

**KHADIJA BENTHAMI**

Université de Bayreuth, Allemagne – Université Mohammed V, Maroc  
benthami.khadija@gmail.com

**Entre hostilité et amitié :  
une relation judéo-musulmane à l'épreuve  
dans *Avant la haine* de Thierry Cohen**

**Between Hostility and Friendship: A Jewish-Muslim Relationship  
under Strain in *Avant la haine* by Thierry Cohen**

**Abstract**

The long-standing relationship between Jews and Muslims is characterized by several terms, including hatred, rivalry, conflict, war, and stigmatization. What about friendship, though? As its title suggests, Thierry Cohen's *Avant la haine* presents a convincing viewpoint. According to the novel, two Moroccans, one Muslim and the other Jewish, relocate to France and eventually become friends. The two-voice narration of this friendship allows us to explore the characters deep connection, which was first formed in France but eventually deteriorated over time and gave way to hatred because of incidents like the Sabra and Chatilla massacre. We will examine and critique the ways this discourse of friendship is communicated. The purpose of this analysis is to reveal how the characters' individual histories interact with the collective.

**Keywords:** friendship, rivalry, hatred, history, politics / religion

**Mots-clés :** amitié, rivalité, haine, histoire, politique / religion

**Introduction**

Haine, rivalité, conflit, guerre, stigmatisation... tant de mots parmi d'autres qui dépeignent si souvent, aujourd'hui, la relation ancestrale entre Juifs et Musulmans et marquent profondément l'histoire collective de ces deux communautés. Mais, qu'en est-il de l'amitié, de la fraternité qui a pu exister, dans certaines circonstances, malgré les tensions historiques.

Si l'histoire des relations judéo-maghrébines a connu des épisodes de conflits, elle est surtout marquée par une coexistence pacifique, un échange culturel et socio-économique. En effet, le Maghreb, avant la colonisation, a vu accoster : Juifs et Arabes qui se sont mêlés aux populations indigènes. Ces communautés ont évolué ensemble, sous l'auspice d'une gouvernance avisée, et ont pu tisser, en dépit des inégalités, des liens qui ont été radicalement bouleversés par l'arrivée du colon au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle. Cette relation millénaire entre juifs et musulmans, empreinte d'ambivalence, est aussi à l'origine d'un différend entre historiens : deux orientations principales se dégagent que Eva Tratowsky appelle « deux mythes d'une coexistence judéo-musulmane au Maghreb » (Tratowsky 2017). Le premier est celui d'un passé idyllique, une vision qui rappelle souvent les travaux de Haïm Zafrani, en l'occurrence, ses ouvrages : *Two Thousand Years of Jewish Life in Morocco* (2005), *Éthique et mystique, Judaïsme en terre d'Islam : le commentaire kabbalistique du « Traité des Pères »* (1991) ou encore *Recherches sur les Juifs du Maghreb* (1997). Ses travaux semblent s'accorder assez largement sur la dynamique intercommunautaire et le voisinage harmonieux et pacifique qui ont pu exister entre les deux communautés. La lecture qu'en donne Zafrani, par exemple, au statut « Dhimmi », malgré son aspect réducteur, et pour reprendre les termes de Benjamin Stora, est « une avancée » (Stora 2013 : 507), qui devient, par la suite, obsolète lors de l'instauration de l'« égalité citoyenne » par le Colon français (Stora 2013 : 508). Cette réalité harmonieuse trouve également son écho en littérature chez des auteurs qui mettent en exergue cet état très significatif de cette société. Quelques lignes de *Mosaïque. Une enfance juive à Tanger* en témoigne :

A Tanger, dans cette merveilleuse petite ville internationale, (...) Là où la synagogue, la mosquée et l'église affichaient la même tranquille assurance dans la possession de la vérité, comment ne pas entrevoir qu'il fallait aller plus loin, traverser l'écorce des religions et chercher le point de la synthèse, là où les contradictions s'évanouissent comme absorbées de l'intérieur, comme la brume légère du matin que dissipe miraculeusement le premier rayon du soleil. (Bendelac 1992 : 10)

Cette réalité est remise en question par d'autres figures<sup>1</sup> comme Albert Memmi qui met en avant plutôt une réalité « lacrymale »<sup>2</sup> (Baron 1928 : 12) :

La fameuse vie idyllique des Juifs dans les pays arabes, c'est un mythe ! La vérité, puisqu'on m'oblige à y revenir, est que nous étions d'abord une minorité dans un milieu hostile. [...] Jamais, je dis bien jamais [...], les Juifs n'ont vécu en pays arabes autrement que comme des gens diminués. [...] Qu'avons-nous été, pendant des siècles, sinon dominés, humiliés, menacés et périodiquement massacrés ? Et par qui ? N'est-il pas temps que l'on nous entende là-dessus : par les Arabes musulmans ! (Memmi 1974 : 50-51)

Les propos récents de Georges Bensoussan viennent s'ajouter à ceux de Memmi pour confirmer davantage cette « fausse » réalité et contestent clairement les faits idylliques rapportés :

Au XIX<sup>e</sup> siècle, un nombre important de témoignages sur la vie juive en terre arabo-musulmane fait état d'une condition caractérisée en premier lieu par le mépris. [...]. Entre Juifs et arabo-musulmans,

1 D'autres historiens partagent la perspective de Memmi comme André Chouraqui et Jacques Taïeb par exemple dans son ouvrage *Juifs du Maghreb. Mélanges à la mémoire*.

2 C'est un terme qu'il convient d'employer avec précaution dans le monde académique, notamment à l'égard des conflits actuels. Baron a recouru à ce terme pour renvoyer à une approche historique qu'il désapprouve. Il refuse de se laisser enfermer dans le cloisonnement de cette terminologie qui mettait l'accent sur la souffrance continue du peuple juif. Baron plaide pour une approche qui ne vide pas l'histoire juive de sa vérité et son essence historique.

la coexistence, fragile, demeure à la merci du moindre incident, en particulier lorsque les Juifs oublient ce que la société musulmane nomme « le sens de leur humilité. » La violence, codifiée, maintient chacun à sa place au risque, sinon, de répandre le sang. (Bensoussan 2024 : 10)

Cependant, d'autres historiens, comme Kenbib, qui continue à labourer ce sillon dans son ouvrage *Juifs et Musulmans au Maroc (1859–1948)* opte pour une approche dite de l'entre-deux : il suggère une lecture croisée et complémentaire des deux visions (idyllique et lacrymale) pour œuvrer à une dynamique équilibrée permettant de mieux suivre l'évolution historique et la complexité de cette relation judéo-musulmane, sans pour autant ni conforter ni l'un ni l'autre, mais aussi sans les confronter.

D'autres écrivains contemporains partagent cette vision nuancée et font ressortir ce caractère ambivalent dans leurs écrits. C'est le cas de Thierry Cohen avec son roman *Avant la haine* (2015), qui invite à repenser la fragilité de cette relation à travers la mise en scène d'une amitié entre deux Marocains, l'un juif, l'autre musulman. Une amitié à l'épreuve non seulement des tensions géopolitiques contemporaines, mais qui porte également le fardeau d'une histoire collective. Un ouvrage dont le titre est à la fois révélateur et problématique. Il revient que la mention de la haine ouvre sur des perspectives diverses, un « mot » où plusieurs sujets se chevauchent, s'alterneront et plus particulièrement s'éclairent mutuellement. Nous croiserons, précisément dans ce roman, un agencement complexe entre l'amitié et la haine, dont nous essayons de déceler les méandres à travers une lecture analytique esquissée en trois axes : le premier axe invite à porter un regard sur l'amitié comme un mécanisme de défense et un havre contre les divisions socio-politiques. La deuxième inflexion majeure nous permettra de nous attarder sur les différentes tensions (politiques et religieuses) responsables de cette fracture amicale. Alors que le dernier mettrait à l'horizon une possible réconciliation en ouvrant la porte à un dialogue bénéfique et permanent.

## 1. L'amitié : un mécanisme de défense

Les relations amicales, comme l'avance Rebecca Adams, et à l'image des autres relations, émergent dans des contextes spécifiques qui, souvent, en déterminent leurs modalités de fonctionnement :

Friendships do not operate in some abstract, decontextualised world. Like all other types of personal relationship, they are constructed – developed, modified, sustained, and ended – by individuals acting in contextualised settings. (Adams et Allan 1998 : 3)

Dans notre roman, cette amitié judéo-musulmane s'origine dans un contexte migratoire contemporain, responsable majeur des différentes épreuves endurées. En effet, il s'agit de deux familles marocaines, l'une musulmane l'autre juive, qui quittent le Maroc dans les années 70 pour s'installer en France. Une France qui souffre non seulement de l'intégration de ses migrants, mais qui voit la montée de l'antisémitisme et l'islamophobie. La fragilité de cette situation se traduit en une quête d'un sentiment d'appartenance, de ressemblance, pour reprendre les termes de l'auteur dans son texte « cet autre à la fois proche et différent ». Cette caractéristique se trouve alors placée sous l'étiquette de la "marocanité" confirmée d'ailleurs lors d'une conversation entre Mounir et sa mère ainsi que par une déclaration de Raphaël.

- Moi je me sens plus proche de Raphaël que des autres... musulmans
- C'est normal, il est marocain.

- Mais il est juif.
- Au Maroc, on est d'abord marocain, après... on est ce qu'on veut. (Cohen 2105 : 145)

J'ai rendez-vous avec Mounir. Mon frère d'histoire, sujet du même roi, ami d'exil. (Cohen 2015 : 136)

Des deux passages, nous nous rendons compte, combien a priori, pour nos deux protagonistes, compte l'importance et la nécessité de cette appartenance nationale, qui relègue au second plan l'appartenance religieuse. Cela dit que cette amitié, n'est pas uniquement le fruit d'une proximité géographique, mais repose sur un passé et un vécu commun au Maroc. L'usage des mots "frère" et "histoire" renvoie à une mémoire collective (des deux communautés : juive et musulmane) sous l'auspice du même régime politique. Nous nous retrouvons alors cet écho socio-historique entre les deux protagonistes, qui renforce leur union et leur permettra de surmonter et lutter contre les divisons sociales en France. Ces deux citations permettent également d'appréhender le caractère pluriel, religieux et ethnique, du Maroc, combinant entre particularisme et universalité, source de sa force et de sa modernité. Cette spécificité qui a fait du Maroc, un havre de paix, depuis plusieurs siècles et un terrain d'entente entre juifs et musulmans.

Ce lien profond alors entre Mounir et Raphaël, empreint d'une marocanité, fonctionne aussi comme mode de défense avec la montée du racisme, de l'antisémitisme et de l'islamophobie en France. Doublement marginalisé : non seulement leur appartenance nationale est problématique, mais aussi leurs convictions religieuses, ce qui accentue souvent la tension par exemple, avec l'autorité locale, les malentendus et les disputes avec leurs collègues en classe au lycée. Leur amitié symbolise alors cet asile contre les agressions et se manifeste par des actes concrets : chacun vient au secours de l'autre dans le besoin. Cette expérience de l'exil migratoire ne fait pas uniquement rapprocher Mounir et Raphaël, mais leurs communautés le deviennent également :

Juifs et musulmans formaient désormais un groupe uni. [...]. Face à nous, il y' avait cette France qui nous rejetait, excluait ou, au mieux, se foutait de l'émergence d'une haine décomplexée dont nous étions cibles. Tous les Français ? Non, bien sûr. (Cohen 2015 : 238)

Bien que les juifs et les musulmans soient souvent, dans le discours médiatique, voire parfois politique, considérés et présentés comme des communautés en conflit latent, ils se trouvent également à l'écart de la société française et subissent, par conséquent, une discrimination partagée. Cette violence sociale opère une solidarité transcommunautaire transcendant l'appartenance religieuse. La déclaration de Mounir fait mieux ressortir ce caractère et se veut une illustration de ce rapprochement, rejoignant ainsi la perspective de Blanchot : « ce qui sépare devient rapport » (Blanchot 1972 : 328)

Quand je suis avec Raphaël, je suis moi-même. Mes complexes n'ankylosent plus ma langue et je m'exprime sans me surveiller. Côte à côte, nous observons le monde avec la même avidité, plus forts de nous savoir semblables. (Cohen 2015 : 110–111)

Ce partage d'expérience, cette liberté d'expression et cette capacité d'interaction avec Raphaël, témoigne d'une intersubjectivité concrétisant encore cette forme de résistance contre les normes sociales qui dictent leur conduite : c'est l'un des avantages de l'amitié, être soi-même et se libérer de la pression sociale, comme le souligne, à juste titre, Francis Bacon :

quiconque a l'esprit encombré de multiples pensées verra certainement son esprit et son intelligence s'éclaircir et s'épanouir en causant et communiant avec un autre ; il lance ses pensées avec plus

d'aisance ; il les range dans un meilleur ordre ; il voit l'aspect qu'elles ont une fois couchées en paroles ; bref, il devient plus sage qu'il n'était. (Bacons 1948 : 141–143)

Conscients de leur background, nos deux protagonistes ont milité pour que leur amitié perdure pour pouvoir briser ou plutôt percer cette opacité relationnelle judéo-musulmane circulée et contournée par / dans le monde médiatique. Mounir et Raphaël ont tenté de « créer une légende s'inscrivant dans une fresque plus grande. Une légende capable de rencontrer l'histoire et de nous donner en modèle d'une entente possible » (Cohen 2015 : 55). La difficulté est alors double : d'une part, protéger leur amitié de la minorité au sein de laquelle elle évolue, d'autre part réinventer et mettre en place les paradigmes d'une amitié fondée sur l'estime, le partage et le respect mutuel, ce qui s'avère une tâche scabreuse à l'ère des conflits géopolitiques des années 80 jusqu'au aujourd'hui.

Or, au fur et à mesure que les deux amis murissent, la conscience politique et religieuse s'installe progressivement et devient un des vecteurs principaux de leurs différends. Nous sommes amenés alors à découvrir deux dynamiques en contrepoint : Raphaël approfondit davantage sa connaissance de son histoire (celle du peuple juif), de la Shoah pour arriver à l'actualité des juifs vivant en Israël, alors que Mounir s'engage et s'implique activement dans les manifestations de sa communauté musulmane et ses problèmes. Malgré cette distanciation partielle (dirait-on non voulue, mais liée aux circonstances de chacun), Mounir et Raphaël ont toujours été des adeptes du dialogue et de la franchise pour discuter des différents maux qui touchent aux musulmans et aux juifs sans se soucier des jugements préétablis. Il serait fastidieux d'énumérer tous les exemples illustrant cette situation, toutefois il est primordial de s'arrêter sur quelques faits ayant fragilisé ou interrompu leur relation. Un aspect que nous allons à présent traiter dans le volet suivant.

## 2. Fracture amicale

Si, à travers les exemples abondants tirés d'*Avant la haine*, cette amitié témoigne d'« une conscience acérée du social » (Dubois 2007 : 16), elle demeure, néanmoins, vulnérable aux influences et aux tensions géopolitiques. Cette réalité hostile est mise en lumière par Derrida dans son ouvrage *Politiques de l'amitié* où il explore les rouages des relations amicales et met en jeu les différents mécanismes qui les influencent. Idée que nous retrouvons chez Cohen, qui montre que les conflits géopolitiques peuvent instrumentaliser et amenuiser cette relation, combien particulière, entre Mounir et Raphaël.

Déjà soumise aux fardeaux et aux variations de l'histoire, cette relation porte les traces d'une rivalité antérieure ne touchant pas directement nos protagonistes, mais implique leurs communautés. Raphaël, dans une tentative de comprendre l'agencement de cette relation millénaire entre juifs et musulmans, résume de manière sobre, la trajectoire de cette haine / rivalité, à travers quelques illustrations de résonnances bibliques et de bouleversements historiques dont les agents principaux étaient les deux communautés :

L'origine de la haine...

[...] Certains évoqueront la croyance pour expliquer une telle intimité et rappelleront la lutte entre les deux frères, Israël et Ismaël.

D'autres invoqueront les bouleversements de l'histoire politique de leurs pays d'origine, les départs forcés ou volontaires, les rancœurs héritées.

[...] Je préfère, quant à moi, convoquer des faits plus récents, ceux dont j'ai été le témoin [...] Et si je dois désigner les prémisses de cette dissension en France, je choisirai de partir de l'été 1982.  
(Cohen 2015 : 353)

Toutes ces raisons ne justifient pas l'antagonisme entre juifs et musulmans, mais plutôt ne font que légitimer ce conflit, d'une manière rétroactive, à travers la perpétuation de ces histoires ancrées dans la narration quotidienne des familles des deux côtés. Raphaël, quant à lui, avec son esprit critique, préfère recontextualiser ce conflit et ne prendre en considération que les faits dont il est témoin, notamment le massacre de Sabra et Chatila perpétré en 1982, un des événements majeurs responsable de la première fissure dans leur amitié.

Cet événement éveille chez Raphaël une réflexion critique à l'égard de la politique d'Israël et son implication au Liban :

Les premières informations sur l'entrée d'Israël nous avaient d'abord plongés dans la plus profonde confusion. [...] Pourquoi cette guerre ? [...] Nettoyer le Liban des membres de l'OLP ? Faire cesser les bombardements sur le nord d'Israël et stopper les infiltrations de terroristes ? à quels prix ? Et les Libanais ? Coupables de quoi ? (Cohen 2015 : 357)

Ce soliloque témoigne d'une maturité unique chez Raphaël confronté à un dilemme : cet enchevêtrement entre le cœur et la raison soulevant ainsi des questions à la fois politiques et déontologiques. Comme la majorité des juifs de la Diaspora, Raphaël fait l'expérience du conflit israélo-palestinien, oscillant entre ses sentiments de défense d'un pays lointain, cristallisé par la mémoire exilique, et l'actualité politique chaotique. Cette ambivalence évoquée rappelle le travail *Comment guérir un fanatic* qui met en avant cette question éthique, sujet délicat à évoquer y compris au sein de la société israélienne. En effet, ce ressenti est éprouvé par les Israéliens eux-mêmes lors des conflits, alors qu'ils doivent en même temps assumer leur appartenance à un État déjà pointé par des institutions internationales pour son non-respect du droit international.

Cette attitude rappelle celle du père de Mounir lors des attaques des jeux olympiques à Munich en 1972 n'hésitant pas à critiquer ses semblables, pour expliquer à Mounir (adolescent) la gravité de cet acte, qui ne représente pas les musulmans :

« Quelle bêtise ! s'est-il emporté. L'Islam n'a jamais réclamé la mort des juifs » (Cohen 2015 : 124)  
[...] pas eux. C'étaient des sportifs. On n'a pas le droit de tuer des jeunes ! » (Cohen 2015 : 131)

Cette situation exhorte le père à faire preuve d'une grande probité tant envers lui-même qu'envers sa communauté. Cette attitude, guidée et conditionnée par sa sagesse, lui permet non seulement de condamner cet acte terroriste, mais aussi d'adopter un ton pédagogique pour assurer une transmission du savoir religieux et son inscription dans l'histoire. Cet événement violent représente, pour lui, l'occasion d'éveiller la conscience de Mounir pour ne pas se laisser emporter par les tensions identitaires accentuant le fossé déjà existant entre juifs et musulmans.

Certes, ces attaques provoquent aussi la colère de Raphaël, mais c'est avant tout le massacre de Sabra et Chatila qui constitue l'événement le plus marquant, formant une toile de fond signifiante qui se densifie au fil de la progression du récit. Cet épisode tragique fut à l'origine d'une longue conversation entre les deux amis, qui tentèrent d'en comprendre les faits et les conséquences, qui déclencha une rupture idéologique entre eux. Cette conversation manifeste un moment crucial dans la relation de Mounir et Raphaël. Chacun d'eux adopte son propre point de vue pour vivre et interpréter cet événement :

deux visions s'entremêlent, mettant en avant l'identité religieuse de chacun et connotant une idéologie relevant d'une longue tradition, qui porte à croire la culpabilité des uns envers les autres. Cette dialectique émotionnelle (relative à la religion) est perceptible chez Dominique Moïsi dont la théorie nous offre une clé de lecture pour analyser leur positionnement. Dans son ouvrage *La géopolitique de l'émotion*, il nous montre comment les sentiments collectifs influencent les interactions sociales à travers trois émotions fondamentales : l'humiliation, la peur et l'espoir. Moïsi associe la peur au monde occidental, tandis que l'humiliation concerne plutôt le monde arabo-musulman. Des sentiments dont la frontière s'avère perméable (permettant parfois un échange dans les deux directions), mais qui peuvent nous être utiles à comprendre la complexité de cette situation.

Dans cette conversation (Cohen 2015 : 358) Mounir exerce une âpre critique sur la politique d'Israël (exemplifiée ici par l'événement de Sabra et Chatila). De cette prise de position, émerge pourtant en filigrane une identification au sort des Palestiniens et une sorte de contribution à leur combat. Un combat qui reflète de l'humiliation des musulmans non seulement des pays arabes, mais du monde entier. Dominique Moïsi explique que cette frustration remonte à 1948 et condense toutes les tensions entre les deux communautés.

Cette frustration s'amplifie chez Mounir à l'égard de cette politique israélienne discriminatoire du peuple palestinien dominé. Son évocation du passé juif récent, la Shoah, ne serait-elle pas une manière de souligner les contradictions entre les valeurs morales du peuple juif, agissant en connaissance de cause, et les actions d'Israël ? Par son insistance sur la différence entre juifs d'un côté et Israéliens de l'autre, il essaie d'intellectualiser et rationaliser son débat avec Raphaël (cette distinction est polémique puisqu'elle mène à remettre en question l'existence même d'Israël en tant qu'État), tout en mentionnant que les principes du peuple juif sont distincts des choix politiques israéliens afin d'éviter de tomber dans la culpabilité collective. Cette critique déclenche chez Raphaël une réponse défensive, révélatrice d'une peur existentielle ancestrale qui, d'après Moïsi, est une peur post-Shoah qui « induit un réflexe de défense, qui révèle et reflète l'identité et la fragilité d'une personne, d'une culture ou d'une civilisation à un moment donné » (Moïsi 2008 : 148). Pour lui, et pour plusieurs de ses coreligionnaires, Israël représente un havre de paix et a été choisi comme domicile protecteur face à de futures agressions.

Cette dynamique émotionnelle ne se limite plus à cet événement, mais prend son essor lors de l'Intifada de 2000, un autre événement fondateur de cette rupture amicale. Cet épisode est vécu différemment par nos protagonistes, il n'y a pas eu de conversations mais leur réflexion traduit énormément. La visite de Sharon à la mosquée Al Aqsa en dit long :

Des enfants face à des militaires. Des pierres contre des fusils. La seconde Intifada a commencé et les images déferlent sur nos écrans. Ariel Sharon a provoqué les Palestiniens en allant se promener sur l'esplanade des Mosquées. Il a agi sciemment afin de contrer Ehud Barak, et pour enterrer définitivement les négociations de Camp David. (Cohen 2015 : 549)

Cette visite se charge d'une symbolique qui connote une idéologie de domination qui porte à croire l'infériorité des Palestiniens, et par extension, des musulmans. Sous les sévices de la torture, de la domination et de l'oppression, les Palestiniens se rebellent contre l'acte de Sharon et se réfugient dans l'Intifada pour apaiser leurs douleurs. Ce mouvement, selon Mounir, est un acte légitime de résistance et une manière de rappeler au gouvernement israélien leur existence et leur appartenance territoriale. Cette identification à l'humiliation des Palestiniens renforce davantage le fossé idéologique avec Raphaël.

Cette réplique palestinienne politique, exacerbe chez Raphaël, juif engagé, cette peur existentielle et devient une entrave à toute résolution pacifique. Son empathie pour le peuple palestinien se trouve dissimulée derrière les images choquantes des Palestiniens, largement médiatisées, s'opposant à l'armée et aux civils israéliens, ce qui a légitimé son soutien inconditionnel à Israël et son droit de se défendre.

Ces deux événements, parmi tant d'autres<sup>3</sup> cités par l'auteur Cohen, illustrent cette haine et rupture amicale. Ils représentent, dans les dires de Dominique Moïsi « une arrogance » idéologique. Ni l'un ni l'autre ne peut dépasser le conflit israélo-palestinien : Mounir s'identifiera toujours aux palestiniens et dénoncera les violentes actions d'Israël, tandis que Raphaël justifiera cette violence comme un mécanisme légitime de défense. Un cercle vicieux et un dilemme infini.

### 3. L'espoir d'une réconciliation ?

Malgré ce fossé entre nos protagonistes, Cohen nous offre une fin optimiste et laisse entrevoir une brèche d'espoir. L'épilogue prend la forme d'une confrontation distanciée entre Mounir et Raphaël : chacun exprime ses pensées, Raphaël sous la forme d'un post sur sa page Facebook, tandis que Mounir lui envoie un long e-mail pour se demander s'il n'est pas temps, après toutes ces années de haine injustifiée, d'essayer de réagir autrement :

Qu'en penses-tu Raphaël ? A-t-on une chance de sortir de ce bourbier d'idées nauséabondes, de haines injustifiées, de rancœurs fossilisées ? C'est avec toi que j'ai envie d'en parler. Toi, mon ami juif, mon ami marocain. (Cohen 2015 : 658)

Mounir suggère à son « ami juif » et à son « ami marocain » de revisiter leur passé pour comprendre les raisons de leur rupture, ce qui rappelle la pensée de Moïsi, qui considère l'espoir comme un mécanisme de lutte contre la peur et la haine. Cette proposition de Mounir émane d'une sincérité et d'une honnêteté, vecteurs fondamentaux pour entamer un dialogue transcendant leur rupture idéologique. Son invitation à discuter des « haines injustifiées » et des « rancœurs fossilisées » témoigne d'un espoir de réparation mémorielle et de sa « capacité d'interagir positivement avec le monde » (Moïsi 2008 : 59) :

Nous pourrions le faire en échangeant des e-mails. Chacun notre tour. Sans polémiquer. Raconter, c'est tout. Écrire est souvent mieux que parler, lire toujours mieux qu'écouter. Cela permet d'échapper aux éruptions du cœur, de refroidir les pensées, de faire le tour de chaque idée. (Cohen 2015 : 660)

Cette méthode représente une transmission des sentiments susceptibles de favoriser une compréhension réciproque. L'idée que « lire est toujours mieux qu'écouter » concorde avec celle de Moïsi, qui soutient que l'espoir est stimulé par une pensée plus calme et rationnelle. Une telle démarche peut, certes, paraître hasardeuse en raison des différences géographiques et politiques existant entre les deux (puisque Raphaël est parti s'installer en Israël alors que Mounir est resté en France), mais elle offre la possibilité d'une catharsis réfléchie et approfondie.

<sup>3</sup> Parmi les autres événements cités dans le roman : la mort de Yasser Arafat, l'accord d'Oslo.

## Conclusion

L'objet de cet article trouve son point de départ dans le problème que constitue l'interprétation des relations entre juifs et musulmans, jugées conflictuelles, en raison de son caractère complexe. L'article développe l'idée selon laquelle la problématique fondamentale, qui traverse et organise le développement du roman *Avant la haine* est la question de la « amitié / haine » question qui relève moins du politique que de l'histoire. Face à ce problème, qui mine la compréhension globale des relations judéo-musulmanes, la recherche pose une question qui doit permettre de se mettre en chemin vers une tentative de compréhension de la complexité de cette situation.

Notre article est divisé en trois parties, introduites par une introduction à caractère préparatoire, en ce sens qu'elle pose les prémisses de cette relation millénaire et montre le caractère complexe des relations judéo-musulmanes lesquelles ne peuvent être dissociées de leur contexte historique. Le premier axe met le point sur les circonstances de naissance de cette amitié particulière entre Mounir et Raphaël dans un contexte migratoire favorisant la mise en avant de leur marocanité transcendant ainsi l'appartenance religieuse. Cette relation rappelle la pensée d'Averroès sur la solidarité et l'humanisme comme fondement au détriment du clivage religieux, perspective que nous retrouvons chez Mounir et Raphaël.

Le deuxième axe examine, à partir de quelques événements clés, les motifs fondamentaux de cette rupture amicale, qui relève davantage d'une dimension émotionnelle. Nous avons tenté de l'analyser à travers la pensée de Dominique Moïsi, qui offre trois angles d'approche (espoir-peur-humiliation), à partir desquels, nous avons pu comprendre la situation de chacun. L'humiliation chez Mounir, qui se manifeste par une identification à la souffrance du peuple palestinien, porte les traces d'un passé frustré. En revanche, chez Raphaël nous avons vu que le fantôme du passé erre toujours et cette peur existentielle surgit à chaque fois qu'Israël est impliqué dans le débat. Le troisième axe, plein d'optimisme, montre la volonté et la tentative des deux protagonistes de comprendre les raisons de cette rupture, défiant ainsi tous les challenges à travers un dialogue ouvert pour écrire leur petite histoire dans ce monde chaotique.

En prenant l'exemple de Mounir et Raphaël, l'auteur insiste non seulement sur la complexité des relations judéo-musulmanes, mais il montre aussi leur vulnérabilité face aux influences médiatiques et aux conflits, particulièrement le conflit israélo-palestinien et ses répercussions. À travers les deux voix narratives, chacune représentant une communauté, il nous plonge dans les stéréotypes et les préjugés circulant des deux côtés tout en développant une argumentation détaillée à travers les propos des deux protagonistes résumant en quelque sorte l'idéologie dominante, et la manière dont chaque communauté perçoit l'autre.

## Bibliographie

Adams, Rebecca G., Graham Allan (dir.) (1998) *Placing Friendship in Context*. Cambridge : Cambridge University Press.

Bacon, Francis (1948) *Essais*. Paris : Aubier.

Bendelac, Alegria (1992) *Mosaïque. Une enfance juive à Tanger (1930–1945)*. Casablanca : Wallada.

Blanchot, Maurice (1972) *L'Amitié*. Paris : Gallimard.

Cohen, Thierry (2015) *Avant la haine*. Paris : Flammarion.

Derrida, Jacques (1994) *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée.

Dubois, Jacques (2007) *Stendhal une sociologie romanesque*. Paris : Éditions La Découverte.

Kenbib, Mohammed (1994) *Juifs et Musulmans au Maroc (1859–1948)*. Rabat : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Memmi, Albert (1974) *Juifs et Arabes*. Paris : Gallimard.

Moïsi, Dominique (2008) *La géopolitique de l'émotion*. Paris : Flammarion.

Zafrani, Haïm (2005) *Two Thousand Years of Jewish Life in Morocco*. Jersey City : Ktav Pub & Distributors.

Zafrani, Haïm (1991) *Éthique et mystique, Judaïsme en terre d'Islam : le commentaire kabbalistique du « Traité des Pères »*. Paris : Éditions Maisonneuve et Larose.

Zafrani, Haïm (1997) *Recherches sur les Juifs du Maghreb*. Paris : Université de Paris VIII, Institut européen d'études hébraïques.

### Sources internet

Baron, Salo (1928) « Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View? » [Dans : ] *The Menorah Journal*, June ; 1–12. Récupéré de <https://archive.org/details/ghettoemancipati00baro/> mode/2up le 17/08/2025.

Baron, Salo W. (1963) « Newer Emphases in Jewish History. » [Dans : ] *Jewish Social Studies*. Vol. 25, N° 4; 235–48. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/4466044> le 05/12/2024.

Bensoussan, Georges (2024) *Les Pogroms en Palestine avant la création de l'État d'Israël (1830–1948)*. Paris : Fondation pour l'Innovation Politique. Récupéré de <https://www.fondapol.org/app/uploads/2024/04/240-bensoussan-fr-2024-04-02-w.pdf> le 05/12/2024.

Chaigne, Anne-Lucie (2010) « Intifada al-Aqsa, de son déclenchement en 2000 à l'année 2002. » Récupéré de <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Intifada-al-Aqsa-de-son-declenchement-en-2000-a-l-annee-2002.html> le 05/11/2023.