

DOSSIER

Dossier : Les catastrophes traumatiques
Axe « Compenser la catastrophe »



LE LIBAN : À LA QUÊTE D'UN VISAGE

Abir FREM HABCHI

Université Saint-Joseph de Beyrouth

Résumé

La double explosion du port de Beyrouth a défiguré la ville, la rendant méconnaissable, effroyable. Aussi, dès lors pour les Libanais traumatisés, fuir leur ville est-il redevenu le seul acte rationnel à (ré)entreprendre. L'article proposé aborde le thème de l'exil auquel le peuple libanais semble « condamné » depuis des décennies. Au travers d'un éclairage à la fois philosophique et historique, nous mettrons en lumière sa récurrence, comme le révélateur de la problématique de « l'être-ensemble », cherchant, dans un premier temps, à comprendre le rapport entre le visage toujours changeant du Liban et l'exil de ses citoyens. Cette entrée s'adossera ensuite au roman de Wajdi Mouawad, *Visage retrouvé* dont le récit serait l'allégorie de la réhabilitation du visage méconnaissable et effroyable de la ville natale au travers d'une écriture pansément, qui défie la distance et l'absence. Car le véritable défi serait de « recomposer le tissu social » d'un peuple dont le salut ne saurait résider en dehors de l'acceptation de l'altérité, de l'autre dans sa différence, cet autre avec qui il faudra reconstruire Beyrouth et la magnifier afin que la compensation du traumatisme devienne littéralement transfiguration du visage défiguré.

Mots-clés

Traumatisme – Visage – Exil – Identité – Mémoire – Écriture – Dialogue.

Abstract

The double blast of Beirut port disfigured the city and left it horrible and unrecognizable. Thus leaving their city became the only rational act for traumatized Lebanese to re-undertake. The proposed article tackles the exile subject to which Lebanese people seem to be condemned since decades. Through a philosophical and historical highlight, we will shed the light on its recurrence as being the revelator of the problematic of the “collective-being”, while first looking to understand the relation between the ever-changing face of Lebanon and the exile of its citizens. This approach will be later based

on the novel of Wajdi Mouawad, – *Visage retrouvé* – whose narrative is the allegory of the rehabilitation of the unrecognizable and horrifying face of his native city through a bandage writing that defy the distance and the absence. Because the real challenge would be to “recompense the social tissue of a nation” of whom the salvation resides only in the acceptation of the otherness, of the other in his difference. That other with whom Beirut needs to be rebuilt and magnified so that the compensation of the traumatism becomes literally a transfiguration of the disfigured face.

Keywords

Trauma – Face – Exile – Identity – Memory – Compensation – Writing – Dialogue.

La double explosion cataclysmique du 04 août 2020 a défiguré Beyrouth tant et si bien que la ville en est devenue littéralement méconnaissable. La capitale a désormais un visage effroyable, cachant entre ses ruines les mystères d'un crime non encore résolu. Aussi, fuir leur ville est-il redevenu dès lors pour les Libanais le seul acte rationnel à (ré)entreprendre, sans doute pour transcender leur traumatisme et se donner la chance de croire qu'un monde meilleur les attend ailleurs. Et pourtant... Dans ce sillage, l'article proposé ambitionne d'aborder le thème de l'exil auquel le peuple libanais semble « condamné » depuis des décennies, le poussant à emprunter des chemins diversifiés à la quête d'une identité autre, en tout cas différente de celle du peuple traumatisé. Certes, ces chemins ont marqué l'Histoire du pays depuis la genèse du Grand Liban et n'ont cessé de la jalonner, la double explosion du 04 août étant un point d'acmé donnant l'impression d'une fuite massive, définitive, irréversible. Pourtant, le peuple libanais est attaché à sa terre, une terre considérée comme un « message de paix » selon le pape Jean Paul II. Si le Libanais est contraint à quitter son pays, c'est qu'au-delà de la peur d'éventuelles explosions ou d'une éventuelle nouvelle guerre, c'est le visage toujours changeant de son pays qui lui procure un sentiment d'instabilité. Ainsi, nous nous demandons dans quelle mesure nous pouvons établir un lien entre l'identité plurielle du Liban et l'exil des Libanais. Si nous relisons l'histoire de la naissance du Grand Liban en suivant les événements datant de 1918 jusqu'au premier septembre 1920, date de la déclaration du Général Gouraud, nous comprenons que les opinions à l'égard de sa formation ont été très différentes, voire opposées. Considéré comme « un droit » pour les uns, il n'est que « grand mensonge » (Taoutel, p. 59) pour les autres. Cette ambivalence au moment de sa création sera source de malaise pour les Libanais qui auront le sentiment, durant tout un siècle, de devoir lutter indéfiniment pour une vision unifiée de l'identité de leur pays. Le visage ambigu du Liban, fatalité poussant les Libanais à le quitter, sera l'axe principal autour duquel s'articulera notre réflexion. Nous étudierons tout d'abord le thème de l'exil au travers d'un éclairage historique permettant de mettre en lumière sa récurrence, comme le révélateur de la problématique de « l'être-ensemble ». Nous comparerons ainsi l'opinion des différents groupes sociopolitiques locaux quant à l'identité à donner au Liban pour comprendre dans quelle mesure le peuple libanais a pu suivre le « parcours de la reconnaissance », parcours analysé par Paul Ricœur. Cette entrée à la fois historique et philosophique, examinant la pluralité des visages d'un même pays, s'adossera, dans un deuxième temps, à l'œuvre de Wajdi Mouawad, *Visage retrouvé*. Ce roman analyse le traumatisme d'un Libanais exilé, ne reconnaissant plus, le jour de ses quatorze ans, le visage de sa mère. Le récit de Mouawad serait comme l'allégorie de la réhabilitation du visage méconnaissable et effroyable de la ville natale, au travers d'une écriture pansément, qui défie la distance et l'absence. Car le véritable défi serait d'aimer son pays, quoiqu'il en soit, d'œuvrer à le reconstruire, en « recomposant le tissu social » d'un peuple, d'une culture dont le salut ne saurait résider en dehors de l'acceptation de l'altérité, de l'autre dans

sa différence, cet autre avec qui il faudra reconstruire Beyrouth et la magnifier. Il conviendrait de voir se profiler dans cette troisième étape de notre réflexion « la philosophie du dialogue » telle qu'elle est analysée par Buber. Le visage transfiguré de Beyrouth ne saurait se révéler à ses enfants que s'il devenait réellement un visage-rencontre, l'identité gagnant à être au final un mélange subtil du même et de l'autre.

1. Un visage pluriel

La création du Grand Liban a soulevé, à la base, une grande problématique. Après la libération du Liban de l'oppression ottomane en 1918, la réflexion cruciale s'est portée sur l'identité même qu'on devait donner à ce pays : le président Georges Clémenceau, dont le projet consistait à « établir au fond de la Méditerranée un centre de rayonnement français » (Taoutel, p. 57), se demandait si le Liban devait exister en tant qu'entité politique indépendante ou s'il devait être associé à la Syrie. Perplexe et indécise tout d'abord, la France a progressivement penché vers le concept d'un Grand Liban, indépendant de la Syrie. La conviction de la France s'est consolidée au cours des événements et sous l'insistance de la demande maronite appuyée par le Conseil administratif de la moutaṣarrifiyyat de 1861 et de ses habitants. La déclaration de cet État a suscité la satisfaction des défenseurs du Grand Liban d'une part ; d'autre part, elle a provoqué le mécontentement des unionistes pro-syriens.

Les adeptes du Grand Liban luttent pour le droit de conserver un gouvernement autonome et un statut national indépendant en s'appuyant sur des considérations historiques, politiques, géographiques et culturelles. Dans le mémoire adressé à la Conférence de la Paix, à Paris, le 25 octobre 1919, le patriarche Hoyek explique que le Liban a « souvent [jou]i d'une complète indépendance » à travers l'Histoire. Il appuie ensuite sur le fait que son système politique repose sur des traditions parlementaires distinctes de ses voisins et que le niveau de culture atteint par les Libanais constitue une « différence essentielle entre le Liban et la Syrie ». Les unionistes eux, considèrent que le Liban partage avec les pays arabes la même langue, la même histoire et la même culture. Au nom de cet héritage commun, le Liban, selon leur point de vue, devrait faire partie de la Grande Syrie. Là où les adeptes du Grand Liban étaient assoiffés de liberté, de modernité, et d'originalité, les unionistes pro-syriens tendaient, eux, vers un idéal d'unification territoriale, économique et culturelle – unification qui garantirait la force de la nation arabe. Tout se passe en fait comme si l'existence du Liban était régie par la dialectique de la quête de la souveraineté d'une part et de la volonté d'étouffer les particularités au nom d'un idéal de grande nation, d'autre part. Le Grand Liban, en somme, lutte depuis sa déclaration pour sa légitimité et son indépendance. Le bilan de son premier centenaire est très triste. En effet, il n'a fait que subir des crises cycliques commencées en 1958, atteignant le point culminant entre 1975 et 1990 puis de 1990 jusqu'à 2021. Ces crises cycliques, qui n'ont cessé de se reproduire durant

tout un siècle, tournaient principalement autour du visage que chacune des communautés composant le Liban voulait lui donner, visage se concrétisant par sa politique étrangère et ses rapports avec l'environnement régional, ses choix institutionnel, culturel, éducatif et ses options en matière de politique publique.

La situation toujours instable et dangereuse au Liban a poussé des milliers de Libanais à prendre le chemin de l'exil, à la recherche d'un avenir certain, sous un ciel plus clément. Au fil des années de la guerre civile, le déplacement forcé des populations, dont les villages et les quartiers ont été dévastés, a dégénéré en un grand mouvement migratoire. Une partie de ceux qui partaient rentraient chez eux une fois le calme revenu ; l'autre partie se fixait, en général, à l'étranger. 22 % des Libanais ont quitté leur pays durant les deux premières années de la guerre (1975-1976), soit 625 000 pour une population estimée à 2 800 000. Parmi ceux qui sont partis, 43,55 % se sont définitivement fixés à l'étranger¹. Au rythme des combats, le processus migratoire au Liban a connu des accélérations et des ralentissements. En l'absence de statistiques officielles précises sur les flux migratoires provoqués par les guerres intestines libanaises, l'article présent n'ambitionne pas d'analyser l'évolution de l'exil des Libanais à travers le temps mais de comprendre pourquoi les Libanais, les jeunes en l'occurrence, perdent de plus en plus espoir de vivre dans un pays qui assure à ses citoyens paix et justice. Si le Liban n'est plus une oasis de la douceur de vivre, c'est parce que le désir de « l'être-ensemble » est constamment refoulé. Pour comprendre le désespoir des jeunes, tournons-nous du côté de la philosophie, vers *Le Parcours de la reconnaissance* de Paul Ricœur.

Afin de devenir un « homme capable » d'entreprendre des actions en faveur de la société dans laquelle il vit, l'être doit pouvoir suivre un long « parcours », explique Ricœur. Il s'agit du parcours qui commence par la « reconnaissance » en tant qu'« identification » de ce qui nous entoure, se poursuivant par la « reconnaissance de soi-même » pour arriver à la « reconnaissance » d'autrui, étape cruciale permettant d'atteindre le but ultime du « parcours », à savoir la « reconnaissance mutuelle ». La finalité de ce parcours serait, en somme, la sollicitude d'autrui – « je demande à être reconnu par les autres – pour poser l'ultime équation entre reconnaissance et gratitude » : « Et si par bonheur, il m'arrive d'être reconnu par les autres, la reconnaissance devient gratitude ». (Ricœur, 2004, p. 19) Les différentes communautés formant la société libanaise ont-elles su résoudre « l'ultime équation » dont parle Ricœur ? L'histoire du Liban a montré que chacune des communautés est loin d'éprouver le sentiment de gratitude l'une envers l'autre. En fait, le désir de coexistence entre les communautés tient à de multiples facteurs, notamment à une égalité de droit et de traitement entre les individus qui les composent. Or le confessionnalisme cautionne fondamentalement les différences, alimentant les tensions entre les différents groupes. L'autre, différent, effraie. Pour s'assurer une survie existentielle, on essaye de le dominer. Cette dynamique politique, qui oscille entre la peur de l'autre et la

volonté de le dominer, pousse les différents groupes libanais à instrumentaliser toute charte sociale. En effet, la constitution libanaise ainsi que le pacte national de 1943 sont constamment violés. Dans ce sillage, l'historien Charles Chartouni affirme que « le régime politique libanais n'est plus qu'un simulacre institutionnel dont se servent [l]es oligarchies pour dissimuler les stratégies de pouvoir et les luttes d'intérêt, qui ont systématiquement détruit toute notion de bien commun, d'arbitrage juridique et institutionnel et de discursivité démocratique ». (Chartouni, 2020, p. 8). Un tel « simulacre » bloque tout véritable dialogue, par conséquent tout « parcours » menant vers la « reconnaissance mutuelle ».

Les jeunes d'aujourd'hui sont conscients de cette impasse. Les Libanais désirent le changement, ceux-là mêmes qui se sont révoltés en 2005, puis en 2019 – toutes confessions confondues, unis par un sentiment d'appartenance à une même nation – ont le sentiment que le « parcours » sera trop long. Ce caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance serait à l'origine – surtout après la double explosion du port – d'une « conscience malheureuse » chez certains Libanais pensant que pour échapper à un destin traumatique, ils doivent fuir leur pays. En fait, la défaite de « l'être-ensemble » entraîne fatalement celle de l'agir-ensemble. L'explosion du 04 août 2020 ou même celle du 15 août 2021 sont symboliques dans ce sens qu'elles révèlent au grand jour l'échec d'un système multiconfessionnel qui, au lieu d'agir, tel « l'homme-capable » de Ricœur, pour le bien commun, veut détruire, tout comme il a ravagé le port, tout « mythe fondateur de la saga nationale libanaise » (Chartouni, 2020, p. 19). Les explosions répétées sont l'allégorie d'un pays au corps malade, au visage effroyable pour des jeunes dont le mythe du Phénix n'est plus leur car ils ont compris qu'il n'est que leur².

2. Un visage défiguré

Nombreux sont les écrivains libanais d'expression française à avoir quitté leur pays pendant la guerre. Avec les mots comme seules armes, ils ont choisi de témoigner. Wajdi Mouawad, exilé en France, met en scène dans son roman, *Visage retrouvé*, un personnage en mal d'exister, ayant vécu la guerre civile du Liban et s'étant exilé avec ses parents en France. Le soir de son quatorzième anniversaire, de retour de l'école, Wahab est choqué de ne plus pouvoir reconnaître sa propre mère : « C'était une petite femme, maigre, pâle, voûtée, avec une longue chevelure blonde descendant jusqu'au milieu du dos. Wahab la contemplait les yeux grands ouverts. Je n'ai jamais vu cette femme de ma vie ! Ce n'est pas ma mère ! » (p. 41). Le « visage métamorphosé de [s]a mère [l]e cloue au mur de [s]a peur ». Si ce visage l'effraie, c'est parce qu'il est la projection du traumatisme de l'enfant ayant vu son ami se faire dévorer par les flammes, dans le bus, au début de la guerre civile. En effet, à la fin du roman, le visage aux « yeux pâles » de sa mère est associé à celui de la « femme aux membres de bois » qui hante les nuits de Wahab : « La femme aux membres de bois a un visage pâle avec une chevelure

blonde » (p. 208). Cette femme aux membres rigides, « au visage voilé », « née du feu » et « arrach[ant] la tête » de son ami avant de « la porter à la bouche et la dévorer » (p. 23) est l'allégorie de la guerre et de la mort. Que le « visage voilé » de la mort se confonde avec celui du nouveau visage de la mère est symbolique. La mère est souvent associée à la patrie dans l'inconscient collectif. Dans ce sens, se confondent dans l'esprit de Wahab deux visages opposés de la mère-patrie : d'une part, « un visage de beauté » aux « traits continus et lumineux » ; d'autre part, un visage « hideux », celui d'une femme « grinç[ant] des dents », « hurl[ant], s'apprêtant à le « dévorer ».

Mais au-delà du personnage de Wahab, le récit de Mouawad ne réfléchit-il pas l'état d'âme de tout Libanais ? Interrogeons l'esthétique de la réception pour comprendre la portée du texte de Mouawad. Asseyons-nous, tout d'abord, près de Wahab dans le bus qui le conduit vers l'hôpital, là où sa mère, agonisant, l'attend. Nous accompagnons en réalité un personnage dépressif, se considérant comme un « personnage [d'un] magnifique film » (p. 170). Mais ce qui attire notre attention, c'est le désir de Wahab : « Au fond, ma déprime venait de ce que je savais qu'aucun spectateur assis dans le noir ne regardait sur l'écran blanc ce film dont j'étais le héros ». « L'écran blanc » est la métaphore de la page blanche que l'écrivain veut noircir, accompagné d'un « spectateur »-témoin. Ainsi, le texte lui-même fait-il appel à un lecteur capable de comprendre la « déprime » du personnage. Or, qui peut bien partager les malheurs d'un exilé, traumatisé par une patrie dont le « feu insoutenable de la haine dévore [l]a chair [qui] se détache [du] visage à chaque morsure » sinon le lecteur libanais ? En fait, le texte de Mouawad fonctionne comme un miroir dans lequel le lecteur voit se réfléchir son image en même temps qu'il ressent l'anxiété de Wahab. D'ailleurs, la thématique du miroir est sous-jacente à toutes les scènes du roman. Nous pouvons la déceler par exemple dans la récurrence des cauchemars que Wahab fait et dans lesquels il est, selon ses propres mots, « spectateur de lui-même et de ses propres réflexions ». Cette idée de face à face avec sa propre image est claire aussi dans le passage où, fuyant sa maison, il se retrouve dans une famille dont le fils, de l'âge de Wahab, a lui aussi fui la maison familiale. Le père lui prête les habits de son fils perdu. Une fois habillé, Wahab a l'impression d'être « devenu un personnage d'un vitrail contemplant un autre personnage, sur un autre vitrail. » (p. 128). Nombreux sont les passages dans lesquels le personnage voit son image se projeter devant lui. Nous nous contenterons d'un dernier exemple : rendant visite au grand-père de son amie Maya, Wahab, assis dans la chambre, regarde par « la fenêtre » « son visage dans le visage de la tempête » (p. 137). Que symbolise la tempête sinon l'état d'âme du personnage ? Ainsi, le personnage se contemple-t-il lui-même dans la « tempête », miroir de ses angoisses. Allons plus loin encore en nous appuyant sur l'esthétique de la réception : cette « tempête », miroir de l'âme, serait la métaphore du texte lui-même, miroir des inquiétudes du lecteur. Dans ce sens, le texte de Mouawad fonctionne comme s'il était le miroir de l'inconscient

collectif de tout lecteur perturbé par la guerre. Donc, le visage ambivalent de la patrie, à la fois mère nourricière et ogresse avalant ses enfants, se trouverait enfoui dans l'inconscient collectif de tout Libanais traumatisé.

Le texte-miroir est témoin du passé des Libanais certes, mais il est aussi témoin de leur présent et de leur futur. En effet, le texte est actualisé à chaque lecture. Dans ce sens, le verbe « explose » est récurrent dans le roman, résonnant étrangement pour le lecteur de l'année 2020, rappelant avec cynisme l'explosion du 04 août. Enfin, le récit, écrit en 2002, s'inscrit sous le signe de l'éternel retour dans le cadre de la nation libanaise puisqu'il est le miroir des cauchemars passés, présents et futurs des Libanais. Il raconte en filigrane l'échec d'un pays dont les scènes de violence se répètent indéfiniment à travers l'Histoire.

À partir du texte-miroir, suivons désormais le personnage sur les routes de l'exil afin de voir réfléchir, en même temps, les tourments de tout Libanais forcé, comme Wahab, de s'éloigner de sa patrie pour fuir la guerre. Les scènes du départ sont récurrentes dans le roman de Mouawad. Le personnage quitte tout d'abord le Liban à cause de la guerre :

« Là, dans les bras de mon père, j'entends la voix morte de ma mère dire qu'il faut partir d'ici. Quitter le pays. Et fuir. Fuir pour ne pas mourir. Je pense aux montagnes blanches du pays de mon enfance. On se quitte pour toujours. Adieu la terre et Adieu le jardin, Adieu les moutons et Adieu le chien de monsieur Boutros, Adieu ma langue natale, Adieu. » (p. 27)

Les courtes phrases se rapportant à l'exil de la famille suggèrent qu'un drame intérieur se joue dans l'esprit du personnage. Le terme « Adieu » scande le texte révélant à chaque récurrence la disparition fatale des éléments constituant l'univers de l'enfant. Avec chaque « Adieu », c'est une partie du « moi » qui se déchire. L'exilé est celui qui meurt à soi parce que les souvenirs du pays perdu sont trop lourds à porter : « Je veux tout oublier », « je ne veux plus être moi, je ne veux plus dire le mot « moi ». Porté par une double négation de « l'être » et du « dire », le « moi » exilé ne peut plus s'assumer. En fait, se « dire » « moi » est une façon d'affirmer « l'être » par le truchement du verbe. Or l'exilé délègue le verbe à un « il », à un étranger à soi, façon de se débarrasser d'un « moi » en mal d'exister. Dans ce sens, le texte de Mouawad est pris en charge par un narrateur externe au récit après que Wahab, lui-même narrateur interne au récit dans la première partie du roman, a pris le chemin de l'exil avec sa famille.

Étranger à soi, ayant « congelé ses souvenirs », l'exilé est enfermé dans une sorte de « mémoire empêchée », le condamnant à répéter les moments de départ. Il s'agit d'une mémoire qui « se laisse réinterpréter sous les catégories de la résistance, de la compulsion de répétition et finalement se trouve soumis[e] à l'épreuve du difficile travail de remémoration » (Ricœur, 2000, p. 644). L'exil du personnage semble en fait inscrit sous le signe de l'éternel retour : adolescent, il fuit sa famille

car il « ne peut plus passer le reste de [sa] vie à faire semblant qu'une femme qu'[il] ne connaît pas est [sa] mère ». La fuite de la maison familiale symbolise, dans le cadre de notre étude, celle de la terre natale métamorphosée aux yeux de ses « enfants ». Voyons quels liens unissent la fuite initiale de l'enfant et la deuxième évasion de l'adolescent. Être vagabond, Wahab se perd dans « les bois ». Épuisé, il s'« allonge de tout son long sur le dos plat du rocher » où il contemple un ciel « sans nuage », un « ciel » comparé au « cerveau ». Une telle comparaison ne peut pas échapper au lecteur : le « ciel » que Wahab regarde serait la projection de son « cerveau », de son inconscient où sont tapis ses fantasmes et ses angoisses. En effet, le ciel abrite toute « une vie souterraine », affirme le narrateur, rapportant les pensées de son personnage. Ainsi, la traversée du chemin de l'exil s'inscrit-elle sous le signe de la projection du traumatisme de Wahab. Déjà, il chemine « à travers champs où l'obscurité [est] très grande », où il est confronté, seul, à « l'opacité du monde ». Il « s'arrête au bord d'un ravin montrant, à travers d'arbres nus, une vallée profonde » (p. 119). Wahab entreprend une descente périlleuse vers la « vallée » : « Des herbes hautes lui barraient le passage. Il trébucha à plusieurs reprises, glissa sur la terre boueuse, s'accrocha aux orties. Les arbres du bois l'encerclaient, les branches le bouscuaient, les troncs l'étouffaient (p. 119) ». Cette descente vers un lieu hostile au personnage épouse en fait le « schème de la chute » (Durand, p. 122). Elle révèle l'angoisse de l'adolescent d'être avalé par le « trou profond ». La « vallée » symbolisant l'utérus, elle renvoie au ventre maternel vers lequel le personnage régresse. En effet, c'est dans ce lieu que l'image de la « femme à la longue chevelure blonde, sa mère, défigurée, disparue » (p. 119) lui revient. Or, cette femme, on le sait, est l'allégorie de la guerre, cette « femme aux membres de bois » qui menace, à tout moment, de l'« avaler, [de le] manger ». En effet, l'angoisse du personnage, perdu dans la vallée et effrayé d'être mordu par les « lames du rasoir » est celle de l'enfant, caché dans sa chambre, craignant qu'une « bombe (...) ne surgi[sse] tout à coup du plafond pour [le] déchiqueter » (p. 26). Coincé par le traumatisme d'une mère-patrie ogresse, l'exilé ne parvient pas à tendre à une « mémoire apaisée ». Les ravages de la guerre l'ont tellement marqué que le « visage défiguré » de sa patrie est devenu « une blessure au fond de sa mémoire ». C'est pourquoi il répète son exil. L'évasion de l'adolescent de la maison familiale est une mise en abyme de la fuite initiale, mise en abyme montrant que l'exil du personnage ne consiste pas seulement en un déplacement d'un lieu à un autre, mais qu'il est surtout un état d'esprit. C'est dans ce sens que le narrateur répète que le « temps ne passe plus de la même manière ». Au lieu de passer telle une « ligne droite et plane » permettant à Wahab de vivre sa vie comme tout adolescent, le temps l'emprisonne dans « une tempête nocturne aux confins de glace d'un océan ravagé (p. 120) ».

Toutefois, c'est au paroxysme de la souffrance que l'homme, grâce à l'instinct de survie, trouve la force de surmonter son malaise. En effet, supportant la « tempête » qui continue à faire des « ravages » en lui, même à l'âge adulte, Wahab résiste à

l'appel du « gouffre ». Continuons à voir se défilier, devant nos yeux, les images symboliques, projection de la lutte intérieure de Wahab : épuisé de sa marche dans « les bois », le personnage trouve refuge dans un tronc d'arbre : « C'était un tronc, large et creux, à l'intérieur duquel il se glissa pour s'abriter de la neige. Là, dans le ventre de l'arbre, assis au chaud, blotti, épuisé, il s'endormit » (p. 116). Le « ventre de l'arbre », protecteur, relève du schème de la « descente heureuse » (Gilbert Durand, p. 129). Aussi, l'image de la chute irrésistible dans le « gouffre » s'inverse-t-elle, projetant celle d'une nouvelle naissance. Une fois sorti de l'arbre, Wahab a une idée lumineuse : dessiner des portraits pour retrouver l'image de sa mère. C'est animé d'une telle volonté, qu'il sortira du « trou » de la vallée, vers la « lumière ». Wahab deviendra en effet peintre, préparant une exposition qu'il réalisera, une fois qu'il a retrouvé, par la peinture, le visage perdu de sa mère. L'exposition que le peintre prépare au fil du texte est la mise en abyme du roman en cours d'écriture. La peinture, seule thérapie que le personnage s'est trouvée pour guérir « une mémoire blessée » est la métaphore de l'acte d'écriture, acte salvateur tout autant pour l'auteur que pour son lecteur. Essayons alors d'observer les dessins de Wahab à travers les mots.

La scène nous permettant de comprendre la souffrance de Wahab est celle qui décrit ses tourments alors qu'il traverse la ville pour se rendre à l'hôpital où sa mère, agonisant, l'attend. Wahab raconte, sur une cinquantaine de pages, comment il a reçu le coup d'appel l'informant de l'état aggravé de sa mère et ce qu'il a ressenti : « C'est comme un couteau dans la gorge. Planté fret sec. Shlack ! Réveil brusque. C'est à hurler » (p. 159). Le même récit du réveil et de l'impression ressentie est répété à maintes reprises, révélant ainsi le traumatisme du personnage. En fait, la rencontre avec sa mère sur le lit de mort l'effraie, c'est pourquoi il reprend, dans sa tête, le même scénario, croyant ainsi conjurer la crise à venir. Plus il avance sur le chemin de l'hôpital, plus il récapitule les détails de son récit. Mais ce qui déroute le lecteur, c'est l'imbrication de différents récits. En effet, le narrateur commence par raconter son réveil, décrit les impressions fugitives de son pays perdu, revient au récit de son réveil brusque, récit qu'il entrecoupe pour raconter des moments de la vie de sa mère malade, puis reprend à nouveau le récit de sa sortie de l'appartement. La lecture se fait en somme selon le régime de la « lecture-jouissance » pour reprendre la terminologie de Roland Barthes, puisqu'elle « ne passe rien, pèse, colle au texte (...) lit avec application et emportement, saisit en chaque point du texte l'asyndète qui coupe les langages et non l'anecdote » (Barthes, p. 10). La « lecture-jouissance » oblige le lecteur à reprendre des passages, à essayer de relier un bout d'un récit à un autre. Elle l'engage donc dans un processus de recherche jusqu'à ce qu'il commence, sans s'en apercevoir, à entreprendre lui aussi, en même temps qu'il prend le chemin de l'hôpital avec Wahab, une quête identitaire. Car ce que Wahab essaye de retrouver en répétant à l'infini le même scénario, c'est son identité perdue. En fait, tout en reprenant le récit du réveil brusque et du coup de téléphone comme un « couteau

tranchant dans la gorge », Wahab essaye de se réconcilier avec sa mère par la pensée : « Je pense au banc. Ma mère n'y est plus. Le banc est vide. Seul, figé dans le froid polaire de l'hiver, glacé par le vent, il y a mon souvenir de nous assis, à jamais silencieux, à jamais séparés, mère et fils perdus au cœur de la grande glaciation » (p. 173). Le sentiment de nostalgie des moments passés avec sa mère sur le « banc » suggère le souhait de Wahab de se rapprocher d'elle d'autant plus que c'est la première fois qu'il s'unit à elle par un seul et même pronom personnel : « nous ». En réalité, le trajet, réel, que suit Wahab symbolise le parcours intérieur qu'entreprend le personnage pour rencontrer sa mère. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre la reprise de la même idée : « Un jour ma mère s'est mise à avoir un visage autre. Je veux dire de tout au tout » (p. 175). Cette idée ponctue le texte comme si le narrateur essayait de comprendre le sens de ce changement. Cette étape est cruciale parce qu'elle signifie que le personnage-exilé est désormais prêt à entreprendre le « parcours de la reconnaissance ». Il n'est pas insignifiant ici de préciser que ce n'est que sur ce trajet que le lecteur attrape au vol une information qu'il attendait dès le début du roman, à savoir, les couleurs des yeux de la mère. En effet, le narrateur répète que le visage de sa mère s'est métamorphosé, que ses yeux sont devenus « pâles », sans jamais décrire, clairement, comment était ce visage. L'accompagnant sur le chemin de l'hôpital, le lecteur s'accroche à des détails importants : le visage de sa mère était « rond, les yeux verts, les cheveux coiffés avec du fixatif » (p. 176). Que les traits du visage de la mère se donnent à coups furtifs de pinceau, coups étalés progressivement sur des centaines de pages, signifie que l'auteur, toujours accompagné de son lecteur, suit une longue thérapie, se libérant au fur et à mesure que le texte avance.

Continuant à marcher pour rejoindre sa famille, Wahab raconte comment il aidait sa mère malade à supporter la douleur :

« Je commençais par lui caresser les chevilles. (...) Je lui soulevais ensuite la jambe et je lui massais le talon. (...) Puis, en pianotant des pouces, je massais la plante des pieds. L'arc. Là où la peau est si douce. Je m'appliquais. J'imaginai que sa douleur lui sortait du corps. Phosphorescence. Pas un espace que je ne caressais en y mettant toute la tendresse dont j'étais capable. Je me disais que le visage de ma mère avait beau être autre, elle avait toujours les mêmes pieds. Quand je pleurais, je retenais mon souffle pour qu'elle ne se doute de rien. Il fallait que la douleur sorte. La sienne. La mienne. » (p. 182)

Cet acte d'amour pour sa mère le sauve. La « tendresse » prodiguée à autrui se réfléchit sur soi. Le parallélisme de structure des deux pronoms possessifs, « La sienne. La mienne. », souligne la réciprocité de l'échange entre une mère cancéreuse et un fils au cœur malade ; échange salvateur qui pourrait faire « sort[ir] » la « douleur ». Or pour retrouver goût à la vie, le narrateur doit pouvoir affronter sa douleur et sa peur. Le chemin intérieur que Wahab suit en se rendant à l'hôpital le prépare à regarder le « visage de la guerre », le « visage de la mort » en face :

« Elle est là, terrifiante, mais elle a beau me faire croire qu'elle va m'étrangler, (...) j'avance vers elle, imperturbable, et je regarde son visage (...) et sans cesse je regarde son visage (...) je regarde son visage de mort... Quelque chose en moi accepte. J'accepte » (p. 210). La répétition du verbe « regarde » résonne comme la plus ferme des déterminations. Wahab veut surtout entreprendre le parcours qui le mène vers la « connaissance de soi ». C'est pourquoi il décide de se prendre en charge en se racontant soi-même sans plus déléguer cette mission à un « il protect[eur] ». En effet, le passage de l'indéfini « quelque chose en moi » au pronom personnel « je », sujet du verbe « accepter » souligne que Wahab s'accepte enfin lui-même. Cette étape du parcours lui permettra d'accepter sa mère et de la reconnaître telle qu'elle est : « Mais j'étais trop petit et ma mère, courageusement, s'est dressée sur mon chemin et elle s'est fait dévorer à ma place (...). Merci maman. Pardon maman » (p. 209). Que signifie cette réconciliation avec sa mère, à la fin du récit, sinon celle avec la patrie. Le lecteur libanais qui a vécu l'expérience de Wahab comprend que ce n'est point la patrie qui dévore ses enfants ; elle est elle-même victime de l'ignorance de ses citoyens. Si certains Libanais ne la considèrent pas encore souveraine, libre et indépendante, le lecteur du récit de Mouawad, lui, saura lui rendre sa légitimité. Il s'opère, par le truchement d'une « lecture-jouissance », une thérapie collective, permettant à tout lecteur traumatisé par le visage défiguré de sa patrie de la regarder en face sans plus vouloir la fuir, sans plus vouloir se fuir. Si la « reconnaissance mutuelle » entre les différents groupes composant la société libanaise s'avère encore impossible, la littérature, elle, ouvre des chemins menant vers la rencontre du citoyen avec sa patrie. Mieux encore, le texte littéraire devient cette « sphère de l'interhumain » dont parle Buber, une sphère dans laquelle une personne en rencontre une autre. C'est grâce à la littérature d'idées, espace de rencontre entre lecteurs, que les Libanais pourront se faire la promesse d'un État à venir.

3. Un visage transfiguré

L'identité du Liban est « un processus en devenir » (Abou, p. 17). Bien que traumatisés après l'explosion du 04 août, les Libanais continuent à espérer en un pays souverain, réunissant des citoyens ayant la volonté d'être les uns avec les autres. Afin de « recomposer le tissu social », les Libanais devraient entretenir avec leur État ce que le métropolitain Georges Khodr appelle, une « relation de visage » (Rai, p. 245). Khodr analyse l'étymologie du mot « visage » dans la langue arabe. Ce terme renvoie au mot *madhhab* signifiant l'orientation vers Dieu. Par analogie, en politique, le mot *wajh* est l'orientation vers les autres, explique-t-il. « Ce double sens du mot « visage » signifie pour Khodr que la liberté humaine et l'identité culturelle d'un pays ne se font que dans cette orientation d'hommes libres vers Dieu et les uns vers les autres » (Rai, p. 245). Cette réflexion sur la polysémie du terme « visage » fait de l'homme, du Libanais en l'occurrence, le centre du processus de l'avenir du Liban. En d'autres termes, afin qu'un nouveau Liban apparaisse, c'est un nouveau Libanais qui devrait apparaître tout d'abord.

Les Libanais ne compenseront leur traumatisme qu'en œuvrant ensemble à un visage transfiguré de leur pays.

Ce visage, c'est l'effort fourni par les citoyens pour transformer la collectivité en un partage communautaire. Buber, précurseur du personnalisme, oppose dans son ouvrage *Je et Tu*, la « communauté » à la « collectivité ». La « collectivité », c'est un ensemble d'individus poussés à former un groupe, avec comme seule unité la totalité du groupe. La « communauté », elle, est basée sur le dialogue véritable entre des personnes désirant établir entre eux une relation « dans le sanctuaire du mot fondamental Je-Tu » (Buber, p. 27). Qu'est-ce que le couple *Je et Tu* pour le philosophe ? Pour Buber, le « Je » a deux façons de s'adresser au monde : soit il instrumentalise ses rapports aux autres en les percevant comme des « cela » ou des « ils », soit il s'ouvre au monde de la relation en se donnant en entier à un « Tu ». C'est bien dans le changement de statut du « Je » s'adressant à un « Tu » et non plus à un « Cela » que la véritable relation éthique peut s'établir. Pour que cette rencontre ait lieu, il faut être ouvert, disponible et prêt à la vivre. Buber remplace, en somme, le « Je pense » solitaire de Descartes par le couple « Je-Tu », vivant ensemble la réalité du dialogue.

Comment transposer la philosophie de Buber dans le domaine de la politique libanaise ? En réalité, cette volonté « d'une relation de plus en plus haute » (Buber, p. 98) s'est manifestée à maintes reprises dans l'Histoire libanaise. Le pacte de 1943 est, à ce titre, l'expression d'une unité désirée. Le philosophe Bassem Rai a effectué une étude approfondie sur le pacte national libanais de 1943. Le but de son ouvrage est de prouver que le pacte est une « synthèse de la volonté commune des Libanais et non de quelques élites ou de forces extérieures ou d'un compromis ». Ce pacte est, de même, le « promoteur d'une identité nationale commune » (Rai, p. 20). Enfin, allant à l'encontre de plusieurs intellectuels, il montre le rôle positif des religions dans la naissance du pacte. Pour atteindre son but, Rai analyse, séparément, l'histoire des communautés religieuses au Liban face au pacte national de 1943 et s'arrête sur cinq auteurs, chacun représentant une communauté différente pour nous donner une vision large et claire de la position de chacune des confessions quant au pacte. Chacun des cinq auteurs – Youakim Moubarak, Mohammed Mehdi Chamseddine, Georges Khodr, Monah Solh et Antoine Hamid Mourany – montre que l'essence même du pacte réside dans son caractère synthétique. Or qu'est-ce que la synthèse dans la relation entre des êtres différents sinon ce lien du « Je » au « Tu », lien révélant constamment le souci pour l'autre, dans le plein sens lévinassien ? Le Pacte souligne le désir des différentes communautés, chiites, druzes, sunnites, maronites et orthodoxes, d'aller, au-delà de leurs histoires particulières, à la rencontre d'une histoire commune. Dans ce sillage, Edmond Rabbath affirme que le pacte a réussi à créer « une conscience spécifique libanaise », un « *modus vivendi* » aboutissant à « la libanisation des musulmans et à l'arabisation des chrétiens » (Rai, p. 12). Comment ne pas voir dans ce phénomène, encore une fois, se défilier la philosophie de Buber : « Je

m'accomplis au contact du TU, je deviens Je en disant Tu. Toute vie véritable est rencontre » (Buber, p. 30). Le « Je » est ré-humanisé par la grâce du « Tu » ; c'est le défi que le pacte national de 1943 a lancé aux Libanais.

Toutefois, ce défi est toujours renouvelé ; le peuple libanais devrait respecter l'essence du pacte et l'actualiser dans ses pratiques politiques, économiques, sociales et culturelles. Mais le fossé séparant l'esprit du pacte comme fondement et sa pratique est très grande. Nous pensons que la méfiance mine de l'intérieur l'esprit de ce pacte. En effet, la « mémoire manipulée » (Ricœur, 2000, p. 645), que le confessionnalisme alimente, aveugle toute personne se plaisant à se jouer le rôle de la victime, la poussant à voir dans ce pacte une source d'inégalité entre les différentes communautés. C'est dans ce sens que le métropolite Georges Khodr appelle à une « libération de la mémoire historique des Libanais d'une tendance dangereuse à faire des faits du passé historique un destin, un héritage qui vient de très loin, surchargé par des souvenirs qui rappellent les différentes formes de tyrannie, de féodalisme et du Mandat » (Rai, p. 234). Ainsi, il faudrait se décharger du lourd fardeau du passé et tendre vers une « mémoire apaisée » ; réconciliés avec leur passé, les Libanais comprendront que le pacte national est un processus en devenir, qu'il est surtout promesse d'un État démocratique à venir.

Cette promesse a été renouvelée le 17 octobre 2019. La révolution d'octobre est un phénomène en soi. Elle concrétise toute la philosophie de l'éthique. En effet, pour Buber, le rapport du « Je » au « Tu » ne peut être planifié, il « surgit ». Or le caractère spontané de cette révolution fait de celle-ci un appel pressant à autrui. Les Libanais ont quitté leurs maisons pour s'unir, toutes confessions confondues, à une cause commune. Sortir de sa maison, dans le cadre précis de la révolution d'octobre, est un acte symbolique en lui-même : il suggère en filigrane le désir du Libanais de sortir de « son isolement d'individu » pour rencontrer des « personnes » dans les rues et sous les tentes car plus la rencontre avec le « Tu » est directe, explique Buber, plus grand est le partage, plus « authentique » est le « Je ». Rapprochant sa philosophie au plus près de la réalité, Buber précise que « la ligne de démarcation entre le *Tu* et le *Cela* [est] mouvante et flottante » (Buber, p. 31), c'est pourquoi il arrive que le « Je » quitte la relation pour entrer dans la conscience de la séparation. Mais la réalité de cette relation reste entre les personnes comme « une semence ». Le discours philosophique de Buber semble la traduction d'une réalité libanaise contemporaine : la révolution n'a pas encore abouti, mais elle est la « semence » qui donnera naissance à la nouvelle société libanaise. Cette société sera à l'image de la chaîne humaine du dimanche 27 octobre 2019. Des dizaines de milliers de manifestants, « responsables » d'autrui, ont formé avec leur corps une chaîne humaine le long de la côte du pays, sur 170 km du nord au sud, affirmant ainsi l'unité du peuple libanais. Cette image de la société libanaise est symbolique à plusieurs égards : elle montre certes le désir d'union des Libanais, mais elle suggère aussi leur détermination à respecter l'autre dans sa différence. En fait, si le « Tu » n'est pas un « Cela » lors de cette expérience unique, il n'est pas

non plus un « autre Je » car celui qui traite une personne comme un « autre Je » ne voit pas vraiment cette personne mais seulement une projection de sa propre image et ne sort donc pas de son « isolement d'individu ». Dans la réalité libanaise, cette relation privilégiée signifie que les citoyens ont dépassé leur appartenance religieuse pour s'ouvrir les uns aux autres, pour se tenir par la main. La chaîne humaine se lit enfin comme un texte expliquant « la paradoxale pluralité d'êtres uniques » (Arendt, p. 198), pour reprendre l'expression d'Hannah Arendt. Différents, les Libanais sont unis par la même singularité d'êtres humains ; c'est le défi que se sont lancés, cette fois, les manifestants.

Pourront-ils, tous, relever le défi ? Conscients du caractère interminable de la « lutte pour la reconnaissance », auront-ils la force de rester au Liban et de combattre jusqu'au bout ? Pour continuer à croire, en 2021, en un État à venir, plusieurs conditions devraient être réalisées. Nous ne retiendrons, vers la fin de cet article, qu'une seule, urgente et pressante : la vertu de la justice. En fait, la conviction d'une continuelle impunité du coupable crée chez le peuple libanais un sentiment de frustration, le poussant à prendre le chemin de l'exil. Aucune étude sur l'exil actuel des Libanais n'est encore entreprise mais force est de constater que la vague d'émigration de 2020-2021 prend une ampleur démesurée. L'État libanais doit la vérité à son peuple sur la double explosion du port. Tant que justice ne sera pas faite, il lui sera impossible de résister contre la vague.

Il est difficile de conclure sur une note d'espoir. La question qui tourmente les Libanais est la suivante : faut-il rester ou faut-il partir ? Que la réponse soit l'une ou l'autre, un grand sentiment de culpabilité ronge le Libanais. Partir, c'est trahir sa patrie ; rester, c'est trahir ses enfants. Que de mères ou de pères ont demandé pardon à leurs enfants, morts le 04 août, d'être restés au Liban ! Mais ces mêmes mères, pères, frères et sœurs sont toujours au Liban, luttant encore et encore... Faut-il rester ou faut-il partir ? Nous ne prétendons pas pouvoir répondre à une telle question mais nous pensons que si le Libanais devrait résister contre cette attraction magnétique le poussant loin du pays des Cèdres, ce serait pour permettre que le miracle se produise, pour permettre que la promesse d'un État à venir se réalise. L'exil menace la survie du Liban dont la structure sociale risque une désintégration totale. Pour que les Libanais, tous les Libanais, puissent vivre la relation privilégiée dont parle Buber, il faut que chacun d'eux adhère au Liban. Le dépassement du « Moi » vers le « Nous » ne peut se faire que si tous les citoyens désirent « la participation totale à l'Être » (Buber, p. 98), l'Être étant, dans le cadre de notre réflexion, la nation libanaise. Afin de sauver cette nation, il faudrait renoncer à la culture de mort et cesser de faire « des guerres pour les autres » (selon l'expression de Ghassan Tuéni). S'il fallait donner une nouvelle identité au Liban, ça serait celle de la « neutralité active » dont parle le Patriarche Bechara El Raï. Seule cette identité le protégera des conflits régionaux et lui permettra d'opter pour la culture de vie.

Notes :

- ¹ Selon une étude réalisée par l'Union Culturelle Libanaise, dans *Le Monde*, sur l'émigration durant les deux premières années du conflit.
- ² Dans son article « Par-delà la volonté de puissance », Nicole Saliba Chalhoub critique le mythe du Phénix qui constitue la fierté des Libanais parce qu'il n'est en réalité qu'un « mécanisme de défense », leur permettant d'accepter un destin tragique et même de s'y préparer : « Car, en assumant l'omnipotence de la violence, en se persuadant de son "éternel retour", en se préparant consciemment ou inconsciemment à la continuelle résurgence de la mémoire traumatique parce que cela ne saurait en être autrement, le Libanais exerce, sans doute sans s'en rendre compte, une auto-agression passive, un auto-sabotage tant à l'échelle individuelle qu'à l'échelle collective. » (Saliba Chalhoub, 2021, p. 210).



BIBLIOGRAPHIE

- Abou, S. (2002). *L'Identité culturelle*, suivi de *Cultures et droits de l'homme*. Les Éditions Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph.
- Abou, S. (2020). « Conclusion sur le vivre-ensemble libanais ». *Travaux et jours*, 97.
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Fradier. Paris : Calmann-Lévy.
- Barthes, R. (1973). *Le Plaisir du texte*. Paris : Seuil.
- Boudier, M. (2006). « Voyages en solo : Visage retrouvé ». *Paroles d'auteur*, 120, p. 30-33.
- Buber, M. (1969). *Je et Tu*. Paris : Aubier.
- Chartouni, C. (2020). « Le Liban et la fin des mythes. Esquisses de sociologie critique et de politiques alternatives », *Pour un nouveau pacte national*, p. 7-20. Paris : L'Harmattan.
- Courtine, J.-J. et Haroche, C. (2007). *Histoire du visage, exprimer et taire ses émotions (XVI^e – début XIX^e siècle)*. Paris : Payot.
- Dubet, F. (1992). *Les Quartiers d'exil*. Paris : Seuil.
- Durand, G. (1992). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod.
- Habchi, A. (2021). « Le Grand Liban dans l'opinion publique : éclairage sur les pétitions des archives françaises ». *Revue politique et parlementaire*, 123 (1098), p. 58-68.
- Hokayem, A. (2021). « Le rôle du patriarcat maronite dans la création du Grand Liban ». *Revue politique et parlementaire*, 123 (1098), p. 42-56.
- Kristeva, J. (2007). *Étrangers à nous-mêmes*. Paris : Gallimard.
- Kiasbarian-Bricourt, B. (1988) *Exil, la vie en suspens*. Ouvrage publié à compte d'auteur.
- Le Bouteiller, A. (1997), *Les Voix de l'être exilé*. Paris : L'Harmattan.
- Mouawad, W. (2002). *Visage retrouvé*. Paris : Actes Sud.
- Mouawad, W. et Lenne L., *Entretien avec Wajdi Mouawad autour de Littoral, Incendies et Forêts*, 04 décembre 2007, URL : <http://journals.openedition.org/agon/290>. Consulté le 07 novembre 2021.
- Rai, B. (2016). *Le Pacte national libanais de 1943, genèse et appropriation*. Paris : L'Harmattan.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock.
- Saliba Chalhoub, N. (2021). « Par-delà la volonté de puissance ». *Revue politique et parlementaire*, 123 (1098), p. 206-211.
- Segard et al. (1987). *Exil et Littérature*. Grenoble : Ellug.
- Taoutel, C. (2021). « Le Grand Liban 1920-2020... Un très triste centenaire ». *Revue politique et parlementaire*, 123 (1098), p. 57-67.



BIOGRAPHIE

Abir FREM HABCHI est docteure Ès Lettres et chercheure universitaire à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Après avoir soutenu une thèse sur l'exil des Russes au XIX^e et au XX^e siècle en 2020, elle analyse surtout, dans ses travaux de recherche, la poésie de l'exil dans la littérature libanaise d'expression française, s'intéressant au problème de l'identité. Auteure de pièces de théâtre jouées dans différents collèges et lycées, elle est actuellement enseignante de langue et de littérature françaises dans le cadre de l'enseignement secondaire ainsi que responsable pédagogique dans un collège privé.



BIOGRAPHY

Abir FREM HABCHI has a PhD in literature and researcher at Saint Joseph University of Beirut. After defending her PhD on the exile of Russian in the XIX^e and XX^e century in 2020, she analysis mostly in this current research the poetry of exile in the Lebanese literature written in French that treat the identity subject. Writer of several theatre scripts played at different schools, she currently teaches French literature and language at high school. She is also an educational director in a private school.