

---

## La réception de l'oeuvre de Khalil Gibran en Indonésie

Étienne Naveau

### Abstract

Gibran's works are often translated into Indonesian. How can we explain such an amazing fact ? From an Indonesian point of view, the Arabic world is mainly linked with Islamic countries, like Saudi Arabia, Yemen and Egypt. However, Gibran was Lebanese and also Christian. This article argues that this local success of Gibran can be explained by two reasons. First, his bilingual work, written in English and in Arabic, allows us to escape from a globalisation approach, which apparently divides the world into two axes : a Southern one characterized by Islam and the temptation of Jihad and a Northern one characterized by the USA and the domination of capitalist markets. National disintegration and the destruction of the environment, linked with technological development, are indeed the two consequences of globalisation. Secondly, there is a strong connexion between the works of Gibran and the cultural, religious and literary traditions that prevail in Indonesia, especially in Java.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Naveau Étienne. La réception de l'oeuvre de Khalil Gibran en Indonésie. In: Archipel, volume 75, 2008. pp. 63-110;

doi : 10.3406/arch.2008.4081

[http://www.persee.fr/doc/arch\\_0044-8613\\_2008\\_num\\_75\\_1\\_4081](http://www.persee.fr/doc/arch_0044-8613_2008_num_75_1_4081)

---

Document généré le 01/09/2016

ÉTIENNE NAVEAU

## La réception de l'œuvre de Khalil Gibran en Indonésie

---

Comme l'atteste un grand nombre de traductions et de commentaires publiés en indonésien, l'œuvre de Khalil Gibran rencontre, depuis environ une vingtaine d'années, une étonnante fortune éditoriale dans l'archipel. Cet auteur n'a pourtant jamais entretenu le moindre contact avec une Indonésie souvent présentée par les médias comme «le plus grand pays musulman du monde». L'engouement du public local<sup>1</sup> envers cet écrivain libanais chrétien, de confession maronite, apparaît au premier abord surprenant, voire paradoxal. Comment se fait-il que des lecteurs pour la plupart musulmans mais non-arabes se soient ainsi reconnus dans l'œuvre et la personne d'un écrivain arabe mais non-musulman<sup>2</sup>? Comment se fait-il, en outre, que Gibran ait pu trouver des lecteurs au sein d'un peuple pourtant peu porté à la pratique de la lecture, et ce en l'absence de toute communauté pouvant servir

---

\* Cet article reprend des idées déjà évoquées lors de trois conférences qui eurent lieu les 8 avril 2004, 20 juillet 2006 et 11 juin 2007 : la première dans le cadre du séminaire, E.H.E.S.S., de M. Claude Guillot, la seconde, lors d'un colloque sur la *World Literature* organisé par l'Universitas Indonesia de Jakarta, et la troisième, enfin, dans la cadre du séminaire de Jean-Marc De Grave. Outre les différents auditeurs m'ayant fait alors part de leurs réactions, je tiens à remercier Mas Puji Winardi, de la Perpustakaan Nasional de Jakarta, le personnel du Pusat Dokumentasi HB Jassin, Mira Saptariani, Edi AH Iyubenu des Éditions DIVA Press, Bambang Noorsena et Ajip Rosidi qui, à divers titres, m'ont aidé à rassembler les faits sur lesquels repose cet article. Je remercie également Claudine Salmon, Monique Zaini-Lajoubert et Henri Chambert-Loir des remarques qu'ils ont bien voulu apporter à une version précédente de ce texte.

1. Cf. les remarques de Sapardi Djoko Damono, en préface à sa traduction du *Prophète*, *Almustafa*, 2005 : V.

2. Gibran distinguait rigoureusement «arabe» et «arabophone» (Dahdah 2004 : 289) et se définissait lui-même comme «chrétien, levantin, oriental et syro-libanais» (Juni 2000 : 13).

de relais<sup>3</sup>? La composante libanaise, dans son pluralisme religieux, n'est, en effet, guère présente en Indonésie ni dans l'image qu'on s'y fait du monde arabe ni dans la réalité des liens qu'on entretient avec lui. Après une première exploration des faits, destinée à montrer l'ampleur de la diffusion des textes de Gibran en Indonésie, nous proposerons deux séries d'interprétations de ce phénomène éditorial : la première focalisée sur l'actualité, la seconde sur la longue durée. Si le public indonésien s'est ainsi tourné vers Gibran, c'est, nous semble-t-il, parce qu'il trouvait dans son œuvre un remède aux problèmes que lui pose l'actuelle mondialisation, mais également parce que cette dernière correspondait à son « horizon d'attente ». Les thèmes (littéraires, religieux et politiques) abordés par Gibran entrent en résonance avec le contexte actuel comme avec la tradition locale. Une amorce de comparaison des réceptions occidentale, arabe et indonésienne de Gibran nous permettra, pour terminer, de mieux faire ressortir la spécificité de la relation que la société indonésienne entretient avec cet auteur.

### **La reprise indonésienne de l'œuvre de Gibran**

Le sens d'une œuvre ne se situe pas seulement en amont, dans ses conditions d'émergence : les motifs et les intentions de l'auteur qui l'a créée, l'état de la société dans laquelle il a vécu, les milieux qu'il a fréquentés, etc. Il est aussi à rechercher en aval, dans les relations que le texte entretient avec ses contextes de lectures ou de traductions. Le lecteur joue un rôle actif dans la construction du sens de l'œuvre, si bien que c'est sans doute par une simplification abusive qu'on considère la réception comme postérieure à la production. Cette dernière est, en effet, déterminée en retour par l'idée que l'écrivain se fait du public qu'il veut atteindre. Il s'avère alors nécessaire de resituer d'abord les écrits de Gibran dans le contexte historique de leur production, ensuite de montrer comment la traduction, en rapportant ses textes à de nouveaux contextes culturels, en infléchit le sens. Il s'agira enfin de marquer les différentes étapes de l'assimilation de Gibran par la société indonésienne.

### ***La vie et l'œuvre de Gibran***

Né à Bécharé au Liban en 1883 et mort à New York en 1931, Gibran a vécu à la fois à la charnière de deux siècles et au confluent de deux mondes. Originaire de la montagne maronite, de la célèbre vallée sainte, la Wadi

---

3. Les librairies indonésiennes proposent davantage de livres de Gibran que leurs homologues françaises, alors qu'existent des liens historiques avérés entre la France et le Liban et qu'une importante communauté libanaise ou franco-libanaise réside dans la métropole, comme l'atteste, par exemple, le grand nombre de restaurants tenus par des Libanais de toutes confessions. Même s'il existe à ce jour un établissement libanais rue Agus Salim à Jakarta, il est aux mains d'un propriétaire saoudien et son personnel est exclusivement indonésien.

Qadisha dans laquelle son peuple avait trouvé refuge, Gibran fut contraint d'émigrer aux États-Unis pour des raisons économiques. La famille débarque à Boston en 1895. Lors de son inscription à l'école, son nom arabe : Gibran Khalil Gibran est altéré en Kahlil Gibran. C'est de ce dernier nom qu'il signera plus tard ses œuvres en anglais. Repéré pour ses dons en dessin par une assistante sociale, l'enfant est confié à un riche mécène, le photographe Frédéric Holland Day, pour lequel il pose. Ce dernier l'initie au monde des arts et des lettres. Grâce au soutien de son protecteur, Gibran illustre des livres de Maeterlinck et d'Amin Rihâni. De 1898 à 1902, pour des raisons controversées<sup>4</sup>, Gibran retourne au pays pour parfaire ses connaissances en langue et littérature arabes au Collège de la Sagesse à Beyrouth. De retour à Boston, il fait la connaissance d'une directrice d'école, Mary Elizabeth Haskell qui devient son nouveau mentor. La jeune femme lui permet d'exposer ses tableaux et lui offre également un séjour d'étude à Paris, de 1908 à 1910, séjour destiné à lui permettre d'améliorer ses compétences artistiques. De retour aux États-Unis, Gibran se concentre sur l'écriture. Il collabore à des journaux arabes tenus par des émigrés syriens, et publie ses premiers textes en arabe, comme, par exemple le recueil de nouvelles *Les Esprits rebelles* (1908) et le roman *Les Ailes brisées* (1912), ouvrage considéré comme l'un des tout premiers romans arabes. Mary Haskell aide le poète à améliorer sa maîtrise de l'anglais, langue dans laquelle il se met aussi à publier à partir de 1918 sans pour autant cesser d'écrire dans sa langue maternelle.

Les quinze dernières années de la vie de Gibran sont marquées par divers engagements d'ordre humanitaire, politique et littéraire. Sensibilisé avec le nationalisme arabe lors de son séjour parisien, Gibran milite en faveur de l'indépendance de son pays et de l'union nationale des communautés religieuses qui le composent, en s'opposant à la fois à l'impérialisme turc et aux agissements des nations occidentales<sup>5</sup>. En 1916, il devient secrétaire du Comité d'aide aux sinistrés de Syrie et du Liban, association destinée à secourir les populations victimes de la famine en raison du blocus allié et de

---

4. Il semble que sa famille ait voulu le soustraire soit à l'influence d'une maîtresse plus âgée, soit à celle... du protestantisme (Dahdah 2004 : 87).

5. Le 15 décembre 1913, Gibran en appelle à l'unité nationale contre les Ottomans dans sa « Lettre ouverte d'un poète chrétien aux musulmans » publiée dans le journal *al-Sa'ih* « le pèlerin ». En avril 1917, il participe à la formation d'un « Comité de volontaires de la Syrie et du Mont Liban », destinée à financer des troupes combattant les Turcs aux côtés des Alliés. Projet qui donnera lieu à la formation de la légendaire légion d'Orient. (Dahdah 2004 : 380-381, 390). Le 8 novembre 1920, enfin, Gibran publie son célèbre article « Vous avez votre Liban, j'ai le mien », dans lequel il s'oppose au projet français de formation d'un Liban regroupant les Chrétiens de la région en un seul État. La presse franco-libanaise interdit d'ailleurs la diffusion de cet article en Syrie et au Liban (cf. Juni 2000 : 16-17).

l'attitude de l'administration ottomane<sup>6</sup>. En octobre de cette même année, Gibran publie dans la revue *Al-Funûn* un article poignant intitulé « Mon peuple est mort » qui vise à alerter l'opinion publique en vue de récolter des fonds<sup>7</sup>. En 1920, il fonde avec d'autres écrivains du Mahjar<sup>8</sup>, tels qu'Amin Rîhânî et Mikhaïl Nuayma, une association littéraire : *al-Râbita al-qalamîyya* (le penclub)<sup>9</sup>. La publication en 1923 de son best-seller en langue anglaise, *Le Prophète*, lui vaudra la reconnaissance internationale. Après sa mort qui survient en 1931, son corps est rapatrié à Beyrouth. Un service funèbre réunit autour de sa dépouille les autorités politiques du nouvel État libanais et les représentants des diverses confessions ainsi qu'une foule importante<sup>10</sup>.

C'est, pourrait-on dire, sous le signe de la dualité que s'accomplit le parcours de Gibran. Il vécut « entre deux mondes : la peinture et la littérature, la Syrie et l'Amérique »<sup>11</sup>. Comme son modèle William Blake, il partagea d'abord sa vie entre deux arts : le dessin (qui lui valut d'abord la reconnaissance du public américain) et la littérature (qui suscita les réactions contrastées des lecteurs arabophones). Il écrivit par la suite dans deux langues : « l'arabe pour les lecteurs du Moyen-Orient et l'anglais pour le public occidental »<sup>12</sup>. À ces deux univers culturels et linguistiques correspondent d'ailleurs symboliquement les « deux bien-aimées »<sup>13</sup>, les deux égéries auxquelles s'adressa prioritairement le poète : Mary Elizabeth Haskell, pour le versant américain, et May Ziadah, pour le versant arabe<sup>14</sup>. L'image du « pont », que Victor Hugo emploie au sujet des traducteurs<sup>15</sup>, est fréquem-

6. Voir Waterfield 2000 : 222, Najjar 2005 : 148-149, Walbridge 2003 : 65, ainsi que *The Treasured Writings of Kahlil Gibran*, 1975 : 749 et *Lazarus dan Kekasihnya*, 2002 : 17.

7. Dahdah 2004 : 372-373.

8. Les écrivains du Mahjar sont les écrivains de langue arabe ayant émigré en Amérique. Comme leurs aînés de la Nahda, ils sont stimulés par leur rencontre personnelle de l'Occident et participent largement au renouvellement de la littérature arabe. Voir Waterfield 2000 : 276, Noorsena 2003 : 76-83, Dahdah 2004 : 188.

9. Sur ce cercle d'écrivains voir, entre autres, Andangdjaja 1983 : 22, Walbridge 2003 : 51, Munir 2005 : 55, Dahdah 2004 : 412, Waterfield 2000 : 257, Najjar 2005 : 176, etc.

10. Voir Hassan 2001 : 97, Noorsena 2003 : 95-96.

11. Mary Elizabeth Haskell, *Journal* du 7 septembre 1912.

12. Mustofa 1988, Suryadi 1989 : 240, Ebram 1992 : 33.

13. « *Gibran antara dua wanita kekasihnya* » (Hassan 2001 : 72).

14. Gibran correspondit avec cette poétesse et critique littéraire d'origine libanaise établie en Égypte. Un amour « platonique » se tissa entre les deux écrivains qui ne devaient jamais se rencontrer (Hassan 2001 : 78).

15. « Les traducteurs [...] sont des ponts entre les peuples. [...] Ils servent au passage des idées », Victor Hugo, *Proses philosophiques de 1860-1865, Œuvres complètes, Critique*, Robert Laffont, Paris, 1985, p. 631. Je remercie Nathalie Wirja de m'avoir indiqué cette référence.

ment utilisée par les commentateurs de Gibran<sup>16</sup> pour caractériser sa situation de médiateur qui «se trouve au bon endroit au bon moment pour combler le fossé entre Orient et Occident»<sup>17</sup>. Or, de même que la situation du traducteur se présente comme paradoxale dans la mesure où il relie les civilisations tout en s'efforçant d'éviter les interférences entre les langues qu'il met en contact, celle de l'écrivain bilingue apparaît ambivalente. L'image du «caméléon» qui change d'apparence en fonction de son environnement permet alors au biographe Robin Waterfield d'illustrer la duplicité de Gibran<sup>18</sup>. Présentant une face différente de lui-même aux deux principaux milieux dans lesquels il évoluait : celui des mécènes occidentaux fascinés par l'Orient et celui des intellectuels arabes émigrés aux États-Unis, Gibran s'efforçait d'empêcher tout contact entre ces deux groupes sociaux. Une telle attitude, d'abord commandée par le souci qu'il avait de préserver ses intérêts<sup>19</sup>, montre également combien la production même de l'œuvre et l'image que l'écrivain entend donner de lui-même sont conditionnées par la réception. L'auteur doit s'adapter à des publics différents, en fonction desquels il «compose». Le contraste que présentent l'œuvre arabe et l'œuvre anglaise de Gibran est tel qu'on est parfois conduit à s'interroger sur l'unité du corpus. Si la réponse à cette question ne nous concerne pas directement ici, force est de reconnaître combien la nature des textes est infléchie par la visée de leurs différents publics. Tendances qu'accentue encore le phénomène de la traduction.

### ***Le phénomène de la traduction***

La dualité de l'œuvre de Gibran est cependant estompée pour deux raisons. D'une part, il semble bien que Gibran ait toujours pensé et écrit en arabe, avant de transposer sa pensée en anglais. *The Prophet* fit ainsi l'objet

---

16. Voir Najjar 2005 : 28, 39, Dahdah 2004 : 179, 324, 329, 394, 438. Les critiques indonésiens emploient ici le mot *jembatan* : «pont» (Suryadi 1989 : 241, Ruslan Shiddieq, *Sayap-Sayap Patah*, 2002 : XX) ou le verbe *menjembatani* «enjambrer». Voir Munir 2005 : 76 et Romas, V et 4<sup>e</sup> de couverture de Noorsena 2003 : «*Gibran mampu menjembatani tradisi yang diungkap oleh al Qur'an dan Injil*». L'image du «pont» est relayée chez les commentateurs occidentaux par les formulations suivantes : Gibran est «à cheval entre Orient et Occident» (Najjar 2005 : 10), «à la frontière entre l'Orient et l'Occident» (Waterfield 2000 : 241, Dahdah 2004 : 406).

17. Waterfield 2000 : 278.

18. Voir Waterfield 2000 : 11, 14, 83, 112, 209 et 363, Dahdah 2004 : 394.

19. Gibran cherchait à la fois à se débarrasser de la concurrence possible que pouvaient représenter les autres écrivains émigrés du Moyen-Orient et à empêcher que ces derniers ne viennent apporter un démenti aux affabulations flatteuses qu'il présentait à ses amis occidentaux. Sur cette mythomanie de Gibran, voir Waterfield 2000 : 18-19, 38, 43, 128, 138, 177, 223, etc., Najjar 2005 : 21-22, 160, Munir 2005 : 52.

d'une lente élaboration et fut précédé d'un premier jet en arabe<sup>20</sup>. De nombreux témoignages montrent que Gibran considérait l'anglais comme une langue d'emprunt<sup>21</sup>. D'autre part, les traductions dans l'autre langue que pratiquait Gibran succèdent de très près à la publication des originaux. Il en résulte que les lecteurs anglophones comme arabophones ont eu rapidement accès aux œuvres complètes, sans toujours être en mesure de faire la différence entre originaux et traductions. Un tel nivellement est encore accentué par le passage à une langue tierce, à plus forte raison dans le cas de l'indonésien, puisque la plupart des traductions y sont indirectes, « de second degré »<sup>22</sup>, passant presque toujours par le truchement de l'anglais. Ainsi, bien qu'il traduise, par ailleurs, de l'arabe, deux textes consacrés à l'islam<sup>23</sup>, Ruslan Shiddieq s'attache-t-il à la version anglaise des *Ailes brisées* – *The Broken Wings* – et non à l'original arabe : *Al 'Ajniha al-mutakassira*<sup>24</sup>. Feu l'ex-ministre de l'Éducation Fuad Hassan d'ascendance arabe présente, quant à lui, une anthologie de textes de Gibran qu'il traduit à partir de leurs versions anglaises, même quand ils sont écrits originellement en arabe<sup>25</sup>. Il arrive toutefois que des textes initialement rédigés en anglais, soient rendus en indonésien à partir de l'arabe comme l'ont fait Adil Abdillah et Amin Nasihin, qui mentionnent comme textes de base les versions arabes du *Prophète* et du *Jardin du Prophète* : *An-nabî* et *hadiqatu'l-nabî*, mais n'indiquent pas l'origine du troisième texte qu'ils traduisent : *Suara Sang Guru*. En règle générale, la traduction tend à effacer les discontinuités textuelles. Ainsi en est-il du verset coranique : « *Innâ liLlahi wa innâ ilaihi râjiûn* »<sup>26</sup>

20. L'édition anglaise de 1923, aurait été précédée de deux ou trois versions arabes depuis 1899 (Hassan 2001 : 19, Bushrui 2002 : 13-14, Dahdah 2004 : 109, 131, 251, 404, Najjar 2005 : 46, 124, etc.).

21. Voir Dahdah 2004 : 474-475. « Je continue de penser en arabe », confie-t-il à Mary Haskell le 6 mai 1918, vingt-trois ans après son arrivée aux États-Unis. Voir Dahdah 2004 : 386, 448, Najjar 2005 : 151. Se considérant comme simple « hôte » de la langue anglaise (Dahdah 2004 : 495-496), il écrit dans une langue académique et archaïsante (Wade Minkowski, *Le Prophète*, 1992, p. 114).

22. « *Terjemahan tak langsung* » (Djafar 1987), « *derajat kedua* » (*Puisi dan Prosa* : XI-XII).

23. Abu'l-Hasan Ali Al-Nadwi, *Islam Membangun Peradaban Dunia [Madza Khasira al-'alam bi inkhithath al-muslimin]*, Djabatan, Dunia Pustaka Jaya, Jakarta, 1988, 414 p., et Hakim Abdul Hameed, *Aspek-Aspek Pokok Agama Islam*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983, 162 p.

24. C'est également la version anglaise des *Ailes brisées* que la récente traduction de Sapardi Djoko Damono prend pour texte de référence.

25. Il ne suffit certes pas d'être d'ascendance arabe pour être arabisant. Fuad Hassan manifeste toutefois ses compétences en arabe, non seulement lorsqu'il aborde la translittération du nom propre de Gibran, mais encore lorsqu'il s'intéresse à la traduction du titre : *Al-arwah al-mutamarrida [Les Esprits rebelles]*. Fuad Hassan fait remarquer que si en arabe, *arwah* est le pluriel brisé de *roh*, le même terme *arwah* a en indonésien une connotation qu'il n'a pas en arabe, puisqu'il évoque alors les âmes des morts, ... les ancêtres divinisés. Aussi préconise-t-il de traduire ce terme par *jiwa* ou *semangat* (Hassan 2001 : 31).

26. Coran, 2. 156 : « Nous sommes à Dieu et à Lui nous retournons ».

que Gibran cite dans une lettre à Mikhail Nuayma. Tout musulman indonésien, si peu arabisant soit-il, a coutume de prononcer littéralement ces mots à l'occasion d'un décès. Or, les traductions indonésiennes, qu'elles soient faites sur l'original arabe, comme celle de Halabi Hamdy, ou sur la version anglaise d'Anthony Ferris, comme celle de Ruslan Shiddieq, rompent avec l'usage en proposant un équivalent indonésien de la formule<sup>27</sup>, qui tend à en dissimuler l'origine coranique. A contrario, un terme polysémique comme l'est, en arabe, le mot *muslim* ne pourra guère être conservé en indonésien, sans édulcoration du sens. Car si, en arabe, le mot évoque aussi bien une religion positive particulière, l'islam, que les idées universelles de soumission ou de résignation<sup>28</sup>, il se réfère exclusivement en indonésien aux adeptes de la religion musulmane. D'où le choix du terme, également surdéterminé, *pasrah* comme équivalent indonésien de ce terme arabe<sup>29</sup>.

Toute traduction est adaptation à un contexte qui n'est en rien neutre. Or le milieu indonésien apparaît au premier abord extrêmement défavorable au transfert du corpus gibraniens. Les relations de l'Indonésie avec le monde arabe se focalisent essentiellement sur trois aires géographiques et culturelles : 1) l'Arabie Saoudite, où nombre d'Indonésiens viennent travailler, étudier ou accomplir leur pèlerinage ; 2) l'Égypte, berceau de l'université islamique d'El-Azhar qui accueille, comme on sait, beaucoup d'étudiants indonésiens ; 3) le Hadramawt, région du Yémen d'où ont émigré de nombreux Indonésiens d'origine arabe. Autant dire que si les Indonésiens sont bien placés pour ne pas confondre « musulmans » et « Arabes », ils tendent, en revanche, à assimiler « Arabes » et « musulmans »<sup>30</sup>. Or, bien qu'il s'avère possible que Gibran ait eu un arrière-grand-père chiite<sup>31</sup>, il était toutefois d'origine chrétienne et avait même pour grand-père maternel un prêtre maronite. L'apparent paradoxe que constitue l'accueil favorable d'un écrivain arabe chrétien par une société indonésienne majoritairement musulmane s'évanouit cependant pour deux raisons. D'une part, les identités religieuse et culturelle ne coïncident pas, si bien que les minorités chrétiennes du

27. Voir *Potret Diri*, 2000 : 68 et *Musik Dahaga Jiwa*, 2002 : 185. Ne pas traduire serait ici paradoxalement le meilleur choix de traduction.

28. D'où la possibilité d'appliquer cet adjectif à Moïse et à Jésus, lesquels ne furent pas « musulmans » au sens ordinaire du terme. Voir Noorsena 2003 : 56 : « *ia [Gibran] memahami makna muslim secara generik sebagai sikap "pasrah diri, berserah kepada Allah"* » (souligné par nous).

29. *Musik Dahaga Jiwa*, 2002 : 59.

30. Une telle identification est évidemment liée à la relation privilégiée qui existe entre le Coran et la langue arabe (cf. Coran, 20. 113 et Coran, 39. 28) : Si l'on peut parfaitement être musulman sans être arabe pour autant, tout musulman se doit d'être, au moins partiellement, arabophone (Hatem 1992 : 163).

31. Voir Dahdah 2004 : 23-24.

monde arabe sont marquées, qu'elles le veuillent ou non, par leur appartenance à la civilisation islamique<sup>32</sup>. D'autre part, la confession religieuse de l'auteur du *Prophète* n'est pas toujours clairement perçue par ses lecteurs indonésiens. En témoigne I Wawan Ebram qui commence ainsi un article sur Gibran : «J'avoue franchement qu'au départ j'ai cru que Gibran était un artiste, un écrivain et un penseur musulman. Et je pense que beaucoup d'autres Indonésiens croient qu'il était musulman»<sup>33</sup>. C'est donc au prix d'une certaine méconnaissance que la société indonésienne a pu se reconnaître en lui. En recevant son œuvre, elle la recrée en fonction de ses habitudes pour n'en retenir que ce qui l'intéresse. De cette sélection créatrice qu'opère le milieu récepteur sur l'œuvre transplantée, témoigne le fait qu'à l'exception notoire de Bambang Noorsena et de Fuad Hassan, la plupart des commentateurs indonésiens dédaignent ou ignorent les engagements et les textes politiques de Gibran. En construisant ici une interprétation des motifs qui ont pu conduire certains Indonésiens à se tourner vers l'œuvre de Gibran, nous avons parfaitement conscience de construire une sorte de type idéal, un «archi-lecteur» transcendant la conscience que les lecteurs réels se font de leurs motivations. En d'autres termes, il n'existe vraisemblablement pas de récepteur indonésien s'intéressant à Gibran pour toutes les raisons évoquées ci-après et disposant d'une connaissance intégrale de son œuvre.

### **Les étapes d'une assimilation**

*Le Prophète* est traduit en indonésien en 1949 par l'écrivain Bahrum Rangkuti. Touché par ce texte, Ajip Rosidi décide, en 1981, d'en proposer une nouvelle version et de faire figurer d'autres œuvres de Gibran, telles que *Les Ailes brisées* et *Le Sable et l'écume*, au catalogue des éditions Pustaka Jaya. Une troisième période s'ouvre avec la Reformasi. De nombreux éditeurs, souvent provinciaux, prennent alors le relais des éditions Pustaka Jaya, et l'œuvre de Gibran connaît alors un «boom» éditorial<sup>34</sup>. On assiste à une

32. «*Memang benar secara iman saya adalah Kristen, tetapi secara tanah air saya adalah Muslim*», confie, par exemple, un Copte à Bambang Noorsena (Noorsena *Menuju Dialog Teologis Kristen-Islam*, Institute for Syriac Christian Studies, Malang, 2001 : 110). Ce qu'on pourrait paraphraser ainsi : «Je suis chrétien, pour ce qui relève du spirituel, mais musulman, pour ce qui concerne le temporel».

33. «*Terus terang kuakui semula aku mengira Kahlil Gibran itu seorang seniman, pujangga, pemikir muslim. Aku juga mengira banyak orang Indonesia lainnya mengira dia muslim*» («Terus terang tentang Kahlil Gibran», *Amanah*, n° 145, 1992, p. 33). Lors de l'entretien qu'elle m'a accordé le 29 juillet 2003, j'ai pu constater que Nh. Dini commettait la même erreur, liée à la consonance arabe du nom de Gibran et à l'identification inconsciente qu'opèrent nombre d'Indonésiens (mais sans doute aussi de Français) entre «arabe» et «musulman». Moins significative est la confusion de Linus Suryadi qui, dans son article pionnier, prend Gibran pour un protestant («Penyair Lebanon Gebran Kahlil Gebran», *Suara Karya*, 12 octobre 1979).

34. Hae, 2000, Noorsena 2003 : III, Faiz 2004 : IX.

dissémination et à une multiplication des traductions dont les rééditions sont très fréquentes<sup>35</sup>. Ceci témoigne de l'importance qu'occupe Gibran dans la société indonésienne mais aussi des évolutions de cette dernière. Ainsi, les variations des titres des traductions du *Prophète* semblent indiquer une inculturation de Gibran. Tandis que Rangkuti nomme notre auteur à la manière arabe : Gebran Khalil Gebran, et désigne son ouvrage conformément aux lois de la phonologie arabe : *An-Nabi*<sup>36</sup>, l'auteur du *Prophète* sera désigné ultérieurement selon la manière anglaise, plus proche des habitudes articulatoires indonésiennes : Kahlil Gibran. En outre, l'article arabe *al* précédant le mot *nabi* se verra remplacé par l'article honorifique : *sang*<sup>37</sup>. On compte au moins six traductions différentes du *Prophète*, huit traductions des *Ailes brisées* et de *Jésus, Fils de l'homme*. Proposé à la vente dans les grandes villes de Java : Surabaya, Yogyakarta, Bandung et surtout dans la capitale où son œuvre occupe des rayons entiers des librairies Gramedia, Gunung Agung, Utan Kayu, comme de celles du Sarinah ou du TIM, Gibran n'est pas seulement édité à Jakarta et à Bandung, mais encore à Surabaya et à Batam. Mais c'est surtout, semble-t-il, en pays javanais (à Yogyakarta et à Malang) qu'on le publie au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle. Or, l'intérieur de Java est marqué par l'interférence de trois sous-cultures : l'islam (dans toutes ses variantes) y débat avec d'importantes minorités chrétiennes ainsi qu'avec une tradition de spiritualité javanaise (*kejawen*) souvent liée au mouvement théosophique. Les noms des traducteurs évoquent d'ailleurs ces trois sous-cultures de par leurs consonances sanskrites (Sugiarto Sriwibawa, Sri Kusdyantinah), arabo-islamiques (Bahrum Rangkuti, Cholid Anwar, Arif Rakhmat) ou chrétiennes (Leo Kleden, Emmanuel Cahyo, Antoinette Calista). Certains d'entre eux ont aussi édité ou traduit des ouvrages portant sur des thèmes politiques ou sociaux, et notamment sur le dialogue interreligieux<sup>38</sup>. L'importance de

35. Par exemple, la *Tetralogi des Masterpieces (Sang Nabi, Sayap-Sayap Patah, Suara Sang Guru & Taman Sang Nabi)* a fait l'objet de trois éditions pour la seule année 2001 : soit en janvier, mai, et octobre. *Atas Nama Cinta*, trad. A. E. Cahyono a été réédité 7 fois de 2001 à 2004, même chose pour *Sang Kekasih* de janvier 1999 à avril 2002. L'édition Kusdyantinah du *Prophète*, a été rééditée 15 fois en 20 ans, etc.

36. Le *nûn*, lettre solaire, impliquant dissimilation de l'article *Al*.

37. Force est toutefois de signaler une certaine négligence orthographique des éditions indonésiennes, qui résulte sans doute de la persistance de l'oralité. Ainsi trouve-t-on « Khalil » en couverture et « Kahlil » à l'intérieur du texte de *Potret Diri*. De même, le titre qui figure sur la couverture de l'ouvrage de Miftahul Munir (*Filsafat Kahlil Gibran Humanisme Teistik*) n'est pas tout à fait le même que celui qu'on trouve à l'intérieur de ce même ouvrage (*Filsafat Humanisme Teistik menurut Kahlil Gibran*).

38. Sugiarto Sriwibawa a participé à l'édition d'un certain nombre de biographies ou de recueils d'hommages concernant des personnalités politiques : Hamid Algadri, Abu Bakar Lubis, Margono Djojohadikoesoemo, et d'ouvrages liés à l'islam (interprétation du Coran, traduction d'un recueil de quatre articles de Pijper consacrés à l'islam indonésien). Il édite également le livre qu'Ahmad Sukarja consacre à la «Charte de Médine», comme modèle du

Gibran pour la société indonésienne n'est pas seulement quantitative. Elle s'avère également d'ordre qualitatif. Son succès populaire ne l'empêche pas, nous y reviendrons, d'attirer aussi l'attention des gens de lettres. Il serait trop réducteur d'expliquer la prolifération des textes de Gibran par la libéralisation que connut le marché de l'édition après la chute de l'Ordre nouveau. Il y a là certes une condition nécessaire, non une condition suffisante. Car si l'on traduit, publie et commente des livres de Gibran en indonésien, c'est précisément parce qu'ils répondent à une demande. La société indonésienne y cherche, en effet, des réponses aux questions que lui impose l'actualité.

### **Actualité de Gibran**

Si le recours à Gibran est motivé par sa situation d'interface entre Orient et Occident, le retard de sa réception par rapport à celles d'autres médiateurs interculturels tels que Tagore ou Krishnamurti, montre que celle-ci s'inscrit dans le contexte de l'actuelle mondialisation qui a pour effet de mettre en crise l'identité nationale indonésienne.

### ***Gibran entre Orient et Occident***

«Gibran aurait-il été ce pont entre l'Orient et l'Occident, s'il n'avait été libanais?»<sup>39</sup>, demande l'un de ses biographes, faisant allusion à la situation de «carrefour»<sup>40</sup> qu'occupe son pays d'origine. Étant à la fois chrétien et arabe (ou du moins arabophone), Gibran parlait, d'une part, un dialecte relativement proche de la langue du Coran et relevait, d'autre part, au plan confessionnel, d'une religion occidentale. «À travers lui, l'Orient et l'Occident se rencontrent»<sup>41</sup>, remarquent à l'envi les commentateurs en insistant sur son rôle de passerelle faisant communiquer les civilisations. Gibran n'est cependant pas l'unique écrivain à avoir apporté à un monde occidental censé s'engluer dans le matérialisme la sagesse orientale, le supplément d'âme dont ce monde avait besoin<sup>42</sup>. Un Tagore ou un Krishnamurti<sup>43</sup>, également traduits en indonésien, semblent jouer un rôle analogue de «passeurs» permettant de traverser les frontières culturelles. Le

---

vivre ensemble dans une société pluraliste. Sri Kusdyantinah traduit, pour sa part, un ouvrage de Sarah Evans, préfacé par Toeti Heraty, sur l'émancipation des femmes aux États-Unis. Ruslani prend part à l'édition d'un ouvrage de Hugh Goddard consacré au dialogue interreligieux islamo-chrétien.

39. Najjar 2005 : 28.

40. Voir Noorsena 2003 : 6 et Bushrui : *The Prophet*, 1995 : 26.

41. «*Melalui dirinya Barat dan Timur bertemu*» (Ebram 1992 : 33). Voir également Hassan 2002 : 48.

42. «*Gibran bukanlah satu-satunya orang Timur yang membawa elemen yang paling dibutuhkan dalam hal spiritual ke dunia Barat*» (Walbridge 2003 : IX).

43. Je dois à Claude Guillot d'avoir attiré mon attention sur Krishnamurti.

rapprochement entre les trois penseurs semble d'autant plus justifié que Gibran a rencontré les deux autres<sup>44</sup> et qu'on l'a parfois considéré comme «un nouveau Tagore comblant la distance entre Orient et Occident»<sup>45</sup>. Ils écrivaient d'ailleurs l'un comme l'autre en deux langues : arabe et anglais, pour l'auteur du *Prophète*, anglais et bengali, pour celui du *Gitanjali*. Si la dimension mystique justifie, semble-t-il, le rapprochement entre Gibran et ses deux homologues indiens, les qualités littéraires de sa prose poétique et le bilinguisme de son œuvre l'apparentent à Tagore seul. Quoi qu'il en soit, la traduction de leurs œuvres passe le plus souvent par l'intermédiaire de l'anglais, langue de la mondialisation dont la précellence est visible sur les couvertures de certains livres indonésiens : un titre anglais, pas forcément celui des originaux, y côtoyant un titre indonésien<sup>46</sup>. Le bon accueil qu'ont reçu dans l'archipel Gibran et ses deux confrères indiens est sans doute lié, d'abord, à l'attrait exercé par le courant théosophique tant sur Gibran lui-même<sup>47</sup> que sur le public indonésien. Comme les nouvelles religions syncrétiques telles que le bahaïsme vers lequel se tournaient certains amis de Gibran, le mouvement théosophique prétendait opérer la synthèse des apports orientaux et occidentaux. De même les théosophes, qu'ils soient d'origine occidentale, chinoise ou «indigène», défendaient la richesse des traditions orientales. Le succès éditorial de Gibran ou de Krishnamurti, de même que l'attribution du prix Nobel à Tagore ou à Naguib Mahfouz, peut être interprété aussi comme un signe d'une reconnaissance de l'Orient par l'Occident.

Ce point de convergence essentiel dans la réception de nos trois auteurs n'exclut pas les différences. La quantité des textes et des commentaires ainsi que la disponibilité des ouvrages de Gibran traduits en indonésien sont absolument incomparables à celles des écrits de Tagore et Krishnamurti disponibles dans cette même langue. Il faut également prendre en compte les fréquentes rééditions, lesquelles montrent, en dépit de la modestie des tirages, que Gibran se vend bien. La répartition géographique des éditeurs et des libraires offrant du Gibran apparaît meilleure que ceux de Krishnamurti

44. Sur la rencontre de Gibran et de Krishnamurti, par l'intermédiaire d'Annie Besant, voir Dahdah 2004 : 476-477. Sur celle de Tagore, voir Dahdah 2004 : 356, qui situe cette rencontre en 1914, tandis que Najjar considère qu'elle a eu lieu en 1916 (Najjar 2005 : 156).

45. Elie Dermakar, postface au *Livre des Processions*, Mille et une nuits, 2000, p. 49. Ce rapprochement est fait dès 1919 par Joseph Gollomb dans l'article du journal *Evening Post* qu'il consacre à Gibran («Un poète arabe à New-York», 29-03-1919). Voir Dahdah 2004 : 377-378, 389, 394 et 416, Najjar 2005 : 157, Waterfield 2000 : 255, 364, 377, Faiz 2004 : 60, Munir 2005 : 63 ainsi que Abdul Hadi W. M. : «Kahlil Gibran, Penyair dengan Pribadi Rangkap», *Berita Buana*, 13-10-1987 et Suryadi 1989 : 237.

46. Ainsi en est-il de certaines versions des *Ailes brisées* ou des *Lettres de Gibran*, comme de *Nyanyian Hidup* de Krishnamurti, édité par Dian Rakyat avec le sous-titre *The Song of life*.

47. Voir par exemple Hatem 1992 : 153-154, 173, Dahdah 2004 : 159, Najjar 2005 : 65 sq.

concentrés, semble-t-il, en pays javanais<sup>48</sup>. Plus consensuel que Krishnamurti, Gibran n'attire pas seulement des lecteurs «javanisants» ou férus de théosophie, mais touche des milieux divers. Tandis que deux anciens étudiants de l'IAIN de Yogyakarta<sup>49</sup> – Miftahul Munir et Fahrudin Faiz – lui consacrent des travaux universitaires, le penseur chrétien Bambang Noorsena et l'ex-ministre de l'Éducation, Fuad Hassan, partagent une commune attirance envers l'auteur du *Prophète*. Des écrivains renommés lui manifestent également de l'intérêt. Cette universalité de Gibran ne nous paraît applicable ni à Krishnamurti ni à Tagore. Tout se passe d'ailleurs comme si Gibran n'était pas perçu comme «étranger» mais comme indigène, comme le montre tel ouvrage universitaire consacré à la composition littéraire en indonésien, qui prend justement pour exemple de texte biographique un article sur Gibran paru initialement dans *Kompas*<sup>50</sup>.

En outre, si les périodes correspondant à la réception de leurs œuvres en Indonésie se chevauchent, elles ne coïncident nullement. Tagore a incontestablement la primauté, puisqu'on le traduit dès les années trente<sup>51</sup>, à une époque d'émergence du nationalisme marquée à la fois par une attirance envers l'Inde et envers Java, y compris de la part de Sumatranais comme Muhammad Yamin et Sanusi Pane. Hatta est alors surnommé le «Gandhi de Java», tandis que le peintre Affandi sera invité à étudier à Shantiniketan<sup>52</sup>. L'absence de toute référence à Gibran lors de la polémique culturelle est liée au fait que l'Orient est alors représenté, en Indonésie, par l'Inde et par Tagore. La position de Gibran rejetant toute imitation servile de l'Occident<sup>53</sup> aurait pourtant pu alors être invoquée contre Sutan Takdir Alisjahbana qui prescrivait, au contraire, de se mettre à son école<sup>54</sup>. La vogue de Krishnamurti

48. J'avoue ne jamais avoir rencontré de traductions de Krishnamurti dans les librairies de Jakarta. On pourra certes rétorquer que c'est parce que j'ai mal cherché. Mais précisément, Gibran n'a jamais à être cherché. Il vous saute aux yeux. Ses œuvres occupent des pans entiers des rayonnages des librairies de la capitale.

49. Gibran est, en effet, beaucoup lu dans les universités islamiques et dans les *pesantren*.

50. Il s'agit de l'article de Kamser Silitonga, «Kahlil Gibran pantas dikenang», *Kompas*, 10 avril 1993, reproduit dans Finoza, Lamuddin, *Komposisi Bahasa Indonesia untuk Mahasiswa Nonjurusan Bahasa*, Diksi Insan Media, Jakarta, 2005-2006 : 222-223.

51. Il est traduit notamment par Kwee Tek Hin en 1929, par So Tjwan Hong en 1939 (cf. Claudine Salmon *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981 : 218, 543), et par Amir Hamzah cette même année dans le recueil *Setinggi Timur*, puis par son frère Amal Hamzah en 1945.

52. Cf. notre article «Le portrait du peintre au miroir de la nation» (*Archipel*, 71, 2006, p. 98, note 168).

53. Waterfield 2000 : 260, Dahdah 2004 : 451.

54. Voir Achdiat Karta Mihardja, *Polemik Kebudayaan*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1977, p. 19 et Monique Zaini-Lajoubert, «La "Polémique sur la Culture" (1935-1939) : l'Indonésie doit-elle prendre des leçons de l'Occident?», *Archipel* 11, 1976, p. 76.

paraît également précéder celle de Gibran, puisqu'elle se situe dès les années soixante, et semble se concentrer sur Java. Ses œuvres sont, par exemple, éditées à Malang par la Yayasan Krishnamurti dans les années soixante-dix<sup>55</sup>. L'essor de Gibran est cependant plus tardif. *Le Prophète* fut traduit dès 1949, et une version partielle de *Jésus, Fils de l'Homme*, fut publiée à Flores en 1973<sup>56</sup>. Mais il faut attendre 1981 pour que le mouvement s'amplifie, et pour que l'œuvre de Gibran s'implante en Indonésie. Sa popularité ne commence en fait que sous l'Ordre nouveau<sup>57</sup> pour culminer dans les premières années de la Reformasi. Il semble qu'on assiste de nos jours à une légère décrue, ainsi qu'à un recentrage de Gibran sur le secteur du public adolescent, comme le montrent à la fois les titres et les illustrations des ouvrages focalisés sur le thème de l'amour. Comment expliquer ce retard de la réception de l'œuvre par rapport à une première offre de traduction restée sans lendemain ? Pourquoi le succès de Gibran coïncide-t-il précisément avec les dernières années de l'Ordre nouveau et le début de la Reformasi ?

### *Entre Ordre nouveau et Reformasi*

Il n'est sans doute pas indifférent que la reprise et l'augmentation du nombre des traductions de Gibran aient été initiées par Ajip Rosidi. Signataire du Manifeste culturel (*Manikebu*), ce dernier partageait les valeurs de l'«humanisme universel»<sup>58</sup> qu'on retrouve aussi chez Gibran. Sa croyance en l'unité du genre humain oppose ce dernier aussi bien à ceux qui insistent sur la spécificité orientale, comme Abdoel Moeis qui reprend paradoxalement à son compte la trop fameuse formule de Rudyard Kipling sur le fossé culturel qui sépare l'Orient de l'Occident<sup>59</sup> qu'aux tenants de la lutte des classes. En outre, l'élimination brutale des tenants du réalisme socialiste conférait aux artistes «libéraux», par une sorte d'inversion de tendance, une position hégémonique. Si le projet révolutionnaire organisé se voyait dès lors violemment réprimé, puisque porté par le PKI, la révolte intempestive

55. L'un de ses traducteurs, Kwee Tek Hoay, est un auteur prolifique connu non seulement pour son roman *Drama di Bovendigoel*, inspiré des témoignages des prisonniers politiques, mais encore pour son œuvre théosophique (Salmon 1981 : 209-218 et 543).

56. *Putera Manusia*, trad. de *Jesus, the Son of Man* par Leo Kleden, Nusa Indah, Ende, 1973, 90 p.

57. Lorsque Fuad Hassan écrit que *Le Prophète* aurait été «publié pour la première fois (*untuk pertama kalinya*) par *Pustaka Jaya* en 1981», il a certes formellement tort, mais il a raison sur le fond, car ce n'est qu'à partir de cette date que l'œuvre de Gibran commence à être diffusée largement en Indonésie (Hassan 2001 : 13).

58. Hassan 2001 : 49. Faiz 2004 : 129-131, 139, etc.

59. *Salah Asuhan*, Balai Pustaka, Jakarta, 1990 (1<sup>e</sup> éd. 1928 : 27, 242). Najjar considère, en revanche, que la société libanaise apporte un démenti à cette phrase de Kipling (Najjar 2005 : 29) que Fuad Hassan attribue à Mark Twain (Hassan 2001 : 48).

qu'incarnait Gibran, comme celle de W.S. Rendra, apparaissait toutefois tolérable en raison de son impuissance à ébranler l'ordre établi<sup>60</sup>. C'est sans doute la dimension « spiritualiste » de l'œuvre de Gibran qui la rendait absorbable par l'Ordre nouveau. Cherchant d'abord à s'appropriier, contre un retour en scène de l'islam politique, les valeurs du javanisme, ce régime a semble-t-il abouti à les discréditer. S'appuyant dès le départ sur les capitaux étrangers, voire sur les services secrets américains, le régime Soeharto était d'emblée non seulement pro-occidental mais encore allié aux États-Unis. Le débat Orient-Occident n'est plus alors marqué, comme dans les années trente, par l'opposition des puissances coloniales européennes et des grandes nations asiatiques (Inde, Chine et Japon), ni, comme dans les années cinquante, par l'affrontement des deux blocs capitaliste et socialiste, mais par l'antagonisme prétendu des États-Unis et du monde musulman.

Le fait que Gibran soit précisément un écrivain de langue arabe ayant vécu aux États-Unis lui donne, de ce point de vue, une actualité que n'ont pas ses deux homologues indiens. Écrivant à la fois en anglais et en arabe, Gibran occupe précisément une position stratégique. Il se trouve au confluent des deux langues et des deux cultures dominant actuellement la scène indonésienne. Si la culture arabe « profane » et notamment la littérature n'ont eu dans l'ensemble guère de retentissement dans un pays musulman comme l'Indonésie, elles ont néanmoins intéressé une minorité de savants ou d'Indonésiens d'origine arabe<sup>61</sup>. Hamka prétend, par exemple, avoir été le premier à introduire la littérature arabe moderne en Indonésie<sup>62</sup>. Cet épigone de Manfalûtî consacre un chapitre de ses mémoires à évoquer sa « bibliothèque arabe » (*perpustakaan Arab*), qui comporte non seulement Taha Hussein et Tawfik al-Hakîm mais encore Gibran<sup>63</sup>. Un tel attrait pour la culture arabe tend de nos jours à s'étendre. La mondialisation aboutit, d'une part, à une « normalisation » de l'islam indonésien qui équivaut à une « arabi-

60. Voir Farida Soemargono, *Le « groupe de Yogya » (1945-1960). Les voies javanaises d'une littérature indonésienne*, Cahier d'Archipel 9, 1979, pp. 163, 169. Sur l'opposition des tenants de l'humanisme universel et des adeptes du réalisme socialiste, voir Monique Zaini-Lajoubert, *L'image de l'Occident dans la littérature indonésienne moderne*, thèse EHESS, 1975, 327 p. ou le manuel d'Henri Chambert-Loir, *La littérature indonésienne. Une introduction*, Archipel, Paris, 1994, pp. 121-148 et 216-222.

61. Lors d'une conférence donnée à la Maison de l'Asie le 16 novembre 2006, dans le cadre du Séminaire de l'EHESS de M. Claude Guillot, Musdah Mulia, professeur à l'IUN de Jakarta, a ainsi évoqué le fait qu'elle récitait dans son enfance des *Qasida* en arabe. De même Mahbub Djunaidi a appelé l'une de ses filles Fairuz, en raison de l'attrait qu'exerçait sur lui la voix de la célèbre chanteuse libanaise bien connue pour son interprétation des *Mawâkib* de Gibran (Badjerei & Saidi, *Mahbub Djunaidi*, LSIP, 1987 : 38-39). Cette histoire est également évoquée dans l'autobiographie de Hussein Badjerei, *Anak Krukut Menjelajah Mimpi*, Ridwan Saidi, Jakarta, 2003, p. 234.

62. Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974, II : 78 et 88.

63. Hamka 1974, II : 86-87.

sation», d'autre part, à une expansion et une diversification du marché de l'édition, dont bénéficient Gibran mais encore d'autres écrivains arabes. Aux traductions anciennes de contes des *Mille et une nuits* et des fables de Kalîla et Dimna (adaptées du pehlvi par ibn al-Muqaffa), se sont ajoutées récemment celles du *Hayy*, *Ibn Yaqzhan* d'Ibn Thufail<sup>64</sup> et d'écrivains contemporains comme le prix Nobel, Naguib Mahfouz<sup>65</sup>, et le poète, nobélisable, Adonis. La littérature féminine n'est pas en reste avec les traductions, très bien distribuées, de la romancière égyptienne Nawal El Saadawi<sup>66</sup>. Mais Gibran ne parle pas seulement les deux principales langues de la mondialisation, il évoque également les deux grands problèmes qu'elle pose : la préservation de l'environnement, d'une part, celle de l'unité nationale, d'autre part.

S'inspirant des idées écologistes de Carpenter et du naturalisme de Jean-Jacques Rousseau, Gibran dénonce les méfaits de la société technicienne et de la civilisation corrompue, et considère que le développement des sciences et des techniques s'accomplit au détriment de la dimension morale et spirituelle<sup>67</sup>. Reprenant à son compte la problématique du *Discours sur les sciences et les arts*, il oppose la campagne comme lieu de la transparence des cœurs, de la simplicité des mœurs, ainsi que du partage des richesses et des responsabilités, à la ville où règnent l'oppression, l'hypocrisie et la corruption<sup>68</sup>. Problématique qui entre en résonance avec la réalité de l'exode rural comme avec certains traits culturels indonésiens. Ainsi, dans son roman *Gadis Pantai* (La fille de la côte), Pramoedya Ananta Toer oppose-t-il la démocratie du village de pêcheurs, d'où est originaire son héroïne, au milieu palatin dans lequel elle est précipitée, pour y subir l'oppression sociale, les intrigues politiques et le formalisme religieux. La dégradation de l'environnement, résultant à la fois de la politique de développement technologique et économique menée pendant l'Ordre nouveau, sous la houlette de l'Occident, et de l'accroissement naturel d'une population inégalement répartie, semble également confirmer le sévère diagnostic que porte Gibran sur la civilisation mécanique et mercantile, dont les États-Unis représentaient l'archétype à ses yeux<sup>69</sup>. L'exploitation forcénée des mers et des forêts a entraîné, en

64. Voir Ibnu Thufail, *Hayy ibn Yaqzhan. Roman filsafat tentang perjumpaan nalar dengan Tuhan*, trad. Dahyal Afkar, Menara, Bekasi, 2006, 215 p.

65. *Awal Akhir*, trad. de *The Beginning of the End. Bidaya wa Nihaya* par Anton Kurnia & Anwar Holid, Obor, 2000, 324 p. ; *Aku Musa, Engkau Firaun*, trad. Joko Suryatno, Tarawang Press, Yogyakarta, 2000, 192 p., etc.

66. *Memoar Seorang Dokter Perempuan*, Obor, Jakarta, 2006. *Matinya Seorang Mantan Menteri*, Obor, 2006, etc.

67. Waterfield 2000 : 63, 112, Faiz 2004 : 143, Walbridge 2003 : 20, Munir 2005 : 58, 78-79.

68. Walbridge 2003 : 17-20, 27, 38, Dahdah 2004 : 449, Najjar 2005 : 164, H. Toelle et K. Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe*, Flammarion, 2003 : 240, etc.

69. Dahdah 2004 : 199, 284.

Indonésie, la destruction de la mangrove et l'érosion des côtes<sup>70</sup>, et donné lieu aux incendies ravageurs qu'a connus Kalimantan en 1997<sup>71</sup>. Une telle dégradation des conditions de vie, qui nuit à tous tout en profitant à une minorité souvent corrompue, peut inciter, au nom d'une exigence de justice, à se référer à l'islam politique à titre d'idéologie alternative, prenant le relais du communisme dans ses fonctions contestataire et revendicatrice. Or cette solution ne va pas sans poser un nouveau problème, également avivé par la mondialisation, celui de l'éclatement du tissu social.

Le paradoxe de la mondialisation est d'engendrer à la fois un repli sur des identités ethniques et religieuses locales et de favoriser, dans le même temps, les influences extérieures s'appuyant sur ces particularismes. Gibran était très conscient des menaces que faisaient peser sur sa région d'origine les divisions religieuses dont profitent les puissances étrangères. Aussi dénonçait-il les solidarités confessionnelles qui liaient traditionnellement les orthodoxes à la Russie, les maronites à la France, les druzes et les juifs au Royaume-Uni, les protestants aux États-Unis... et firent tolérer aux musulmans l'hégémonie turque<sup>72</sup>. «Malheur à la nation dont chaque communauté revendique pour elle-même le nom de nation»<sup>73</sup>, constate Gibran en s'affirmant comme un adversaire résolu du confessionnalisme qui favorise les interventions étrangères. Or, la diversité ethnique et le pluralisme religieux constituent une réalité qui rapproche, en gros, la situation indonésienne de celle du Liban, même si on peut considérer que la pluralité indonésienne est avant tout d'ordre ethnique, culturel et linguistique, tandis que le nombre de religions présentes dans l'archipel est relativement limité comparativement aux dix-huit communautés religieuses qui se partagent une population libanaise relativement homogène<sup>74</sup>. Quoi qu'il en soit, le pluralisme fait à la fois

70. Voir par exemple le compte rendu qu'en donne Hario Kecik dans ses Mémoires, tome II, Obor, Jakarta, 2001 : 451 et tome III, Pustaka Utan Kayu, 2005 : 13. Par ailleurs, de nombreux textes de Gibran évoquent son amour des arbres et des forêts. Voir *Paroles*, 2001 : 32, Dahdah 2004 : 33, 471, *O.A.* : 225.

71. Voir sur ce point la «Chronique» de François Raillon dans le numéro 55 d'*Archipel*, 1998 : 196-197.

72. Voir Dahdah 2004 : 289 et 376.

73. Texte cité par Dahdah 2004 : 450, Najjar 2005 : 181.

74. En distinguant les religions locales (animistes) des religions universelles auxquelles elles furent contraintes de se rattacher, on pourrait toutefois reconnaître un plus grand nombre de religions en Indonésie, en extrapolant la démarche de François Raillon, distinguant à côté des cinq grandes confessions reconnues (la dénomination bouddhiste ayant souvent englobé, par ailleurs, confucianisme et taoïsme) une religion «javanaise» (*Indonésie. La réinvention d'un archipel*, La documentation française, Paris, 1999 : 40-42). La grande différence entre les deux pays, outre la présence des cultes «animistes», réside surtout dans le caractère relativement homogène que présentent l'islam et le christianisme indonésiens au regard de la multiplicité qui est la leur au Liban. La division de l'islam indonésien entre une immense majorité de sunnites et un petit groupe d'Aḥmaddiyya, de même que le simple clivage entre

la richesse et la fragilité de ces deux pays également confrontés au spectre de la guerre civile<sup>75</sup>.

L'irruption des œuvres de Gibran sur la scène éditoriale indonésienne répond donc d'abord à la question de savoir comment concilier les influences extérieures porteuses d'idéologies à prétention universelle avec l'identité locale. Autrement dit comment s'adapter à une mondialisation qui – en contribuant à l'affaiblissement de la dimension nationale – a fait surgir ou ravivé des conflits régionaux ? Le décollage des éditions et des ventes de Gibran est, en effet, strictement contemporain d'un accroissement des tensions interethniques et interreligieuses qu'on peut faire remonter aux émeutes de Situbondo en 1996. Conflits armés entre Dayaks et Madurais, guerres civiles à Aceh, aux Moluques puis à Célèbes, attentats contre des églises (dont la cathédrale de Jakarta) le soir du premier Noël du XXI<sup>e</sup> siècle, attentat de Bali du 12 octobre 2002, assassinats de pasteurs à Sulawesi, composent la triste litanie de ces violences de type SARA<sup>76</sup> qui hantent la pensée des commentateurs de Gibran<sup>77</sup>. À ces violences souvent perpétrées au nom de l'islam, s'ajoutent les demandes pressantes d'application de la charia<sup>78</sup> que les musulmans les plus radicaux entendent imposer à la société indonésienne.

En confrontant le pays aux deux risques majeurs de la mondialisation : la dégradation de l'environnement et la désintégration sociale, l'Ordre nouveau a laissé l'Indonésie dans un état correspondant aux descriptions de Gibran. Or, ses textes font le diagnostic de ces maux que connaît la modernité et en proposent aussi des remèdes. Si, en matière d'écologie, Gibran ne fait qu'exhorter, il propose, en revanche, de véritables solutions à la crise de l'identité nationale que ravive la mondialisation. Et ces solutions, nous allons le voir, apparaissent finalement assez proches de celles que promeuvent les nationalistes indonésiens.

---

catholiques et protestants, nous confronte à une situation beaucoup plus simple que l'est celle du Liban, où les musulmans peuvent être encore chiïtes, alawites et druzes, tandis que les chrétiens ne se présentent pas seulement comme catholiques ou protestants, mais encore comme grec-orthodoxes, jacobites, assyriens, arméniens, etc.

75. Laquelle inspire par exemple les réflexions de Mochtar Lubis incitant ses compatriotes à tirer les leçons de la guerre de Corée, afin d'éviter que leur pays ne soit déchiré par l'antagonisme des idéologies internationales. Voir *Tjatanan Korea*, Balai Pustaka, Jakarta, 1951 : 1 et 4.

76. Les trois premières lettres de cet acronyme sont mises pour *suku, agama, ras*. La quatrième lettre est diversement interprétée, soit *aliran kepercayaan*, soit *antar golongan*, soit encore *adat-istiadat*, etc. Quoi qu'il en soit, c'est bien la menace d'une désintégration de la nation qu'exprime cet acronyme.

77. Voir Munir 2005 : 192, 203.

78. En témoigne l'application récente de la bastonnade à Aceh (*Tempo*, 3 juillet 2005).

### ***Gibran comme remède aux problèmes de la mondialisation***

Ayant vécu à la charnière des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, Gibran est, pourrait-on dire, contemporain d'une première forme de « mondialisation », dont le traumatisme fut pour sa région, comparable à celui que subit actuellement la société indonésienne sous la pression croisée des influences moyen-orientale et nord-américaine. Ce mouvement a, comme on sait, été initié par la campagne d'Égypte de Bonaparte. L'une des conséquences de cette entrée en scène de l'Europe a été le réveil des lettres arabes, la Nahda, auquel ont largement participé les chrétiens d'Orient. Les interventions des puissances étrangères et leurs influences culturelles aboutissent à mettre en question les identités closes. Le protestantisme, et l'esprit de libre examen, mais également la franc-maçonnerie<sup>79</sup> font, par exemple, leur entrée dans la région. Les chrétientés traditionnelles réagissent parfois de manière brutale à cette séduction d'idéologies allogènes<sup>80</sup>. Les institutions religieuses font figure de citadelles assiégées, tandis que les jeunes chrétiens orientaux, au contact des idées nouvelles, ressentent de plus en plus les traditions comme étouffantes et les barrières confessionnelles comme dépassées. Le désir d'une unité spirituelle fondée, soit « par en haut » sur une mystique permettant de transcender les différences confessionnelles, soit « par en bas » sur un repli sur la religiosité naturelle est à comprendre à partir de là. Il s'agit de surmonter les clivages religieux qui divisent les chrétiens entre eux<sup>81</sup> et les séparent des musulmans<sup>82</sup> : « Est-il une force au monde qui puisse réunir sous son ombre le maronite avec l'orthodoxe, et ceux-ci avec le protestant, le druze, le sunnite, le chiite, le juif et l'alaouite<sup>83</sup> ? ».

Le double souci de l'union nationale et de leur intégration dans la nation, conduit ainsi bon nombre d'Arabes chrétiens, rejetant également, est-il besoin de le préciser, un panislamisme qui ne peut que les exclure ou les

---

79. Voir Hatem 1992 : 92, 139-143 qui rappelle que la franc-maçonnerie revêt dans le monde arabophone une coloration nettement déiste.

80. Pour ne prendre que deux exemples, le poète As'ad al-Chidyâq, d'origine maronite, est persécuté pour s'être converti au protestantisme (Hatem 1992 : 145, 167), tandis que Gibran est la cible du père jésuite Louis Cheikho qui l'accuse d'être franc-maçon (Hatem 1992 : 143, Dahdah 2004 : 453).

81. Suite à un conflit opposant, parmi les Syriens émigrés aux États-Unis, les maronites aux orthodoxes, Gibran décide de collaborer avec le journal (orthodoxe) *Mir'at al-Gharb* (Waterfield 2000 : 129, Dahdah 2004 : 187, Dahdah, 283). C'est également par souci œcuménique de réconciliation entre les communautés qu'il confie à un orthodoxe, l'archimandrite Bachir, le soin de traduire en arabe son œuvre anglaise (*Musik Dahaga Jiwa*, 2002 : 211, Dahdah 2004 : 479).

82. « Jusqu'à quand la croix et le croissant seront-ils séparés aux yeux de Dieu ? », demande-t-il dans *Les Esprits rebelles* (cité dans Noorsena 2003 : 13).

83. *Mir'at al-gharb*, 9 mars 1916, cité par Dahdah 2004 : 422.

reconduire en dhimmitude, à se prononcer en faveur du nationalisme arabe<sup>84</sup> (*al-qawmiyya al-'arabiyya*). Fuad Hassan et Bambang Noorsena énumèrent ainsi les slogans qu'ils adoptèrent : *Al-dîn liLlah wa al-watan lil jami'* «La religion est à Dieu et la patrie à tous»<sup>85</sup>, *Ana arabî qabla al-islâm* «Je suis un Arabe d'avant l'islam»<sup>86</sup> et enfin : *Lâ lil-tâ'ifiyya, na'am lil-'ilmâniyya*. Ce que Noorsena traduit ainsi : «Non au confessionnalisme religieux. Oui à la séparation de l'État et des cultes»<sup>87</sup>. Gibran aspirait en fait à la constitution d'une République laïque faisant de la religion une simple affaire privée<sup>88</sup>. Malgré sa complexité, et ses dérives ultérieures, le nationalisme arabe a aussi parfois été interprété comme une tentative pour concevoir et fonder la nation non sur l'identité religieuse et ethnique mais sur la langue et la culture. En témoigne, par exemple, Arsouzi, lequel considère qu'être arabe, c'est avant tout être arabophone<sup>89</sup>. Ce n'est pourtant pas du nationalisme arabe que se réclame Gibran, mais d'un nationalisme syro-libanais<sup>90</sup>. C'est dans ce cadre qu'il invite ses compatriotes musulmans à se joindre au combat en faveur de l'indépendance nationale de la grande Syrie dans sa fameuse *Lettre ouverte d'un poète chrétien aux musulmans*<sup>91</sup>. Or, en incitant ainsi les musulmans du Liban à participer à la lutte «contre la tyrannie de la Sublime Porte»<sup>92</sup>, Gibran ne leur demandait pas moins que de rompre l'unité islamique au nom de l'unité nationale<sup>93</sup>. Il s'opposera, en outre, à l'action

84. Hassan 2001 : 28, 45. Noorsena 2003 : 74-75 et 78. Hatem 1992 : 138, 184, 192. Adonis in *Le Prophète*, 1992 : 16-17. Mieux informés que leurs homologues indonésiens, ces deux derniers essayistes libanais ne confondent pas, et pour cause, «nationalisme syro-libanais» et «nationalisme arabe». Il est vrai que ces nationalismes se rejoignent dans un commun refus du panislamisme, bien examiné cette fois par F. Hassan et B. Noorsena.

85. Hassan 2001 : 27, 46, Noorsena 2003 : 13-15, 78.

86. Hassan 2001 : 27, Noorsena 2003 : 14, 109.

87. Noorsena 2003 : 15.

88. Noorsena 2003 : 15, Hassan 2001 : 27.

89. Voir Olivier Carré, *Le nationalisme arabe*, Payot, Paris, 2004, notamment le chapitre trois consacré au «Panarabisme linguistique».

90. Walbridge 2003 : 64 et 69.

91. *Al-Sa'ih* (Le pèlerin), 15 décembre 1913, cité par Dahdah 2004 : 351.

92. Juni in *Mon Liban*, 2000 : 9.

93. Est-ce l'exigence de solidarité islamique ou la simple ignorance du contexte libanais qui conduit Abdul Hadi à ne jamais évoquer l'impérialisme turc, mais à s'en tenir, au mépris de la chronologie, à la seule dénonciation «politiquement correcte» du seul impérialisme occidental, et à enrégimenter étrangement Gibran dans les rangs d'une sorte de «tiers-mondisme»? «Gibran menginginkan agar bangsa Asia, khususnya Arab [...] harus berjuang membebaskan diri dari cengkraman kekuasaan asing. Celakanya, kelak bangsa yang berjuang demi kemerdekaan ini dengan mudah dicap sebagai "teroris" oleh pers dan opini Barat. Sedangkan kepada bangsa Barat, Gibran menyerukan agar menghentikan kebrutalannya dan budaya imperialisnya» in «Kahlil Gibran, Penyair dengan Pribadi Rangkap». On reproche souvent, à juste titre, aux Occidentaux d'essentialiser l'islam. Mais Abdul Hadi n'essentialise-t-il pas ici l'Occident?

des puissances coloniales anglaise et française, prenant dans la région la suite d'une Turquie vaincue, et décidant de la formation d'un État de type confessionnel destiné à assurer la protection et l'hégémonie de la communauté maronite, en séparant le Liban de la Syrie.

Accorder, ainsi que le fait Gibran, la primauté à l'identité nationale et la distinguer de l'identité religieuse, c'est pourtant ce à quoi ne se résolvent pas les tenants de l'État islamique. Tandis que les nationalistes arabes considéraient l'arabité comme plus fondamentale que l'appartenance à l'islam, Tjokroaminoto écrivait : « Nous sommes d'abord musulmans, et c'est au sein de notre islamité que réside notre nationalisme et notre patriotisme qui visent l'indépendance de notre pays »<sup>94</sup>. Fidèle lecteur de Gibran, Miftahul Munir propose, en revanche, d'accorder la précellence au nationalisme sur la religion : « *Dalam nasionalisme, faham kebangsaan dan kesadaran akan humanisme merupakan kunci utama untuk mengatasi keberagaman adat istiadat, budaya dan agama yang ada di Indonesia* ». Toute mise en avant de la particularité religieuse, fût-elle celle du culte majoritaire, ne pourrait que compromettre l'unité de la République d'Indonésie. C'est pourquoi Sukarno s'y refusa en proposant le Pancasila comme expression de l'identité indonésienne (*kepribadian Indonesia*). Or, la conception gibraniennne d'une nation inclusive, dans laquelle les diverses ethnies, religions et traditions spirituelles se tolèrent réciproquement et sont intégrées théoriquement à niveau égal<sup>96</sup>, n'est pas sans analogie avec le Pancasila, qui rend possible le respect mutuel entre les groupes et la communication entre leurs membres<sup>97</sup>.

Face à la grave crise de l'identité nationale induite par la mondialisation, qu'a connue l'Indonésie à la fin de l'Ordre nouveau et au début de la Reformasi, l'œuvre de Gibran semble servir de remède. Elle apparaît alors comme un possible antidote au « matérialisme », au « formalisme » religieux, au « sectarisme » et au fanatisme (*eksklusivisme*) qui conduisent les différentes religions à rivaliser ou à s'opposer les unes aux autres<sup>98</sup>. Son transcendantalisme et son universalisme s'inscrivent dans le droit fil de la

94. « *Pertama-tama adalah kita muslim dan di dalam kemusliman itu adalah kita nationalist dan patriot yang menuju kemerdekaan negeri tumpah darah kita* » (*Fajar Asia*, 24 mai 1929).

95. Munir 2005 : 213.

96. Hassan 2001 : 50. Ce qui s'oppose bien entendu au « pluralisme hiérarchisé » qui caractérise la tradition politique musulmane et sa « tolérance » envers les communautés minoritaires (Maxime Rodinson, *L'Islam : politique et croyance*, Fayard, Paris, coll. Agora-Pocket n° 161, 1993 : 116-123).

97. Lors des débats de la Constituante, Sakirman (PKI) faisait ainsi valoir, contre les partisans de l'islam politique, que le Pancasila était plus universel que l'islam, « puisqu'il permet la rencontre de toutes nos croyances et de toutes nos convictions » (texte cité dans *Pantjasila. Trente années de débats politiques en Indonésie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1980, p. 115).

98. Sujanto 1992 : 23.

théosophie qui, non seulement, permet de tisser des liens entre l'Orient et l'Occident, mais encore rend possible l'épanouissement du dialogue interreligieux, et surtout du dialogue islamo-chrétien<sup>99</sup>. Or ce dialogue est particulièrement nécessaire pour l'Indonésie, pays non-homogène au plan des identités confessionnelles, comme en témoigne le grand nombre de publications qui lui sont consacrées. En ces temps de déchirements interreligieux menaçant l'unité nationale, la lecture de Gibran va de pair, pour de nombreux Indonésiens, avec la réaffirmation d'un Pancasila, fragilisé par la montée en puissance de l'islam radical. Miftahul Munir souligne ainsi la « pertinence » (*relevansi*) de la pensée de Gibran, son adéquation au pluralisme religieux, ethnique et culturel qui caractérise la nation indonésienne<sup>100</sup> : « La pensée de Gibran s'apparente à notre sagesse nationale. Elle s'accorde, d'ailleurs, avec les valeurs culturelles indonésiennes fondées sur l'entraide, la tolérance interreligieuse et le respect de la diversité ethnique et culturelle »<sup>101</sup>. Si, dans ses textes politiques, Gibran aspire à la constitution d'un État rigoureusement laïc, ses textes « mystiques » se proposent de dépasser les religions positives porteuses d'oppositions et de conflits en promouvant, soit une « unité transcendante des religions », soit une religiosité naturelle qui s'accorde avec le type de « religion civile » que promeut l'idéologie du Pancasila<sup>102</sup>. Trois des cinq principes de cette idéologie d'État apparaissent, en effet, particulièrement en phase avec le gibranisme : la croyance en Dieu, le nationalisme et l'humanisme.

À la croyance générale au Dieu unique qu'impose le Pancasila, contre les tentations du sécularisme et de la théocratie, correspond l'idéal gibranien d'une religiosité naturelle<sup>103</sup> : « Point de religion (*dîn*) dans les forêts, ni de

99. Romas, professeur à l'IAIN de Jakarta insiste, dans sa préface au livre de Bambang Noorsena, sur l'importance de Gibran pour le dialogue islamo-chrétien (Noorsena 2003 : VII). Voir aussi Munir 2005 : 201.

100. Munir 2005 : 196 : « *Relevansi Humanisme Teistik Kahlil Gibran dalam kemajemukan agama bangsa Indonesia* », 206 : « *Relevansi Humanisme Kahlil Gibran Dalam kemajemukan etnis dan budaya Indonesia* ».

101. « *Pemikiran Gibran mirip atau bahkan sesuai dengan nilai-nilai kearifan kebudayaan bangsa Indonesia, budaya tolong-menolong, gotong-royong, toleransi beragama, menghormati kemajemukan etnik dan kultur* » (Munir 2005 : Munir 208). Est-il besoin de rappeler que Sukarno résumait le Pancasila dans la notion de *gotong royong* ?

102. Comme l'explique bien Catherine Kintzler, la problématique de la laïcité, impliquant la neutralité d'un État rigoureusement séparé des cultes, est d'ordre transcendantal, si bien qu'elle ménage a priori un espace, dans les limites de la vie privée et associative, à toutes les convictions possibles et imaginables. La problématique de la tolérance est d'ordre empirique. Une fois constatées les divergences des croyances présentes sur un territoire donné, il s'agit de les subsumer sous un « commun dénominateur » (*Tolérance et laïcité*, Pleins Feux, Nantes, 1998 : 37-40). Le Pancasila, qui ne laisse pas de place à l'athéisme, est évidemment de cet ordre.

103. « Si nous dénudons les religions du superflu idéologique et social qui s'est greffé à elles, nous n'en découvrirons qu'une seule et unique » (*Paroles*, 2001 : 45). Voir également Munir 2005 : 181.

laide impiété (*kufr*)»<sup>104</sup>. Le Dieu de Gibran étant «supra-confessionnel» s'accorde avec celui du Pancasila. Il se veut accueillant envers les religions positives, tout en se défiant de leurs prétentions rivales à se poser comme absolues<sup>105</sup>. Cette relativisation des voies religieuses au regard de l'Absolu vers lequel elles tendent est rapprochée par certains commentateurs de la tradition javanaise<sup>106</sup>. Le second principe du Pancasila, celui du nationalisme, vise à intégrer au sein de la communauté nationale les divers groupes ethniques, linguistiques et culturels, et les différentes communautés religieuses qui composent l'Indonésie en tant que pays pluraliste (*Negara majemuk*)<sup>107</sup>, dont la situation n'est pas sans analogie avec celle du Liban. L'insistance des discours sur des mots comme *kesatuan* et *persatuan*, de même qu'une action politique longtemps répressive envers les périphéries, visent à conjurer tout risque de morcellement. Le troisième principe du Pancasila, celui de l'humanisme, est posé par Sukarno à la fois comme la conséquence logique du monothéisme, l'unité divine impliquant celle de l'humanité, et comme correctif d'un nationalisme, dont les totalitarismes des années trente lui avaient fait pressentir les dangers. De même, chez Gibran, le nationalisme côtoie l'internationalisme<sup>108</sup>. Son rejet du communautarisme à base ethnique ou religieuse est, en effet, l'envers de son cosmopolitisme. «Les humains sont divisés en clans et en tribus, ils appartiennent à des pays et à des villes. Mais moi, je me sens étranger à toutes ces communautés. [...] L'univers est ma patrie et la famille humaine est ma tribu»<sup>109</sup>. Ce cosmopolitisme déjà souligné par I. Annaury dans sa préface à la traduction du *Prophète* par Bahrum Rangkuti, qui mettait l'accent chez Gibran sur son amour du genre humain transcendant les «frontières religieuses, ethniques (*kebangsaan*) et étatiques

---

104. *Le Livre des processions*, trad. Wade Minkowski, p. 23.

105. «La vérité n'appartient qu'à Dieu» (Munir 2005 : 188).

106. Noorsena, *Menyongsong Sang Ratu Adil*, Yayasan Andi, Yogyakarta, 2003 : 36. Cet auteur, qui est de confession protestante, aurait pu facilement invoquer sa propre tradition religieuse à l'appui de cette thèse qu'il semble référer exclusivement à la tradition javanaise, sans doute pour mieux souligner la profonde convergence qui relie sur ce point les Javanais de toutes confessions. En outre, le fondamentalisme religieux ne peut apparaître, de ce point de vue, que comme une dérive idolâtre, comme le note bien Maxime Rodinson, au sujet de sa version «islamiste» : «la croyance profonde en Dieu a été largement remplacée [...] par la croyance en l'islam» (*L'Islam : politique et croyance*, Fayard, coll. Agora-Pocket n° 161, Paris, 1993 : 113).

107. Munir 2005 : 196, 206, etc.

108. Walbridge 2003 : 192. «Je suis partisan du règne de l'Absolu, [...] et l'Absolu n'a pas de patrie, mais mon cœur brûle pour la Syrie», confie-t-il, par ailleurs à Mary Haskell le 22 octobre 1912 (Dahdah 2004 : 321-322 et 476).

109. *Larme et Sourire*, cité dans *Paroles*, 2001 : 15, 69, 78, Hassan 2001 : 49, Waterfield 2000 : 271, Dahdah 2004 : 275.

(*negara*)»<sup>110</sup>, se verra réaffirmé par Fuad Hassan<sup>111</sup> et Bambang Noorsena<sup>112</sup> en des termes similaires.

C'est l'augmentation des conflits interreligieux au tournant du siècle qui est, selon nous, à l'origine du succès éditorial de Gibran. Que le contexte change, que les catastrophes naturelles viennent à supplanter les tensions politiques, ethniques et religieuses, et on assiste à un reflux de la diffusion de son œuvre, moins visible dans les étalages des libraires, et à un recentrage de celle-ci sur le segment de la jeunesse. Depuis 2004, tsunami et tremblements de terres, épidémie de grippe aviaire et éruption de boues à Java-Est semblent avoir pris le relais des attentats islamistes du tournant du siècle. L'hostilité de la nature conduit les hommes à s'unir et à faire provisoirement abstraction de leurs différences, à condition, bien entendu, que les désastres écologiques ne soient pas provoqués par l'action humaine, comme le sont la déforestation et l'érosion de fonds marins, imputables à la politique de Développement. Les problèmes sociopolitiques ne sont toutefois nullement réglés, mais passent cependant au second plan. L'œuvre de Gibran n'est cependant pas seulement en phase avec la conjoncture historique que connaît l'archipel au tournant du siècle, c'est-à-dire avec la situation critique dans laquelle l'a laissée l'Ordre nouveau. Elle apparaît également conforme sinon à l'identité pérenne du moins aux traits culturels séculaires de l'Indonésie. Le Pancasila, par exemple, n'est pas seulement en accord avec la situation. Il a toujours été présenté par Sukarno comme puisant dans un fonds immémorial, concordant avec la tradition javanaise de tolérance et de pluralisme religieux de la grande époque de Majapahit. Nous allons donc maintenant nous tourner vers le temps long et vers les motifs qui poussent les lecteurs indonésiens à se référer à Gibran.

### **Gibran et la tradition culturelle indonésienne**

Outre sa congruence avec le contexte de la mondialisation, quatre motifs de fond permettent, nous semble-t-il, de rendre raison de l'assimilation de Gibran par la société indonésienne. Le premier tient à sa manière d'écrire, le deuxième et le troisième au contenu de son œuvre, le quatrième, enfin, à sa personnalité d'écrivain.

#### ***Un style proche de l'oralité***

Gibran recourt prioritairement aux formes brèves<sup>113</sup>, aisément mémorables et utilisables, telles que proverbe, sentence, parabole, «perles de

110. *An-Nabi*, 1949 : 6.

111. Hassan 2001 : 47.

112. «[...] *mengatasi batas-batas bahasa, bangsa, bahkan perbedaan agama.*» (Noorsena 2003 : V).

113. Dahdah 2004 : 413.

sagesse», aphorismes, conte (*maqâma*) et nouvelle<sup>114</sup>. «*Each song be brief, for only the songs that die young upon your lips shall live in human hearts*», écrit-il justement dans *Le Jardin du Prophète*. Gibran publiait également dans les journaux des textes dont le genre littéraire n'est pas fixé : éditoriaux ou billets d'humeur qu'on peut rapprocher de ce que les Indonésiens appellent *sketsa*. Les formules gibraniennes, faciles à mémoriser passent souvent en proverbes. C'est pourquoi ses textes ont souvent été réédités, dès son vivant, sous forme de recueils de citations thématiques. L'une de ces *Kalimât* ou aphorismes gibraniens est justement célèbre pour avoir été employée par le président Kennedy, auquel on l'a parfois attribué à tort<sup>115</sup> : «*Ask no what your country can do for you, but ask what you can do for your country*»<sup>116</sup>. Le recours au conte ou au proverbe, expressions de la sagesse populaire, rend aussi raison d'un des paradoxes dont nous sommes partis. Le succès éditorial que connaît cet écrivain chez un peuple peu porté à la pratique de la lecture, est du même ordre que celui qu'y rencontre une poésie fortement marquée par l'oralité.

Un autre aspect, contredisant apparemment la dimension proverbiale du style de Gibran, apparente son écriture à celle des écrivains indonésiens. Son roman à la première personne, *Les Ailes brisées*, a fait l'objet à tort d'une lecture biographique<sup>117</sup>, comme ce fut également le cas des romans indonésiens écrits à la première personne, par exemple de *Pada Sebuah Kapal* de Nh. Dini. Ce type de confusions génériques rendues possibles par le texte dont la forme autobiographique crée l'illusion d'un contenu intime<sup>118</sup>, est aussi à l'origine du fréquent transfert métonymique des qualités des personnages de Gibran sur la personne de leur auteur, qui se voit affublé des épithètes suivantes : mystique, religieux, hérétique (*kafir*), rebelle, philosophe, prophète<sup>119</sup>. L'usage de la première personne, qui semble embrayer le

114. Waterfield 2000 : 243, Ghougassian 2000 : 24, 89, Faiz 2004 : 10.

115. Erreur que commet, entre autres, Ajip Rosidi, pourtant éditeur de Gibran. Voir *Orang dan Bambu Jepang. Catatan Seorang Gaijin*, Pustaka Jaya, Jakarta, 2003, p. 124.

116. *Mon Liban*, 2000 : 34. *Merveilles et Processions*, 1998 : 70. Pour l'attribution à Kennedy, voir *The Treasured Writings* : 774, Suryadi 1979, Hassan 2001 : 29, Najjar 2005 : 10.

117. Voir Djafar 1987, Mudatsir 1987, Ghougassian 2003 : 331-332, Faiz 2004 : 52, Damono 2005 : IX, *Lazarus*, p. 12. Boutros Hallaq conclut, à l'inverse de Nada Tomiche (*La Littérature arabe contemporaine*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1992 : 27), que le texte n'est pas une autobiographie mais un roman de formation (*Les Ailes brisées*, pp. 104-106).

118. Voir Waterfield 2000 : 56, Faiz 2005 : 52, Ghougassian 2003 : 38, Dahdah 2004 : 115-118, *Treasured Writings* : 771, 809, *Sayap-Sayap Patah* : XVI, *Dongeng Cinta* : 10, *The Prophet* : 11, *Puisi dan Prosa* : XIII.

119. *Sayap-Sayap Patah* : VII-VIII, *The Treasured Writings* : 275, Mudatsir 1987, Mustofa 1988, Ma'arif : 1990, Hae 1991, Supriyanto 1996, Faiz 2004 : 9. L'identification du personnage de Khalil l'hérétique à son auteur, Khalil Gibran, est évidemment liée au fait qu'ils portent le même nom (cf. Gillyboeuf, postface aux *Esprits rebelles*, p. 104).

discours sur la situation d'énonciation, en réalité, n'invalide pas ce que nous avons dit concernant la dimension proverbiale du style de Gibran. Ses personnages manquent d'incarnation concrète. Ils apparaissent comme des porte-parole des idées de leur auteur, de simples supports de thèses<sup>120</sup>, comme c'est aussi le cas dans nombre de romans indonésiens de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. En outre, l'emploi du pronom de la première personne ne suffit pas à caractériser un discours comme autobiographique. Et il y réussit d'autant moins quand ce pronom personnel ne renvoie pas à des êtres humains, fussent-ils des personnages de fictions, mais à des éléments naturels. Ce procédé, qui est utilisé dans les fables et dans les allégories du *Fou* qui font parler les éléments, permet au panthéiste Gibran d'effacer la distance entre l'homme et le monde, donc d'animer la nature. On peut toutefois distinguer grossièrement les écrits arabes de jeunesse des textes anglais de la maturité. Les premiers inclinent à la romance sentimentale, les seconds mettent en avant la dimension sapientiale.

### *La protestation sentimentale d'un teenager*

L'œuvre arabe de Gibran transpose des modes de pensée occidentaux, tels que l'individualisme<sup>121</sup>, et des modèles littéraires, comme la nouvelle, le roman et le poème en prose. Ses textes romanesques expriment la révolte de la jeunesse contre les traditions. *Les Ailes brisées*, qui date de 1912, ressemble formellement aux romans de Balai Pustaka, publiés à partir des années vingt, qui dénoncent le mariage forcé<sup>122</sup>, l'oppression des femmes et la domination de la jeunesse par les anciennes générations. L'intrigue de ce roman qui décrit l'amour contrarié de deux jeunes gens, n'est pas sans faire penser à *Sitti Nurbaya*. La figure de l'évêque pourrait rappeler à un lecteur indonésien le personnage de Datuk Meringgih, tenant de la tradition et de l'intérêt matériel. Comme Marah Rusli, Gibran utilise son roman comme un exutoire lui permettant de dénoncer le poids des coutumes qui s'opposent à l'affirmation d'une conjugalité au sens moderne, reposant sur le libre consentement et la fidélité aux sentiments intimes<sup>123</sup>. Les écrits de jeunesse

120. Voir Tomiche 1992 : 26-28 et Kadhim Jihad Hassan, *Le roman arabe (1804-2004)*, Sindbad & Actes Sud, Paris, 2006 : 55-56.

121. L'adéquation de la forme du roman à l'expression de l'individualisme est, d'ailleurs, un autre point de convergence qui relie secrètement *Les Ailes brisées* à *Sitti Nurbaya*. Voir Boutros Hallaq (in *Les Ailes brisées*, pp. 104 et 106) et Pierre Labrousse, «Le tombeau de Sitti Nurbaya», *Archipel* 23, 1982, p. 199.

122. C'est tout naturellement l'expression *kawin paksa* qui est utilisée dans les traductions indonésiennes (Noorsena 2003 : 26, 29, Hassan 2001 : 80, Ghougassian 2002 : 21, 168, etc.).

123. Hassan 2001 : 80.

de Gibran servent à l'éducation sentimentale d'adolescents<sup>124</sup> s'identifiant aux héros malheureux de ses nouvelles. Et c'est d'ailleurs ce lectorat que visent les éditeurs indonésiens dans le choix des illustrations de couvertures et dans les titres abusant du mot «amour». Sur un corpus d'environ 150 entrées, on trouve environ 70 occurrences du terme *cinta* auquel il faut ajouter 13 occurrences de la base *kasih* et 2 mentions du mot *asmara*. *Luka-Luka Cinta* (Les blessures de l'amour), *Mukjizat Cinta* (Le miracle de l'amour), *Atas Nama Cinta* (Au nom de l'amour), *Berperang demi cinta* (Le combat de l'amour), autant de titres qui brodent autour de ce thème majeur de l'œuvre de Gibran, s'écartant parfois ostensiblement de la lettre des originaux comme *Dongeng Cinta* (La fable de l'amour) qui est le titre donné à l'une des traductions indonésiennes des *Nymphes des vallées*, tandis que *Bahasa Cinta-Mu* (La langue de ton amour) et *Ketika cinta membuka mataku* sont respectivement des traductions du *Prophète* et des *Ailes brisées*<sup>125</sup>.

Gibran décrit, par ailleurs, l'oppression traditionnelle des femmes pour revendiquer leur émancipation<sup>126</sup>. Avec Qasim Amin, il est «l'un des premiers défenseurs du droit des femmes au Moyen-Orient»<sup>127</sup>. Par la suite, il fait sienne les idées féministes de sa protectrice Mary Haskell. Il évoque encore le conflit des générations dans son fameux poème «Vos enfants ne sont pas vos enfants», pris pour épigraphe du livre *Libres enfants de Summerhill*. Or, il existe en Indonésie trois figures légendaires de personnes prématurément disparues représentatives des révoltes de la jeunesse contre les autorités traditionnelles : Kartini, Soe Hok Gie et Ahmad Wahib : trois intellectuels libéraux morts dans la fleur de l'âge et s'opposant aux traditions<sup>128</sup>. Leur impact prend, en effet, le contre-pied du pouvoir paternaliste des deux premiers présidents, auxquels s'opposèrent les étudiants de 1966 et de 1998<sup>129</sup>. Par ailleurs, Kartini fut perçue à la fois comme une pion-

124. Comme nous l'a fait remarquer Edi AH Iyubenu, responsable des Éditions DIVA Press, dans un courriel du 21 mars 2004 : «*Agaknya dalam penilaian kami, satu hal yang melandasi besarnya minat pembaca ABG terhadap karya Gibran ialah lantaran bahasa, estetika dan rasa dalam karya-karya Gibran begitu mendayu-dayu, mengharu-biru, sangat menusuk hati. Sehingga, kalau mereka yang tengah patah hati membaca Sayap-Sayap Patah, maka laksana mereka ditusuk oleh sakitnya patah hati*».

125. Le titre indonésien s'inspire des premières lignes du roman : «Lorsque l'amour m'ouvrit les yeux».

126. Hassan 2001 : 53, 80. Voir aussi Suryadi 1989 : 242, Noorsena 2003 : 104 et Dahdah 2004 : 265, 312.

127. «*Sayap-Sayap Patah menetapkan Gibran sebagai seorang pembela hak asasi perempuan pertama di Timur Tengah*» (Munir 2005 : 67).

128. Kartini est morte à 25 ans, Soe Hok Gie, à 27 ans et Ahmad Wahib à 31 ans. Le rapprochement entre ces trois écrivains est opéré notamment par Imam Cahyono dans un article du *Sinar Harapan* en date du 10 mai 2003.

129. Sur l'opposition des étudiants de 1966 au *bapakisme*, voir François Raillon, *Les étu-*

nière de l'émancipation des femmes et de l'indépendance nationale. Rapprochement de deux types de luttes qui nous renvoie à cette phrase de Gibran : « La femme faible n'est-elle pas le symbole de la nation dominée ? »<sup>130</sup>. Or, une telle identification est le ressort des histoires de *nyai* et de *gundik* qui, de *Cerita Nyi Paina* à *Bumi Manusia*, en passant par *Burung-Burung Manyar*, font des femmes victimes de la domination masculine l'allégorie de leur peuple victime du colonialisme occidental ou de l'impérialisme nippon.

La pensée de Gibran, comme celle du poète « anarchiste » Chairil Anwar, est d'abord un vitalisme. Elle relève d'un rousseauisme vulgarisé opposant aux méfaits de la civilisation, c'est-à-dire non seulement aux sciences et aux arts, mais encore aux institutions sociales et politiques oppressives, la spontanéité naturelle. Dans ses textes de jeunesse, Gibran nous présente des personnages d'adolescents rebelles « se révoltant contre la loi, la religion et la tradition »<sup>131</sup>. Et il fut lui-même considéré par ses compatriotes comme « l'ennemi des lois justes, des liens familiaux et des traditions ancestrales »<sup>132</sup>. On comprend qu'une telle pensée ait pu séduire les jeunes Occidentaux<sup>133</sup>. Mais elle s'inscrit, en Indonésie, dans le contexte spécifique d'une civilisation musulmane valorisant les aînés et sacrifiant la Loi. L'antinomisme de Gibran apparaît alors prendre le contre-pied des valeurs traditionnelles, tout en conduisant également à mettre l'accent sur la dimension mystique de la religion.

### *L'universalisme soufi*

Qu'ils connaissent ou non ses origines confessionnelles, nombre de commentateurs identifient Gibran à un mystique, adepte d'une spiritualité universelle de nature à dépasser les clivages confessionnels. Fuad Hassan n'hésite pas à le qualifier, malgré ses origines maronites, d'adepte du soufisme<sup>134</sup>. En outre, le rapprochement du monisme de Gibran avec la doctrine de la *wahdat al-wujûd* attribuée à Ibn 'Arabî parcourt les commentaires depuis

---

*dians indonésiens et l'Ordre nouveau*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983 : 209-217. Rappelons, en outre, que Soeharto se définissait lui-même comme le « Père du Développement » et considérait son prédécesseur comme le « Père de l'indépendance ».

130. *Les Ailes brisées*, cité par Dahdah 2004 : 56, *Paroles*, 2001 : 79, etc.

131. *Treasured Writings* : 725-726, Hassan 2001 : 62-63, etc.

132. Najjar 2005 : 76-77, *Sayap-Sayap Patah* : XIV et *The Treasured Writings* : 726.

133. Voir Najjar 2005 : 9 et Sapardi Djoko Damono, lequel rattache la vogue de Gibran à l'attrait qu'il exerça sur la jeunesse américaine des années soixante (*Almustafa*, 2005 : VIII). Sur l'idée répandue, mais discutable, d'un Gibran essentiellement lu par un public adolescent, voir cependant Waterfield 2000 : 328-329.

134. « *Seorang penganut ajaran kaum Sufi* » (Hassan 2002 : 100-101).

une cinquantaine d'années<sup>135</sup>. Dans *Iram aux colonnes*, Gibran met justement en scène une prophétesse, Amina al-'Alawiya, auprès de laquelle un jeune chrétien maronite vient chercher un enseignement spirituel. Celle-ci lui enseigne la première moitié de la *Shahâda* et le *tawhîd* d'Ibn 'Arabî tout en l'incitant à demeurer fidèle à ses origines religieuses : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu et il n'y a que Dieu et sois chrétien »<sup>136</sup>. S'affirme ici l'idée d'une convergence au sommet de toutes les démarches religieuses, voire d'une « unité transcendante des religions »<sup>137</sup>, dont témoigne la citation suivante : « Je t'aime mon frère qui que tu sois. Je t'aime en prière dans ta mosquée, en dévotion dans ton église ou en vénération dans ton temple. Car toi et moi sommes les enfants d'une même religion : l'Esprit. Et les divers sentiers religieux représentent les différents doigts de l'unique main aimante de l'Être Suprême. Et cette main se tend vers nous avec ardeur pour nous guider vers la plénitude de l'âme »<sup>138</sup>. L'image implique bien une forme de relativisme, puisque les religions sont tenues pour équivalentes, mais nul syncrétisme, puisque ce dernier se caractérise précisément par sa prétention à l'unification des voies dans une nouvelle et définitive synthèse de leurs approches. Gibran reprochait précisément au bahâisme, qui prétendait en son temps opérer une récapitulation des démarches spirituelles, d'aboutir à la constitution d'une

**135.** Annaury : Introduction à *An-Nabi* : 1949 : 6, Noorsena 2003 : 44, Faiz 2004 : 24, etc. Gibran est également rapproché de Jalalud'din Rumi. En témoignent ces deux ouvrages (ou ces deux versions du même ouvrage?) : *Jalan menuju Cinta, Aporisma Kasih Sayang Khalil Gibran dan Jalalud'din Rumi*, trad. Nuryati Agustin, Anna Samhuri & ASM, Tarawang Press, Yogyakarta, 2002, 366 p, et *Kucari Cinta. Kutemu Tuhan. Aporisma Cinta Kasih. Dua sisi Gibran & Rumi*, trad. ASM dan Ana Samhuri, Enigma Publishing, 2003, Yogyakarta, 366 p.

**136.** Hatem 1992 : 24. Dans la traduction indonésienne de la pièce, nous pouvons lire : « *Tiada Tuhan selain Allah. Engkau dapat mengucapkan kata-kata ini dan tetap menjadi seorang Kristen. Sebab Tuhan Yang Maha Pengasih tidak mengenal pemisahan kata-kata ataupun nama* » (Tu peux prononcer ces mots et rester chrétien, parce que le Seigneur, le Tout-miséricordieux, ne connaît pas les dénominations [confessionnelles] qui séparent) in (*Panggung Fana*, 1999 : 76, Noorsena 2003 : 55). C'est bien sûr l'idée d'une « unité transcendante des religions » qui est évoquée ici.

**137.** Expression que Jad Hatem emprunte à Fritjhof Schuon (Hattem 1992 : 19, 88, 93, 99, 153) pour désigner le « supra-confessionnalisme » gibranien (Hattem 1992 : 2, 10, 57, 93, 138) qui entend dépasser les religions positives et leurs divisions dans une « méta-religion ésotérique » (Hattem 1992 : 86) : une « méta-religion de l'union mystique » (Hattem 1992 : 96). Bambang Noorsena utilise pratiquement la même expression : « *kesatuan transendental semua agama* » (Noorsena 2003 : 55) et mentionne ailleurs Schuon (Noorsena, *The History of Allah*, PBMR Andi, Yogyakarta, 2005 : 87-89). Voir également Fuad Hassan : « *una est religio in ritum varietate* » (Hassan 2001 : 69).

**138.** *Larme et Sourire*, cité par Dahdah 2004 : 275. Voir aussi Sujamto 1992 : 28, Hassan 2002 : 69-70, Munir 2005 : 149, Ghougassian 2002 : 263, *The Treasured Writings*, p. 820, *Paroles*, p. 16. Un autre passage affirme : « Votre doctrine dit : "Le mosaïsme, le brahmanisme, le bouddhisme, le christianisme, l'islam". Ma doctrine dit : "Il n'y a qu'une seule religion abstraite, ses voies se sont multipliées, mais comme se ramifient d'une même main les doigts" » (Hattem 1992 : 91). Voir également Munir 2005 : 177.

nouvelle religion positive, générant le même sectarisme que les cultes traditionnels qu'il prétendait dépasser, lesquels avaient, en leur temps, succombé à la même illusion totalisante<sup>139</sup>.

Un tel respect du pluralisme des démarches religieuses trouve évidemment aussi un terrain d'accueil privilégié dans le javanisme, dans le *bhinneka tunggal ika* attribué à Empu Tantular. Sujamto dans un petit ouvrage sur la conception du monde javanaise, *Pandangan Hidup Jawa*, n'hésite pas à classer Gibran, à côté de Kartini, de Vivekananda (l'idée du Parlement des religions), d'Alfred North Whitehead, de Rhadakhrishnan, de Gandhi et d'Abdurrahman Wahid, parmi les représentants du *tantularisme*, c'est-à-dire de penseurs respectueux de la diversité religieuse et désireux d'une unité transcendant leurs différences<sup>140</sup>. Sujamto distingue soigneusement le *tantularisme* – terme par lequel il désigne l'esprit de tolérance javanais – du syncrétisme d'une manière très proche de celle de Gibran. Tandis que le syncrétisme veut ramener le divers à l'un, le tantularisme repose sur la conviction que «des croyances et des religions diverses constituent des voies différentes qui conduisent au même but, c'est-à-dire à Dieu»<sup>141</sup>. L'accentuation de l'intériorité (d'une «religion du cœur») va ici de pair avec l'ouverture à un humanisme universel. L'unité du divin fonde ici celle d'une humanité qu'on ne saurait compartimenter selon ses origines ethniques, religieuses, sociales ou sexuelles<sup>142</sup>. Aux religions positives facteurs de division, Gibran oppose une sorte de mystique panthéiste et fait appel à la religiosité naturelle. Un quatrième trait, tenant au rapport qu'il entretient avec son œuvre, lui confère la posture d'un *pandita* javanais : celle d'un maître de sagesse transmettant un art de vivre.

### *Une sagesse à bon marché*

Tandis que dans ses œuvres de jeunesse, rédigées en arabe, Gibran fait figure d'adolescent révolté contre les traditions, dans ses œuvres anglaises de la maturité, il pose en vieux sage volontiers sentencieux, voire sermonneur<sup>143</sup>. Si la sentimentalité des premiers textes peut faire penser aux romans de Balai Pustaka, le caractère édifiant des seconds évoque non seule-

139. Gibran avait rencontré Abdul Bahâ en 1912. Dahdah 2004 : 319-321, Waterfield 2000 : 364, Noorsena 2003 : 50. Sur l'attitude d'autres chrétiens orientaux (Kheyrallah, Rihânî) envers le bahaïsme, voir Hatem 1992 : 147-152 et 190.

140. Sujamto 1992 : 27.

141. Sujamto 1992 : 25. Le syncrétisme qui prétend constituer un nouveau système de croyances, lui apparaît sectaire et source de divergences, tandis que le tantularisme, respectueux de ce qui est, lui apparaît ouvert et *konvergen*.

142. Noorsena 2003 : 15, Munir 2005 : 197.

143. Waterfield 2000 : 255, 372.

ment la figure de l'écrivain « instituteur », que dessine *Poejangga Baroe*, mais encore celle, traditionnelle, du « maître de sagesse »<sup>144</sup>. Gibran a d'ailleurs souvent été identifié avec son personnage de « prophète ». Il ne s'agit pas seulement pour lui d'exprimer sa pensée en composant des discours, il considère encore qu'il faut la « traduire » dans l'existence<sup>145</sup>. Le poète doit devenir prophète. Une telle conception n'implique pas, selon nous, qu'il faille impérativement considérer Gibran comme un existentialiste<sup>146</sup>, puisqu'elle est le fonds commun de toutes les philosophies antiques et des sagesse orientales<sup>147</sup>, et s'incarne, en Indonésie, sur le terrain de l'apprentissage. Le maître ne se contente pas de communiquer à son disciple un savoir ou un savoir-faire, comme dans un enseignement de type académique, mais il lui offre encore l'exemple de sa vie. Aussi ne peut-on mettre entre parenthèses la relation personnelle qu'ils entretiennent quotidiennement l'un avec l'autre<sup>148</sup>.

À cet aspect de l'œuvre de Gibran, se rattache, nous semble-t-il, l'usage pratique qu'en font les Indonésiens qui trouvent dans son œuvre des conseils, des maximes, voire de sermons, leur permettant de régler la conduite de leur vie. Selon un usage initié par un pasteur anglican de tendance libérale<sup>149</sup>, le texte du *Prophète* « peut s'insérer dans les liturgies de [baptêmes, de] mariage et de funérailles ou les remplacer, tout simplement »<sup>150</sup>. Les musulmans indonésiens ont repris cette tradition, accompagnant fréquemment, leurs faire-part de mariage ou de circoncision de citations du *Prophète*, « œuvre semi-religieuse ou semi-prophétique »<sup>151</sup> que d'aucuns comparent même à une « petite Bible »<sup>152</sup>. À cette fonction liturgique s'ajou-

144. Voir Waterfield 2000 : 181, 189.

145. Voir *O.A.* : 280, 590, Adonis, préface au *Prophète*, 1992 : 9, Hatem 2003 : 43, Dahdah 2004 : 212 et Waterfield 2000 : 8, 17, 19, 68, 181, 270, lequel montre que Gibran avait conscience de ne pas être à la hauteur de ses idéaux et ressentait sa vie comme « inauthentique ».

146. Comme le fait Ghougassian 2000 : 39 et 241.

147. Voir sur ce point Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995.

148. D'où la nécessité pour l'apprenti de venir habiter chez son maître, comme le firent respectivement Sukarno chez Tjokroaminoto et Mas Marco Kartodikromo chez Tirta Adhi Soeryo. Voir sur ce point Henri Chambert-Loir dans Lafont & Lombard, *Littératures contemporaines de l'Asie du Sud-Est*, L'Asiathèque, Paris, 1974 : 209.

149. Dahdah 2004 : 461.

150. Waterfield 302 et 329.

151. Adonis, Préface au *Prophète*, 1992 : 22.

152. *Paroles*, 2001 : 13. Ghougassian parle d'une « deuxième Bible » (Ghougassian 2002 : 44). Gibran prend justement pour modèle de son écriture les textes religieux sémitiques que sont la Bible et le Coran. Il s'inspire, en particulier, du livre de Job et de la traduction King James de la Bible. Voir Waterfield 2000 : 59, 372, 309, Suryadi 1989 : 242, *Prophet*, p. 27-28,

te l'utilisation thérapeutique que les rubriques psychologiques des magazines<sup>153</sup> font des textes de Gibran. Et c'est désormais sous la rubrique à la mode du «développement personnel», sorte de fourre-tout allant de la psychologie cognitive au *fengshui* en passant par le New Age, qu'on se met à ranger les œuvres de Gibran. Cet usage quasi-religieux, à la fois spirituel et thérapeutique, montre que le rapport à Gibran relève d'une sorte de bricolage, de confection personnelle d'une sagesse populaire adaptée aux exigences de l'époque. L'une des raisons de son succès tient à la facilité des conseils qu'il prodigue. Ses sentences profondes et ses recettes de bonne conduite représentent une alternative à la rigueur, voire à la rigidité des religions et des morales instituées, tout en promettant des résultats analogues. La sagesse gibraniennne est à la sagesse ordinaire ce que les médecines douces sont à la médecine officielle. Elle représente une voie parallèle.

Le succès populaire de Gibran est souvent relié par les commentateurs au nombre d'ouvrages distribués ainsi qu'à celui des langues dans lesquelles ils sont traduits. Ainsi *Le Prophète* a-t-il été réédité dès sa parution et vendu à des dizaines de millions d'exemplaires<sup>154</sup> de par le monde, traduit et re-traduit dans des dizaines de langues<sup>155</sup>. Rien n'est dit toutefois par les commentateurs que nous avons pu consulter de ces langues ni des pays dans lesquels Gibran a été édité. Leur attention se concentre sur les deux mondes où a vécu Gibran : les États-Unis et le Moyen-Orient<sup>156</sup>. Comparer l'accueil que lui réservèrent ces deux mondes, occidental et arabe, à celui qu'il reçut en Indonésie nous permettra, pour conclure, de faire ressortir la spécificité de la réception indonésienne de son œuvre.

### La diversité des réceptions

Il y a en gros deux manières d'évaluer l'impact d'une œuvre. La première, sociologique, passe par l'enquête d'opinions via interviews et distributions de questionnaires visant à atteindre les motivations du public et,

---

50, Walbridge 2003 : 12, Dahdah 2004 : 43, 94, 329, 362, 395, 413, 455, Najjar 2005 : 152, 187.

153. Voir les quatre articles de F. Borgias parus dans *Mawas Diri* de 1989 à 1991. Les éditions Tarawang présentent aussi deux titres consacrés aux «mots de guérison» de Gibran et Rumi. *Healing Word from Kahlil Gibran* et *Healing Word from Jalalu'ddin Rumi*.

154. Voir *The Prophet* : 24 et Dahdah 2004 : 9.

155. Entre 20 et 50 selon les estimations de différents commentateurs. Voir *The Treasured Writings* : 725, Shiddieq, *Sayap-Sayap Patah* : VII, Hassan 2001 : 44, Dahdah 2004 : 456, Najjar 2005 : 9, etc. L'ouvrage ne comporte pas moins de dix traductions différentes en langue française. Voir Wade Minkowski, *Le Livre des processions*, 1998 : 94, *Paroles*, p. 15, Hassan 2001 : 44, 101.

156. Un collègue laotien nous confiait qu'il avait découvert Gibran en France et était désireux de le traduire dans sa langue. Il trouvait, en effet, dans la pensée de cet auteur, dont il ignorait qu'il fût un chrétien libanais, des résonances bouddhistes.

si possible, à produire des estimations chiffrées de la réception. L'inconvénient de cette approche, outre les difficultés inhérentes au terrain, est évidemment d'avoir à surmonter les réticences des personnes interrogées au risque d'orienter leurs réponses par les questions qu'on leur pose. Cette démarche semble également imputer, à tort, à l'acteur social, en l'occurrence au lecteur de Gibran, une parfaite conscience de ses motivations, le rendant par là même capable d'en rendre raison. La seconde démarche, qui relève de l'herméneutique, consiste, en revanche, à partir des commentaires et des réactions suscités par l'œuvre et à remonter à partir de là aux questions que la société lui pose. Comme l'a montré Hans Robert Jauss, le sens d'un texte «se constitue par le jeu d'un dialogue»<sup>157</sup> entre ce texte et son public, qui le reçoit en fonction de son «horizon d'attente», c'est-à-dire de son expérience et de ses habitudes esthétiques. Il va de soi, par exemple, que la culture du lecteur, en délimitant son «horizon d'attente», conditionne son accès à l'œuvre. Ainsi les commentateurs anglo-saxons situent bien Gibran par rapport à la littérature anglo-américaine, mais connaissent moins bien les lettres arabes, tandis que les spécialistes libanais sont généralement à même de rapporter Gibran à la tradition arabe, mais éprouvent parfois plus de difficultés pour évaluer sa dette envers les États-Unis. Cette partialité des critiques renforce l'impression de dualité que donnent les œuvres arabe et anglaise de Gibran. Le public indonésien, qui n'a accès qu'à des textes «aplatis» par leur traduction, se trouve ici dans une situation analogue à celle du lecteur français. Sa relative ignorance des sources le conduit à une approche globale de l'œuvre.

Ce qui frappe pourtant nombre de commentateurs, c'est le contraste qu'accusent les productions arabes et anglaises de Gibran. Dans un article paru il y a une vingtaine d'années, Abdul Hadi évoquait à son sujet l'idée d'un «dédoulement de la personnalité» (*pribadi rangkap*). Alors que dans son œuvre arabe, Gibran exprime sa révolte contre les traditions et en appelle à la lutte armée pour l'indépendance de son pays, il prêche la paix et l'amour dans son œuvre anglaise. Et tandis qu'il est considéré par ses compatriotes comme un poète séditieux et iconoclaste, ses admirateurs occidentaux reconnaissent en lui un prophète<sup>158</sup>. «Gibran, qui a tenté toute sa vie d'unifier ses rôles de poète et de prophète, les a vus séparés par les circonstances historiques, au point de n'être plus considéré que comme poète en Orient et comme prophète en Occident<sup>159</sup>». Si les idées de Gibran sont recevables en

---

157. Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, 2005, p. 270.

158. Sur le contraste qu'offrent ces réceptions, voir *Gelora Mahasiswa*, janvier 1987, Dahdah 2004 : 456, Faiz 2004 : 66, etc.

159. Waterfiled 2000 : 328. Voir en outre Waterfield 2000 : 77, 266-268, 303, 332 et 372, Najjar 2005 : 47, 57, 85.

Occident, son esthétique ne l'est pas. Son œuvre, appréciée du grand public, fait souvent l'objet d'un certain mépris de la part des élites intellectuelles et artistiques<sup>160</sup>. La simplicité de l'arabe de Gibran, liée à la fois à son abandon des contraintes formelles traditionnelles<sup>161</sup> et à son manque de formation classique, contraste avec son anglais, volontiers archaïque, sinon ampoulé. Si dans le monde occidental comme dans le monde arabe, Gibran n'est pas consensuel, il ne l'est pas pour les mêmes raisons. Au Moyen-Orient, Gibran est pris au sérieux, considéré comme un auteur révolutionnaire sur le plan du fond comme sur celui de la forme<sup>162</sup>. Les milieux conservateurs, représentant la tradition religieuse ou les règles de la poésie classique, lui opposent les normes qu'il rejetait ou ignorait tout simplement<sup>163</sup>. En témoigne, a contrario, l'intérêt exceptionnel et, à première vue surprenant, que lui accorde Adonis<sup>164</sup>. Le poète du groupe Chi'r, qui introduit Gibran dans son enseignement, salue en lui un novateur sur le plan formel comme sur le plan des idées morales et politiques. Dans sa préface au *Prophète*, Adonis considère Gibran non seulement comme un adversaire du traditionnel « mariage forcé » mais encore comme un partisan de l'union libre s'opposant à l'institution du mariage en général, qui lui paraît être une forme d'asservissement à l'autre : un assujettissement « à la loi de la perpétuation de l'espèce »<sup>165</sup>. Il « ne se contente pas de défendre le poème en prose ou le vers libre. Ce qui le préoccupe, c'est l'homme libre [...], et qui ne serait plus enfermé dans le dogmatisme de la religion et de la tradition »<sup>166</sup>. Ces lignes consacrées à Adonis pourraient tout aussi bien convenir à Gibran. Adonis prend l'œuvre de Gibran comme un tout dont il retient la fois la dimension mystique et la

**160.** Waterfield 2000 : 9, 279, Walbridge 2003 : 1-2. La situation française est peut-être en train de changer. Parmi les signes d'une réhabilitation de Gibran, notons la parution de ses œuvres complètes (Flammarion, collection *Bouquins*), ainsi que l'ouvrage de Daniel Larangé, *Poétique de la fable chez Khalil Gibran*, L'Harmattan, Paris, 2006, qui rattache les œuvres de jeunesse de Gibran au genre traditionnel des séances (*maqâmât*). Ce livre est d'ailleurs préfacé par Boutros Hallaq, auteur en 2001 d'une importante thèse sur Gibran et Manfalûti.

**161.** La disparition de la contrainte de la rime unique, en poésie, et a fortiori l'introduction du vers libre, ont pour effet un appauvrissement lexical.

**162.** On lui attribue, en effet, une certaine priorité dans l'invention du genre romanesque comme dans celle du vers libre. Voir par exemple, Heidi Toelle et Katia Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe*, Flammarion, Paris, 2003 : 220, 252.

**163.** Voir Wade Minkowski in *Le Livre des processions*, 1998 : 87, 92.

**164.** Sa traductrice en langue française, qui a aussi traduit Gibran (avec l'aide et peut-être sous l'influence d'Adonis), souligne ce que la rencontre des deux poètes libanais peut avoir d'inattendu (cf. « Biographie d'Adonis » in *Adonis. Un poète dans le monde d'aujourd'hui (1950-2000)*, Institut du monde arabe, Paris, 2000 : 237, 281, *Le Prophète*, 1992 : 113).

**165.** *Le Prophète*, trad. Wade Minkowski, 1992 : 14-16.

**166.** Anne Wade Minkowski, *Adonis. Un poète dans le monde d'aujourd'hui*, 2000, p. 236.

dimension progressiste<sup>167</sup>. À la phase destructrice que représente l'œuvre arabe succède, selon lui, une phase de reconstruction spirituelle, représentée d'abord par l'œuvre anglaise. La révolte de Gibran implique, selon Adonis, «une aspiration vers l'avenir, un avenir libéré du poids du passé»<sup>168</sup>. En outre, l'idéal politique de ce poète né en Syrie<sup>169</sup>, mais naturalisé libanais, est étrangement semblable à celui de Gibran. Rejetant dans le panarabisme, dans le communisme et dans le panislamisme, trois idéologies se caractérisant concrètement à la fois par leur internationalisme et par le fait qu'elles donnèrent lieu à des régimes oppressifs, Adonis milita au Parti Syrien National d'Antoun Saadé, parti prônant la démocratie et la séparation de l'État d'avec les religions. Enfin, le choix même du nom de plume qui lança sa carrière, celui du dieu païen Adonis, «représente en quelque sorte un défi à la tradition religieuse»<sup>170</sup> dans laquelle s'inscrivait son nom propre arabo-islamique : 'Ali Ahmad Esber. Et là encore, Adonis rejoint les convictions religieuses hétérodoxes<sup>171</sup> de Gibran, lequel affichait des vues panthéistes<sup>172</sup>, et aurait même déclaré, après avoir lu un ouvrage sur la mythologie : «Je ne suis plus maronite, dorénavant je suis un païen»<sup>173</sup>.

En revanche, Gibran semble, en Indonésie, un auteur consensuel, répondant au trouble et au désarroi suscités par la mondialisation et les changements sociopolitiques<sup>174</sup>. L'indétermination générique de ses textes<sup>175</sup> est,

167. Sapardi Djoko Damono qualifie Gibran de *mistik populer* (*Almustafa*, 2005 : VI, VIII). Faiz insiste sur la dimension libérale ou libertaire de sa conception de l'amour (Faiz 2004 : 86, 89-90).

168. Préface au *Prophète*, 1992 : 14 sq.

169. Adonis est originaire de la montagne alawite (Wade Minkowski, «Biographie d'Adonis», *op. cit.*, p. 203) comme Gibran l'est de la montagne maronite.

170. A. Wade Minkowski, *Adonis. Un poète dans le monde d'aujourd'hui*, p. 205.

171. «Votre pensée est un dogme suranné qui ne peut pas vous changer, pas plus que vous ne pouvez le changer. Ma pensée est une hérésie nouvelle, elle me met à l'épreuve et je la mets à l'épreuve matin et soir» (*Mon Liban*, 2000 : 47).

172. Voir Hassan 2001 : 101, 106, Dahdah 2004 : 225, 251, Najjar 2005 : 206, etc.

173. Cité par Walbridge 2003 : 35, Dahdah 2004 : 78, 166 et Munir 2005 : 64. En outre, peu avant sa mort, Gibran déclara qu'il n'était pas catholique et refusa, en conséquence, de recevoir les derniers sacrements (Waterfield 2000 : 314).

174. Ajip Rosidi, qui est à l'origine de la diffusion de Gibran en Indonésie, me confiait, lors d'un entretien qui eut lieu en l'été 2004, que c'est parce que Gibran est un auteur *kacau* et *bingung* qu'il est en phase avec l'état d'esprit actuel des Indonésiens.

175. Les critères de classement proposés par le catalogue des traductions de la Bibliothèque nationale (*Indeks Terjemahan Perpustakaan Nasional*) pour 2002, rangent les œuvres de Gibran sous les rubriques «fiction», «essai», «poésie», «poésie religieuse» et «littérature populaire». Le fait que deux traductions différentes d'un même titre, *Suara Sang Guru*, soient inscrites dans deux catégories différentes, essai et fiction, montre les limites de cette tentative de classement. Pemajun 1981 se demande, par ailleurs, si *Le Prophète* est un poème en prose (*prosa liris*), un livre de sagesse (*kata-kata hadis*), un roman ou un essai. Voir aussi Tomiche 1992 : 28 et Kadhim Jihad Hassan 2006 : 56.

aux yeux de certains, une des raisons de l'ostracisme qu'il subit de la part des intellectuels occidentaux<sup>176</sup> qui stigmatisent également son manque d'audace formelle, tandis que la critique arabe lui reproche de s'écarter des modèles traditionnels<sup>177</sup>. Son absence de classicisme, de même que son usage généralisé du vers libre<sup>178</sup> et la facilité de son écriture, contribuent, semble-t-il, à la fois au discrédit arabe et au succès indonésien de Gibran<sup>179</sup>. Mais cette popularité n'empêche nullement notre auteur d'être estimé et considéré par ses collègues indonésiens comme un écrivain majeur. Le Centre de Documentation HB Jassin lui consacre même un ensemble de dossiers. Non seulement, Gibran est traduit par des auteurs célèbres, tels Bahrum Rangkuti et, plus récemment, le poète Sapardi Djoko Damono, mais il se voit également commenté par des écrivains comme Linus Suryadi et Abdul Hadi, tandis qu'Ajip Rosidi l'a fait traduire et que Sitor Situmorang mentionne son nom dans un poème qui évoque la guerre du Liban<sup>180</sup>. La jeune romancière Dee (Dewi Lestari Simangunsong), à qui l'on doit la série *Supernova*, sait gré à Krishnamurti et à Gibran, qu'elle évoque sur le site des musulmans libéraux, de transcender les clivages confessionnels<sup>181</sup>. Une telle reconnaissance contraste fortement avec le dédain qu'affichent les milieux intellectuels en Occident comme dans le monde arabe. Mais ce consensus indonésien autour de Gibran est sans doute plus apparent que réel.

C'est ce que montre l'étonnante réactivation des mythes de persécutions politiques et religieuses qui circulèrent du vivant de Gibran. Ce dernier raconta qu'il avait fait l'objet d'intimidations de la part des autorités ottomanes en raison de son engagement nationaliste<sup>182</sup>. Une légende prétendait même que son ouvrage *Les Esprits rebelles* fut brûlé en place de Grève sur

---

176. Najjar 2005 : 10.

177. Voir Waterfield 2000 : 373. Rappelons, par ailleurs, que l'introduction de l'enjambement, et plus encore du vers libre, furent un véritable traumatisme dans le monde arabe (Jamel Eddine Bencheikh, *Poétique arabe*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 35, 149, 153).

178. Sur l'influence des écrivains du Mahjar dans l'invention du poème en prose, voir Odette Voisin et Wanda Petit, *Nâzik al Malâika. Invitation au Rêve*, Publisud, Paris, 1995 : 7-8, Najjar 2005 : 119, 151. Adonis 1992 : 17, 22. Wade Minkowski, 1998 : 115, etc.

179. Linus Suryadi utilise l'expression *lirik prosais* pour désigner les poèmes en prose de Gibran (Suryadi 1989 : 238, 243), et l'expression *prosa liris* pour son maître ouvrage : *Pengakuan Pariyem*, qui transcende, comme *Le Prophète*, les genres du roman, du poème et de l'essai. Andangdjaja recourt aux termes *puisi prosa* (poème en prose), *prosa puisi* (prose poétique) (Andangdjaja 1983 : 23, 27). Le traducteur de Ghougassian parle de *gaya bebas* (vers libre) (Ghougassian 2003 : 55-56).

180. «Suara Kahlil Gibran», *Bunga di atas Batu*, Gramedia, Jakarta, 1989 : 328. C'est, par ailleurs, sur une citation du *Prophète* que se termine le roman de Marianne Katoppo intitulé *Raumanen* (Metafor, Jakarta, 2006 : 131, 1ère éd. 1975).

181. «[...] melepaskan diri dari denominasi.». Voir *Semua Bermula dari Cinta*, interview du 3 février 2007, accessible sur le site «<http://islamlib.com/id>».

182. Waterfield 2002 : 223, Dahdah 2004 : 260.

ordre des Turcs<sup>183</sup>, et que ce même recueil lui valut, en outre, d'être excommunié par le Patriarcat maronite<sup>184</sup>. L'histoire semble étrangement se répéter sur un autre terrain, puisque une rumeur a fait état d'un autodafé, commis par des étudiants intégristes de l'UNPAD de Bandung, qui auraient brûlé des œuvres de Gibran en 2001<sup>185</sup>. On a également entendu dire que le célèbre poème du *Prophète* : « Vos enfants ne sont pas vos enfants », aurait tant déplu au président Soeharto que ce dernier aurait décidé de le faire censurer. « Ce type de libre pensée n'est pas en accord avec notre culture qui enseigne aux enfants à obéir à leurs parents. Telle est peut-être la raison pour laquelle ce poème a fait l'objet d'une mesure d'interdiction », commente Emji Alif<sup>186</sup>.

Le nom arabe de Gibran, son soufisme et sa christologie pauvre<sup>187</sup>, permettent aux musulmans de se l'approprier. Sa sympathie envers le Prophète de l'islam<sup>188</sup>, ainsi qu'envers des penseurs comme al-Ghazali et Ibn al-Farid<sup>189</sup> comme son admiration pour l'esthétique du Coran qu'il s'efforce d'imiter lui gagne la sympathie du lectorat musulman. Comme l'écrit Hamka « La littérature arabe moderne connaît également des noms d'auteurs chrétiens [...]. Et cela n'a rien d'étonnant. Il y en a parmi eux (parmi ces chrétiens) qui savent réciter le Coran par cœur. C'est pourquoi ils reconnaissent tous que le Coran est le summum esthétique de la langue arabe »<sup>190</sup>.

**183.** *Sayap-Sayap Patah* : XII, Dahdah 2004 : 260, *Kalimât Gibran*, p. 8, Hassan 2001 : 60, Najjar 2005 : 84, *Mon Liban*, p. 9, etc.

**184.** Sur cette rumeur d'excommunication, voir *Lazarus*, p. 5, Waterfield 2000 : 91, Dahdah 2004 : 261-262, Hassan 2001 : 40, 66, *Le Livres des processions*, p. 116, Munir 2005 : 205.

**185.** Cet autodafé aurait servi de modèle à l'Aliansi Anti Komunis (regroupant des organisations telles que Gerakan Pemuda Islam et Hizbullah). Ces derniers auraient toutefois renoncé à leur projet d'immoler des livres de Pramodya Ananta Toer et de Gibran, ainsi qu'un essai de Magnis-Suseno sur Marx.

**186.** « *Pikiran bebas semacam itu tak cocok dengan budaya kita yang mengajarkan anak harus patuh pada orang tua. Mungkin itulah sebabnya kenapa sejak itu dilarang* » (Alif 1985). Voir également *Zaman*, 8 novembre 1981 et *Pemajun* 1981, pour lequel c'est le ministre de l'Éducation qui se serait vertement opposé au libéralisme de Gibran.

**187.** Gibran insiste exclusivement sur l'humanité du Christ (Suryadi 1989 : 246, Hatem 1992 : 2, 66, 81-82, Dahdah 2004 : 280, 478, Munir 2005 : 59, *O.A.* : 279, 392, 395-396, 494) et épouse quelquefois des positions docétistes (Hatem 1992 : 2, 92-93) Dahdah 2004 : 494) ou adoptionnistes (Hatem 1992 : 154). Il va de soi que Jésus-Christ n'est pas pour lui « l'unique médiateur » (Première Epître de Paul à Timothée, 2. 5), mais un prophète parmi d'autres, voire une sorte d'avatar (Hatem 1992 : 2, 106, 152-153).

**188.** « Le chrétien, que je suis [...] a logé Jésus dans une moitié de son cœur et Mahomet dans l'autre moitié » (*Al-Sa'ih* (le pèlerin), 15 décembre 1913, cité par Dahdah 2004 : 351). En réponse au questionnaire de Proust, Gibran affirme, par ailleurs, que Mahomet est son personnage historique préféré (Najjar 2005 : 75).

**189.** Voir *Merveilles et Processions*, 1996 : 97-99 et 117-119.

**190.** « *Dalam perpustakaan Arab modern terkenal juga nama-nama Keristian. [...] Dan jangan heran! Ada di antara mereka (orang Keristian itu) yang hafal Qur'an. Karena semuanya mengaku, bahwa Al-Qur'an adalah puncak keindahan bahasa Arab* » (Hamka 1974 : 86-87).

C'est donc la révérence des Arabes chrétiens envers l'islam, et leur adhésion supposée au dogme de l'inimitabilité (*ij'âz*) du Coran, que Hamka voit à l'œuvre chez Gibran. Une polémique a cependant opposé, dans les colonnes du journal *Berita Buana* en 1989, Syaiful Irba et Juftazani, respectivement partisan et adversaire de l'intégration du maronite Gibran dans la bibliothèque des auteurs soufis<sup>191</sup>. Se démarquant de ces lectures musulmanes de Gibran, le protestant Bambang Noorsena met, pour sa part, l'accent, non seulement sur l'orthodoxie chrétienne de Gibran<sup>192</sup>, mais encore sur son antinomisme, alors que les débats politiques en Indonésie se cristallisent à nouveau, depuis la Reformasi, sur l'application de la charia. Or Noorsena fait remarquer que c'est justement ce terme qu'emploie Gibran<sup>193</sup> dans sa révolte adolescente contre l'autorité et contre la loi, et qu'il y a aussi dans le javanisme une forme d'antinomisme et de refus de la religion exotérique, qui a motivé sans doute, selon lui, le passage d'un certain nombre de Javanais au christianisme<sup>194</sup>.

Or Noorsena n'est pas seulement traducteur et commentateur de Gibran. Ce membre actif de la Gereja Kristen Jawi Wetan (l'Église chrétienne protestante de Java-Est) et de l'International Conference of Religious and Peace, où il côtoie notamment Abdurrahman Wahid, est surtout l'un des fondateurs de l'Institute for Christian Syriac Studies en 1997. Alors que l'islam indonésien tend de plus en plus à s'arabiser, Noorsena s'appuie sur l'existence des chrétiens arabes, de langue « syriaque », auxquelles appartenait sociologiquement Gibran, pour rappeler qu'on peut parfaitement être chrétien sans devenir occidental ni renoncer à son identité javanaise. Mettre en avant l'existence d'un christianisme autochtone, revient donc pour lui : 1) à refuser l'équation de l'arabité et de l'islamité<sup>195</sup> ; 2) à délier le christianisme du soupçon d'être une religion occidentale (et intrinsèquement liée au colonialisme) ; 3) à favoriser le dialogue islamo-chrétien (sur la base d'une prise de conscience du contexte sémitique des Écritures) ; 4) à insister sur la nécessaire inculturation du christia-

191. Voir Iwan Nurdaya Djafar 1990.

192. Noorsena 2003 : 66-68. En défendant la thèse d'une orthodoxie chrétienne de Gibran, Noorsena s'éloigne étrangement d'une majorité des commentateurs mettant l'accent sur le panthéisme de notre auteur.

193. Voir Noorsena 2003 : 92, 171-172 et Hassan 2001 : 56.

194. Sur l'antinomisme de Gibran, voir Waterfield 2000 : 109, Ghougassian 2003 : 36, 168, Hassan 2001 : 55-57, 59, *Paroles*, 2001 : 21 et 50, Noorsena 2003 : 171-173. Sur l'antinomisme javanais, voir *Menyongsong Sang Ratu Adil*, pp. 7-8, 14, 32, 38, 60-61, 64, 97, 129-130, 136-137, 148-152, 154-155, 159, 185, 198, 202, 205, 245 et 304. On constate l'insistance de Noorsena sur ce thème d'actualité.

195. Dans une interview accordée à Immanuel Djomba (*Bahana*, avril 2003), Noorsena rappelle que nombre d'Indonésiens chrétiens pensent que Gibran est musulman, en raison d'un « amalgame de l'Islam et de l'arabité » (Hatem 1992 : 162), ainsi qu'en raison des virulentes critiques de Gibran envers l'Église.

nisme indonésien, à partir d'une analogie entre deux Églises locales, l'orthodoxe-syriaque d'Égypte et l'Église javanaise revendiquant l'héritage de Sadrach. Chrétiens arabes et indonésiens partagent évidemment leur situation de « minoritaires », qui leur impose de faire appel à l'aide étrangère<sup>196</sup> ou de mettre en avant la culture commune (javanaise ou syro-libanaise) qu'ils partagent avec leurs compatriotes musulmans, auxquels ils peuvent proposer en outre de s'unir sur la base du nationalisme. Une telle manière de s'appuyer sur l'existence des chrétientés arabes pour affranchir le christianisme indonésien de sa dette envers l'Occident, rejoint celle des tenants de l'« indigénisation » (*pribumisasi*) de l'islam indonésien, tels qu'Abdurrahman Wahid ou encore Danarto, citant la devise selon laquelle se convertir à l'islam ne revient pas à devenir arabe<sup>197</sup>. Car si être musulman n'implique pas d'épouser l'identité arabe, être arabe n'implique pas, en retour, de s'identifier à l'islam. Les deux démarches s'accordent encore à valoriser la dimension locale de la religion, à l'encontre de certaines formes de réformisme musulman et d'évangélisme protestant qui recommandent d'extirper les traditions indigènes et d'imiter les modèles « étrangers ». Un tel universalisme abstrait, lié à la mondialisation des échanges, apparaît facteur de tensions régionales. Rétablir le dialogue à ce niveau revient à réagir contre l'extraversion de la religion, soit en faisant retour à un fonds commun, antérieur aux différences confessionnelles, soit en opposant à la dimension exotérique des religions, facteur de divisions et de troubles, leur dimension ésotérique qui est facteur de convergence. À l'actuelle montée des intégrismes accentuant les oppositions formelles, Gibran oppose donc à la fois une solution mystique et une nostalgie du paganisme. Un roman comme *Gadis Pantai* de Pramoedya Ananta Toer, en valorisant la religion de Java, et donc l'animisme local, au détriment du légalisme musulman, rejoint le parti pris gibranien en faveur d'une religiosité naturelle.

## Conclusion

Ainsi, la diffusion massive des livres de Gibran en Indonésie, n'est pas seulement liée à la multiplication des maisons d'éditions et au relâchement de la censure après la chute du régime de l'Ordre nouveau. Car encore faut-il, une fois prise en compte ces causes mécaniques, poser la question de leur

---

**196.** Comme l'ont fait les Maronites en se rapprochant de l'Église catholique romaine au XVI<sup>e</sup> siècle (Ebram 1992, Waterfield 2000 : 30, 32) pour échapper à la tenaille de l'islam et de Byzance (Noorsena 2003 : 11-12.). Si Munir paraît mal connaître cette Église qu'il assimile à une secte (Munir 2005 : 49, 65, 121), nombre de commentateurs soulignent que son rôle charnière entre Orient et Occident a influencé le passage à la modernité (Ghougassian 2003 : 135-136. Noorsena 2003 : 9).

**197.** « *Jadilah orang Islam, tapi jangan jadi orang Arab* » (Danarto, *Orang Jawa Naik Haji*, Grafitipers, Jakarta, 1984 : 32).

sens. Si la société indonésienne s'est reconnue en Gibran, ce n'est pas seulement parce que sa manière d'écrire et la teneur de son message entrent en résonance avec son « horizon d'attente », mais c'est encore parce que son œuvre apparaît en phase avec une conjoncture marquée à la fois par le fanatisme religieux et par le « matérialisme » de la société de consommation<sup>198</sup> : par Djihâd et par Mc World<sup>199</sup>. Cité par un président américain, et se référant au Coran comme à une de ses sources d'inspiration, Gibran évoque une mondialisation dont il parle les deux principaux idiomes, et sert de remède aux inquiétudes que suscite l'actualité. L'importation de son œuvre en Indonésie répond donc à une demande locale. À travers son intérêt affiché pour Gibran, le public indonésien nous parle finalement d'abord de lui-même. Il se reconnaît en lui comme dans une sorte de miroir, dans lequel il cherche à retrouver son image en des temps de troubles. Et c'est bien entendu d'abord cette image que nous avons cherché à évoquer dans cet article.

## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages de Gibran en langues occidentales

- Iram aux colonnes*, trad. Jad Hatem, Les Éditions du CERPO, Paris, 1986, 76 p.  
*Les Esprits rebelles*, trad. Gillyboeuf, Mille et une nuits, Paris, 2001, 111 p.  
*Les Ailes brisées*, trad. Colin, Actes Sud, Paris, 2001, 109 p.  
*Le Sable et l'Écume*, trad. Gillyboeuf, Mille et une nuits, Paris, 2001, 87 p.  
*Le Livre des processions*, édition bilingue arabe-français, trad. Wade Minkowski et Adonis, Arfuyen, Paris, 1998, 96 p., [Wade Minkowski 1998].  
 —, Mille et une nuits, Paris, 2000, 55 p.  
*The Treasured Writings of Kahlil Gibran*, Castlebooks, New York, 1975, 902 p.  
*Enfants du Prophète*, Œuvre Anglaise, Al Bouraq, Beyrouth, 1999, 735 p. [O.A.].  
*Paroles (Kalimât)*, édition bilingue français-arabe de citations de Gibran, trad. M. Laïb, Al Bouraq, Beyrouth, 1998 (2<sup>e</sup> éd. 2001), 83 p.  
*The Prophet*, éd. Bushrui, Oneworld, Oxford, 1995, 168 p.  
*Le Prophète*, trad. Wade Minkowski, Gallimard, Folio n° 2335, Paris, 1992, 125 p.  
*Mon Liban suivi de Satan*, trad. A. Juni, La Part commune, Rennes, 2000, 80 p.  
*Merveilles et processions*, Albin Michel, 1996, 188 p.

### Ouvrages de Gibran traduits en indonésien

- Gebran Khalil Gebran, *An Nabi*, trad. Bahrum Rangkuti, préface de I. Annaury, Pembangunan Opbouw, Djakarta, 1949, 100 p.

198. Noorsena 2003 : VI-VII, 106, Munir 2005 : 200. Pour la critique Arnold Bennett, Gibran rappelait à une Amérique matérialiste les enseignements de la *Bible* (Dahdah 2004 : 467).

199. Voir B. Barber, *Djihad versus Mc World. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Hachette, 1996, 303 p.

- Gibran, Kahlil, *The Prophet*, trad. Fauzi Absal, Tarawang Press, Yogyakarta, 2001, 190 p.
- , *Bahasa Cinta-Mu*, trad. de *The Prophet*, Narasi, 2006, Yogyakarta.
- , *Sang Nabi [The Prophet]*, trad. Sri Kusdyantinah, 10<sup>e</sup> éd. 1993, Remaja Rosda Karya (1<sup>e</sup> éd. 1981, 9<sup>e</sup> éd. 1991, Pustaka Jaya), 132 p.
- , *Sang Nabi [The Prophet]*, trad. Heppy El Rais, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1999, 153 p.
- , *Almustafa*, trad. Sapardi Djoko Damono, Bentang, Bandung, 2005, VIII + 126 p.
- , *Sang Nabi [The Prophet]*, trad. Kefas Cahyanto, Carista, Yogyakarta, 2003, 123 p.
- , *Trilogi Hikmah Abadi, [An Nabi wa al-hadiqatu an-nabi, Le Caire, 1971]* traduit de l'arabe par Adil Abdillah & M Amin Nasihin, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999, (9<sup>e</sup> éd. 2002), 266 p. (Le titre original du troisième texte traduit, *Suara Sang Guru*, n'est pas indiqué).
- , *Tetralogi [Masterpieces : Sang Nabi, Sayap-Sayap Patah, Suara Sang Guru, Taman Sang Nabi]*, trad. A S Mangunprasojo & Dwi Pratiwi, Tarawang Press, Yogyakarta, 2001, 370 p.
- , *Sayap-Sayap Patah. Sang Nabi, Sebuah karya masterpiece*, Jalasutra, 1<sup>e</sup> éd. 2002, Yogyakarta, 249 p.
- , *Nabi Kahlil Gibran*, trad. Mc Gyll & Calista, Inovasi, Jakarta, 2002, 138 p.
- , *Cinta Sang Nabi [Beloved Prophet]*, trad. Arif Rakhmat, Lotus, Yogyakarta, 2001, 213 p.
- , *Cakrawala Cerita*, trad. Idah Uziadannisa, Dina Mardiyah et Rahmat Baso [*Sayap-Sayap Patah, Si Gila, Rahasia-Rahasia Hati*], DIVA Press, Yogyakarta, 2002, 300 p.
- , *Sayap-Sayap Patah*, trad. et présentation de Ruslan Shiddieq, *Pustaka Jaya*, 1986 (4<sup>e</sup> éd. 1988, 9<sup>e</sup> éd., 2002), 155 p.
- , *Sayap-Sayap Patah, [Kesusastraan Kristen]*, trad. Sabri, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1999, 112 p.
- , *Sayap-Sayap Patah*, Penerbit Tiga Dua, Surabaya, 1999, 112 p.
- , *Sayap-Sayap Patah*, trad. Dina Mardiyah, DIVA Press, Yogyakarta, 2002, 144 p.
- , *Sayap-Sayap Patah. Broken Wings, sebuah kisah yang menggetarkan*, trad. de *al-'Ajnihah al-mutakassira* par A. E. Cahyono, Pendulum, Jakarta, 2004, 135 p.
- , *Kau cintaku*, trad. AIPI, Anggrek, Yogyakarta, février 2006, 122 p.
- , *Ketika cinta membuka mataku [The Broken Wings]*, trad. Olenka Munif, Narasi, Yogyakarta, 2006, 128 p.
- , *Dongeng Cinta, [Spirit Brides]*, trad. Anton Kurnia, Diwan, Bandung, s. d., 82 p.
- , *Kahlil si anak kufur [Kahlil, the heretic]*, trad. Reni Rachmawati & Dona Heri Mariana, 2002.
- , *Putera Manusia*, trad. de *Jesus, the Son of Man* par Leo Kleden, Nusa Indah, Ende, 1973, 90 p.
- , *Yesus Sang Anak Manusia*, Bentang, Yogyakarta, 1998.
- , *Isa Anak Manusia*, diterjemahkan dalam bahasa puitis oleh Mary Haskell, Inovasi, Jakarta, 2000, 150 p.
- , *Yesus Sang Anak Manusia, [Jesus the Son of Man]* trad. Wawan Sugiarta, Zhewamedia, Yogyakarta, 2001, 286 p.
- , *Jesus the Son of Man*, Emmanuel Cahyo K., Tarawang, Yogyakarta, 2001.
- , *Jesus the Son of Man. Jesus Sang Putera Manusia*, trad. Chris Caristus, Raditya, Yogyakarta, 2005, XI + 223 p.
- , *Yesus Anak Manusia*, trad. Sapardi Djoko Damono, Bentang, Yogyakarta, 2005, XII + 332 p.

- , *Yesus Yang Disalib*, Pengantar dan Anotasi oleh Bambang Noorsena, Komunitas NISI-TA, Jakarta, 2003, 214 p. [Noorsena 2003].
- , *Pasir dan Buih [Sand and Foam]*, trad. Sri Kusdyantinah, 1987 (7<sup>e</sup> éd., 2002), 88 p.
- , *Sang Majnun*, trad. De l'arabe par Faaizi L. Kaelan, Pustaka Jaya, Jakarta, 2004, 78 p.
- , *Potret Diri*, [disusun dan diterjemahkan dari bahasa Arab dengan kata pengantar oleh A. R. Ferris dan diterjemahkan dari bahasa Inggris oleh R. Shieddiq], 1983 (2<sup>e</sup> éd., 1993, 5<sup>e</sup> éd., 2000), Pustaka Jaya, Jakarta, 107 p.
- , *Cinta Sang Nabi (Rangkaian Surat-Surat cinta Khalil Gibran dan Mary Haskell)*, trad. Arif Rakhmat, Lotus, Yogyakarta, 2002 (3<sup>e</sup> éd. ; 1<sup>e</sup> éd. 2001), 213 p.)
- , *Kata-Kata Mutiara*, disunting oleh Anthony R. Ferrys, trad. de *The spiritual sayings* par Sugiarta Sriwibawa, Pustaka Jaya, Jakarta, 1989 (2<sup>e</sup> éd. 1993), 67 p.
- , *Loves Messages*, trad. Kefas Cahyanto, Carista, Yogyakarta, 2004, 127 p.
- , *The book of love*, trad. Agus Supriyanto & A. Samhuri, Pradipta Publishing, Yogyakarta, 2004, 240 p.
- , *Air Mata Kekasih*, Pustaka Gibran, trad. Hany, Cupid, 2003 (4<sup>e</sup> éd. 2004), 128 p.
- , *Balada Sang Kekasih*, trad. Cholid Anwar, DIVA Press, Yogyakarta, 2003, 148 p.
- , *Lagu Cinta (Song of Love)*, trad. Ida Uziadannisa', DIVA Press, Yogyakarta, 2002 (4<sup>e</sup> éd. 2003), 131 p.
- , *Gelora Cinta dan Kehidupan*, trad. Calista & Mac Gyll, Inovasi, Jakarta, 2003, 210 p.
- , *Luka-Luka Cinta*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 143 p.
- , *Mukjizat Cinta*, trad. Ghufron Mustafa, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 144 p.
- , *Cinta, Doa dan Air mata Kahlil Gibran*, DIVA Press, 2004, 144 p. (trad. de *The Treasured Writings of K. G.*).
- , *Cintailah Cinta*, trad. I. Wahyudi, DIVA Press, 2004, 144 p.
- , *Mistikus Cinta*, trad. Cholid Anwar, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 143 p.
- , *Sinfoni Cinta*, trad. Ahmad Munawar, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 144 p.
- , *Bahasa Cinta*, trad. Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta 2003 (6<sup>e</sup> éd. 2004), 148 p.
- , *Berperang demi Cinta*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta 2003, 160 p.
- , *Atas Nama Cinta*, trad. A. E. Cahyono, 2001 (7<sup>e</sup> éd. 2004), 136 p.
- , *Cinta Sejati*, Manyar, Yogyakarta, 2004, 79 p.
- , *Cinta tak bersyarat. Cinta yang membebaskan [Great Works of Kahlil Gibran]*, trad. Olenka Munif, juillet 2006, 96 p.
- , *Cinta tak pernah mati, Antologi [The Treasured Writings of Kahlil Gibran, tome IV]*, trad. Rini, Diwan, Bandung.
- , *Disebabkan oleh Cinta, Antologi [The Treasured Writings of Kahlil Gibran, tome IV]*, trad. Rini, Diwan, Bandung, 107 p.
- , *Kuasa Cinta, Antologi [The Treasured Writings of Kahlil Gibran, tome IV]*, trad. Rini, Diwan, Bandung, s. d.
- , *Semua Karena Cinta, [A treasury of wisdom]*, trad. Kurniawan Wibowo, 2005 (5<sup>e</sup> éd. Février 2006), Narasi, Yogyakarta, 103 p. (Le texte est signalé comme «Best Seller»).
- , *Pujangga Cinta, Antologi [The Treasured Writings of Kahlil Gibran, tome IV]*, trad. Rini, Diwan, Bandung, s. d., 82 p.
- , *Smart love and wise word*, trad. Ananta Wahyu, Carista, Yogyakarta, 2003, 127 p.
- , *Sabda Sang Guru tentang Cinta, Hidup dan Kearifan [The voice of the master]*, trad. Chandra Utama, Cupid, Yogyakarta, 2004, 152 p.
- , *Dawai Asmara*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta, 2003, 144 p.

- , *Gairah Asmara*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta, 2003, 128 p.
- , *Kebijaksanaan Hidup*, Callista, Mac Gyll, INOVASI, 2003, 113 p.
- , *Hingga Kematian memisahkan Kita (Roman Cinta Sepanjang Masa)*, trad. R. Sukmana, Cedar Pustaka, Surabaya, juin 2004, 122 p.
- , *Bila Cinta Bicara*, trad. de *Secrets of the heart* par Anton Kurnia, Diwan, Bandung, s. d., 116 p.
- , *Rahasia Cinta*, trad. de l'anglais par Aisha, Cupid, Yogyakarta, 2003 (5<sup>e</sup> éd. 2005), 108 p.
- , *Pemberontakan Sang Pujangga*, trad. Dewi Candraningrum, Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, 2003, 155 p.
- , *Jalan menuju Cinta, Aporisma Kasih Sayang Khalil Gibran dan Jalalud'din Rumi*, trad. Nuryati Agustin, Anna Samhuri & ASM, Tarawang Press, Yogyakarta, 2002, 366 p.
- , *Kucari Cinta. Kutemu Tuhan. Aporisma Cinta Kasih. Dua sisi Gibran & Rumi*, trad. ASM dan Ana Samhuri, Enigma Publishing, 2003, Yogyakarta, 366 p.
- , *Yang Terkasih. [Love Messages]*, trad. Rosi A. S., Intimedia Ciptanusantara, 2002, IV + 123 p.
- , *Drama Manusia*, trad. Yusuf Priasudiardja & Ruslani, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1999, 176 p. (Contient *Iram kota tiang tinggi*).
- , *Panggung Fana. 5 Plays of Khalil Gibran*, trad. A. Fajar Nugroho, Fajar Pustaka Baru, Gramedia, Yogyakarta, 1999, 149 p.
- , *Lazarus dan Kekasihnya*, trad. Agung Prihantoro, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999 (3<sup>e</sup> éd. 2002), VII + 125 p.
- , *Puisi dan Prosa*, [translated by Andrew Ghareeb, Knopff, 1934], trad. Iwan Nurdaya Djafar, Pustaka Jaya, 1989 (3<sup>e</sup> éd. 2003), 61 p.
- , *Musik Dahaga Jiwa*, traduit de l'arabe par Halabi Hamdy, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002, 6<sup>e</sup> éd. (1<sup>e</sup> éd. 2000), 228 p.

### Études en langue française

- Dahdah, Jean-Pierre, *Khalil Gibran. La vie inspirée de l'auteur du «Prophète»*, Albin Michel, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. 1994), 574 p.
- Hatem, Jad, *La mystique de Gibran*, Les Deux Océans, Paris, 1998, 199 p.
- , *Suhrawardî et Gibran, prophètes de la terre astrale*, Al Bouraq, Beyrouth, 2003, 140 p.
- Juni, Anne, «La révolte de la sagesse», préface à Gibran, *Mon Liban* suivi de *Satan*, trad. A. Juni, La Part commune, Rennes, 2000, 80 p.
- Najjar, Alexandre, *Khalil Gibran. L'auteur du Prophète. Biographie*, J'ai lu, 2005, 255 p.
- Waterfield, Robin, *Khalil Gibran : un prophète en son temps* [trad. de *Prophet. The Life and Times of Kahlil Gibran*, Allen Lane, The Penguin Press, United Kingdom, 1998], Québec, Fides, 2000, 391 p.

### Études en langue indonésienne

- Alif, Emji, «Cinta Platonis Kahlil Gibran» in majalah *Gadis*, 26 agustus-4 September 1985.
- Andangdjaja, Hartojo, *Puisi Arab Modern*, Pustaka Jaya, 1983, 215 p.
- Borgias, Fransiskus, «Kerja menurut Kahlil Gibran» (*Mawas Diri*, 30 octobre 1989) + «Perkawinan menurut Kahlil Gibran» (*Mawas Diri*, 30 décembre 1990) + «Mengenali Diri sendiri» (*Mawas Diri*, 28 février 1991) + «Memberikan Pelajaran menurut Renungan Kahlil Gibran» (*Mawas Diri*, 31 octobre 1991).
- Bushrui, Suheil dan Jenkins, Joe, *Kahlil Gibran : Man and Poet, Biografi Terbaru*, Grasindo, 2000.
- Djafar, Iwan Nurdaya, «“Sayap-Sayap Patah”-nya Kahlil Gibran», *Berita Buana*, 20 janvier 1987.

- , «Dari sebuah lakon Gibran», *Berita Buana*, 29 mai 1990.
- Ebram, I Wawan, «Terus Terang Tentang Kahlil Gibran», *Amanah*, n° 145, 27 janvier-9 février 1992.
- Faiz, Fahrudin, *Filosofi Cinta Kahlil Gibran*, Yogyakarta, Tinta, Penerbit Qalam, Yogyakarta, 2002 (4<sup>e</sup> éd., 2004), 180 p.
- Ghougassian, Joseph Peter, *Sayap-Sayap Pemikiran Khalil Gibran [Kahlil Gibran : Wings of thoughts]*, trad. Ahmad Baidhawi, 2000 (4<sup>e</sup> éd. 2002), Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, 362 p.
- Hae, Nur Zain, Recension de *Airmata dan Senyuman* (trad. Irwan Nurdaya Djafar), *Harian Jayakarta*, 9 octobre 1991
- , «Jembatan menuju Gibran», *Kompas*, 28 mai 2000.
- Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974 (1<sup>ère</sup> éd. 1951), tome II, 203 p.
- Hassan, Fuad, *Menapak Jejak Khalil Gibran*, Pustaka Jaya, Jakarta, 2000 (2<sup>e</sup> éd., 2001), 190 p.
- Krishnan, Anand, *Bersama Khalil Gibran. Menyelami ABC kehidupan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1999, 179 p. (6<sup>e</sup> éd., 2004, 189 p.) 1999, 179 p.
- Ma'arif, Hasan, «Singgah di Taman Sang Nabi. Mengenal Buah perenungan Kahlil Gibran», *Pikiran Rakyat*, 3 mai 1990.
- Mudatsir, Arief, «Sebuah renungan tentang cinta», *Kompas*, 20 septembre 1987.
- Munir, Miftahul, *Filsafat Humanisme Teistik menurut Kahlil Gibran*, Paradigma, Yogyakarta, 2005, IX + 240 p.
- Mustofa, «Renungan filosofis Kahlil Gibran», *Harian Terbit*, 16-12-1988
- Pemajun, Tjok Raka, *Memorandum*, 23 août 1981.
- Sujamto, *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa*, Dahara Prize, Semarang, 1992, 127 p.
- Supriyanto, «Kahlil Gibran “Pemberontak Lebanon”», *Suara Merdeka*, 12 avril 1996.
- Suryadi, Linus, «*Sayap-Sayap Patah Kahlil Gibran. Tipikal penyair transkultural*» + «*Pasir dan Buih Kahlil Gibran. Penyair berfilsafat*» in *Di balik sejumlah nama*, Gajah Mada University Press, 1989, pp. 237-248.
- , «Penyair Lebanon Gebran Kahlil Gebran», *Suara Karya*, 12 octobre 1979.
- Walbridge, John & Besharra, Adel, *Hidup dan Karya Kahlil Gibran, [Gibran, His Aesthetics and his Moral Universe. Gibran and the National Idea]*, Nirwana, Yogyakarta, 2003, 87 p.

### Légendes

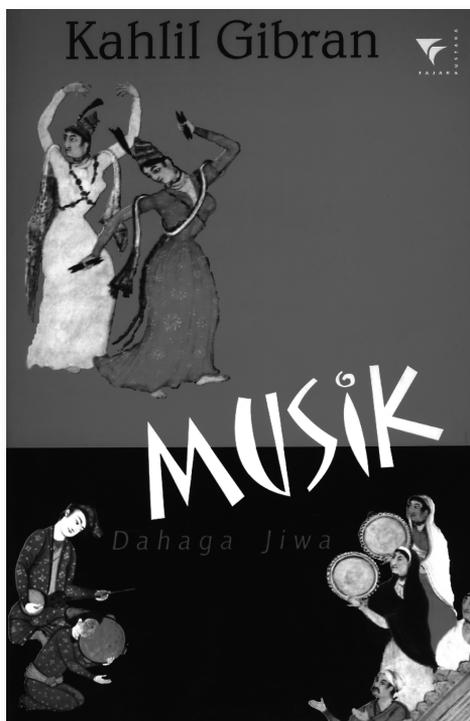
La bibliographie ci-dessus ne représente qu'un aperçu des traductions indonésiennes de Gibran. Les clichés des illustrations 1 et 2 ont été pris en l'été 2003 à la librairie Gramedia de Pasar Baru (Jakarta). Ils attestent de la large diffusion indonésienne de Gibran. Sur environ 150 ouvrages, dont j'ai pu repérer la trace, environ la moitié des titres évoque le thème de l'amour (ills. 10 et 11). Un autre champ sémantique récurrent est celui de la spiritualité et de la mystique. Outre les variations du nom de Jésus : « Jesus », « Isa », « Yesus » (8 mentions), on trouve, en effet, des mots comme *Jiwa* et *Rahasia* (8 occurrences), mais également *Nabi* (22 occurrences) qui désigne aussi bien le personnage d'Al-Mustafa que son auteur, Khalil Gibran. Un titre, *Mistikus Cinta*, fait d'ailleurs le lien entre les deux domaines. Si certaines illustrations de couvertures figurent Gibran, ou du moins un habitant de l'empire turc, porteur d'un fez et d'une moustache (ills. 1 et 2), d'autres représentent le Christ (ill. 7). Certaines couvertures de livres publiés par Pustaka Jaya évoquent la spiritualité orientale : les oiseaux stylisés de la traduction du *Fou* font penser à des motifs de miniatures persanes (ill. 4), tandis que la couverture du *Prophète* pourrait évoquer le *gunungan* du *Wayang* (ill. 5). Les illustrations oscillent entre l'appropriation de Gibran (ills. 5 et 6, qui représente un personnage assis en tailleur à l'ombre d'un parasol) et son renvoi au monde arabo-persan (ills. 3, 4 et 6, dont le personnage, barbu, évoque davantage un Indien ou un Iranien qu'un Indonésien). Tous ces ouvrages sont, en règle générale, de petit format. Ce qui les rend à la fois bon marché et maniables. Ils ont en fait valeur de manuels de conduites enseignant un art de vivre. Les illustrations 8 et 9 évoquent les deux langues de la mondialisation, vue d'Indonésie (on notera la mauvaise graphie du mot *tâ'ira*, et la transformation, typique de l'indonésien, du « a » en « o » après une consonne emphatique). L'illustration 10 reproduit un extrait des *Mawâkib* sur la religion, texte, par ailleurs, traduit en indonésien par Bambang Noorsena. Après avoir dénoncé le fait que les religions reposent d'ordinaire sur un calcul d'intérêts, et après avoir associé une fois de plus islam et christianisme (Taha et le Messie), Gibran leur oppose la piété naturelle. Au chant du rossignol qui se suffit à lui-même, répond celui du *nay* qui est « la meilleure des prières » (trad. Wade Minkowski, p. 23). Les ouvrages des illustrations 11 et 12, vendus en 2006, visent le « créneau » des adolescentes. Le sous-titre du livre de l'illustration 12 (*Kau Cintaku*, Toi mon amour) est emprunté au *Prophète* : « Quand l'amour vous fait signe, suivez-le, bien que ses chemins soient raides et ardu » (trad. Wade Minkowski, p. 33). Il en va de même de celui du livre de l'illustration 11 (*Cinta tak bersyarat. Cinta yang membebaskan*. L'amour est inconditionné. L'amour est libérateur) : « L'amour n'a d'autre désir que de s'accomplir » (trad. Wade Minkowski, p. 34).



III. 1

III. 2

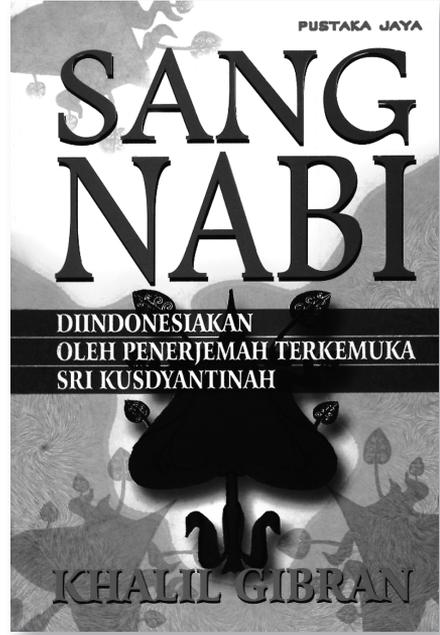
III. 3



Un auteur à succès

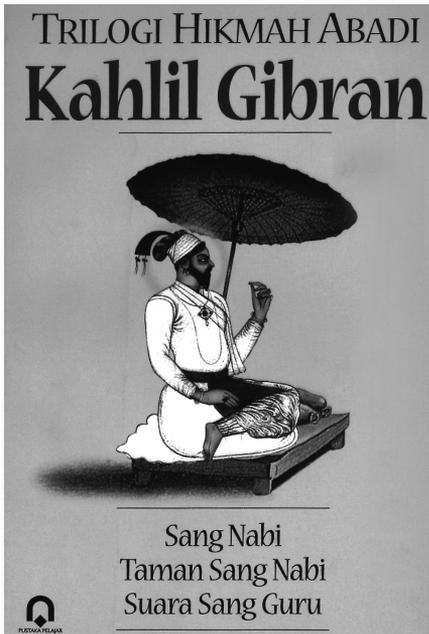


III. 4

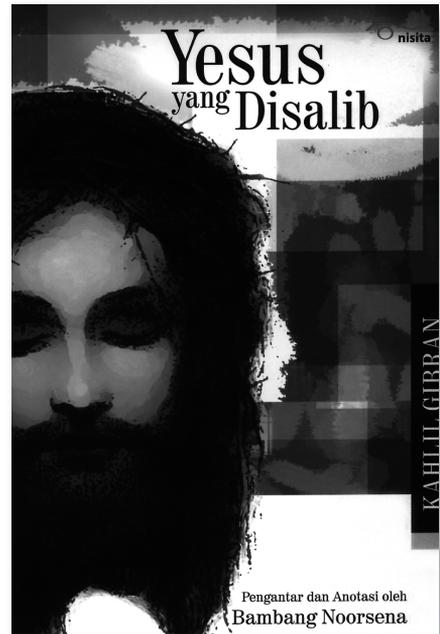


III. 5

Un penseur mystique



III. 6



III. 7

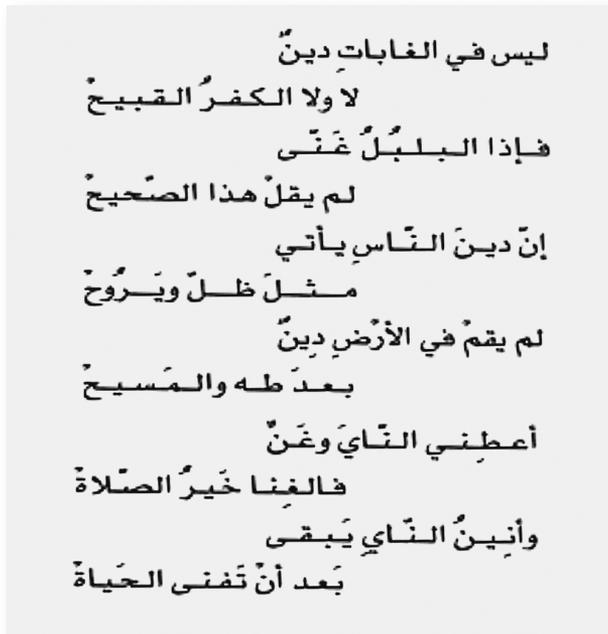


III. 8



III. 9

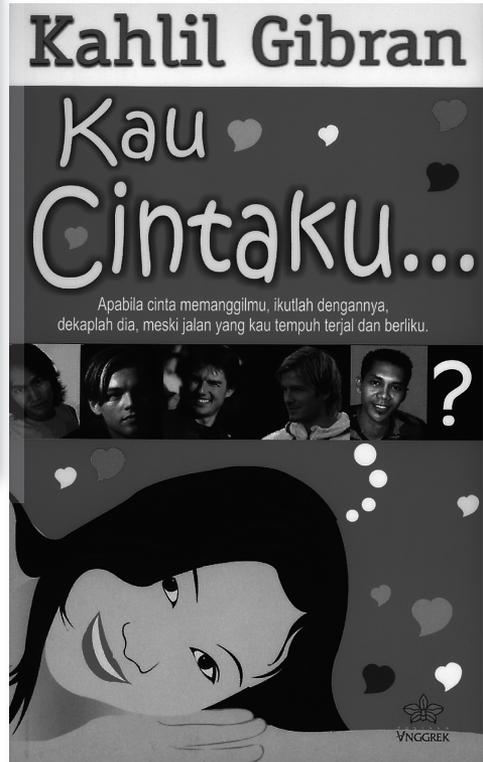
Les langues de la mondialisation



III. 10



III. 11



III. 12

Un auteur pour teenagers