait-il compris qu'un jour, fatalement, l'existence de la Bastide-de-l'Exil serait troublée par le contact de l'enfant malheureux que [Habib] étai[t] ? La vue de l'épée et du cercle l'aurait précipité dans sa décision.³⁸

³⁷ F. Haïk cité par Denise Ammoun « *Un grand écrivain, F. Haïk* », *Liban*, 4 mars 1973.

³⁸ F. Haïk, *La Fille D'Allah*, op. cit., p.67.

Inquiété par le tatouage de Habib, Salim de "tout temps superstitieux" quitte la Bastide-de-l'Exil, provoquant ainsi la chaîne des événements qui concourent à la déchéance des Enfants de la terre.

Le doute s'installe dans l'esprit de Habib, « l'enfant abandonné », qui se voit porteur de « tout le poids de la montagne », de toute la misère du monde. Il suffit d'une exclamation de Salim pour que « les souvenirs qui dormaient en lui surgissent ». « Un petit mot suffit pour jeter le trouble dans un être humain. Pour [Habib], ce mot a été une exclamation de Salim lorsqu'il eut vu, après huit ans de vie ensemble, le tatouage qu' [il] port[ait] au haut du bras » (FA, p.37). Il se sent dorénavant, responsable de tous les malheurs qui s'abattront sur ce coin paradisiaque où il avait trouvé refuge.

Selon la croyance populaire, « les enfants abandonnés imprègnent de leur infortune tous les endroits dans lesquels ils passent » (FA, p.66). Ainsi, Habib vient à croire qu'il est effectivement porteur d'une malédiction qui se communique à son entourage. Marque indélébile, signe d'élection, son tatouage est le symbole d'une tribu sauvage de bédouins nomades. Mais il est surtout synonyme de prédestination, de malédiction et de fatalité.

Le meilleur moyen de consoler un malheureux est de l'assurer qu'une malédiction certaine pèse sur lui. Ce genre de flatterie l'aide à mieux supporter ses épreuves, l'idée de malédiction supposant élection, misère de choix.³⁹

D'autre part, « la superstition étant une intuition plus ou moins sûre des événements qui viendront modifier le cours de notre existence », elle rend l'homme de la terre misérable ; supérieur par sa pureté aux hommes, le paysan possède cette capacité de voir venir les malheurs. En d'autres termes, il est conscient de son incapacité à lutter contre la fatalité puisqu'en perdant son contact avec la terre, son unique refuge, il perd son repère. Il devient l'esclave de la fatalité qui l'écrase de tout son poids.

³⁹ Émile Cioran, *Œuvres*, «Écartèlement», Paris, Gallimard Quarto, 1995, p.1472.

C'est par ces termes que le paysan exprime son désarroi face à sa condition d'être maudit, enchaîné par la fatalité :

Nous sommes les êtres les plus misérables du monde parce que nous possédons cette acuité puissante qui nous situe au-delà de la simple réalité charnelle et grâce à laquelle nous voyons venir à nous les malheurs par quoi nous souffrirons. [...] La vraie souffrance humaine consiste dans ces présages angoissants et dans l'impuissance à lutter contre l'ordre décrété. (FA, p.67-68.)

Halim savait bien avec «son intuition de paysan solidement attaché au sol et ses antennes mystérieuses de jumeau, que rien de fâcheux n'était arrivé à son frère» (FA, p.47). Les liens invisibles qui existent entre les deux jumeaux leur confèrent d'étranges pouvoirs l'un sur l'autre. La légende veut que «les jumeaux sont témoins l'un de ce qui s'inscrit dans l'âme de l'autre. C'est pourquoi ils souffrent et se réjouissent l'un par l'autre.»(FA, p.57)

Le départ de Salim a laissé un vide dans le cœur de Halim comme «s'il était un corps dont on avait amputé un membre». Sa santé s'est détériorée «il est devenu très pâle, il avait vieilli.» (FA, p.47). L'intuition de Halim, ce pouvoir qu'il possède grâce à son statut particulier d'être élu, de jumeau et d'homme de la terre, lui permet de percevoir en lui aussi bien les gestes de son frère que les mouvements de la terre. «C'est par là qu'il était différent de son frère, et c'est peut-être à cause de cette différence qu'il percevait en lui les échos des gestes que Salim faisait au loin » (FA, p.57). Halim perçoit surtout par ce schisme, «cette dislocation qu'il sent se faire en lui », la division de la terre. «Et si nous comprenons la terre, c'est parce qu'elle a des mouvements qui ressemblent à ceux de notre corps [...]. Ce qui se disloque, c'est la terre.» (FA, p.49)

D'un autre côté, ce pouvoir de prémonition qui distingue l'homme de la terre se présente à Habib sous la forme d'un rêve, rêve qui recèle d'ailleurs toute la symbolique des maux par lesquels il souffrira. Dans son rêve, «un endroit de la terre se bombait, puis il crevait et il en sortait un serpent. [Il] voy[ait] alors se ternir

toute la pureté de l'endroit et de jolies petites plantes céder la place à des ronces.»
(FA, p.66)

Le serpent n'est autre que la femme tentatrice qui s'introduit dans l'Eden, provoquant la chute de l'enfant de la terre. Habib vivait heureux dans ce paradis. Uniquement attaché à la terre, il n'avait pas encore connu les transports de la chair jusqu'au jour où apparaît Najla, la fille d'Allah. L'intrusion de cette femme produit un schisme entre Habib et la terre. Elle éveille chez lui le désir enfoui dans l'inconscient par le travail de la terre entraînant la déchéance du héros.

1.2" La déchirure"

La séparation avec la terre marque le début de la déchéance des Enfants de la terre. Le départ de Salim et plus tard la vente du terrain provoquent une «déchirure» indélébile, une blessure profonde au sein de la terre. Cette blessure, Halim la sent dans son corps. «Cette dislocation qu'il sent se faire en lui, c'est la terre qui se divise» (FA, p.50). L'état de Halim après le départ de son frère est comparé à un corps vivant dont on a amputé un membre. En apprenant que Salim a vendu sa part, Halim est victime d'une attaque qui le rend hémiparétique. Il est littéralement divisé en deux, mutilé, privé d'une partie de son âme et par le fait même d'une partie de son corps. Cette mutilation de la terre est marquée dans la chair même du paysan. Seule la moitié de son corps reste vivante. En d'autres termes, comme homme et terre ne forment qu'un seul être, la perte de la terre correspond à une mutilation du corps humain.

Dès lors, un autre aspect de Halim surgit : l'âme du vrai paysan faite «d'un mélange de sérénité et de rudesse, de sobriété et de bonté assaisonnée d'une goutte divine» est dorénavant ternie par la haine. Ainsi en voyant se faire la mutilation de la terre, Halim conçoit une haine incommensurable pour son frère, haine aveuglante qui le transforme en un être dur. «Il se refermait sur lui-même afin de mieux méditer sa haine et sa vengeance. L'illusion lui obscurcissait le cerveau à un tel point qu'il refusait de voir la défaite que nous venions d'essayer» (FA, p.90). Il perd alors son essence divine d'homme de la terre.

Aveuglé par la haine, en proie aux hallucinations, il s'engage dans une lutte acharnée afin de sauvegarder la sacralité de la terre. Mais il ne peut empêcher l'intrusion de l'étrangère dans l'Eden. Sa tentative d'endurcir Habib et de l'engager éperdument dans ce combat perdu d'avance, échoue. L'illusion qui lui obscurcissait le cerveau, l'espoir qui l'animait, s'éteint en voyant la lueur de désir briller dans les yeux de Habib. La tentation de la chair finira par éveiller les désirs enfouis dans l'inconscient de l'enfant de la terre. «Halim s'aperçut en effet du trouble de [Habib]» à la vue de «cette femme habillée en noir montée sur une belle

jument » de sorte que ce dernier «ne voy[ait] plus ni la terre, ni la lutte ridicule [...] [il] sent[ait] monter en lui un sentiment nouveau [...]. Toujours est-il qu'il ne s'intéressait qu'à la femme. Tout avait été anéanti[...]» (FA, p.91)

Son extase devant cette femme venait de «déchirer» Halim et le blesser plus profondément que le sentiment cruel de la défaite. D'ailleurs, à ce moment-là le lien père -fils qui unissait Halim à Habib déjà disloqué par le départ de Salim, se brise définitivement. Cet émerveillement devant l'être féminin trahit la promesse faite à Halim de continuer la lutte pour la terre et de ne pas se laisser emporter par les tentations matérielles. En un mot, Habib avait menti ; comment ne pas s'émerveiller devant cette femme mystérieuse «qui venait en conquérante» ?

Cependant, Habib n'a pas soupçonné que «ce mensonge, tel un feu violent allait dessécher si brusquement la vie dans le cœur de [son] bienfaiteur.» (FA, p.101). Halim avait quitté le monde sur cette impression de mensonge. Il savait que c'est par cet éblouissement qu'arrivent les pires trahisons envers la terre.

La terre ne pardonne pas les faiblesses de Habib, fils de ses entrailles face aux tentations de la chair. D'ailleurs, «la terre-mère abhorre les péchés, tel le crime, l'inceste, voire toutes les infractions sexuelles».⁴⁰

Avant l'arrivée de Najla, « [Habib] n'av[ait] pas encore senti bondir en lui le sang des mâles. Tout ce côté de son être semblait aboli. [...] il jaillit soudain en [lui] une sorte de révolte contre ce déchirement qui se fait dans notre être lorsque se révèlent à nous les possibilités de la chair» (FA, p.76).

À cause de la femme, l'Androgyne terre-paysan se trouve définitivement séparé. Coupé ainsi des sources du monde, Habib se voit condamné à l'exil tellurique. Le paradis est désormais perdu, corrompu par l'éveil de la chair.

⁴⁰ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, op. cit., p.230.

La femme remporte la victoire sur la terre après la mort de Halim qui constituait la dernière barrière entre Habib et la tentation charnelle puisque son œil n'était plus là pour peser sur ses actes et lui lancer de ses regards de désapprobation qui le paralysaient. L'Eden sera souillé par un acte sexuel d'autant plus condamnable qu'il brave l'interdit de l'inceste (Habib découvrira plus tard que Najla est sa sœur).

Outragée, bafouée, la Terre Mère se transforme en Déesse vengeresse ; l'ambivalence de la puissance chtonienne bienfaisante et marâtre se manifeste à l'endroit des Enfants de la terre et les punit de leur insolence et de leur faiblesse. La terre devient Mère dévoratrice porteuse à la fois des principes de Vie et de Mort.

2. La Terre : Mère dévoratrice

2.1 " Enfants de la terre" : Enfants maudits

Le fils de la terre qui ignore ses parents biologiques, s'il a le statut d'orphelin, acquiert en même temps une autre condition que la condition humaine. Il devient l'enfant primordial qui, élevé par la Terre-Mère, ne peut plus partager le sort commun des hommes. Il est voué à un destin grandiose. Égal aux dieux, il se place au-delà du Bien et du Mal et à l'instar des tyrans de l'Antiquité, il ose tout.

Dans l'œuvre de Haïk, plusieurs personnages se déclarant «fils de la terre» revendiquent le droit à la divinité. Et par le fait même, ils se placent au-dessus de tout en s'affranchissant des limites de l'humain. Dans ce sens, l'homme de la terre est un tyran qui se permet tout ; il est dépourvu de toute honte, de toute prudence. Par contre, l'homme est limité par les lois de l'interdit et pour tout oser, il faut avoir perdu la notion de l'interdit par la suppression des sentiments de culpabilité et de honte. Plus spécifiquement, l'homme tyrannique perd la conscience d'appartenir au monde des hommes, à la réalité. Il évolue dans la sphère du rêve et par conséquent, la démesure imprègne tous ses gestes.

La démesure se manifeste surtout à travers l'inceste. Cette violation majeure de l'interdit est une déconstruction du système social puisqu'elle brouille le jeu de la hiérarchie sociale. Dans un autre sens, la transgression de l'interdit impose respect aux hommes du commun et suscite un homme grandi par la démesure de l'acte. L'incestueux devient alors quasi divin et se détache de la condition humaine.

À Habib, s'appliquent particulièrement les caractéristiques du tyran mais inconscient: enfant abandonné, il se revendique comme dieu né de la hiérogamie

soleil-terre. Cette filiation divine l'élève au dessus du commun des mortels ; il est voué à un destin exceptionnel.

Le père divin, en tant que Soleil immortel, opère la coïncidence des opposés : il se lève le matin et descend chaque nuit au royaume des ténèbres d'où il revient victorieux. Il possède une valence chtonienne. Le Soleil est à la fois lumière et obscurité, solaire et chtonien.

Issu du Soleil, Habib réalise lui aussi la coïncidence des opposés : fils du Soleil, donc dieu lui-même, il est traité de diable par les deux frères. Il semble investi de pouvoirs surnaturels puisqu'il accomplit sans le savoir les gestes du semeur. Il apparaît alors aux yeux des jumeaux comme un être diabolique.

Ébloui par ses gestes gracieux Halim s'écrie : «tu es un diable». Et plus tard, Salim fait la même constatation : «Chitâne [(diable)...] ces gestes ne sont pas de toi [...] Ces gestes tu les a hérités tout faits de ton père ou de ton grand-père. [...] tu es un vrai fils de la terre...» (FA, p.26-27)

Le diable, d'après Freud, est un ange déchu de même essence que Dieu : «il n'est pas besoin de deviner que Dieu et Diable étaient identiques au début, une personnalité unique, laquelle plus tard, fut scindée en deux figures dotées chacune de qualités opposées.»⁴¹

En effet, Habib présente cette dualité Dieu-diable, ce qui explique son destin. Pour lui, être dieu c'est se placer au-delà du bien et du mal. Il se permet de transgresser les lois de l'interdit et commet involontairement le parricide et l'inceste. En somme, l'enfant de la terre qu'il est, tout comme le tyran, commet l'inceste avec sa sœur Najla, substitut de la mère, et le parricide par intention. Halim lui avait interdit de s'approcher de la maison de Najla, sentant que l'adolescent était attiré par la fille d'Allah et sachant que la passion pour une femme entraîne les pires trahisons envers la terre. Mais Habib est incapable de résister à la tentation et brave l'interdit. Se sentant trahi par celui qu'il avait

⁴¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1978, p.227.

recueilli et aimé comme un fils, Halim s'éteint après avoir accusé Habib de lui avoir menti.

En commettant un double crime, le parricide et l'inceste, l'enfant de la terre a outrepassé les interdits sociaux et moraux. Il est coupable de la pire trahison. Son crime est d'avoir succombé à la tentation. «Dans [le] corps paisible de [Habib] qui accomplissait avec joie tous les travaux de la terre sommeillaient des désirs violents.» (FA, p.156), d'autant plus violents qu'ils sont refoulés.

En effet, Habib est incapable de faire face à la violence des désirs qui s'éveillent en lui. Il se laisse séduire par l'extase charnelle que lui procurent les plaisirs terrestres de sorte que : «Il était né en [lui] une multitude d'hommes auxquels l'homme de la terre, formé et endurci par Halim, était incapable de résister.» (FA, p.120)

Dès que Halim l'eût recueilli, il lui avait appris à modérer ses désirs de la bonne chair car l'amour de la terre exige une dévotion exclusive que les bas instincts risquent d'entraver. Dans ce sens, Halim lui signifie «qu'il faut qu' [il] apprenne à refouler en [lui] les mauvais désirs.» (FA, p.22)

À la vue des plats appétissants dont il avait été privé auparavant, Habib ressent non pas la faim mais «une sorte d'avidité vicieuse qui faisait abolir pour [lui] tout le monde extérieur. [Il était] absorbé par ces choses propres, appétissantes, dont la vue et l'odeur fouillaient au fond de [lui] à la recherche d'instincts dont [il] ne soupçonnai[t] pas encore l'existence.» (FA, p.21)

Habib fait aussi l'expérience de l'ivresse et constate qu'il a perdu tout contrôle de lui-même. Aussi aurait-il voulu que jamais cette tentation ne l'eut sollicité car elle venait de remuer les profondeurs de sa chair qui dormait grâce au travail pénible des champs.

Sa sensualité s'éveille au moment où l'intendant lui demande s'il n'y a pas de femme dans la région. Cette simple suggestion a le pouvoir de le troubler et sa paix intérieure disparaît aussitôt pour faire place à «un déchirement » qui se fait lorsque

se révèlent les possibilités de la chair. Ainsi, une brèche est créée dans le paradis pur de toute souillure. Mis en présence de Najla, Habib n'est plus cet adolescent paisible qui ne trouvait son plaisir que dans la terre.

L'élan qui porte l'homme vers la femme ne peut être contrôlé et Habib l'apprend à ses dépens : l'acte sexuel est un rite qui «semblait devoir s'accomplir malgré nous [constate-t-il]. C'était une impulsion venue des lointaines entrailles de la terre et qui, telle une vague furieuse, nous projetait l'un vers l'autre» (FA, p.163). L'homme est donc prisonnier lui-même, prisonnier surtout de la loi naturelle ; afin que la race se perpétue, il faut que l'humanité se régénère par l'acte fécondateur. L'être humain se trouve donc déterminé par le corps et l'acte sexuel est un geste ancestral qui le prive de toute volonté et en fait l'instrument de cette puissance aveugle qui tord les êtres.

Cet acte, que l'homme accomplit malgré lui, se trouve à l'origine de tous les maux et cause la perte de ceux qui n'ont pu dominer leurs instincts; pour sa part, Habib commet l'inceste, et Nagib et Zeyna, ses parents, se détruisent mutuellement. Cependant, l'homme doit impérativement prolonger sa race et «seule la procréation sauve le sexe, le relève, lui donne sa vraie valeur»⁴²; théoriquement seulement puisque même dans le cadre du mariage, l'acte de chair aboutit à l'échec. Abou Nassif, le grand-père de Habib n'avait d'ailleurs jamais aimé son épouse laide et acariâtre et n'avait pas beaucoup regretté sa disparition. Sa fille Zeyna, fruit de ce mariage, porte en elle les germes de la destruction et sera responsable de la déchéance de son père, «le coq de la terre». En un mot, l'acte fécondateur ne mène qu'à la destruction physique ou morale.

La terre constitue une source de force pour le paysan libanais ; la force contenue dans la terre est transmise à l'homme par les éléments. Ainsi, à l'image de la fertilité végétale, l'homme porte en lui la puissance fécondatrice. Sa force virile, il la tient du sol. Cependant, à travers les romans de Haïk, cette puissance virile permettant à l'être humain de se perpétuer, est plutôt une malédiction.

⁴² F. Haïk, *Le poison de la solitude*, Paris, Plon, Coll. Feux croisés, 1951, p.107.

Les« Enfants de la terre» sont donc par essence des êtres maudits, poursuivis par la fatalité à travers les générations. Ils sont «dévorés» par la matrice originelle qui les a générés.

2.2 " L'herbe du malheur"

«L'homme sait qu'il n'est qu'une ombre éphémère et que la terre qu'il adore le dévorera un jour»⁴³. Vie et mort représentent deux moments différents de la destinée totale de la terre-mère : naître, c'est se détacher des entrailles de la terre, mourir correspond à un retour au sein maternel. Le désir d'être enterré dans le sol «n'est qu'une forme d'autochtonisme mystique, du besoin de rentrer chez soi».⁴⁴

Dans l'œuvre de Haïk, le désir de retourner au sein maternel est explicitement exprimé par le paysan libanais ; être enterré au milieu de sa terre permet de maintenir, après la mort, le lien qui relie l'homme au sol dont il avait puisé la force. Ainsi, Halim demande à Habib d'être enterré au milieu du champ d'où «il pourra voir toute sa terre» (FA, p.99).

D'un autre côté, la mort correspond à une dévoration mais étant donné que Haïk attribue à la glèbe un caractère sensuel, la terre apparaît alors comme une mante religieuse qui dévore le mâle après l'accouplement. Cette dévoration est acceptée comme inhérente à l'ordre cosmique.

Cependant, dans le cas d'Abou Nassif, le grand-père de Habib, la terre devient la marâtre qui empoisonne sa fille Zeyna, avec une plante aux pouvoirs maléfiques qui pousse dans une grotte, symbole du ventre maternel, cette même grotte où eut lieu le péché originel, où fut conçu Habib, l'enfant maudit.

Or, les herbes sont réputées pour leur vertu curative. Sanctifiées parce que cueillies par un dieu ou ayant poussé dans un centre du monde (la grotte), elles possèdent une valeur magique et pharmaceutique. Cependant, « pharmakon » en grec porte un double sens : il signifie à la fois poison et remède. Dans ce sens,

⁴³ F. Haïk, *Abou Nassif*, Paris, Plon, Coll. Feux croisés, 1948, p.79.

⁴⁴ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op.cit., p.219.

l'herbe de la grotte se transforme de remède en poison car elle «possède» ceux qui en mangent.

Privant l'homme de sa pureté, elle lui enlève la conscience du bien et du mal. Nagib, le neveu d'Abou Nassif, la mâche afin d'arriver à cet «état d'engourdissement dont il avait besoin pour imaginer ses plans sans en voir la monstruosité» ; plans qui consistent à arracher à son frère sa femme et sa terre. Zeyna, sa cousine et belle-sœur, devient l'instrument inconscient de sa vengeance, intoxiquée à son insu par «ces boules faites de gomme fondue, de sucre et d'eau de rose auxquelles étaient incorporées de petites doses d'herbes desséchées et qu'il lui présentait comme de simples bonbons.»⁴⁵

Par cette herbe, Nagib acquiert une puissance démoniaque qui lui permet de maintenir Zeyna sous son joug, de la priver de toute volonté propre. «Je la tiens dit-il à Abou Nassif, tu n'auras que son corps meurtri, usé. Tout le reste est à moi. Emporte-la je sais comment la faire revenir.»⁴⁶

La terre représente ici la Déesse puissante et vengeresse qui, comme les dieux de l'Antiquité, poursuit de sa colère ceux qui l'ont offensée. Zeyna doit alors payer le prix de sa désobéissance aux lois séculaires, car elle a perdu sa chasteté avant le mariage, commis ensuite l'adultère et donné le jour à deux enfants illégitimes, Habib et Najla. Cette fatalité devient par la suite héréditaire : sa fille Najla est également possédée par l'herbe qui a causé tous ses malheurs. Najla l'utilisera pour faire taire en elle la voix de la religion, de la morale. Elle semblera vouloir donner une égale pâture à son corps et à son âme.

L'herbe neutralise les inhibitions, permet au corps de s'abandonner. Cependant, Najla simule le désir et par le fait même le plaisir.

Du moment qu'elle n'éprouvait aucun plaisir et qu'au contraire elle souffrait de sa frigidité, la religion ne devait pas la considérer comme impure. Cette herbe avait aboli

⁴⁵ F. Haïk, *Abou Nassif, op. cit.*, p.198.

⁴⁶ *Ibid.*, p.239.

son inquiétude. Elle n'était plus cet être fragile et désolé qui se sentait écrasé sous le poids du monde. (FA, p.173-174)

En d'autres termes, l'herbe étouffe toute conscience voire tout déterminisme de l'être qui devient alors l'instrument de la fatalité. Ainsi, Najla commet l'inceste avec son frère Habib et met au monde « un monstre ».

L'ambivalence de la puissance chtonienne, mère bienfaitrice et dévoratrice, se manifeste surtout à l'endroit du grand-père de Habib, Abou Nassif. Passionnément épris de la terre —alors qu'il n'a jamais aimé sa femme— il est trahi par elle. Zeyna, sa fille unique qui est tout pour lui, y a trouvé cette herbe grâce à laquelle elle s'est perdue. À la suite de ce drame, Abou Nassif a abandonné la montagne pour venir s'éteindre sur les dunes de la côte.

D'autre part, cette pulsion dévoratrice de la terre se manifeste également à l'égard de Halim : l'hémiplégie qui le frappe équivaut en quelque sorte à une dévoration. La vente du terrain par Salim provoque une déchirure, déchirure qui s'insert dans le corps même de Halim.

La terre a faim ; elle dévore ses enfants – plantes, animaux, hommes – elle les moule entre ses mâchoires, les filtre à travers son corps et les coule de nouveau sur terre. L'homme a donc la même destinée que la plante : il retourne dans le sein de la terre comme la semence, comme un grain de blé. D'ailleurs, Halim s'assimile à une plante, il est le produit de la terre et possède la même faculté intuitive que le végétal : «Sais-tu comment la plante devine l'approche d'une tempête ? [...] il y a cependant des signes indéniables qui nous révèlent cette faculté que possède le végétal [...] Ce que je sens, je ne peux pas te l'expliquer.» (FA, p.53) dit-il à Habib.

Si l'homme désire revenir aux entrailles de la terre, c'est que toute vie existe grâce à sa fécondité ; toute forme naît d'elle vivante et y retourne au moment où la part de vie qui lui avait été assignée arrive à son terme. L'homme retourne à la terre avec le désir inconscient de renaître après s'être purifié, régénéré.

Cependant, Haïk ne croit pas à la renaissance continuelle de l'être humain ; sa vision pessimiste oppose la pérennité de la nature à la finitude de l'homme car en fait, la terre demeure et l'homme passe. En d'autres termes, la terre prend l'homme, le serre et ne le rend plus. La terre se trouve au commencement et à la fin de toute existence, elle ne donne la vie que pour une durée limitée.

3. L'Éternel retour

3.1 Inceste archétypal

Pour Haïk, le printemps annonce, après la léthargie hivernale où toute vie semble arrêtée, le réveil de la nature et la reprise des travaux champêtres, seule raison d'être du paysan. «L'hiver était toujours morne, [dit Habib] [...] Nous perdions la notion de temps, les mois se confondaient. Mais l'essentiel pour nous était qu'ils allassent vite. Nous avions hâte de voir se réveiller la terre, de reprendre nos travaux [...]» (FA, p.31 et 34)

Ce retour à la vie après la mort hivernale se manifeste à l'endroit de Halim. «Cette odeur de l'été, qui est enclose dans le printemps comme la fleur dans le scion, nous arrivait maintenant de loin, telles des bouffées tièdes qui montent d'un vallon. Halim sembla renaître, émerger lentement de son abattement.» (FA, p.53). Cette renaissance se manifeste également à l'égard de Najla, fille de la terre dont la guérison après une longue maladie coïncide avec le printemps.

Le paysan sensible à tous les mouvements de la nature perçoit en cette saison l'afflux de la sève et «l'éternel retour des saisons émeut le paysan d'une autre façon que le reste des habitants de la planète, non seulement parce qu'il réveille en lui le désir de s'adonner à ses travaux, mais surtout parce qu'il lui révèle la véritable destinée de sa race.» (FA, p.84)

Cependant, cette saison, aussi appelée la saison des amours, fouette le sang et éveille le désir chez les jeunes. D'ailleurs, quand les parents de Habib, Zeyna et Nagib, font connaissance pour la première fois, la nature célèbre sa résurrection. «Le printemps était léger, la terre cédait en petits éclatements à la poussée de sève nouvelle qui gonflait le monde [...] les Mélézes dégageaient une odeur amère

chargée de vie»⁴⁷. Au cours de cette promenade naît leur idylle. Une force secrète les fait penser l'un à l'autre, les pousse l'un vers l'autre sans qu'ils se disent un seul mot.

Cette même force attire Habib vers Najla. Ainsi, au cours d'une promenade dans les champs, au printemps, le jeune homme découvre dans les yeux de Najla une flamme «qui vient d'au-delà du regard et remue l'homme [...] Cette flamme se révéla à [lui] ardente, franche, merveilleuse. C'était tout un monde qui s'ouvrait devant [ses] yeux.» (FA, p.145)

Cet afflux de sève, de force vitale qu'apporte le printemps provoque chez l'homme non seulement le besoin d'agir, de prouver par l'action sa vitalité mais aussi le désir de perpétuer l'espèce.

Ainsi, se répète l'inceste archétypal. En effet, Zeyna et Nagib sont cousins germains et de leur union coupable naissent Najla et Habib qui ignorent leur lien de parenté. Mais cet inceste réalise-t-il l'éternel retour ? Si l'on considère que la sœur représente le substitut de la mère (Habib n'a pas connu sa mère), l'inceste signifierait le désir d'une régénérescence de l'être. Cependant, dans la trilogie les *Enfants de la terre*, l'inceste aboutit au contraire à une dégénérescence : Maroun, l'enfant né de l'union incestueuse de Habib et de Najla est un « monstre » et avec lui s'éteint la lignée du premier enfant de la terre, Abou Nassif. L'acte sexuel se présente donc comme un principe destructeur marquant un arrêt sur le chemin de l'absolu.

Parents et enfants reproduisent donc l'inceste originel qui avait donné naissance au dieu Adonis, dieu phénicien de la végétation, de l'éternel retour. Le mythe d'Adonis (évoqué dans *La Crique*) se trouve donc répété mais dans sa version nouvelle, telle qu'elle se dégage de l'œuvre de Haïk. En fait, le dieu ne symbolise plus le retour éternel de la vie, mais la stérilité et dans un sens, l'extinction de l'existence. Adonis est un des « dieux morts et ressuscités », un dieu qui représente ce qui croît chaque année de nouveau.

⁴⁷ F. Haïk, *Abou Nassif*, op. cit., p.62-63.

Cette manifestation de la force de la nature qui donne et reprend la vie est personnifiée par la déesse phénicienne Ashtart (ou Ashtoret, Astarté en grec et l'équivalent d'Ishtar chez les Babyloniens), mère de toutes choses. Déesse de la fertilité, elle confère le pouvoir de se reproduire et de se multiplier aux végétaux, aux animaux, et à l'homme, mais elle détruit aussi la vie. C'est une déesse lunaire qui, comme la lune, croît, et alors toutes choses se développent, mais ensuite décroît, provoquant la mort de toute chose. Elle était aussi considérée comme la déesse du Temps dont les divers mouvements décidaient des semences et des récoltes. Le pendant masculin d'Ashtart est Adonis, dieu de la végétation en Phénicie, dont le retour sur terre après un séjour en Enfer symbolise l'éternel retour.

Sa naissance est le fruit d'un inceste : poussée par Aphrodite, la fille de Théias, roi de Syrie, séduit son père et le trompe en lui cachant son identité. Durant onze nuits, Myrrha s'unit à son père, mais la douzième nuit, celui-ci découvre la supercherie et s'apprête à immoler sa fille lorsque les dieux la transforment en arbre. Dix mois plus tard, l'écorce éclate et l'arbre met au monde un enfant d'une beauté extraordinaire. Éblouie par son charme, Aphrodite le recueille et le confie à Perséphone qui s'éprend de lui et refuse de le rendre. Afin de résoudre le conflit, Zeus décrète que l'enfant, Adonis, passera un tiers de l'année auprès d'Aphrodite, un autre tiers auprès de Perséphone et les quatre mois restera là où il voudra. Adonis décide de les passer auprès d'Aphrodite. Jaloux de cette relation passionnée entre Adonis et Aphrodite, Arès, l'amant de cette dernière, envoie un sanglier sauvage qui attaque le jeune dieu à Afka (montagne libanaise) et le blesse mortellement. Son sang se mêle aux eaux de la rivière et leur donne cette coloration rouge qu'on voit à chaque printemps. Aphrodite ne peut sauver Adonis ; elle recueille quelques gouttes de son sang qu'elle transforme en fleurs, les anémones, premières et éphémères fleurs du printemps. Elle supplie Zeus de ne pas laisser éternellement Adonis aux Enfers : ainsi ce dernier passera six mois aux Enfers et six mois sur terre.

Dans la mythologie phénicienne, Adonis est aussi assimilé à Tammouz, dieu de la fertilité dans la région babylonienne et dont les souffrances et la mort sont liées au cycle de la végétation. «Tammouz va commencer sa tournée [...] la terre se gonfle de sève et les anémones vont éclore.»⁴⁸

Pour sa part, Aphrodite est tantôt identifiée à la Dame de Byblos, Baalat adorée par les Phéniciens de Byblos, tantôt à Ishtar –Ashtart ou Ashtoret en phénicien – déesse de la fécondité.

Selon le mythe, son fils Tammouz devient son amant à l'âge viril. Mais chaque année elle le condamne à la mort, et au moment du solstice d'été, il meurt et gagne les Enfers. Ishtar, et avec elle, toutes les femmes prenaient le deuil et la déesse entreprenait ensuite un long voyage au pays de non-retour pour le libérer. Durant son absence, rien ne pousse sur terre, après son retour, la fertilité ainsi que l'amour sexuel se manifestent de nouveau. Tammouz renaît chaque année comme fils et s'unit à elle comme époux.⁴⁹

Ainsi les deux mythes se superposent, s'entremêlent et pivotent essentiellement autour de l'inceste archétypal : Adonis est le fruit d'un inceste et s'unit à Aphrodite (substitut de la mère) et Tammouz commet l'inceste avec sa mère Ashtart.

Le mythe traduit le cycle des saisons, la renaissance de la végétation née de la terre et sacrifiée par elle. En d'autres termes, le mythe illustre l'ambivalence de la Déesse Terre à la fois mère aimante (amante) et dévoratrice. Elle donne la vie et la reprend. Il illustre, en un sens, les relations mère-fils. D'une part, chez l'enfant existe le désir incestueux de s'unir à la mère. D'autre part, chez la mère se manifeste le désir de se séparer de l'enfant et c'est le sens que revêt le sacrifice du fils dont le but est de tuer l'enfant afin de donner naissance à l'homme totalement indépendant de la mère.

⁴⁸ F. Haik, *La Crique*, Paris, Calmann-Lévy, 1960, p. 67.

⁴⁹ Esther Harding, *Les mystères de la femme*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976, p.170 à 179.

L'amour éprouvé par l'adolescent pour sa mère (pour Habib, Najla est le substitut de la mère) renvoie bien entendu au complexe d'Œdipe; il exprime le désir de retrouver la protection maternelle, de revenir dans les entrailles maternelles pour être régénéré, car la mère est la source de toute vie. Mais pour Les Enfants de la terre sur qui pèse la malédiction, l'acte sexuel n'est plus principe de vie mais symbole d'impuissance, de stérilité. En commettant l'inceste, ils ont offensé la Déesse Terre. Les Enfants de la terre sont désormais des êtres maudits.

Leur déchéance est marquée par l'extinction de la lignée par la naissance d'un monstre nommé Maroun. Ainsi, Haïk corrompt le mythe initial en projetant sa propre vision de l'amour charnel sur le personnage d'Adonis qui ne représente plus le principe de la vie renouvelée mais nous pouvons dire qu'à la limite, il symbolise la sécheresse, la mort.

3.2 Poids de l'hérédité

L'homme qui vit au contact du sol sait qu'il n'est pas l'auteur des objets qu'il manipule chaque jour, mais qu'ils lui viennent de loin, « à travers la cendre des ancêtres » (FA, p.39). Les gestes qu'il fait, il les sent s'accomplir d'eux-mêmes, précédant la pensée consciente et appliquée comme si un aïeul qui était sur le point de les faire eût eu la main arrêtée par la mort et que le génie de la race les eût déposés, tels qu'embauchés, dans le fils.

Le statut de fils de la terre, Habib l'a hérité de ses ancêtres ; les gestes innés du semeur qui ont ébloui les deux frères jumeaux, sont des gestes héréditaires, légués par ses aïeux, et plus particulièrement par son grand-père Abou Nassif, « le coq de la terre ». En le voyant semer, Salim s'exclame : « ... Ces gestes tu les as hérités tout faits de ton père ou de ton grand-père. Afarim, tu es un vrai fils de la terre... » (FA, p.26-27)

Cependant, cette hérédité qui, d'un côté, confère à Habib toutes les qualités de fils de la terre, son âme de vrai paysan, l'accable de l'autre côté, de sorte qu'il est « comme ces rochers qui portent tout le poids de la montagne » (FA, p.36). Le poids de l'hérédité écrase Habib qui se sent poursuivi par la fatalité. En fait, sa vie s'avère être une répétition des fautes des ses géniteurs voire une prolongation de leur existence. Ainsi, il se sent « poussé par une force venue de toutes les générations antérieures à [la sienne], qui empoigne le passé, le décante et le dépose au fond du présent. » (FA, p.39). Il souligne aussi le fait que son existence « se grossit de la vie de ceux qui l'ont précédé. » (FA, p.39).

Haïk met ainsi en évidence la prédétermination de l'existence ; l'être est prisonnier du destin puisqu'il a la certitude que les gestes qu'il fait ne viennent pas de lui. Dans ce sens, toute volonté, même toute responsabilité est abolie, anéantie par l'hérédité, le destin, en un mot, l'être est littéralement écrasé et manipulé par la fatalité.

Habib a le pressentiment qu'il y a quelque hérédité qui pèse sur lui et se désigne comme un être investi par la fatalité et vers lequel convergent tous les maux de la terre. «Être l'homme en qui se fixe la fatalité comme l'abcès est l'endroit où viennent aboutir tous les poisons du corps!» (FA, p.40)

Ce pressentiment se concrétise lorsqu'il pénètre dans la grotte où il a été conçu, et qu'il éprouve la sensation de rejoindre «l'esprit de [ses] aïeux qui devait flotter quelque part dans les entrailles de la terre!» (FA, p.41)

Fruit d'un amour interdit, un amour incestueux, issu de l'adultère et abandonné par les êtres censés l'aimer, le protéger, Habib est par essence un être maudit. En tant qu'enfant abandonné il est le symbole de l'infortune, du malheur duquel il faut s'éloigner à tout prix. En outre, son malheur est considéré comme contagieux de façon qu'il se propage aux êtres qui l'entourent. D'ailleurs, Habib se considère responsable de la séparation des jumeaux et de la vente de la terre. Mais sa misère tient essentiellement au fait qu'en tant que fils de la terre, il possède «cette acuité puissante [...] grâce à laquelle [il voit] venir à [lui] les malheurs par lesquels [il souffrira] [...] » (FA, p.67) sans pouvoir toutefois les éviter.

La souffrance de l'enfant de la terre provient surtout du fait qu'il voit venir à lui tous les événements par lesquels il souffrira, tout en étant complètement impuissant, incapable de lutter contre l'ordre décrété.

Habib, et par extension Najla, sa sœur, reproduisent le même schéma que leurs parents. Zeyna et Nagib, cousins germains, ont une relation incestueuse qui se poursuit même après le mariage de cette dernière. Ils sont aussi coupables

d'adultère. Cependant, c'est une herbe maléfique qui projette ces deux êtres l'un vers l'autre. Nagib profite de Zeyna en la droguant. Plus tard, Zeyna abuse de cette herbe pour fuir la société, la réalité. Et c'est par cette herbe qu'elle périt. Najla perpétue cette dépendance et déclare : «je tiens à cette herbe parce que ma mère l'aimait [...] ma mère aimait souffrir par cette herbe» (FA, p.69). Elle utilise l'herbe pour faire taire en elle la voix de la religion et donner «une égale pâture à son âme et à son corps» (FA, p.171). À l'instant où elle s'abandonne à Habib, ce dernier pense «aux gestes qu'avaient faits [son] père et tous [ses] aïeux devant la première femme qu'ils avaient aimée. Gestes que ni les travaux de la terre ni la solitude [...] n'avaient pu étouffer en [lui]. Gestes qui [lui] venaient de loin sans qu' [il] [eut] jamais assisté à leur accomplissement [...]» (FA, p.159-160)

Les Enfants de la terre ne peuvent malgré leur attachement, leur dévotion pour la Déesse Terre, se défaire de l'emprise qu'exerce sur eux l'hérédité, et l'amour charnel s'apparente alors à un rite «brutal et qui semblait devoir s'accomplir malgré [eux] », à «une impulsion venue des lointaines entrailles de la terre et qui, telle une vague furieuse [les] projetait l'un vers l'autre.» (FA, p.163)

Asservis par leurs instincts, les Enfants de la terre ne reproduisent pas seulement les mêmes gestes instinctifs, incestueux de leurs parents mais expient surtout pour leurs péchés. «La faute des pères» éclabousse les enfants qui portent dès lors le poids d'une malédiction foudroyante, une malédiction qui tombe sur eux comme «un torrent qui descendu du sommet de la montagne, la dévaste.» (FA, p.180)

Cependant, Habib n'attribue pas ses malheurs uniquement à la fatalité qui pèse sur lui et sa sœur. Il blâme plutôt ses parents dont l'immensité du péché a fini par l'éclabousser et déclare désespérément : «La force du péché est telle qu'il éclabousse les enfants... Mes parents n'ont peut-être pas suffisamment expié...» (FA, p.209)

Avant de mourir, Nagib se confesse et admet sa culpabilité, se résignant devant le châtement qui lui est infligé. « Je mérite cette fin, gémit-il. J'ai passé ma vie à faire des monstruosité de toute sorte, croyant que le châtement ne viendrait jamais. » (FA, p.206)

De son côté, Zeyna meurt après des souffrances atroces suite à sa dépendance au « haschich ». Elle aussi reconnaît avoir fait le mal et que la disparition de son fils Habib était un châtement mais elle ne peut toutefois se détourner du chemin du mal. La conduite de Zeyna se compare à celle de Jocaste, mère d'Œdipe.

Dans la tragédie de Sophocle, *Œdipe-roi*, Jocaste apparaît comme la mauvaise mère infanticide qui ôte la vie après l'avoir donnée. Jocaste participe au crime ; c'est elle qui confie l'enfant au berger pour être exposé sur le Cithéron. Zeyna abandonne son foyer pour suivre son amant, laissant son fils aux mains de son mari qui n'est pas le père de Habib. Pour se venger de sa femme et de son frère, Mkaïl donne l'enfant à des Bédouins. Il veut en même temps priver le fils de l'héritage de sa mère à son propre profit.

L'abandon de l'enfant n'en constitue pas moins un infanticide car si Zeyna ne tue pas directement son fils, elle le livre sans défense à l'hostilité de son beau-père et de la société. Le châtement infligé aux parents ne rachète pas toutefois leurs péchés de sorte que les enfants expient pour la faute des parents.

D'ailleurs, Najla est paralysée par l'idée de pécher ; elle estime que le corps empêche l'âme de s'épanouir et elle considère l'absence de plaisir comme une prévention contre le péché. « Du moment qu'elle n'éprouvait aucun plaisir et qu'au contraire, elle souffrait de sa frigidité, la religion ne devait pas la considérer comme impure. » (FA, p.173)

« Étrange espèce humaine qui ne se rend compte du péché qu'après en avoir goûté les délices ! » (FA, p.161). Pour Habib, le paysan adorateur de la terre, la notion de péché est « une entrave inventée par les hommes pour étouffer ou raffiner les instincts. » (FA, p.161).

La sexualité incarne l'ultime péché qui entraîne l'homme de la terre dans une chute vertigineuse, chute dans la chair. Cette déchéance implique la dissolution des liens sacrés qui unissent le paysan à la terre. En d'autres termes, la capitulation de l'enfant de la terre face aux tentations charnelles cause la séparation du couple paysan-terre, plus spécifiquement, la chute de l'Androgyne.

CHAPITRE III

LA CHUTE DE L'ANDROGYNE

1. Désir charnel

Face à la femme, l'homme adopte une attitude fortement mitigée. Il ne peut nier l'attraction qu'elle exerce sur lui, ni l'élan qui le porte vers elle, mais il redoute en même temps de tomber en son pouvoir, de perdre son identité, de se laisser dominer par les sens. Cette attraction - répulsion se reflète dans les images suscitées par l'inconscient masculin. Déesse ou démons, la femme est ambivalente mais son caractère démoniaque semble le plus souvent prendre le pas sur son aspect idéalisé, ce qui explique l'attitude agressive adoptée par l'homme qui la considère dès lors comme la souillure dont la disparition est nécessaire pour permettre une purification. Le comportement de tous les héros de Haïk et plus particulièrement de Habib est ainsi déterminé par cette image ambivalente de la femme.

1.1 Femme, déesse ou démon?

Pour Habib, le païen qui se déclare fils de la terre, il est normal que la femme incarne le Cosmos. Il compare ainsi la sensualité érotique à une nappe d'eau qui aurait jailli en lui au contact de Najla. « Elle avait fait jaillir de [son] corps une source puissante dont [il] ne soupçon[n]ait même pas l'existence. » (FA, p.169).

La nappe d'eau représente le désir enfoui dans les profondeurs de l'inconscient tant que Habib vivait avec les deux frères uniquement en contact avec la nature. La rencontre avec la fille d'Allah fait émerger ce désir au niveau de la conscience et opère comme «un phénomène géologique» (FA, p.56) délivrant la masse des instincts qui telles des nappes liquides, sont emprisonnées dans les couches terrestres. L'eau transmet à l'homme toute l'énergie de la terre, elle possède un pouvoir dynamique et créateur.

L'image de la femme revêt alors aux yeux du paysan toutes les caractéristiques de la nature omniprésente. Ainsi, Habib ne parvient pas à distinguer entre l'environnement ambiant et l'être qui recèle les mêmes pouvoirs de sorte qu'il confond la femme avec le cosmos ; confusion qui transparait à travers la description qu'il en fait de Najla : «[elle] avait des yeux violets avec des reflets d'eau douce. Des yeux chargés de toute la douceur de la terre et du végétal et comme taillés dans la matière même de l'azur.» (FA, p.114)

La femme se situe au carrefour de trois éléments primordiaux : terre, air (azur), et eau. Elle incarne donc «un centre du monde» puisqu'elle communique simultanément avec la terre et le ciel. D'un autre côté, elle est aussi par son nom assimilée à une divinité car «les filles d'Allah étaient des divinités dans le monde arabe avant l'islam.» (FA, p.208). D'ailleurs, Najla elle-même se proclame déesse, appartenant au monde de l'esprit : «je n'appartiens pas au monde des hommes. Je pense à un autre monde où il n'y aurait ni paroles ni gestes ni préoccupations mesquines, un monde où souffle simplement l'esprit.» (FA, p.129-130)

Ce caractère divin subjugue Habib qui a l'impression en pénétrant dans la maison de Najla, d'entrer dans un sanctuaire et ce «fut après une longue hésitation qu' [il] franchi[t]le seuil de cette maison [...] [il] [avait] peur de salir [...] cet intérieur propre et net comme une chapelle.» (FA, p.132)

Plus encore, Habib se prosterne devant cette femme comme face à une divinité vers laquelle il n'ose lever les yeux. «Un silence de chapelle pesait sur [eux]. [Il n'osait] regarder sa voisine en face, mais [il] sentai[t] ses yeux fixés sur lui» (FA, p.140). Il est paralysé par la force de ce regard qui se pose sur lui. Regard animé

par un feu divin, par «une flamme qui venait d'au-delà du regard et remue l'homme» (FA, p.145-146). L'enfant de la terre trouve dans ce regard une sorte de sérénité, un calme qui rappelle cette sensation de sécurité éprouvée au contact de la mère. En ce sens, la relation homme-femme s'apparente aux rapports mère-fils, voire terre-fils.

Plusieurs images traduisent cette confusion entre la femme et la terre fertile. Le paysan associe souvent la femme aux produits de la terre et plus spécifiquement au blé, produit primordial sacré. Le symbolisme du blé est souvent présent dans les romans de Haïk qui voit dans ce produit la nourriture essentielle. Germé dans la terre et purifié par le soleil, le blé figure la vie. Issu d'une double hiérogamie, soleil-terre et homme-terre, le blé retrouve ainsi la pureté originelle et devient sacré. Ce caractère divin, sacré, imprègne la femme, considérée elle aussi comme produit de la terre, issue de son sein. Habib regarde Najla s'enfoncer entre les blés et c'est en marchant «entre les blés verts» que les instincts s'exaltent, déclenchant la passion charnelle.

L'homme qui vit en symbiose avec la nature perçoit l'essence de l'être féminin et sa finalité essentielle. Il est difficile pour le paysan libanais de distinguer entre les deux pôles autour desquels s'articule son univers mental et social. Dans le paradis que représente la montagne libanaise, le paysan est semblable à un nouvel Adam qui a reçu de Dieu une Ève nouvelle à la fois terre et femme lui permettant de perpétuer l'espèce.

Cependant, l'homme ne se contente pas de son rôle de procréateur ; poussé par la femme, il vise l'immortalité. Dès lors, la femme incarne le piège du Malin qui s'efforce d'entraîner l'homme vers l'abîme : elle devient alors la démons.

Quand le charme de la femme apparaît comme un danger, l'homme voit aussitôt en elle un animal. Dans un sens, la femme incarne la vie dans toute sa puissance, sous sa forme la plus violente, la plus animale. Elle semble prête à assouvir ses instincts telle une femelle en rut. Dès qu'elle suscite le désir, la femme se

transforme en véritable animal. Ainsi, selon Habib, la peau de Najla «sentait le lait fraîchement tiré du pis d'une vache» et leur union s'apparente à une sorte de «rite dont [ils] [avaient] déclenché [...] le déroulement brutal» (FA, p.163), à un accouplement bestial qui s'accomplit malgré eux. Plus encore, Najla «se laissa envahir par la puissance du mâle» (FA, p.163), d'ailleurs Habib la compare même à «un chien qui sait que sa pâtée l'attend», à «une chatte avide de caresses.» (FA, p.164, 174)

La femme personnifie également le serpent tentateur qui s'introduit dans l'Eden pour provoquer la chute de l'homme. Habib était comme «un enfant qui s'émerveille devant les torsions d'un serpent mais n'en soupçonne pas la morsure mortelle.» (FA, p.127) Identifié à la femme tentatrice, le serpent est un des archétypes les plus importants de l'âme humaine.

Il est le plus terrestre des animaux [...] il est le trait d'union entre le règne végétal et le règne animal [...] le serpent dort sous terre, dans l'ombre, dans le monde noir. Il sort de terre par la moindre fissure, entre deux pierres.⁵¹

Le symbolisme du serpent est d'une ambivalence troublante, mais tous les symboles convergent vers une même idée centrale :

Il est immortel parce qu'il se régénère, donc c'est une force de la lune et comme tel, il distribue fécondité, science et même immortalité.⁵²

Le serpent adhère complètement à la terre, il en acquiert certaines caractéristiques, notamment la fertilité et la régénérescence, parce qu'il mue, caractéristiques appartenant également à la lune. Or, la lune est considérée comme le symbole de la femme, par opposition à l'essence masculine qui est solaire. En un sens, le serpent représente l'essence ténébreuse de l'être féminin, la femme démons.

⁵¹ G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1992, p.263.

⁵² M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op.cit., p.147.

Dans ce sens, l'intrusion de la fille d'Allah dans le paradis de l'enfant de la terre renvoie au symbole du serpent tentateur du paradis biblique. En éveillant le désir charnel, elle entraîne la chute de l'homme dans le péché et donc dans le monde de la matière. Habib n'a pas connu les transports de la chair jusqu'au jour où apparaît «cette forme montée sur une jument et qui venait en conquérante.» (FA, p.102)

À partir de ces images positives et négatives, nous pouvons aisément dégager une ambivalence résultant de la projection de l'inconscient masculin que Jung appelle l'anima. L'ambivalence de la femme est pour les hommes une réalité psychologique constante qui trouve son origine dans l'anima. Selon Jung, l'anima est

La personnification de toutes les tendances psychologiques féminines de la psyché de l'homme comme par exemple, les sentiments et les humeurs vagues, les intuitions prophétiques, la sensibilité à l'irrationnel, la capacité d'amour personnel, le sentiment de la nature et enfin, et non les moindres, les relations avec l'inconscient.⁵³

L'anima est féminine et elle est uniquement une formation de la psyché masculine, une figure qui compense le conscient masculin. En d'autres termes, l'anima est l'image intérieure du féminin enfouie dans l'inconscient de l'homme et projetée sur la femme. Celle-ci peut alors apparaître comme la déesse ou la démons.

En effet, il existe chez les hommes une crainte universelle de tomber sous le pouvoir d'une femme, et en même temps, il y a l'attirance même de cet esclavage. L'attitude dépréciative qu'adoptent certains hommes envers les femmes résulte d'une peur et témoigne d'une tentative inconsciente de dominer la situation.

Ce sentiment est éprouvé par la plupart des héros de Haïk. La femme, d'abord considérée comme une divinité, devient animal ou démon, une fois le désir de l'homme assouvi. Ainsi Najla apparaît comme une déesse aux yeux de Habib, l'enfant trouvé qui n'a pas encore atteint le stade œdipien. Aimant comme lui la

terre, elle symbolise aux yeux de Habib l'absolu. Il est remué par la pureté tranquille de son regard où « il voit monter toute son âme » ; le reflet de ses yeux n'était pas « un reflet humain. Alors comme par une révélation soudaine, [il eut] une idée de l'au-delà. » (FA, p.165) Cependant, après leur union charnelle, l'image de femme déesse s'inverse et Habib se demande : avais-je aimé un démon ? Cette femme était-elle dangereuse ?

En conclusion, les images contradictoires attribuées à la femme sont tributaires des sentiments éprouvés par l'homme devant un être mystérieux, déconcertant. Si elle lui inspire la crainte, c'est qu'elle exerce un pouvoir sur ses sens, mais l'homme ne peut oublier la première femme qu'il a connue, sa mère, voire la terre au sein de laquelle il a trouvé amour et protection. Cependant, l'être en quête d'absolu rêve de vivre la plénitude grâce à un être féminin qui incarne la Totalité. Le rêve s'avère irréalisable, l'image de l'Eve pécheresse l'emportant sur l'image de la Madone. La relation amoureuse se limite alors à la sexualité, une sexualité sauvage, bestiale, plutôt une copulation entre mâle et femelle.

⁵³ C. G. Jung, *L'Homme et ses symboles*, Paris, Laffont, 1964, p.177.

1.2 Sexualité bestiale

Le côté bestial de l'être féminin s'impose à l'homme au moment où il sent s'éveiller en lui le désir qu'il ne peut contrôler et qui le ramène dans ses limites terrestres alors qu'il s'efforce d'atteindre l'absolu. Dès lors, une peur animale le saisit et aussitôt de son inconscient surgit l'image de la femelle qui dévore son mâle pendant l'accouplement. La femme pareille à certains insectes – la mante religieuse, l'araignée, la sauterelle – repue et insatiable, doit dévorer le mâle après le coït. Dans son ouvrage *Le Mythe et l'homme*, Roger Caillois analyse longuement ce fantasme :

Il faut constater que chez de multiples animaux il existe une conjonction plus ou moins poussée entre nutrition et sexualité. Non seulement la femelle se nourrit pendant le coït, mais elle tire sa nourriture du corps même du mâle soit en le dévorant, soit en absorbant le contenu d'une glande spéciale [...] chez l'homme, à divers degrés, se laissent constater des imaginations où il est aisé d'apercevoir comme la survivance ou le pressentiment de semblables drames : fantasmes répondant au comportement d'autres espèces vivantes.⁵⁴

Ce phénomène s'explique par le fait que les hommes et les insectes font partie de la même nature à la différence près que ce qui est un instinct de survie chez l'insecte devient mythologie chez l'homme.

⁵⁴ Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/ Essais, 1998, p. 55-56.

L'instinct, par conséquent l'automatisme, domine l'existence de l'insecte ; l'intelligence, la possibilité d'examiner de juger, de refuser en gros tout ce qui rend plus lâches les rapports entre la représentation et l'action caractérise celle de l'homme. Dès lors, on saisit mieux comment et en quels sens peut correspondre au comportement des mantes un thème mythologique qui occupe, trouble, exalte, attire l'imagination de l'homme sans contraindre absolument sa conduite.⁵⁵

Pour Habib, Najla apparaît comme une araignée qui tisse une toile autour de lui. Il a l'impression d'être pris au piège. En sentant les yeux de la femme fixés sur lui, Habib « [s']embarrass[ait] de ses mouvements comme un enfant s'entortille avec une corde » (FA, p.141). Plus loin, lors de l'acte sexuel, Habib compare Najla à une femelle qui s'agrippe à sa proie sans vouloir la lâcher : « la femme passa ses bras autour de [lui] [...] [lui] prit la tête entre ses mains et [le] força à la regarder dans les yeux. » (FA, p.160)

L'image de la femme-animal voire femme-démone dévoratrice révèle donc une peur inconsciente de l'acte sexuel. Cette réaction est justifiée par le fait que l'accouplement est considéré comme un facteur profond de mort.

L'état qui suit la satisfaction sexuelle complète ressemble à la mort et c'est pourquoi chez les êtres inférieurs la mort suit immédiatement la procréation.⁵⁶

Chez l'homme, il subsiste quelque chose de ce destin réservé aux « êtres inférieurs » ne fût-ce qu'à l'état de pressentiment. À travers l'acte sexuel, la femme cherche à posséder l'homme ; investie de son pouvoir sexuel, elle s'approprie l'homme. Ainsi, Najla utilise son pouvoir pour « garder » Habib et l'empêcher de partir. Cependant, elle ne contrôle pas cette féminité instinctive et se trouve par la suite ravalée au rang de l'animal. D'ailleurs, « elle ne recherchait que l'étreinte

⁵⁵ Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1998, p.71.

⁵⁶ *Ibid.*, p.79.

passionnée, sauvage même, qui [les] liait pendant de longues minutes.» (FA, p.171)

Ce cannibalisme symbolique se traduit dans l'expression « avoir quelqu'un dans la peau ». En fait, l'homme qui a une femme dans sa peau devient sa chose, esclave de son désir pour elle : elle le dévore de l'intérieur. Habib sentait «des fourmillements dans [sa] chair lorsqu' [il] [pensait] à ses yeux, à sa peau fine, à son épaule lisse comme l'ivoire [...]» (FA, p.150)

Pour l'homme, le principe de plaisir devient quelque chose d'effrayant et de terrible. Les pulsions vers une satisfaction libre se heurtent à l'angoisse car satisfaire ses instincts sans aucune restriction équivaut à un retour au stade prénatal, au ventre maternel, en d'autres termes, à mourir. Par conséquent, la femme investie de la puissance sexuelle devient dangereuse.

Par peur d'être dominé, donc dévoré, l'homme cherche à dominer la femme. Cette dernière est reléguée à une position de dépendance et d'infériorité où elle représente uniquement l'aspect femelle, animal. Habib avait peur de devenir un « instrument » entre les mains de Najla et c'est avec un «entêtement de mâle déchaîné» (FA, p.170) qu'il s'acharnait sur son corps.

Découlant de la projection de l'anima masculine, l'image de la femme détermine les rapports sur le plan de l'amour ; l'homme, attiré par cet être mystérieux et terrifiant, s'en approche avec crainte. Tandis que la femme se laisse dominer par sa nature faible et recherche avant tout l'assouvissement de ses instincts : «L'homme, étant plus fort, peut parer aux coups. La femme s'abandonne tout de suite, ça laisse en elle des cicatrices profondes...» (FA, p.185)

Quand Haïk évoque l'acte de chair, il ne le présente pas seulement comme un accouplement bestial mais comme la répétition d'un geste ancestral, la soumission à la puissance de la pulsion de vie profondément enfouie dans l'inconscient de l'homme de la terre :

Gestes que ni les travaux de la terre, ni la solitude ni la haine[...] n'avaient pu étouffer en moi. [...] Gestes qui me venaient de loin [...] La femme passa ses bras autour de moi. Elle le fit peut-être inconsciemment poussée elle aussi par cette force mystérieuse qui anima jadis ses aïeules. (FA, p.160)

En ce sens, l'acte charnel qui participe de l'élan vital permet de retrouver la pureté primitive, l'extase de l'état originel. L'union des corps permet, dans un sens, d'atteindre l'infini puisque la transcendance par l'intermédiaire de la chair est possible.

[Habib et Najla] ne se content[aient] pas de confondre [leur] corps [...] [ils] [semblaient] fouiller l'un dans l'autre à la recherche de l'essence même du monde. L'amour est ce dépouillement total, cette montée vertigineuse vers ce qui se trouve au-delà de la sensation [...](FA, p.164)

Cependant, c'est la femme qui voit dans l'homme une divinité ; aux yeux de Najla, Habib est animé par une flamme divine. Il est la pureté, la droiture même. Tandis que pour Habib, une fois son désir charnel satisfait, Najla incarne la démons tentatrice. Donc pour l'homme, la plénitude que procure l'amour charnel est fugitive, il ne s'agit que d'un instant. L'amour s'inscrit dans le temps et échappe à la durée. Par conséquent, il ne peut être cet absolu que l'homme s'efforce d'atteindre.

Ainsi, une fois que le corps désiré n'a plus de mystère, Habib n'a plus qu'une seule hâte, se libérer. La fuite devant la femme, une fois le désir satisfait, trahit le refus de se laisser dominer par la chair et révèle encore une fois le fantasme de la dévoration. Habib éprouve une angoisse profonde d'être piégé, détruit par Najla si elle prend sur lui l'ascendant par les sens.

L'acte sexuel est considéré comme un retour à la matière, à l'instinct élémentaire. En maintenant l'homme au niveau de la matière, la femme l'empêche de s'élever, d'atteindre l'absolu, l'immortalité. L'homme veut lever la tête vers le ciel mais la femme qui l'enlace le rabat sur terre. Dans ce sens, l'acte sexuel n'est

plus l'expression de l'amour entre l'homme et la femme, il est réduit à un accouplement entre un mâle et une femelle, propulsés l'un vers l'autre par «une force mystérieuse». L'acte sexuel devient un rite qui s'accomplit instinctivement en dépit de l'être humain, un rite sauvage, presque bestial :

[Habib] compri[t] alors qu'une force l'attirait vers [lui]. Ce n'était plus un simple amour, mais une sorte de rite dont [ils] [avaient] déclenché le déroulement brutal et qui semblait vouloir s'accomplir malgré [eux]. C'était une impulsion venue des lointaines entrailles de la terre et qui, telle une vague furieuse, [les] projetait l'un vers l'autre. (FA, p.163)

Najla ne ressent aucun plaisir. Pour se donner à Habib, elle a besoin d'un stimulant : elle se drogue pour faire taire en elle la voix de la religion. «En vain ai-je essayé [...] d'accorder ma chair à la tienne. Rien. Rien, avoue-t-elle. » (FA, p.173)

Cette frigidité qui provoque l'éloignement de Habib, voire sa fuite, peut s'expliquer d'abord par l'influence qu'exerce sur elle la religion. En effet, Najla estime que le corps empêche l'âme de s'épanouir et considère l'absence de plaisir comme une prévention contre le péché. « Du moment qu'elle n'éprouvait aucun plaisir et qu'au contraire elle souffrait de sa frigidité, la religion ne devait pas la considérer comme impure.» (FA, p.173)

D'un côté, Najla s'est donnée à Habib pour le garder, le posséder, dans un sens, elle ne vit que par le désir de ce dernier. Objet de désir, elle n'est qu'un réceptacle de la semence, du désir de l'homme. Najla est le reflet de la femme-objet ; elle passe dans la vie de Habib puis disparaît comme une comète. Son passage dans la vie de ce dernier conduit à une passion incestueuse et violente. Elle l'envoûte, le marque, le possède mais privée de satisfaction, elle dépérit, vaincue.

2. La déchéance

Le rôle de médiatrice d'absolu étant attribué à la femme grâce à son identification avec la terre, l'acte charnel devrait donc permettre à l'homme de s'élever vers le spirituel. Mais, dans l'œuvre de Haïk et plus spécifiquement dans le roman *La Fille D'Allah*, une fois que l'homme assouvit son désir, la femme se transforme en démons, emblème du mal, et l'union des corps est alors assimilée à la chute au sens religieux du terme.

2.1 Transgression de l'interdit

Le schème de la chute n'est rien d'autre que le thème du temps néfaste et mortel, moralisé sous forme de punition. S'introduit dans le contexte physique de la chute une moralisation et même une psychopathologie de la chute [...] la chute est confondue avec la « possession » par le mal. La chute devient alors l'emblème des péchés de fornication [...] ⁵⁷

Après «la montée vertigineuse» provoquée par le plaisir charnel qui procure à Habib «une âme légère comme un papillon», l'enfant de la terre est entraîné inexorablement vers l'Abîme par la pesanteur de la faute, du péché. «Étrange espèce humaine qui ne se rend compte du péché qu'après en avoir goûté les délices !» (FA, p.161)

La lutte de l'homme contre la domination de la chair s'avère être un combat perdu d'avance car l'être humain succombe inévitablement à l'attraction de la

⁵⁷ Gilbert Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, op.cit., p. 125.

chair, désir instinctif refoulé dans les méandres de son inconscient. Cette pulsion vers une satisfaction libre se heurte à l'angoisse et l'individu doit se défendre contre l'émancipation instinctuelle totale.

Cette angoisse se traduit par un sentiment de culpabilité qui transparait à travers l'omniprésence du concept de péché ; le péché est une limite au comportement de l'être humain, une barrière contre les instincts destructifs. Dans ce sens, il est une transgression de la loi, de l'interdit. Le péché originel commis par Adam a été légué à ses descendants de sorte qu'un changement radical s'est opéré au niveau de l'âme humaine. Dès lors, la tendance au péché fait partie intrinsèque de la nature de l'être humain. Autrement dit, la postérité a hérité d'un monde en état de péché, de condamnation, en état de corruption morale et de culpabilité. Cette corruption morale héritée consiste dans la présence d'une propension constante au mal qui est la racine, l'origine de tout péché.

Dans cette perspective, le péché est non seulement un acte de transgression, la violation d'un tabou mais un état d'aliénation car il signifie la rupture d'un rapport personnel avec l'instance divine. Plus spécifiquement, le péché cause la mort spirituelle de l'être. Le péché des Enfants de la terre, Habib et Najla, les affaiblit, détruit la flamme divine qui les anime.

Najla, qui fait preuve d'un attachement profond à la terre en même temps que d'une grande ferveur religieuse, se sent attirée par Habib parce qu'elle retrouve en lui cette puissance occulte présente dans le paysan animé d'une flamme divine. Elle se donne à lui poussée par une force mystérieuse, mais l'acte d'amour n'est pas «une simple confusion de leurs chairs [...] [Ils] sembl[aient] fouiller l'un dans l'autre à la recherche de l'essence même du monde. [Leur amour] était une montée vertigineuse vers ce qui se trouve au-delà de la sensation.» (FA, p.164) Dans ce sens, l'acte charnel permet aux Enfants de la terre, êtres mystiquement unis à la terre, de se transcender, de communiquer avec l'Absolu.

Cependant, Najla est consumée par l'idée de péché, «cette idée de péché qui eût dû la retenir, la poussait au contraire vers [Habib]» (FA, p.171). Plus encore, cette obsession l'empêche de jouir de sorte qu'elle ne ressent aucun plaisir et qu'elle a recours à la drogue pour faire taire en elle la voix de la religion. Sa frigidité s'explique par l'influence prépondérante qu'exerce sur elle la religion. En effet, Najla estime que le corps empêche l'âme de s'épanouir et elle considère l'absence de plaisir comme une prévention contre le péché. Tandis que Habib considère le péché comme «une entrave inventée par les hommes pour étouffer ou raffiner les instincts [...]» (FA, p.161)

La religion joue un rôle castrateur ; elle châtie le désir et empêche l'être de s'épanouir. En fait, Najla a projeté l'image du père sur Dieu qui joue alors le rôle de père castrateur, image transposée ensuite sur Habib en qui elle voit un dieu mais qui est en réalité son frère, donc un substitut du père. Sa frigidité peut être considérée comme la conséquence du désir incestueux inconscient. Plus encore, Najla ne s'est pas encore réalisée en tant que femme car en étant un « enfant trouvé », elle n'a pu passer au stade de la socialisation, en d'autres termes, elle n'a pas pu se détacher du père, incarné par la religion.

La transgression est une infraction, par définition elle passe outre à la loi, à l'interdit imposé par la religion ou la société. Sa valeur est relative à la valeur qu'on reconnaît à ce qui est transgressé. Dans cette perspective, la transgression aura le sens d'une progression ou d'une régression selon l'action commise. La transgression de l'interdit portant sur l'inceste fait régresser l'être en deçà de l'humain. On parle alors de déchaînement bestial des pulsions sexuelles et la question se pose : le mal, voire le péché, est-il dans la transgression de l'interdit ou dans l'interdit qui brise le mouvement du désir et brime la liberté de l'individu ?

L'interdiction provoque la transgression et la tentation naît de l'interdiction. Il suffit qu'un objet soit défendu pour qu'il suscite le désir de transgresser l'interdit.

Ainsi, la tentative de Soussène d'éloigner Habib de Najla a un effet contraire. Au lieu de le décourager, les paroles de cette dernière «firent sur [lui] l'effet d'un fouet. Rien ne pouvait plus [l'] arrêter. [Il] ét[ait] lancé vers elle telle une charge de fusil sur une cible.» (FA, p.158)

Dans le cas des Enfants de la terre, la transgression de l'interdit est particulièrement grave puisqu'elle touche à un tabou : l'inceste. Les Enfants de la terre sont coupables non seulement de s'être abandonnés au plaisir charnel mais d'avoir enfreint inconsciemment une règle sociale primordiale. En prenant connaissance de l'ampleur de sa faute, de son péché, le fils de la terre, Habib, est entraîné dans une chute vertigineuse et se demande dans quel gouffre il est descendu :

Mais ce qui [l'] angoissait le plus, c'était de savoir dans quel gouffre [il] [s'était] enfoncé [...] [[Il sentait] ce que doit sentir la terre lorsqu'un torrent descendu du sommet de la montagne la dévaste. (FA, p.178-181)

C'était la chair que Habib devait accuser. En faiblissant, elle l'aurait entraîné dans ce gouffre. Cependant, il ne se préoccupe point d'avoir enfreint les lois morales. « [Il était] encore loin de penser au péché. Qu'[il eut] offensé Dieu, cela ne le préoccupait guère. Il [lui] suffisait d'avoir avili l'homme en [lui] [...]» (FA, p.188)

Habib considère que son seul péché est de s'être éloigné de la terre en s'abandonnant aux plaisirs de la chair. En succombant à la tentation, il a trahi la terre, sa mère, son amante dans un sens, il a transgressé les lois de la Déesse Terre qui exige du paysan une dévotion et un attachement sans limites. La transgression de l'enfant de la terre provoque sa déchéance et plus spécifiquement cause la séparation définitive du couple androgyne paysan-terre. Toutes les tentatives de rédemption pour se racheter et retrouver l'unité primordiale avec la terre-mère

s'avèrent infructueuses. L'enfant de la terre est chassé du paradis et se trouve condamné à vivre avec sa culpabilité, loin du sein maternel qui l'a nourri. En vain, il essayera de se créer un autre univers mais «la déchirure intérieure qu' [il] venai[t] de subir [l'] empêchait de retrouver les liens secrets qui [le] rattachaient à elle. [Il avait] perdu la foi.» (FA, p.212)

2.2 Expulsion du paradis

La pénétration de l'être profane, la femme, dans l'environnement sacré de l'enfant de la terre suffit à éloigner la bénédiction divine. Son seul passage dans cet endroit sacré en détruit la sainteté. À la vue de Najla, Habib était troublé et «ne voyai[t] plus ni la terre, ni la lutte ridicule [...]. Toujours est-il qu'[il] ne s'intéressai[t] qu'à la femme.» (FA, p.91). L'impact de cette intrusion est d'autant plus grand qu'il réveille les instincts ensevelis dans l'inconscient du fils de la terre qui jusqu'alors vivait paisiblement dans la plénitude et la béatitude du paradis.

Son extase devant cette femme laissait deviner le cours des événements ; d'ailleurs, Habib avait bien «l'obscur intuition que la présence de cette femme allait tout bouleverser» (FA, p.91). Cet émerveillement voire la curiosité que provoque le mystère qui entoure l'être féminin éveille chez Habib «ces tendances qui, telles des ronces, allaient étouffer l'enfant de la terre [...] [il] n'ét[ait] plus un homme de la terre [...]. La communication secrète avec le génie rustique était coupée.» (FA, p.121-122)

En d'autres termes, l'intrusion du profane équivaut à l'avènement des tentations et par conséquent du péché. L'Eden se désacralise. En outrepassant les règles vitales du pacte sacré qui l'unit à la terre, l'enfant de la terre a commis le péché ultime. Par son double crime, le parricide et l'inceste, l'enfant trouvé, fils du Soleil et de la terre, se place au-dessus des lois morales et sociales ; il devient « isothéos », l'égal des dieux, et ne considère pas sa transgression comme un péché. D'ailleurs, essentiellement païen, il ne conçoit même pas l'idée de péché car il nie toute responsabilité.

Ses actions sont le fruit d'un destin pré-déterminé, conçu avant même sa naissance ; ses actes sont le résultat de la fatalité qui pèse sur l'être et détermine le cours de sa vie. Autrement dit, l'être humain n'est pas libre donc il n'est

aucunement responsable de ses gestes. Le paysan est conscient du déterminisme qui structure sa vie et exprime son impuissance face aux évènements par ces termes :

Notre vie s'élabore pendant que nous sommes dans le ventre de notre mère. Ce sont comme des phrases qui viennent s'inscrire sur notre âme et notre chair fragile. Et, plus tard, lorsque nous naissons, ces phrases se libèrent de nous une à une dans le même ordre de leur inscription et constituent les évènements de notre vie. (FA, p.57)

Dans cette perspective, l'enfant de la terre n'exprime aucun remords. Le seul regret formulé de sa part, est d'avoir renié la terre qui l'a protégé et nourri. Son seul péché est d'avoir enfreint les lois de la Déesse-Terre, d'avoir brisé le pacte qui le liait à la source du monde. Le sacrilège réside dans le fait de s'être détourné de la terre, ébloui par la femme, incarnation du démon tentateur, pour s'adonner aux plaisirs charnels. Après avoir goûté aux délices terrestres, l'enfant de la terre s'exclame :

Voilà mon péché à moi ! M'être éloigné de la terre !
L'avoir reniée, elle qui m'avait donné le goût de la vie, de la bonté, de l'humilité ! (FA, p.162)

Malheur à celui qui trahit la terre ! Suite à sa transgression, sa trahison, le paysan, l'homme primordial qui jouissait d'une béatitude, d'une spontanéité et d'une liberté sans équivoque au sein du paradis originel, perd ses privilèges. Il est contraint dorénavant à l'exil et amorce sa descente vers le monde profane, vers la société, vers l'homme.

Souillé par la faute, il perd son caractère sacré, divin et se trouve dès lors entraîné dans une chute vertigineuse qui l'oblige à quitter le paradis, plus encore, à « se socialiser ». En un mot, l'homme primordial est chassé de l'Eden.

Sa migration vers Karm, le domaine de Salim, est en quelque sorte une tentative de rédemption, voire d'expiation. L'enfant trouvé quitte l'Eden souillé dans l'espoir de « reconstruire » un autre paradis.

En apprenant la vérité sur ses origines, l'enfant trouvé se découvre une filiation biologique qui révèle sa réalité d'enfant abandonné issu de l'inceste et de l'adultère. Sa fuite devant la réalité honteuse et devant l'horreur de son acte est une expression de son rejet de la vérité, une vérité qu'il n'ose admettre ou plutôt qu'il refuse de reconnaître.

Cependant, la rédemption de l'enfant de la terre est en quelque sorte bloquée par cette déchirure intérieure qu'il a subie en apprenant la vérité sur ses origines et en prenant conscience de l'ampleur du péché commis. Cette blessure s'alimente continuellement du sentiment de culpabilité qu'il éprouve envers la terre ; un sentiment que l'espoir de réhabilitation au sein d'un environnement tel Karm n'arrive pas à effacer. « [Habib] se sentai[t] coupable envers la terre qui [l'] avait révélé à [lui-même] et dont [il s'était] écarté si brutalement.» (FA, p.212)

Autrement dit, il a perdu les liens secrets qui le rattachaient au sol. En vain, il essaiera de récupérer l'âme de paysan que lui avait inculquée Halim, mais sans succès. La coupure entre Habib et la terre est définitive et toutes les tentatives pour se racheter par la suite s'avèreront infructueuses.

Déchu de son statut divin, le paysan rejoint alors la condition humaine définie par la temporalité, la souffrance, la mort. Dans Karm, Habib ne trouve pas un refuge, un lieu propice à la rédemption mais plutôt une prison où il s'isole, rongé par la souffrance.

Comme Antée, en perdant son contact avec le sol, il a perdu aussi sa force, son essence, en un mot son âme. Dorénavant, il vit reclus, hanté par la nostalgie du paradis perdu. Ainsi coupé des sources du monde, l'enfant de la terre est condamné à l'exil tellurique éternel. Il n'est plus l'enfant de la terre car il a perdu la pureté originelle dont il jouissait lors de l'Unité avec la terre-mère. La déchéance de l'enfant de la terre a provoqué la dissolution définitive de la hiérogamie qui l'unissait à la terre.

3. La mort d'Antée

3.1 Tentative de rédemption

Être maudit, damné, l'enfant de la terre est condamné à l'exode. Ecrasé par la fatalité, affaibli par l'immensité de la faute, il fuit non seulement pour se défaire de la honte et de la culpabilité qui le rongent mais surtout pour se réhabiliter au sein d'un nouvel environnement, d'un paradis alternatif. Il quitte la Bastide-de-l'Exil et descend vers Karm.

Son déracinement correspond à un arrachement au sein maternel, le privant de la source de vie et correspond en même temps à une rupture avec l'Esprit ou « Dieu » qui est omniprésent dans la nature. Plus spécifiquement, l'abandon de la terre est le signe imminent de la chute de l'homme primordial qui en quittant sa terre, s'est détaché de Dieu. Dans le paradis d'avant la faute, Habib vivait par «[sa] conversation muette et continuelle avec la terre, très près de Dieu.» (FA, p.35)

Le paysan considère le travail du sol comme la meilleure offrande à celui qui est en haut, même si la vie qu'il mène est une vie de païen. L'homme de la terre ne confond point Dieu avec la religion. Dieu, il le sent en lui, tandis que la religion est pour le paysan libanais un système incompréhensible codifié par les hommes.

Cependant, l'influence du mysticisme de Najla obsédée par une religion que Habib avait rejetée et qu'il ne comprenait pas se fait sentir. Il finit par « croire ». Malgré sa conversion, sa nouvelle foi, il se sent incapable de prier.

En effet, Habib ne semble pas comprendre l'utilité des codifications et conventions religieuses qui lui rappellent son enfance «où, à longueur de journée, [ils] baiss[aient] la tête et la relev[aient] comme des poules qui boivent, en lançant vers le ciel des prières [...]» (FA, p.170)

Habib continue sa réflexion sur l'essence même de la prière et des conventions religieuses qui font de l'instance divine une puissance cruelle jouissant de l'impuissance de ses créatures qui supplient continuellement :

Je n'avais pas prié, mais je m'étais plongé dans une sorte d'engourdissement [...]. Je contemplais mon âme face à face. [...] Si j'avais quelque ascendant sur les hommes, si je pouvais fonder une religion, je supprimerais le mot « prière » pour le remplacer par « extase ». Le Dieu juste et clément ne demande pas à l'homme de le supplier – car il aurait alors l'air de vouloir jouir de l'impuissance de ses créatures – mais de s'unir à lui, c'est-à-dire de se purifier... (FA, p.170-171)

À travers ses personnages, Haïk exprime une révolte contre le dogmatisme religieux ; une triste constatation que fait le personnage haïkien en voyant Dieu transformé en divinité cruelle, en gendarme et même en instrument entre les mains des prêtres qui font et défont la religion à leur guise.

Nous ne pouvons pas parler de révolte contre Dieu mais plutôt d'une attaque assez virulente formulée à l'endroit des prêtres, les représentants de Dieu sur terre. D'ailleurs, les figures de prêtres dans la plupart des romans de Haïk sont largement critiquées et ridiculisées; entre autres, le moine chargé de l'instruction de Habib qui au lieu de protéger l'enfant se plaît à le traiter d'enfant abandonné avec un cynisme farouche. Plus encore, le moine a des tendances pédophiles et essaye d'abuser de Habib.

Dans cette perspective, le paysan de Haïk profondément mystique emprunte un autre chemin pour atteindre l'absolu. La tentation de l'absolu n'est autre que le désir de revenir au Tout par cette dilatation de soi. L'être aspire à quelque chose au-delà du bien et du mal, quelque chose de difficilement définissable qu'il veut atteindre à tout prix. Ce vague désir de s'accomplir, ce besoin de mysticisme, le paysan le trouve dans la terre. Cependant, l'avènement de la chair détourne le paysan de son projet initial. En se convertissant à la religion, Habib croit avoir atteint l'absolu et déclare :

J'ai fini par croire. C'est là que se trouve le paradoxe de ma vie. En connaissant les plaisirs de la chair, j'ai achevé de me détacher de la terre pour me tourner vers Dieu. (FA, p.168)

Habib croit trouver dans la religion l'aboutissement de sa quête mystique. En s'enfonçant dans la religion de son enfance, il espère retrouver l'amour de la terre.

D'autre part, après avoir quitté sa terre pour se diriger vers Karm, dans une tentative de rédemption par laquelle l'enfant de la terre espère expier tous ses péchés et retrouver un semblant de paix, Habib a recours de prime abord à la religion. La religion apparaît comme panse-douleur qui apaise les angoisses et les maux de l'âme déchue. « C'est au fond du gouffre que j'ai vu la face de Dieu. L'homme heureux ne rencontre jamais Dieu » (FA, p.188). Ainsi, dans sa déchéance, le premier instinct de l'homme est de prier, prier pour se racheter, pour expier ou prier pour apaiser sa conscience ?

En arrivant au village de Bâbe (la porte), l'entrée du monde profane où est situé le domaine de Karm, Habib se dirige directement vers une église. Il est frappé par la statue du Christ qui lui est apparue extraordinairement humaine à cause de la douleur qui s'en dégageait. « Mais c'était un Christ extraordinaire. Ses yeux [...] étaient ceux d'une personne vivante, perçants, [...]. Ils me regardaient avec bonté et ravissement. » (FA, p.190)

Cette image christique, symbole de compassion, de rédemption de tous les péchés humains, incarnant l'espoir d'un pardon se transforme plus tard, alors que Habib apprend les mésaventures de ses parents, en un dieu cruel, dur et impitoyable. « Le Christ qui se trouvait sur la croix avait l'air bien doux mais [...] la balance avec laquelle il pèse les actes des hommes n'a rien de commun avec nos propres balances [...] » (FA, p.209).

En un mot, Habib perd la foi, ce chemin invisible pour les âmes. Il se détourne aussitôt de la religion, ne trouvant pas la paix de l'âme. « La sévérité de Dieu et cette espèce de vengeance avec laquelle il juge les innocents entachés par la faute

de leurs parents m'avait détourné un instant du crucifix que j'avais vu dans la vieille église.» (FA, p.210)

Ne trouvant pas dans la religion le refuge qu'il cherchait, l'enfant trouvé se retourne évidemment vers la terre dans l'espoir de restituer l'âme paysanne souillée par la faute.

Situé dans un village au décor pittoresque, Karm incarne pour l'enfant trouvé la terre promise où règne une paix semblable à celle décrite dans la Genèse. Dans cet espace, il espère reconstruire son roman familial et effacer ainsi la souillure qui l'a contraint à la fuite. D'ailleurs, à mesure qu'il descend vers le plateau, il se sent déchargé d'un poids et le soleil, son père spirituel, lui redonne de la force.

Karm apparaît de prime abord comme un espace clos, protégé. Ayant l'aspect d'un fond de panier, niché sous des rochers proéminents, le domaine se présente comme un paradis alternatif. Il s'en dégage « une odeur de vie », odeur de la terre, de la vigne. Symbole de vie, la vigne incarne l'espoir de renaissance, de régénérescence de l'enfant de la terre.

En s'établissant à Karm, l'enfant trouvé reconstitue le triangle familial composé de Salim (le père), la terre-mère et Habib l'enfant. Mais c'est en vain que Habib essaye de redevenir un vrai fils de la terre : il se sent coupable envers la terre dont il s'est écarté. Le sentiment de culpabilité contribue à raviver la blessure intérieure de sorte qu'il est incapable de retrouver les liens qui l'unissaient à la terre- mère. Le travail du sol devient un moyen pour tromper la souffrance et après la mort de Salim, Karm s'apparente à une prison où l'enfant de la terre, déchu, restera enfermé pour le reste de ses jours dans la souffrance et le désespoir, expiant ses péchés.

C'est la mort de l'homme de la terre, qui comme Antée s'éteint en perdant le contact privilégié avec son dieu. La terre vengeresse ne permet pas la rédemption de l'homme qui, bien que repentant, reste hanté par le désespoir et par la nostalgie.

Cependant, la mort de l'homme de la terre permet l'émergence de l'individu. Transposé dans le monde profane, le paysan se désacralise, il se socialise.

3.2 Émergence de l'individu

Jadis attaché à la terre, substitut de la femme, le paysan, l'enfant de la terre était pur de tous les mauvais instincts et vivant dans une paix qu'il ne pouvait connaître hors de la nature, dans la société qui représente le mal. Suite à sa déchéance, l'enfant de la terre est chassé du paradis et se trouve contraint à vivre au sein de la société, au sein du monde profane.

L'intégration de Habib dans le monde réel débute par l'intrusion de la femme dans l'espace clos sacré de l'enfant de la terre. Et c'est en connaissant la femme que l'homme se socialise, en d'autres termes, passe à l'âge adulte. Cependant Habib ne dépasse pas le stade de l'enfance. Il n'atteint pas l'âge adulte bien qu'il ait connu l'amour. En fait, l'amour de la femme n'a pas permis à Habib de s'intégrer définitivement dans la société, ni de dépasser le stade œdipien car Najla était sa sœur, substitut de la mère et de la terre. En commettant l'inceste, l'enfant trouvé ne s'affranchit pas de ces liens et fuyant Najla, Habib, l'enfant trouvé, se recrée un roman familial au sein de Karm.

Mais la coupure avec le génie rustique et la mort de Salim relèguent Habib dans la solitude totale et Karm n'est plus ce paradis alternatif où l'enfant trouvé espérait se régénérer.

Dans cet « autre paradis », s'est glissé l'argent, symbole du Mal, un aspect de la socialisation que Haïk considère comme l'œuvre du démon, incompatible avec la pureté originelle du paysan. L'argent est devenu «une préoccupation si absorbante que [Habib] en oubli[a] la terre, la religion et [sa] sœur» (FA, p.214).

En effet, la fascination de Habib devant ce dieu puissant des hommes finit par étouffer l'enfant de la terre. Par conséquent, il réalise une socialisation tronquée ; en s'attachant à l'argent symbole du mal, il perd définitivement son essence. De cet

effort de socialisation émerge Habib l'individu, mais un individu perdu, attaché à un symbole maléfique, l'argent.

Cependant l'individualité de Habib s'éclipse avec la naissance de son fils Maroun, « le monstre ». C'est à ce stade que semble s'arrêter sa vie car « ce petit être, [il] le sen[t] [l'] effacer lentement, l'enfoncer dans la tombe comme un vieux clou » (FA, p.216). À l'âge de trente ans, où commence d'habitude la vie de l'individu, celle de Habib se terminait brusquement par l'émergence de ce monstre « supérieur, par sa pureté aux autres enfants des hommes ». «Aucune goutte de sang étranger n'y coulait. » (FA, p.215)

Maroun, le monstre, concentre en lui toute la malédiction de la lignée d'Abou Nassif et par le fait même, il incarne le tyran qui vise une seule chose : le pouvoir. Dans ce sens, il déclare à son père : «tu as voulu immortaliser ta faute horrible. C'est ta propre monstruosité qui parle par ma bouche.»⁵⁸

Maroun ne croit qu'en la puissance du cerveau qui rend l'homme l'égal de Dieu. Sa science lui permet de rendre à Rosa, la jeune paralytique, l'usage de ses jambes, mais en même temps, il prétend lui imposer sa volonté, la faire agir suivant ses désirs. Maroun se considère donc comme « isothéos » (l'égal d'un dieu) parce qu'il a donné à la jeune fille une nouvelle vie. Il la considère comme sa créature, lui refusant toute liberté, exerçant sur elle son pouvoir.

Dans *Le poison de la solitude*, troisième volume de la trilogie *Les Enfants de la terre* et roman transitoire entre les deux volets de l'œuvre de Haïk, la coupure entre l'homme et la nature est nettement inscrite dans l'espace. L'espace a perdu sa sacralité, c'est un endroit clos parce qu'il est fermé sur le plan vertical empêchant ainsi la communication entre terre et ciel.

À la montagne sacrée s'oppose la ville, espace profane, privé des valeurs essentielles, lieu où règne le Mal symbolisé par la civilisation, l'argent et le vice. Dans les mains de Maroun, le monstre, l'argent figure le démon tentateur :

⁵⁸ F. Haïk, *Le poison de la solitude*, op.cit., p.18

Chiffre puissant, chiffre qui te prostitues à tous les coins de rue, qui nargue les sentiments et le cœur de l'homme [...]. Chargé de ta puissance et de tes instruments de séduction [...]. Tu as dansé devant lui comme une femme nue, tu as fait entendre dans ses oreilles sa musique enveloppante et l'a réduit à l'impuissance.⁵⁹

Dans ce passage, l'identification entre l'argent et la prostituée assimile les biens matériels à la voie descendante, au gouffre de la chair. Celle-ci remporte la victoire sur l'esprit et entraîne la perte de toutes les vertus.

Ainsi le passage de l'espace sacré à l'espace profane correspond symboliquement à une descente aux enfers. L'homme se perd alors dans un univers souillé, enfoncé dans la misère physique et morale.

Avec Maroun, le monstre, s'éteint la lignée maudite d'Abou Nassif, le premier enfant de la terre. C'est la mort d'Antée et l'émergence de l'être enchaîné, investi par l'esprit du Mal.

⁵⁹ F. Haïk, *Le poison de la solitude*, *op.cit.*, p.244.

CONCLUSION

Source de vie, de mort et de renaissance, la terre incarnée par la femme fascine l'homme et l'attire vers l'Abîme où toute création trouve son commencement. Écrivain du terroir, chantre de la terre libanaise, Haïk exalte la puissance bienfaisante de la terre : génératrice de vie, elle est en même temps le lieu de la purification et fait don à l'homme de toutes les vertus.

Mais ce retour aux origines ne symbolise-t-il pas le désir de retrouver la béatitude d'avant la naissance ?

Dans cette perspective, la terre représente le lieu de la régénération et c'est en ce sens qu'elle devient médiatrice d'absolu : une fois purifié, l'homme peut s'élever vers l'esprit.

Profondément attaché aux traditions libanaises, ce qu'il tente de défendre à travers ses mythes romanesques, c'est ce corps à corps quotidien de l'homme avec les forces de la nature où l'homme, en se transcendant, se découvre.⁶⁰

En effet, de l'œuvre de Haïk se dégagent plusieurs constantes qui révèlent « l'envers d'un écrivain » libanais chrétien et paysan dans l'âme : il éprouve un amour passionné pour la terre, affirmant que toute force se puise dans le sol. L'homme de la terre n'est pas déçu par celle qui dispense la vie et offre des richesses incommensurables. Plus encore, à travers la femme, c'est encore la terre qu'aime et vénère le paysan. En la femme, il ne voit qu'un objet, un fruit que l'on cueille, une terre que l'on féconde. La femme ne peut exister qu'en fonction de l'homme.

⁶⁰ Salah Stétié, cité par Selim ABOU dans *Le bilinguisme arabe-français au Liban*, Paris, PUF, 1962, p.363.

En outre, au Liban, la femme n'est jamais saisie dans son identité, car la société la voit comme «la fille d'un homme», «la femme d'un homme», «la mère d'un homme». Si les deux premières appellations se retrouvent dans tous les pays, la troisième est spécifiquement libanaise. Dès que la femme a mis au monde un fils, elle n'a plus le droit qu'au nom unique de « Imm x » (mère de x). Cette coutume indique que la femme ne vient au monde que pour enfanter et recommencer le cycle éternel de la nature. À ce moment-là uniquement, elle acquiert une identité, car elle a réalisé une œuvre qu'elle seule peut accomplir. C'est le seul domaine où l'homme ne peut rivaliser avec elle.

En Libanais toujours, Haïk décrit avec minutie toutes les coutumes, les traditions de son pays et leur influence sur la société dans laquelle la femme est totalement soumise à l'homme. C'est pourquoi la famille rurale unie, vivant dans le respect des traditions et de la religion, représente la seule vraie famille. À la ville, en revanche, le noyau familial menace de se désintégrer sous l'influence de l'Occident ; il en résulte un désarroi des jeunes et surtout de la femme qui essaye de puiser dans les livres un nouveau mode de vie et l'espoir de se libérer des traditions. Pourtant, l'étau ne se desserre pas et elle se retrouve encore plus désespérée que la femme de la montagne, car elle perd sa fonction essentielle, la maternité. En réalité, à travers la problématique de la femme, ce que décrivent les romans de Haïk, c'est une société prisonnière d'une histoire multiséculaire qu'elle n'a pas assimilée, une société où le modernisme le plus tapageur n'a pas eu raison des tabous ancestraux. Au-delà de tout cela, on décèle chez Haïk une révolte contre ce monde oriental qui entrave l'exercice de la liberté.

L'attachement des héros haïkiens à la terre exprime le refus catégorique du progrès et dénonce les méfaits de la civilisation, source de tout mal. Si l'homme néglige le sol et se lance à la conquête du monde, il perd son énergie vitale et s'anéantit. Son salut vient du renouvellement du mythe humain par ce contact intime avec la nature dans laquelle on rejoint Dieu. Le panthéisme de Haïk révèle le désir de revenir à une religion primitive qui enfoncerait ses racines dans la terre

même car, « sorti de sa planète, l'homme n'aura plus un au-delà. [...] La métaphysique n'est plus la recherche de l'essence des choses, mais simplement le physique inconnu qui se trouve au-delà du physique connu. L'homme caractérisé jusqu'à présent par sa quête de l'absolu, n'aura plus qu'une banale aventure cosmique. »⁶¹

La voie empruntée pour parvenir à l'élévation spirituelle se révèle également à travers le langage qui tient à la fois du réalisme et du romantisme. Aux descriptions oniriques qui exaltent la nature exotique s'ajoutent les monologues intérieurs des personnages tourmentés par une angoisse métaphysique, monologues qui laissent d'ailleurs transparaître la présence du démiurge et son aspiration vers l'absolu. Le double langage traduit le déchirement entre la chair et l'esprit. Nous percevons alors le désir de conquérir le monde, entreprise caractéristique du Bâtard, et en même temps, le refus du monde dans l'aspiration à un retour aux sources, à l'innocence première, attitude propre à l'Enfant trouvé qui semble d'ailleurs l'emporter.

⁶¹ F. Haïk, *Lettre d'un barbare aux civilisés*, Beyrouth, Éditions Dar-An-Nahar, 1961, p. 25.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRE DE FARJALLAH HAÏK

Barjoute, Paris, Éditions Corrêa, 1940.

Al Ghariba, Paris, Éditions Corrêa, 1947.

Abou Nassif, « *Les Enfants de la terre* », Paris, Plon, Coll. Feux croisés, 1948.

La Fille D'Allah, « *Les Enfants de la terre* », Paris, Plon, Coll. Feux croisés, 1949.

Le poison de la solitude, « *Les Enfants de la terre* », Paris, Plon, Coll. Feux croisés, 1951.

L'envers de Caïn, Paris, Stock, 1955. *La crique*, Paris, Calmann-Lévy, 1960.

Dieu est libanais, Beyrouth, Nouvelles Éditions Orientales, 1946.

Lettre d'un barbare aux civilisés, Beyrouth, Éditions Dar-An-Nahar, 1961.

Liban, Jounieh, Éditions Hatem, 1996.

II. MÉTHODE ET CRITIQUE

ABOU, Sélim, *Le bilinguisme arabe -français au Liban*, Paris, PUF, 1962.

BACHELARD, Gaston, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1992.

La Terre et les rêveries de la volonté, Paris, José Corti, 1994.

La poétique de l'espace, Paris, PUF, 1998.

CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, Coll. Folio / Essais, 1998. *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, Coll. Folio / Essais, 2002.

DURAND, Gilbert, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 11^e édition, 1992.

ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1964. *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1963.

Méphistophélès et L'Androgyne, Paris, Gallimard, Coll. Folio / Essais, 1962.

Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1993.

Le mythe de l'éternel retour, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 2002.

FREUD, Sigmund, *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1978.

Totem et tabou, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1990.

GHANEM, Hanna, *L'enracinement et l'engagement de l'écrivain libanais*,

Farjallah Haïk, Thèse de doctorat, Université de Sherbrooke, 1980.

HARDING, Esther, *Les mystères de la femme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976.

JUNG, Carl Gustav, *L'homme et ses symboles*, Paris, Robert Laffont, 1964.

Métamorphose de l'âme et ses symboles, Genève, Greg, 1967.

KOZAK-ANGELO-COMMENO, Simonetta, *Un écrivain libanais d'expression française*, Farjallah Haïk, Thèse de doctorat, Université de Bologne, 1977.

LIBIS, Jean, « *L'Androgyne et le nocturne* », *Cahiers de l'hermétisme*, Paris, Albin

Michel, 1984. *Le mythe de l'Androgyne*, Paris, Coll. Île verte, 1980.

ROBERT, Marthe, *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET, Pierre, *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1990.

