

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

I. — ANTHROPOLOGIE

Les travaux les plus nombreux en anthropologie sociale et culturelle sont le plus souvent issus d'études universitaires ou de chercheurs professionnels. Mais les mutations en cours au Maghreb comme ailleurs dans le monde, sont désormais perçues par les populations concernées comme une véritable perte d'identité. Les phénomènes qui ont déclenché l'essor très rapide de l'ethnologie de la France, la création de la mission du Patrimoine ethnologique, commencent à faire leur apparition au Maghreb, non pas à l'initiative des Gouvernements et Ministères en place, mais sous la pression populaire et celle d'un certain nombre d'intellectuels capables d'analyser les tenants et les aboutissants de ces problèmes culturels. En Algérie, *Tafsut* est un exemple éclatant de la prise en charge collective d'une anthropologie du soi et d'une culture qui veut vivre et s'affirmer par-delà les récupérations et les habillages politiques.

Enfin, la liaison entre des intellectuels qui ont une large ouverture sur le monde extérieur, qui pratiquent plusieurs langues et plusieurs cultures, et le peuple qui vit plus ou moins mal ces transformations, semble s'établir dans des conditions tout à fait nouvelles. Seuls les pouvoirs en place font mine de ne pas comprendre et apprécier à leur juste mesure l'importance et le sens de ces besoins profonds. Ce que les grandes théories politiques et les déclarations pompeuses d'union et de fraternité n'ont jamais pu réussir est peut-être en germe dans ce mouvement. Par ailleurs, la sécheresse dans les régions désertiques sahariennes et sahéliennes déclenche d'énormes mouvements de populations (en particulier chez les Touaregs) qui provoquent dans certaines régions la disparition presque totale de certaines cultures régionales. On mesure mal, vu de l'Europe, l'étendue des désastres pour le moment, car aucune enquête extensive n'est réalisée sur le plan culturel étant donné les urgences concernant la survie physique des populations.

La littérature anthropologique au sens large du terme est de plus en plus abondante et malgré les difficultés déclarées des éditeurs, les titres sont nombreux, à tel point que la réédition d'études anciennes de qualité est devenue un marché intéressant. Saluons celle de *Mots et choses berbères* d'Émile Laoust (1920) par la société marocaine d'édition (183), *Tunis et Alger au XVIII^e siècle*, de

Venture de Paradis (J.-M.), par Sindbad (1983), *La formation des cités chez les populations sédentaires d'Algérie* d'Émile Masqueray, par Edisud (1983) [voir ci-après le compte rendu d'Ernest Gellner], *Vies des saints musulmans* d'Émile Dermenghem par Sindbad (1983).

Marceau GAST*

Tafsut, 1, Série spéciale « Études et débats ». Tizi-Ouzou 1983, 178 p. (14,5 × 21 cm).

La parution du numéro un de *Tafsut* dans la série spéciale « Études et débats » est un événement en soi pour plusieurs raisons. C'est un volume de qualité où s'expriment ensemble, avec un tranquille courage, des Algériens, des Marocains, des Touaregs, presque tous universitaires, intellectuels, écrivains, professionnels de la chanson ou de la radio et qui débattent de leurs problèmes dans leur vie socio-professionnelle. C'est la première fois, à notre connaissance, que sont réunis des témoignages aussi divers et aussi complets sur l'actualité des mouvements culturels berbères au Maghreb, qui affirment avec autant de force et de clarté comment et pourquoi ce sont les pouvoirs en place qui ont voulu politiser leurs revendications pour mieux les étouffer. C'est aussi la première fois qu'un ensemble de maghrébins berbérophones et berbéristes se donnent une tribune entre eux, pour eux, avec autant de cohérence et d'harmonie sans biais et sans ambiguïté, avec une pareille volonté de création commune.

Mais, faut-il le dire ? cette revue sobrement mais très correctement présentée (les fautes y sont très rares) est quasiment un *samizdat*. Elle ne peut avoir pour le moment de légalité dans aucun pays du Maghreb. Car l'émergence d'un statut quelconque, au demeurant assez facile, en pays étranger, fausserait sa propre réalité et que sa légalisation au Maghreb lui est aujourd'hui refusée.

Enfin cette maturité, parfois durement acquise pour la plupart des signataires, permet de montrer nettement que cette revendication culturelle dépasse largement la vision politique étriquée et l'autoritarisme rétrograde des pouvoirs en place, qu'elle n'est ni un parti politique, ni une action subversive, mais une donnée fondamentale de l'identité des populations maghrébines. Comme le dit si bien l'écrivain Mouloud Mammeri dans un préambule intitulé « Après trois ans » : « il est clair, ce disant, que la culture berbère n'est pas la propriété exclusive des seuls berbérophones... ». Voilà qui déplace sérieusement le cadre ethnique, géographique dans lequel les pouvoirs ont voulu enfermer cette revendication culturelle et identitaire. Pourquoi « Après trois ans » ? Parce qu'en avril 1980, au printemps, un mouvement populaire puissant a porté à Tizi-Ouzou, en Kabylie, la réalité culturelle berbère au premier rang de l'actualité (voir A. Adam, « Chronique sociale et culturelle », *AAN*, 1981 : 713-715 et les Chroniques de S. Chaker dans chaque volume de l'*Annuaire de l'Afrique du Nord ; Algérie, quelle identité ?* Dossier final du séminaire d'Yakouren, Paris, Imdyazen 1981). Et qu'à partir des événements de Tizi-Ouzou et la répression brutale qui s'en est suivie, une formidable prise de conscience s'est emparée non seulement de tous les témoins et acteurs de ces journées mais aussi de toute la Kabylie. Après de nombreuses réunions de travail véritablement populaires, il est apparu qu'il ne fallait rien attendre des pouvoirs en place, ni des décisions ou attitudes prises à l'extérieur du pays, mais qu'il fallait créer de nouveaux rapports de force, internes, pour chaque situation dans une continuité permanente et une grande cohérence de pensée et d'action.

Ce numéro de *Tafsut* — le printemps, organisé et dirigé par S. Chaker, est l'un des produits de cette vaste entreprise de défense et reconstruction culturelle que se sont donné pour tâche les tenants de ce mouvement. « Oui, ils existent ! Ils vivent et s'expriment, en Kabylie, à Alger, au Maroc, au Sahara... Ils sortent des musées, des fêtes « folkloriques »,

* Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire de la Méditerranée occidentale. Aix-en-Provence.

des pages d'Ibn Khaldoun, des albums de photos et dépliants pour touristes : des Berbères veulent être présents, à leur place, chez eux, sans honte ni voile, eux les éternels relégués aux Marges... aux marges de la « Culture », aux marges de l'« État », spectateurs et objets passifs de l'« Histoire »... Culture, État, Histoire des Autres. » C'est par ce cri que commence la préface de S. Chaker, véritable profession de foi et déclaration d'intention qui veut balayer une fois pour toutes les faux-semblants, les situations ambiguës, la « honte d'être » qu'on avait voulu jeter sur les Berbères. « *Tafsut* voudrait ainsi fournir à tous un cadre démocratique favorable à l'émergence d'une dynamique culturelle et intellectuelle libre, échappant au carcan des tabous et dogmes officiels ou dominants, qui soit en prise directe avec les besoins et aspirations réels qui se font jour un peu partout dans le Maghreb » (S. Chaker, p. 1).

Le volume comporte vingt-deux textes dont dix-sept contributions d'Algériens et cinq de Marocains, déséquilibré que déplore l'organisateur. Ces textes parlent de culture évidemment (R. Bellil, M. Farès, S. Hachi, S. Sadi, A. Bounfour, S. Chaker et M. Mammeri) mais aussi de problèmes linguistiques et de littérature orale (A. Akouaou, K. Cadi, M.A. Lahlou, S. Chaker, M. Taifi), de problèmes d'industrialisation (R. Abdoun), des femmes (H. Cherifi), du maraboutisme (T. Yacine) ; A. Akouaou présente aussi les études berbères au Maroc (151-169), S. Chaker dans « informations diverses » présente la vie associative, la liste des thèses soutenues depuis 1962 sur la langue et la littérature berbères, les parutions récentes et les livres sous presse. C'est surtout dans l'article de Saïd Sadi et Salem Chaker « Qu'est-ce que le mouvement culturel berbère algérien ? » (147-150) qu'une tentative de clarification sur la nature et les objectifs du mouvement culturel berbère en Algérie est présentée d'une façon concise et nette. Y sont abordés la berbérophonie, l'Islam, la nation, l'Algérie indépendante, les objectifs du mouvement, son cadre et son action. Cet article très court est important à lire car il est la base d'une véritable charte : pied d'égalité pour le berbère et l'arabe, statut de langue nationale, prise en charge et développement dans l'ensemble du pays, respect de la spécificité linguistique et culturelle de toutes les régions berbérophones. « Le mouvement berbère n'est pas un parti politique : il ne développe pas un programme qui définirait une alternative politique précise... le modèle exacerbé d'état centralisé et bureaucratique hérité en droite ligne du colonialisme français, est radicalement antinomique du pluralisme et de la liberté linguistique et culturelle... ».

Beaucoup d'articles mériteraient d'être relus, discutés, critiqués ; ils s'offrent aux débats et à la réflexion. L'important c'était d'avoir eu le courage et l'audace de sortir un pareil numéro pour donner un ton nouveau à ces revendications, mais surtout une attitude nouvelle claire et ouverte au mouvement de culture berbère qui a failli se « folkloriser ». Eh bien, non, nous avons l'impression qu'une véritable dynamique est lancée dans cette entreprise qui risque d'avoir des lendemains dépassant largement les espérances de ses promoteurs.

Marceau GAST

Désert, nomades, guerriers, chercheurs d'absolu. *Autrement*, Hors série n° 5, novembre 1983, 260 p.

La revue *Autrement* est une réussite commerciale très remarquée. Après l'aventure de ses débuts : une formule nouvelle de débats sur des problèmes d'actualité, des questions laissées dans l'ombre ou des sujets tabous, la direction s'est lancée dans une abondante production sur des sujets brûlants, d'actualité, qui répondent à la curiosité du public. Ce numéro sur le Désert a voulu nourrir les goûts les plus divers : des mythologies aux cultures locales, du politique à l'aventure mystique, touristique ou poétique, tous les ingrédients du désert vu par les Autres y sont présents.

Le choix des rédacteurs est aussi éclectique : Ch.-A. Julien, M. Mammeri, P. Balta, R. Arnaldez, Tahar ben Jelloun pour les caciques ; J.-R. Henry, M. Gast, E. Bernus pour les chercheurs du CNRS et un certain nombre d'amoureux du désert, jeunes et moins jeunes, aux récits mordants ou poétiques et une interview à l'arrachée de M. Cl. Cheysson qui, lui

aussi, eut des aventures au désert. Seul saharien du cru, ancien nomade, poète et mystique, écartelé, déchiré loin de ses horizons, Hawad témoigne en quelques poèmes de l'amertume de son exil. Ce qui n'est pas dit, c'est que les calligraphies qui accompagnent ses poèmes sont d'une écriture tirée à la fois des caractères tfinar (Touareg) et du style cursif de l'arabe, dont Hawad est l'inventeur et, pour le moment, le seul usager.

Ce numéro qui contient pas mal d'informations et de témoignages intéressants est cependant hétérogène pour ne pas dire hétéroclite. Il se lit mal d'un article à l'autre et l'organisatrice, Mlle Edwige Lambert, semble n'avoir pas su opter pour un choix précis à la fois dans les objectifs réels d'une pareille publication et dans celui des collaborateurs. De surcroît, des noms prestigieux n'ont pas forcément fourni de bonnes prestations. M. Ch.-A. Julien a cru bon de jouer les féroces à propos du père de Foucauld dans un article partiel et caricatural malgré la documentation qu'il affiche. Un témoignage singulier et qui en dit long sur le racisme aux frontières et l'écrasement des nomades est singulièrement signé « Titine l'âne », peut-être par dérision à l'égard de « Tine Hinane », ancêtre et reine mythique des Touaregs du Hoggar. Et puis les pionniers du Sahara ne sont pas oubliés, mais aussi les guerres actuelles du Front POLISARIO et du Tchad avec leur cortège de douleurs.

Cependant, et singulièrement, il est peu parlé d'économie et de faim dans tout cela. Peut-être parce que chez nous le problème est celui de la suralimentation et du « jogging » pour se conserver en forme. Hélas ! l'on meurt par milliers, par dizaines de milliers dans les zones désertiques aujourd'hui, de la Mauritanie à l'Éthiopie. La famine a repris de plus belle, elle fait partie désormais des habitudes quotidiennes dans les journaux européens. Ces atroces réalités sont devenues abstraites malgré les campagnes publicitaires et d'entraide (juste avant l'envoi des feuilles de déclaration d'impôts !). Comment la solidarité des hommes peut-elle se maintenir par-delà le carcan des frontières, de la corruption et de l'injustice ?

Marceau GAST

BERNUS (Edmond et Suzanne), DESJEUX (Catherine et Bernard). *Touaregs*, Collection Cairn, dirigée par C. et B. Desjeux, Paris, L'Harmattan, 1983, 72 p., 1 carte, photos couleur et n. et b., bibliographie, 16 × 24 cm.

Catherine et Bernard Desjeux, journalistes, reporters-photographes ont eu l'audace de créer chez L'Harmattan la collection « Cairn » : « ces livres sont des jalons pour découvrir l'univers africain. Par touches successives, visuelles et écrites, apparaît une Afrique ordinaire et vivante »...

Dans un texte clair, facile à lire, Edmond et Suzanne Bernus disent des choses précises sur ces sociétés complexes et diverses que forment les Touaregs de la Libye et l'Algérie à la Haute Volta, des confins mauritaniens à ceux du Nigéria et du Tchad. Exercice difficile dont les auteurs se sont très honorablement acquittés en 30 pages de texte environ, rythmées et agrémentées par les très belles photos d'ambiance, de scènes ethnographiques ou techniques de C. et B. Desjeux qui affirment leur sensibilité et leur connaissance du milieu. Trois courts chapitres : la trame de la zone nomade; le peuplement, la guerre et l'amour; du campement nomade à l'oasis, rendent ces peuples vivants et présents, peuples qui font partie des Berbères qui vont de l'Atlantique à l'Égypte, de la Méditerranée à la boucle du Niger. Un dernier chapitre en guise de conclusion pose la question : « Comment peut-on être Touareg ? », avec les problèmes de survie de cette culture, de cette civilisation.

Une courte bibliographie, une liste de films, de disques et d'adresses de librairies ou bibliothèques permettent au lecteur curieux d'aller plus loin.

La maquette du livre est esthétiquement très agréable, les photos sont très bien reproduites sur un papier glacé assez lourd qui permet des insertions dans le texte.

Le prix, soixante-dix francs, est raisonnable.

Ce livre qui est une incitation à la lecture et à la culture est un bon exemple de vulgarisation sous une forme pratique, peu onéreuse et de bonne qualité quant au contenu. Souhaitons que cette collection conserve cette tenue dans ses prochains numéros.

Marceau GAST

MASQUERAY (Émile), *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie. Kabyles du Djurjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezab*. Réimpression de l'ouvrage publié en 1886 chez l'éditeur Ernest Leroux à Paris. Présentation par Fanny Colonna. CRESM et Edisud, La Calade, 13090 Aix-en-Provence, 1983, 374 p.

Masqueray's study, first published in 1886, is a minor masterpiece. Its significance lies in the penetration and originality of its ideas, in its thorough and unique documentation, and its crucial position at the crossroad of sociological ideas. It provided an overall picture of the social organisation of the three main Berber regions of Algeria, supplemented by one of the earliest European accounts of the societies of central Morocco. It is probably the single most important book written about North Africa in the 19th century.

But it is a work which has been almost forgotten, and which had become virtually unobtainable. Hence this beautifully executed republication (under the auspices of CRESM in Aix-en-Provence, one of the main French research centers into North Africa), aided by an excellent introduction by Fanny Colonna, is a major service to scholarship. Fanny Colonna herself is one of the leading contemporary experts on Algeria: of *pied-noir* (French settler) background, with a lineage connection with Algeria dating back over a century, she retained Algerian citizenship after the coming of Algerian Independence. She has established her reputation with a study of the Algerian schoolteacher class during the colonial period (1), and is at present working on a social history of the Aures mountains in the 19th century. Noone could have been better equipped to introduce Masqueray's work.

This republication should do a great deal to correct the history of social ideas, from which he has been unfairly excluded. It isn't so much that he has left no traces. Rather, noone so far seems to have had the motivation to follow up the scent, which is plainly there for all to follow. Two lines at least lead from Masqueray to our intellectual world. One leads through a crucial footnote in Emile Durkheim's *De la Division du Travail social*. This is, of course, one of the Founding Texts of modern sociological thought. It is organised around the distinction between mechanical and organic solidarity. What Durkheim had done was to try to steal the appeal of human interdependence and cooperation, of social integration, from the romantics and reactionaries who attributed it to *earlier* societies, and who deplored its decline in modern societies. He did so by pointing out that it was primitive man who was standardised, and that it was modern man who attained, through a more highly developed division of labour, a far greater complementarity and interdependence with his fellows. Thus, it seemed, *togetherness* was the coming thing, rather than something which we were losing. This approach also meant the test of the idea of division of labour from the economists: its real function was not to produce more and better pins, but to make us depend on each other, in a manner more effective and altogether superior to the one which had prevailed when we all merely resembled each other. In the Durkheimian version, increased population density seems to lead to a greater division of labour; The Adam Smith picture tended to suggest the opposite conviction, from specialisation of productivity to populousness. Anyway, when we were alike, we had little to offer each other. Now we have come to differ, we need each other. It stands to reason.

What is relevant here is Durkheim's documentation of the primitive "mechanical" or "segmentary" element in his opposition. At a certain point (op. cit., p. 152) of his discussion of mechanical (i.e. primitive) solidarity, he announces that we are about to leave the domain of pre-history and conjecture. We are entering the realm of contemporary ethnographic fact. The facts he invokes, before returning to biblical and classical antiquity, are those drawn from Algerian Berbers. His sources are twofold: a much-used study of Kabyle customary law by Hanoteau and Letourneux, and Masqueray's book. Hanoteau and Letourneux have fared better than Masqueray: throughout the French period in Algeria, administrators continued to use them as a guide. Kabyle villages never lost (certainly not up to and including the Algerian war of Independence) their habit of self-administration by customary

(1) F. COLONNA, *Les instituteurs algériens. 1883-1939*, Paris, 1975.

law, and their three volumes no doubt underwent the transformation from being descriptive, to becoming actual sources of law. But Masqueray's work was too theoretical to have this kind of use, and fell into oblivion.

Within segmentary society, Durkheim distinguished two sub-species: there is the more primitive kind, in which a set of internally undifferentiated hordes become clans by being juxtaposed, as he puts it, like a linear series (a model which he thought applied to many North American Indians); and second, a more elevated mode of organisation, in which various elementary groups come to unite with a shared name and life (whilst retaining their separate identity), and where these larger groups-of-groups again fuse into larger groups still, and so on. In this kind of segmentary society, similarity is not merely lateral but also vertical: it isn't simply that groups resemble their neighbours at the same level of size, but it is also the case that groups resemble, organisationally, the sub-groups of which they are composed, and the larger groups of which they are members. This is totally unlike the organisational principle on which our society is based: the independent national state, for instance, hardly resembles either its own sub-units, or any larger associations which it enters.

Later, Edward Evans-Pritchard, who really diffused the idea of segmentation in anthropology, made the "vertical" similarity into an integral part of the notion. For Durkheim, though he was clearly aware of the possibility, it remains a kind of optional extra. This transformation of the concept has considerable implications. Durkheim still relies on the interesting but contentious and perhaps mystical idea of solidarity engendered by resemblance. But must I really feel at one with people who resemble me? — and who would wish to join a segment which lets in people like himself? Evans-Pritchard transformed segmentation into a much more earthy theory of how social order is maintained, even in the absence of an effective and centralised state: if rival groups exist, at each level of size at which conflict can arise, they can, inspired by mutual fear, restrain and police their own members, even though no specialised order-maintaining agency exists, either within or without all these nested units. This was, in effect, the adaptation of the idea of balance of power to tribal societies, though with some considerable refinement.

The contemporary examples of this form of social life which Durkheim invoked were drawn from Masqueray. Yet Steven Lukes massive and authoritative study, *Emile Durkheim* (2), does not even mention Masqueray, and treats this part of Durkheim's ideas as deriving directly from Fustel de Coulanges. Moreover it stresses Fustel's ideas on religion far more than his account of social organization, though of course the two are linked. Durkheim's characterisation of segmentary society was, as indicated transformed and improved by Evans-Pritchard, and has become one of the commonest ideas in anthropology. It has spread to political sociology, where it is rather loosely applied to any form of imperfectly centralised social order. But one of the key springs of this major river is Masqueray.

There is a certain irony here. In his postscript to the second edition of this study of a Berber society which was quite inaccessible in Masqueray's day, Professor Jacques Berque (3) of the Collège de France, a leading contemporary North Africanist and Arabist, offers the following explanation of why anglophone anthropologists are attracted by his own predecessor, Robert Montagne:

« L'hypothèse segmentariste, qui devait être mise en œuvre au Maghreb par des ethnologues anglais et américains... a salué, comme une sorte d'anticipation d'elle-même, ce que Robert Montagne avait écrit... »

When scholars disagree about the origin of an idea, normally each claims it for his own country. Here, on the contrary, Berque seems to credit the anglosaxons with an idea initially worked out by a series of Frenchmen, Fustel, Masqueray, Durkheim...

One fertile line leads from Masqueray through Durkheim to Evans-Pritchard. Why were the origins of the idea ignored or recognised only selectively? Part of the answer may

(2) Harmondsworth, 1973, 1975.

(3) *Structures sociales du Haut-Atlas*, PUF, Paris, Ind ed., 1978, pp. 480 e 481.

lie, as Fanny Colonna suggests, in Evans-Pritchard's at best ambivalent feelings towards Durkheim. She notes that he does not cite Durkheim in his own positive work on order-maintenance in acephalous societies, where his debt to him might be expected to be greatest. He only polemicalises with him on the subject of religion, where it seems he found Durkheim's simplicity reductionist attitude irritating. Evans-Pritchard declared 1864, the publication year of Fustel's *Ancient City*, a "dividing point" in the history of anthropology (4), but he refrained from making any such claim for Durkheim's *Division of Social Labour*. One who was not eager to stress his own debt to Durkheim, was unlikely to dig deep into Durkheim's sources.

One might suppose that the French themselves would follow this up. But this does not seem to have happened. When France re-entered the big league of anthropological thought in the age of Lévi-Strauss, it did so under the leadership of a thinker who was overtly uninterested in political structures. The anthropological Marxists who emerged in France soon after, on the other hand, were plainly distrustful and suspicious of the notion of segmentation. It was meant to explain how a relative harmony was maintained, when they were extremely doubtful whether there was any harmony there to be explained in the first place. As far as they were concerned, far from being a powerful explanatory idea, it was all part of the eyewash, obscuring real conflict rather than explaining a fictitious harmony. In North African studies, in a manner curiously parallel to Lévi-Strauss, Berque announced in his study of Berber tribal organisation that he was not concerned with political sociology, and so the great problem of "ordered anarchy" was firmly put outside his terms of reference. In sociology proper, Raymond Aron certainly was interested in the problem of political order. But he was not interested in tribes, and as he tells us in his Inaugural at the Collège de France, he found the whole Durkheimian tradition boring, and thought that it led to the formulation of the wrong questions. Its preoccupation with consensus and cohesion, both conspicuously absent from the Europe of the first half of the 20th century, was irrelevant. Here for once he was in agreement with the Marxists. People who thought that Durkheim had got his questions wrong were unlikely to show zeal to dig up the bits and pieces from which he had constructed his answers.

The one scholar who did unambiguously acknowledge his own debt to Masqueray, which was indeed enormous, was Robert Montagne. (It was his book which aroused my own interest in Masqueray). Montagne's *Les Berbères et le Mahzen* (1930) is probably the best study ever of the relationship between a weak state and strong tribes. It is one of the most important books ever written about North Africa, and deserves to be far more widely known and used than it is. Montagne took (with acknowledgement) most of Masqueray's ideas, and applied them to an even richer range of contemporary and historical material, such as happened to be available to a naval officer seconded for intelligence work in the course of the protracted, and often political rather than military, conquest of Morocco.

But here something odd happened. Montagne, unlike his successor Berque, was interested in political sociology. The problem of order-maintenance in an uncentralised (or intermittently centralised) society, was at the centre of his attention. He saw, very clearly, the applicability of the idea of balance of power to tribal units. But he made rather selective use of it. How is order maintained in regions in which the Sultan's writ does not run?

One of the two central themes of Montagne's great book is that this is done by the *leff*-s, two great and opposed leagues. Those constituent cantons were distributed like black and white squares of a chessboard right over the countryside. This solution has a grave theoretical defect, which Montagne never really faced. The balance of power between two such great moieties can indeed explain why and how peace is maintained, more or less, between the two grand leagues, and between the units which constitute them. But it cannot explain how order is maintained *within* those units, and their sub-units, and so on. After all, the constituent cantons are just as devoid internally of specialised order-enforcing agencies, as are the two big leagues which face each other and keep each other in check... Although Montagne's empirical *material* lends itself admirably to a segmentarist interpre-

(4) E.E. EVANS-PRITCHARD, *A History of Anthropological Thought*, ed. André Singer, 1981, p. 172.

tation, his theoretical analysis is not really such as to allow one to enlist him as an adherent or contributor to the mainline theory of segmentation, contrary to the suggestion made in his recent remarkable book by Jack Goody (5). Montagne does not in fact use the term segmentation, he uses but a fragment of the idea contained in it, and he does not mention Durkheim. He is a direct, unmediated intellectual descendant of Masqueray.

Apart from this theoretical problem, there is also an empirical disagreement between Masqueray and Montagne, which may or may not be explicable in terms of differences between the regions which were their respective stamping grounds: Masqueray does speak of binary leagues, but finds them to be fluid and opportunistic in composition, whilst Montagne seems to endow them with a kind of stability and rigidity (not confirmed by subsequent researchers in the region, such as Jacques Berque or Abdallah Hammoudi).

So, whilst taking over Masqueray's picture of North African tribal organisation, Montagne's handling of the problem of "ordered anarchy" in a way obscured its explanatory power. Masqueray had found the multiple-level nature of these groups, the neat "nesting" of units, though he continued, in a Eurocentric way, to look for the *real* unit, the *cité* (as Fustel had done, and as Montagne continued to do). It was Evans-Pritchard who really made clear that the whole point was there was *no* crucial unit of size, that all units were in some measure *ad hoc* and were galvanised into existence only by conflict. (Even Evans-Pritchard, in connection with the Nuer, implausibly and unnecessarily assumed that there was a kind of upper ceiling to the segmentary units, beyond which there was no way of activating solidarity. The history of religious movements amongst segmentary populations does not support such an idea.) In her introduction, Fanny Colonna affirms that Masqueray did not use the — still unchristened — idea of segmentation for the purpose for which it is now used, in as far as he was not, on her reading, interested in the *opposition* of segments. Nothing interested him less, she says. I am not at all convinced by her on this point. He *liked* fusion better, but that is another matter. He was too good a scholar not to perceive and document fission when it accompanied fusion, as it conspicuously did. It is true that fusion was his first concern, and that even, in a very strange passage which she invokes (and which is in conflict with his own material), he affirms that the tribal *cité* only recognises individuals, and no sub-groups, within itself. His evidence for this is odd — the fact that the group assembly is not content with a mere majority vote. But this only shows that in this kind of grouping, decisions must be endorsed in the end unanimously, for otherwise the group ceases to be one. It does not spring from some respect for the individual. Masqueray himself, after he has rhapsodised in this passage over the transcendence of internal kin factions, then proceeds to wake up and admit that this transcendence is only attained *par instants*... But in fact he documents, only too amply, often with regret, the persistence and vigour of subgroups, and the ferocity of their conflicts (notably in Mزاب, notwithstanding the fact that in his view, the formation of civic consciousness had made most progress there). I do not wish to say that Masqueray himself was clear about this matter: his material, rather than all his interpretations (torn by conflicting requirements), is superbly clear.

In any case, it wasn't the errors (if such they be) of Montagne, which prevented Masqueray from becoming visible through Montagne. It was rather that Montagne himself was unjustly ignored after his death in the early 1950s. Post-Independence scholarship, understandably if illogically often in pursuit of the not quite lucid aim of intellectual de-colonisation and expiation, was not attracted by a man associated with colonial conquest. Moreover, the problems which had pervaded this part of Montagne's work had ceased to be topical. The post-colonial state was strong enough to prevent private warfare and self-administration amongst tribal segments, and Morocco became a country within which unsymmetrical, dryadic patronage relationship largely replaced the symmetrical ones of the segmentary *R publiques des cousins*, in Germaine Tillion's phrase. Scholars who only arrived at this stage were sometimes misled into treating the new situation, recently engendered by more effective centralisation as the permanent condition. In any case, Montagne was now largely ignored, and so no one was much concerned with his intellectual ancestry.

(5) *The Development of the Family and Marriage in Europe*, CUP, Cambridge, 1983, p. 16 ss.

So, though Masqueray stands at the start of two powerful currents, one leading through Durkheim and Evans-Pritchard to the mainstream of anthropological theory, the other, through Montagne to contemporary students of North Africa such as Raymond Jamous (6), and, in an American offshoot, to Carleton Coon and his intellectual offsprings, nonetheless there has as yet been little by way of a pilgrimage to the ancestor.

There remains, however, the puzzling and significant question of Masqueray's relation to the other (and far from forgotten) source of these ideas — Fustel de Coulanges. In his remarkable history of French Algeria (7), Charles-Robert Ageron plausibly remarks (p. 275) :

« Masqueray voulut être le Fustel de Coulanges de la *Cité Africaine*; et il le fut en quelque façon, dogmatisme inclus... »

The parallels between Fustel de Coulanges and Masqueray are indeed obvious and striking. Each is concerned with the same problems. Each is preoccupied with the *cité* and its growth. Each has a three stage theory of the emergence of civic consciousness. There are also biographical connections between the two men. But the contrasts and silences are perhaps more important than the overlaps. One should add that Ageron, notwithstanding his allusion to the dogmatism which the two men shared, also stresses that Masqueray had remained unrecognised and yet is one of those who has contributed most to our understanding of Algeria (p. 422).

How exactly can Ageron know that Masqueray *wanted* to be the Fustel de Coulanges of the African city? Did he say so? Of course it is hard to think of him in any other way, and I had always done so, long before reading Ageron's remark. Their similarity leaps to the eye. But the matter is not so simple. They were interested in strikingly similar problems, and took part in the same ongoing debate about the foundation of social order, in which Renan (whom Masqueray does quote) and later Durkheim also took part. Nonetheless, as Colonna most relevantly points out, *Masqueray never refers to Fustel*. The omission is so striking, so odd, and so contrary to all logic, that it *must* have a reason. When I first went to do fieldwork, Raymond Firth's parting advice was : at any reunion, always note who is and who is not present. There is always a reason why those who are present, are present, and why the absent are absent. This principle applies with special force to references.

Fanny Colonna has done some research on this and gone through the library of the École Normale Supérieure. Masqueray himself was a *normalien*; Fustel became the Director of the school in 1880; and, Colonna tells us, Masqueray severed all contracts with the school in 1876 or soon after. The library only possesses his three published books, but none of his offprints except for the first. There are hints here of a troubled relationship with which Colonna intrigues us, and one must hope that someone will dig up the full story. But Colonna is surely right when she says that Masqueray's work must not be seen as ammunition assembled for some long-term debate in the rue d'Ulm. Masqueray was not trying to make his mark on the Parisian scene, or if he was, he failed lamentably. As Colonna tells us, references to his work were either strangely absent (except for Durkheim's use of his material, unaccompanied by any evaluation), or patronising, until the coming of Montagne's masterpiece of 1930, which hailed him as master.

Fustel's account of the origin of "the city" (by which, as he stressed, he meant a community and not its habitation) is so similar, in merits and defects, to Masqueray's, that the absence of any reference by the later writer, Masqueray, to the earlier one, is strange indeed. Leaving aside the possibility of a personal intrigue in the high temple of French humanist education, an explanation must be sought, in the first place, either in the implications of Masqueray's work for a general theory of society, or for the problems of French policy in Algeria. Colonna considers both of these fields, but not, in my view, in a sufficiently close relation to each other. My hunch is that this is precisely where the answer lies.

(6) *Honneur et baraka*, CUP, Cambridge, 1981.

(7) *Les Algériens musulmans et la France*, PUF, 2 vol., 1968.

Fustel in his 1864 classic had a three-stage theory of the *Ancient City* (read : ancient society or community) which made *religion* into the prime determinant of social order. The cult of family and lineage deities had engendered the early kin communities, which combined and grew upwards along what could better be called the segmentary scale, till they formed a "city", which likewise had to be sustained by its specific worship. Later, the internal conflicts within the city, which Fustel views with the same distaste as Plato, led to its transformation under Roman domination. Christianity, which separated religion from polity, law and family, brought in a third stage. Fustel has a little difficulty in fitting his second, middle stage into his thesis of the primacy of religion : he cannot quite say that religious change engendered the Roman empire, and contents himself with saying that it helped it along.

Now Masqueray, without citing Fustel, is strongly opposed to this particular idea. He is more whole heartedly opposed to it than Durkheim was to be later, when he observed that M. Fustel de Coulanges had mistaken the cause for the effect. The social order explains the force of religious ideas, and not the other way round, says Durkheim. And here Masqueray was very much on Durkheim's side. He believed that he had found the original and secular basis of social order and cohesion, in the way in which the larger genuine unit (the "city") grew out of the family. The family he seemed to take for granted. He did not think that this principle was the prerogative of any one race or tradition.

Colonna, like Ageron, is interested in the contemporary political role of Masqueray and his ideas. Here she and Ageron are in headlong collision. Both see him as liberal and pro-native, by the standard of the time. His popularity was not enhanced by such an attitude, and his political influence was short-lived and limited. But Ageron sees Masqueray's views as the product of the fashionable Berberophilia of the time, plus a classical education. Colonna affirms categorically, indeed somewhat defiantly, that Masqueray was innocent of being a supporter or co-inventor of that pro-Berber policy. This issue must be considered jointly with his mysterious failure to refer to Fustel.

The evidence and logic of the situation seem to me to be on Ageron's side. It is true, as Colonna stresses, that Masqueray decided to use the term « Africans » rather than « Berbers », and also that he considered the conventional contrast between (Berber) sedentaries and (Arab) nomads to be overdrawn, and that he held it to be a matter of relative stress rather than of a sharp dividing line, and that he implied (as is indeed most plausible) that many nomads were arabised Berbers. But the terminological point cuts the other way. The really conspicuous omission in the book (in addition to the lack of reference to Fustel) is the total lack of interest in the *Arab* city. Constantine, Kairouan, Fes, Meknes, Marrakesh, might just as well never have existed. Tunis and Tlemcen are only contemptuously referred to as places where there were Sultans.

Now all this is strange. It would have been most natural for a man who traces the growth of civic consciousness from Aures via Kabylia to Mzab, at least to ask himself whether this path might in the end not lead to the Muslim city, to the great pre-industrial towns of North Africa. The question is *never* asked. The force of writing about "Africans" seems to be that the culturally quite distinctive Arab city, is expelled from Africa, is implicitly treated as an intrusion.

Masqueray had good reason for ignoring both Fustel and the Arab city, and they were the same reasons. If Fustel was right in his religious determinism, then the kind of social organisation which Masqueray found in the berberophone parts of Algeria, should only be possible on the basis of clan and family deities and their worship. No segmentation without *lares et penates*! Masqueray does in fact find and note parallels to classical religion, in clan-linked saints and clan-linked ritual. But he is eager not to push this too far, and above all not to make it a condition of a form of social organisation which he explicitly says is rooted in the secular needs of men, "independently of any religious idea". He also notes that the "Africans" Islam is not the "elevated doctrine, resembling our Catholicism", which would make all Muslims into one family, but rather a version which subdivides the faith into a multiplicity of micro-churches. This religious fragmentation, consistently enough, he does not attribute to organisational need (which is the real explanation, as can be documented

from his own work) : he prefers to invoke the survival of ancient Donatism under a muslim disguise as if the local saints cults represented diverse levels of spiritual perfection, which emphatically is not the case.

In brief, he was most eager not to make the social organisation for which he had so much sympathy, depend *either* on a religion which the Berbers ought to have had if Fustel were right (but which they only had, at most, in a residual and camouflaged form), *or* on the religion which they did have, but which they would only see correctly if they turned to a form more elevated than the one they actually practiced. When the time came for Algerians to repudiate clan-linked saints, and embrace a reformed Islam which for the first time defined them all as one unit against non-Muslims, the days of French rule were numbered. Masqueray did not prophetically spell this out, but he did seem to sense the logic of it.

There is an interesting triangular contrast here, from which Masqueray preferred to avert his gaze. There is the ancient city as seen by Fustel, there is the Arab city as it continued to be, and as best analysed by Ibn Khaldun, and there is the community of sedentary Berbers as seen by himself. Fustel gives us an account of the ancient segmentary city, in which both the segments, and the city as a whole, are confirmed by a shared ritual and worship, and where a semi-incorporated plebs is kept in place by exclusion from the rites. The Arab city is virtually a mirror-image of all that. Religion includes all Muslims, in moral citizenship. The lower orders are more, not less, specifically *encadré*, through religious brotherhoods and saint cults, than the upper classes, with their greater tendency to an unmediated, universalistic, "elevated" version of the faith. *Neither* level is allowed political participation or organisation. Masqueray's Berber *cité* (which, with the possible exception of Mzab, is never a city), did not contain much in the way of an excluded plebs, took little notice of the elevated and all-embracing version of the Faith (again, with the possible exception of Mzab), was sharply articulated in its bus-units, enjoyed a very high degree of political participation, and its sub-unit articulation was only ambiguously dependent on religious markers. (The saints were clan-linked, but seldom if ever exclusively. They were more often mediators between groups than ratifiers of any one group.)

Fustel had said about the ancient world :

"Between priests of two cities, there were no links, no communication, no exchange of teaching or of rites. Passing from one city to the next, one found new gods, new dogmas, new rituals."

Whether or not this is fully true of the ancient Mediterranean, it is wholly inapplicable to traditional Muslim tribal North Africa. Local saints were indeed local : but passing from one locality to the next, one remained firmly within the same continuous system. The saints recognised, and did not dispute their dependence on a unique God, whose authoritative (if not in fact fully familiar) word was in the keeping of liberate urban scholars. The saints themselves were linked to each other by a wealth of genetic, spiritual, and organisational links, which helped maintain cultural and economic contacts even in regions which were politically fragmented. This unity-through-religion, combined with organisational fragmentation, was of the essence of the situation, and it was quite incompatible with Fustel's theory. Moreover Islam, whilst preserving that fusion of law and faith which Fustel credited to antiquity, ambiguously separated them from social and family units.

There is a certain irony about Fustel's position. His central point is that classical antiquity is *so* different from us, in its religious and organisational assumptions, that interpreting classical politics in our terms, or vice versa, was a dreadful anachronism. Nonetheless, though eager to teach us the differences, it is virtually impossible to read many passages in his book without also seeing them as parables on 19th century France. As in Flaubert's *Salambô*, the parallels are only too conspicuous. When Fustel discusses just now much by way of political concession had to be made to the plebs, so as to ensure its military usefulness against external enemies, it is impossible to suppose that he was only thinking of the past.

This element seems to me largely absent from Masqueray. When he speaks about the Berbers, he is speaking about the Berbers, perhaps about the early human condition in general, but he is not squinting at France. He wants France to teach the Berbers, and not

the other way round. In this he was Durkheim's predecessor : Durkheim used his material to highlight, not the mechanisms of cohesion operative in 19th century societies, but the mechanism we have left behind, and which illuminates our condition only by contrast and not directly.

The French "Berber policy" in North Africa consisted of favouring customary law and the community which maintained it, against the encroachment of divine, Koranic law, linked to urban learning and to centralisation. It presented this custom as pliable, moderate, secular wisdom, opposed to rigid, if not fanatical, potentially theocratic and xenophobic leanings. If Fustel were right, such an opposition was nonsensical. A form of religion would have to underlie *each* of the opposed social types. If Fustel's doctrine was valid, Berber customary law and community had to be a fragile plant indeed, sustained only by a residual and camouflaged religious base. Working out the implications of Fustel's views for French policy in North Africa leads to piquant results. Should the *Bureaux Arabes*, and possibly the White Fathers, be asked to set up clan deities, perhaps to give instruction in their worship? Should France, following the Roman example as described by Fustel, transport maraboutic shrines to Paris, and instal them in the Pantheon? Should the President be deified?

Enough of all this. If these thoughts passed through Masqueray's head, which probably they did, he kept them to himself. He might of course have used his Algerian material for a major onslaught on Fustel and his ideas. But one can think of at least three good reasons against such a course. For one thing, what chance did a provincial prof have against a Parisian star? For another, Masqueray clearly liked, and was eager to use, one *half* of Fustel's theory, namely his account of social organisation. The two issues would have got muddled up. And thirdly, Masqueray was genuinely interested in Algeria and the fate of the Berber communities, and a theoretical battle in Paris about the general issue of society and religion would have obscured what concerned him. Who knows what he might have said later, had he not died premature at the age of 51 in 1894. But at the time, the most sensible thing seemed to be to use Fustel's organisational ideas, *ignore* his theory of religion with its bizarre implications for North Africa, and mention neither him nor the Arab city. This is precisely what Masqueray did, and it makes sense.

But it does not seem to me that he can be disconnected from the « Berber policy » with the emphasis and confidence displayed by Fanny Colonna. At the very least, he made the premises of that policy coherent, which they could not have been, had Fustel's theory of religion been accepted. At the same time, he made manifest the institutional framework of Berber customary law, and he did so admirably, using Fustel's insights into social organisation. Fustel's faith-saturated theory of society was due to please the French Right at home, but it was awkward for French colonial policy in North Africa. Masqueray took over Fustel's ideas on social structure, fused them with superb ethnography, and ignored both Fustel's name and his ideas on the social role of religion. This made it possible for colonial administrators, however Catholic in the context of their own society, at the same time to be secularist *and* traditionalist on half of the Berber tribal communities, whose alliance they sought, and whose custom they were eager to sustain. Whether those who implemented this policy were really anxious about the logical consistency of their sociological premisses may perhaps be doubted : but if they were, Masqueray made it possible for them to be so.

It should be stressed that what Masqueray helped to discover was the *fact*, and not the *theory*, of segmentation. To a large extent he was repelled by segmentary organisation, and only accepted, and superbly documented, the facts which make that theory mandatory, *à contre-cœur*. In flat contradiction of indigenous ideas, he liked to stress the discontinuity between family bonds and wider social ones. Community was good, particularist bonds within it were suspect. If he was one of the first theoreticians of segmentation, it was *malgré soi*. Some Jacobin centraliser within his soul, some follower of Rousseau who will not allow factions within the body politic, makes him seek the « real » city, whose citizens transcend special ties within it, talk himself briefly into having found it, and then proceed to document with regret the undeniable persistence of segmentation within it. Masqueray's *cité* is defined by a sense of co-citizenship, preferably direct and unmediated — but he settles for the

mediating sub-groups when they refuse to disappear — and by shared legislation. He is delighted to note in Mzab that, though the intervening sub-groups won't go away, at least they are deprived of independent legislative power. He notes with approval that meetings between two sub-groups are forbidden, to stop plots and alliances — though all this really documents is the vivacity of the sub-groups themselves.

He contrasts the real city, which is a genuine unit, with the mere confederation, of which he speaks disparagingly. A confederation is, as the Swiss say about the Lebanon, *eine Eidgenossenschaft auf Widerruf*, a revocable sworn brotherhood. His theory of the difference between the three Algerian groups is articulated in terms of this distinction. The Chaouia of the Aures only have a city at a low level, and nothing above that. The Kabyles have a city low down and two levels of organisation above that: a middle one, which is a cross between a real city and a confederation, and above that, a mere ephemeral confederation. The Mozabites have two layers of real city, no less, topped by the merest of confederations.

The abortiveness of this pursuit of the « real city », of the really operative social level, never dawns upon him, though it is highlighted by his own superb material. In this weakness he is followed by Robert Montagne, who saw the potential of conflict for engendering cohesion, but applied this to one level of organisation only, and continued to seek for the really crucial social level, where the action is, and complained of « decadence » when he failed to find it. Neither drew the moral from the fact (which he lucidly perceived) that sub-groups are never dissolved or swallowed up by the larger group in this kind of society, and that the larger group generally depend on an external threat for their crystallisation. One of the few points, incidentally on which Masqueray and Montagne disagree, is that Masqueray was a trinitarian and Montagne a binarist. Montagne thought that binary opposition between *leffs* worked tolerably well, whereas Masqueray thought it worked badly, and could be enormously improved by bringing in a third party. He thought that the success both of ancient Rome and of Beni Sgen (in Mzab) was due to their triple segmentation.

A further irony of the whole situation is that Fustel's theory of the religion-society tie-up is admirably fitted to the subsequent history of modern Algeria, always provided one reads it in its transformed Durkheimian version which gives priority to society rather than to religion. In the days when Algerians lived largely within the bounds of their segmentary communities, their Islam was the Islam of marabouts, of saintly Mediators between tribal segments. When the modern world brutally transformed most of them into an anonymous, pulverised mass, they shifted with impressive speed to a universalist, scripturalist, « Reformist » Islam, which damned the erstwhile mediators (between men and God in theory, between social groups in fact), declared them to be frauds, and, for the first time, turned Algerians into a single community, more or less. Paraphrasing the final and culminating sentence of Fustel's famous book, one might say: a society emerged and brought forth its religion. It underwent a series of revolutions, and its faith was modified. The old society disappeared, and the religion was transformed.

So Masqueray had excellent cause to ignore Fustel. Fustel's theory of religion, as it stood, made nonsense of everything Masqueray was commending. We cannot expect him to anticipate the development of Algeria half a century later, still less to interpret it in terms of Durkheim's modification of Fustel, which was only published a year prior to his own premature death.

Masqueray shared some of Fustel's weaknesses. Like Fustel, he confused the developmental cycle of a community *within* an overall social order, with the emergence of that order itself. The way in which a sub-community develops, is most unlikely to be identical with the emergence of the social order as a whole from a previous condition. That could only be if the constituent sub-communities had lived, and been roughly the same, before they combined with each other to form the overall social order. This constitutes the height of improbability. (Folk beliefs about the developmental cycle of sub-communities need not correspond either with the real cycle, or the true manner of emergence of the social order, of course.) In consequence, like Fustel, he sees the emergence of the order with which he is concerned as occurring from below upwards, by fusion. But this is partly a matter of exposition, and does not really lead him to ignore conflict between groups.

But when it came to the organisation of North African tribal groups, he basically got it right. He did so astonishingly early, with little aid, and whilst hampered by some of his own theoretical preconceptions. He saw the manner in which nested communities co-existed with each other, in fusion *and* in conflict. He understood the role of saintly lineages, in which he was partly anticipated by Tocqueville (and I cannot accept Fanny Colonna's charge that he underestimated their importance, for it is contradicted by evidence from within the book : he may have failed to report on the importance of a *sherif* in the Aures rising of 1879, but amongst other pieces of evidence, he describes the great importance of the saintly lineage in the very same region which had come over to the French, and does so with both sympathy and irony). He saw the co-existence of layered egalitarian institutions with oligarchic practice ; he described the manner in which personal fiefs could be built up, and the way in which they disappeared again. He observed the system before a more effective and interfering state replaced segmentation by opportunist patronage. His perception was amazingly accurate, and he is an important intellectual ancestor, whose genes are disseminated far and wide, unrecognised by his own posterity. The resuscitation of his memory by Fanny Colonna is a worthy and pious act, which deserves both admiration and emulation. Those of us interested in social organisation of uncentralised societies, and those interested in the history of European ideas, should all take part in the homage at his shrine.

Ernest GELLNER*

GALATY (J.G.), ARONSON (D.), SAZMAN (P.C.), CHOUINARD (A.), *L'avenir des peuples pasteurs. Compte rendu de la conférence tenue à Nairobi (Kenya) du 4 au 8 août 1980. Centre de Recherches pour le développement international, Ottawa, 1983, 432 p.*

La conférence sur « l'avenir des peuples pasteurs » qui s'est tenue à Nairobi en 1980 ne réunissait pas moins de 66 participants. Elle a donné lieu à la publication d'un ouvrage collectif paru en 1983.

Le programme en était fort ambitieux : d'une part, la zone étudiée s'étendait de l'Afrique occidentale sahélienne à l'Afrique orientale et au Moyen Orient ; d'autre part, devaient s'y confronter chercheurs en sciences sociales et planificateurs du développement dont les approches souvent opposées alimentent depuis des décennies un débat qui aurait dû progresser.

Les communications ressortissaient à quatre grands thèmes :

- le développement pastoral et les priorités de recherche qu'il implique,
- le rôle de l'anthropologie dans ce développement,
- l'économie politique et l'économie du pastoralisme,
- le rôle du gouvernement dans le développement pastoral.

Les participants, en conclusion, se proposaient de fixer les buts des recherches actuelles sur les sociétés pastorales et d'en préconiser les méthodes.

« Le pastoralisme nomade (qui) représente un équilibre entre la population humaine, la population animale et les pâturages... reste viable tant que les populations restent stables ou que la croissance des populations s'accompagne d'un agrandissement du territoire ». L'établissement de frontières, la rigidité des espaces politiques ont radicalement changé les conditions de vie des pasteurs. L'accès aux pâturages, leurs variations saisonnières dans l'espace dictaient en effet les mouvements de ces populations.

Le pastoralisme souvent vu par les anthropologues — au dire des planificateurs — comme un système de production isolé est cependant inséré dans des ensembles régionaux ou territoriaux plus larges. Les complémentarités qui s'étaient établies entre les pasteurs et les autres producteurs ont été rompues à l'époque contemporaine. Les échanges mar-

* Professeur à la London School of Economics.

chands ont intégré les sociétés d'éleveurs dans des ensembles nationaux et internationaux où il n'est plus possible d'étudier les pasteurs et leur production en tant que système autonome.

Les pasteurs nomades sont les objets privilégiés du contrôle de l'État. Les programmes de développement mis en œuvre par la majorité des gouvernements impliquent l'amélioration de la production, la modernisation de la commercialisation... donc un contrôle des secteurs pastoraux. Cependant, la sédentarisation n'est pas nécessairement le fait de politiques concertées des gouvernements ; certaines innovations telles la construction de réservoirs, l'amélioration du réseau de transport, la création de services sociaux (santé, écoles) tendent également à fixer les groupes d'éleveurs.

Quelles sont les priorités immédiates du développement pastoral étant donné le rythme rapide des changements auxquels sont soumis les groupes d'éleveurs ? Le souci d'agir, dans un contexte d'urgence, et la prise de conscience de l'insuffisance des connaissances disponibles sur ces groupes dictent ces priorités. En matière de connaissances, « une analyse sociale » de ces sociétés s'avère aussi importante qu'une analyse technique et économique ; en matière de développement, les projets qui prennent en compte la diversité des systèmes locaux et leurs limites régionales, et qui font participer les éleveurs à leur propre développement, offrent aux pasteurs les « meilleures chances de succès ».

Les défauts majeurs de ce livre tiennent, en premier lieu, à sa forme. Les « rédacteurs » en effet n'ont pas pris un parti clair entre un ouvrage collectif construit à partir d'articles écrits ou un compte rendu du conférence restitué à partir de bandes d'enregistrement. Il en résulte un livre peu homogène, de lecture malaisée.

Ils tiennent, en second lieu, à son contenu. En dépit de l'importance des problèmes généraux abordés comme de l'intérêt de certaines études particulières, l'ouvrage est décevant. « Des Peul à l'ouest aux Mongols à l'est... », le projet en était sans doute trop ambitieux puisqu'aucune synthèse satisfaisante ne clôt ce discours long et inégal.

Colette LE COUR GRANDMAISON *

GOLDENBERG (André), *Les représentations animales au Maroc, leurs valeurs dans l'esprit populaire*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Paris V — René Descartes, 1983, 643 p., ill.

Cet important travail, remarquablement présenté et illustré de photographies et de dessins au trait, s'attache dans une première partie à dénombrer et à décrire le bestiaire présent aussi bien dans les objets de la vie quotidienne (tapis, bijoux, poteries...) que dans des objets « culturels » ou culturels.

La deuxième partie est consacrée à l'analyse des documents présentés, sériant dans une opposition dualiste, le bénéfique et le néfaste, le sauvage et le domestique, le masculin et le féminin, puis à une approche statistique des figurations des divers animaux. La présentation des artisans qui les ont conçues, hommes et femmes, juifs et musulmans, ruraux et citadins, s'accompagne de graphiques très clairs.

Suit un « essai d'explication de la valeur des représentations animales dans l'esprit populaire marocain ». L'auteur fait le point des prescriptions de l'Islam en ce qui concerne les animaux, soit dans le Coran, soit dans les *hadith* ; à travers les textes bibliques, il souligne le caractère illicite de leur représentation : « ... tu ne feras point d'image taillée, ni aucune représentation des choses qui sont en haut dans le ciel, ici bas sur la terre ou dans les eaux ou au dessous de la terre » (Ex., XX, 4.), mais il précise que l'intervention d'animaux, bons ou mauvais, dans la vie des prophètes ou des anciens, a déposé dans l'esprit populaire toute une imagerie qui se retrouve en bien des thèmes de la littérature orale et qui a pu influencer le répertoire décoratif des artisans.

* LAPMO-CNRS. Aix-en-Provence.

Les pages consacrées aux « animaux et croyances populaires » recensent leurs manifestations dans le culte des saints.

La proximité et la contagion de la *baraka* réduisent à néant les dangers des fauves et de prédateurs et, d'animaux familiers, font de véritables attributs du sacré. Parfois, leur médiation peut être invoquée au même titre que celle du saint.

Le rôle essentiel de l'animal dans les sacrifices est bien connu dans la vie sociale et religieuse des Marocains. A.G. nous en décrit en outre les particularismes régionaux.

Dans le rituel des danses, jeux, mascarades, l'animal prend une place singulièrement importante au moment de l'*asûra*.

Sous l'intitulé « supersitions » sont regroupés rêves ou présages qui reconnaissent certains pouvoirs à un animal donné.

Avec une prudence timide dont on ne peut que le louer, l'Auteur propose enfin un « essai d'application de quelques techniques de la psychanalyse à l'étude des représentations animales au Maroc ».

Certes, le champ d'investigation est vaste et il faudrait sans doute l'aborder avec des instruments plus nombreux et diversifiés.

Une très riche bibliographie, un glossaire, des index, des cartes ajoutent à l'intérêt du travail et facilitent grandement son accès.

Le propos de A. Goldenberg, prenant le contre-pied des idées reçues sur l'Islam et la représentation d'êtres vivants, s'est révélé des plus fructueux. Non seulement il met à notre disposition une masse de documentation aussi sérieuse qu'originale, mais à travers les figurations animales il nous fait entrevoir les liens qui se sont tissés entre les images, la tradition orale, parfois les textes sacrés et, à leur miroir, une société traditionnelle hiérarchisée, sexiste, féodale.

Dominique CHAMPAULT

ZAFRANI (Haïm), *Mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*, Maisonneuve et Larose, 1983, 315 p.

Le renouveau des études scientifiques consacrées aux Juifs du Maroc doit beaucoup au professeur Haïm Zafrani qui a publié toute une série d'ouvrages d'une très grande valeur (8). Son dernier livre *Mille ans de vie juive au Maroc* peut être considéré comme une véritable « somme » de ses ouvrages antérieurs. Il intéressera plus d'un chercheur, l'historien autant que l'anthropologue, le linguiste, le théologien, le sociologue ou le spécialiste du folklore... Cette belle synthèse, issue de recherches longues et patientes et dont les résultats ont déjà paru, hormis dans les livres, dans une centaine d'articles, est conçue à partir d'une vision globalisante basée sur la longue durée et l'interférence des cultures. Pour M. Haïm Zafrani l'expérience juive dans le Maghreb extrême peut servir de schéma pour l'intelligence des autres communautés juives de l'aire méditerranéenne et « orientale » (ce terme étant très élastique) en raison d'une origine commune quant au statut juridique, défini par la loi islamique, le « dhimma », marquant aussi une identité socio-culturelle commune.

Le judaïsme marocain, produit du terroir maghrébin, a englobé les multiples apports des civilisations arabe, berbère et castillane dans son univers hébraïque, sur le plan de la production intellectuelle et de la création littéraire, mais aussi dans ses comportements sociologiques, sa vie économique, son imaginaire religieux, ses coutumes et traditions liées aux temps forts de l'existence : la naissance, le mariage, la mort...

Le premier chapitre intitulé « Le judaïsme marocain et son destin » retrace l'odyssée des Juifs maghrébins depuis l'époque gréco-romaine et jusqu'aux temps modernes, avec un

(8) Rappelons ici : *Pédagogie juive en Terre d'Islam. L'enseignement traditionnel de l'hébreu et du judaïsme au Maroc*, Paris, Maisonneuve, 1969 ; *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études des Taqqanot et Responsa*, Paris, Geuthner 1972 ; *Poésie juive en Occident musulman*, Paris, Geuthner, 1977 ; *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, Paris, Geuthner, 1980.

accent particulier sur l'époque médiévale, l'âge d'or judéo-arabe, l'arrivée des réfugiés de la Péninsule ibérique et la rencontre des *tochabim* et des *meqourachim* (indigènes et européens, littéralement les « expulsés » ou *baldivin* et *rumivin*). La présentation de la vie interne des communautés, comprenant trois groupes ethniques et linguistiques distincts, arabophones, berbérophones et de langue espagnole, amène l'auteur à préciser la répartition géographique, les migrations internes aux diverses périodes historiques selon les *listes rabbiniques* (celle de 1728 comprend vingt-six localités : Fès, Marrakech, Tlemcen, Agmari (non identifié), Taroudant, Salé, Tafilet, Gherslewin, Gheris, Demnat, Ait Attab, Izzaghine, Al-Ksar-Kebir, Tafza (Efza), Debdou, Ait Abd Kafra, Meknès, Amismiz, Oujda, Taza, Butat (Outat al Hadj), Bou-Ihya, Beni-Ayyat (Beni-Ayyad), Tetouan, Sefrou, Azrou), les *haqdamot* (avant-propos), les *haskamot* (préfaces et autorisations d'imprimer) et surtout les listes des souscripteurs individuels et des communautés qui permettent l'impression des ouvrages. Ces derniers, faute d'entreprises d'imprimerie sur place, sont imprimés à Djerba toute proche mais aussi à Livourne, Amsterdam, Constantinople, Prague, Berlin et même Karkow... ce qui démontre l'étendue des échanges culturels. Des relations très étroites s'établissent entre la Terre Sainte et la diaspora marocaine grâce à l'institution millénaire des Rabbins Émissaires-Quêteurs, les envoyés des quatre villes « saintes », Jérusalem, Tibériade, Safed et Hébron qui, tout en collectant des dons, font aussi diffuser la science juive, la pensée des maîtres palestiniens. L'amour profond des Juifs marocains pour la Terre d'Israël se concrétise par l'accueil très chaleureux offert aux Rabbins Émissaires, dont certains sont eux-mêmes originaires du Maroc (comme par exemple Yosef ben Moïse Maymaran, né à Tétouan, Raphaël Ohana, né à Meknès en 1850, etc.). Enfin le courant migratoire du Maroc vers le Pays d'Israël ne s'est jamais arrêté au cours des siècles : R. Abraham Azulay (1570-1643) natif de Fès, auteur d'une tétralogie kabbalistique, s'établit à Hébron, R. Jacob Hagiz (1620-1674) fonda une *yechiva* (académie rabbinique) à Jérusalem avec le concours financier des Juifs de Livourne ; R. Hayyim ben Attar quitta le Maroc vers 1739 et créa une *yechiva* à Jérusalem (« Knesset Yisrael ») après avoir imprimé en Italie son commentaire du Pentateuque, *Or Ha-Hayyim*. Cette « montée » vers la Terre d'Israël, pour utiliser le terme hébraïque adéquat, ne concerne pas seulement les lettrés et, au XIX^e siècle, se développe un important courant populaire ; dans la seule année 1860 trois cents juifs marocains s'établirent en Galilée. Un très beau paragraphe analyse l'onomastique judéo-maghrébine, si riche de ses composantes ethniques et toponymiques, abondante source d'information pour les métiers exercés et l'auteur reproduit une série de noms contenus dans la liste de 1728 du rabbin Jacob Aben Sur, avec des éléments très utiles d'explication et parfois avec la transcription moderne (pp. 44-47).

« La société juive et l'imaginaire social judéo-maghrébin » fait l'objet du deuxième chapitre (pp. 49-121). Pour les Juifs marocains « l'irruption du divin dans le quotidien » se manifeste par les lois écrites (*taqqanot*, ordonnances) qui régissent leur vie quotidienne, une place à part étant réservée aux rites alimentaires, aux bénédictions rituelles et prières quotidiennes. Depuis la naissance et jusqu'à la mort, l'auteur suit les principaux moments liturgiques mettant en relief la spécificité judéo-maghrébine.

La stérilité étant considérée comme un malheur, pour se préserver d'un tel malheur, on utilise soit des « remèdes naturels » (alimentation appropriée, potions spéciales) soit on a recours au surnaturel (l'intercession des saints palestiniens, l'ésotérisme kabbalistique et même la magie). Le professeur H. Zafrani en a trouvé un recueil de recettes de Marrakech écrit dans un jargon hébréo-araméo-arabe et concernant la stérilité mais aussi « la femme qui ne donne naissance qu'à des filles » (sic !). Il existe un rituel précis aussi bien pré que post-natal, qui lie la mère à des préceptes précis, où s'allient souvent magie et représentations symboliques (talismans ou amulettes pour protéger du mauvais sort) et religiosité.

Des rites qui accompagnent la naissance d'un garçon est à retenir surtout le *tahdid* : il s'agit de l'utilisation d'une lame de fer (*hdid*), (métal ayant une valeur particulière dans certaines cérémonies communes aux juifs et musulmans) devant protéger l'enfant durant les sept jours précédant sa circoncision. A cette dernière cérémonie les troubadours juifs du Maroc ont consacré de nombreuses pièces poétiques, la plus populaire étant celle de Jacob Aben Sur (XVII^e-XVIII^e siècles). La majorité religieuse des garçons, la *bar-mitzva* est fixée à

treize ans, mais au Maroc elle peut intervenir plus tôt, dès que le père considère que le fils est capable de mettre les *fefilm* et d'en prendre soin.

Les fiançailles s'accompagnent des présents, de *sablonot*, (sept bracelets d'or, représentant les sept jours de la semaine, ainsi qu'une bague avec une pierre précieuse et foudrards en soie) que le fiancé offre au cours d'une cérémonie où sont échangées les promesses de mariage. A noter qu'un « plateau de fiançailles » doit comprendre cinq pains de sucre, du henné, des parfums, des bonbons et des fruits secs et que durant la période des fiançailles, les futurs époux ne doivent ni se rencontrer ni se voir. L'institution du mariage, sanctifié par la bénédiction nuptiale et scellé par le contrat (*ketouba*) comme dans toutes les communautés juives, s'accompagne au Maroc de rites propres à l'espace magico-ritualiste des sociétés maghrébines (inscriptions magiques, talismans, etc.).

Un cérémonial tout à fait à part entoure la mort et hormis les prières traditionnelles des coutumes spécifiques des sociétés arabo-berbères du Maghreb comme l'ouverture des fenêtres de la chambre mortuaire ou le repas de consolation sont autant de manifestations de respect et de crainte de Dieu.

Enfin certains pèlerinages judéo-musulmans sont la preuve de l'existence d'une certaine symbiose culturelle sinon d'un syncrétisme religieux. C'est dans le chapitre VI qui aborde la *vie religieuse et rituelle* que nous trouvons la suite des moments forts ponctuant la vie quotidienne, les fêtes et les grandes solennités. Avec raison M. Zafrani souligne qu'aux trois grands moments du *chabbat* (la veillée de *baqachot*, l'entrée et la sortie du *chabbat*) s'ajoute à l'aspect religieux proprement dit de cette fête une mystique profonde et fervente, propre aux sociétés arabo-berbères. De même l'ensemble des fêtes de pèlerinages (Pâque, *Chavouot* ou Pentecôte qui coïncide avec la date présumée du don de la Tora sur le mont Sinaï et *Soukot* ou fête des Tabernacles) englobe un cérémonial selon la tradition juive et un imaginaire maghrébin doublé d'une dimension folklorique notable. Ainsi au Tafilalet et dans l'Atlas, lors de la lecture de la *Haqadah* qui commémore la sortie d'Égypte, pendant la nuit du *seder*, la première soirée de Pâque, pour simuler la sortie précipitée du « pays de l'esclavage », les hommes quittent leurs maisons, portant un baluchon à l'extrémité d'un bâton et criant : « c'est ainsi que nos ancêtres sortirent d'Égypte » (p. 241). La *Mimouna* (« Bonne fortune »), festivité qui clôture la Pâque juive est aussi la seule fête juive locale que l'on retrouve partout où les juifs maghrébins se sont établis, en Israël elle a pris même le caractère d'une véritable fête nationale. Les aspects gastronomiques des fêtes sont aussi très bien développés, ainsi les gâteaux au miel, *maqrud*, *shabbakiyya*, *halva* pour *Pourim*, et les usages et rites alimentaires pour Roch Ha-Chana, le Nouvel An, etc.

Deux chapitres (V et VI) illustrent les structures de la « société juive marocaine » et de la « vie économique ». L'exercice de la justice, les tribunaux et les magistrats, l'institution du *Naqid* ou doyen ou « chef » des Juifs, l'organisation du pouvoir judiciaire, le rabbinat et les autres fonctions rabbiniques, l'administration ou l'exploitation gratuite ou onéreuse des synagogues, les œuvres charitables, l'enseignement, autant de sujets que M. Zafrani analyse avec finesse et dans la perspective des ordonnances ou *taqqanot* régissant la *kéhila* ou communauté juive. Quels sont les instruments de la vie économique des communautés juives marocaines ? L'auteur répond à cette importante question en présentant les unités monétaires (or ou argent), les manipulations monétaires, les poids et les mesures, les prix et les salaires. Le commerce des céréales, des tissus, le raffinage et le commerce de la cire d'abeille, la régie des tabacs, le traitement et commerce des peaux, les plantations d'oliviers et l'huile d'olive, le travail des métaux précieux, le travail du fil d'or et d'argent, etc., autant de domaines d'activités qui montrent l'éventail assez large de la vie économique.

« La vie intellectuelle, culture et religion », tel est le titre du beau chapitre V (pp. 167-219) où l'auteur cerne tour à tour le profil intellectuel du *talmid-hakham*, le « lettré-savant », la transmission orale du savoir et le prestige de la science, le lettré artisan et homme d'affaires, le concept d'élite et de masse et enfin et surtout la création littéraire écrite d'expression hébraïque. Cette dernière saisit le contenu de la littérature juridique, les structures socio-économiques et la vie religieuse des communautés, en même temps que le lettré-poète marocain et la « chaîne poétique » juive, la place de la Bible, le modèle poétique hispano-arabe, l'art poétique et les techniques de composition, la poésie, la musique et chant

andalous dans la société juive marocaine, les *baqqashot* ou la poésie lyrique des hymnes et élégies, les *Tehinot* ou la poésie supplicative, la *Ahobot* ou « Amours », le rôle du *paytan* ou chanteur bénévole ou professionnel. La *melisah* ou la prose artistique ou rimée, comme la production kabbalistique des lettrés marocains, le discours homilétique, l'exégèse biblique et talmudique (de nombreux auteurs et leurs œuvres sont cités) ainsi que les littératures orales, populaires et dialectales, avec leurs thèmes et genres et des extraits de quelques pièces représentatives (pp. 210-219) complètent cette exceptionnelle fresque de la richesse du patrimoine culturel du judaïsme marocain (8).

La communauté juive marocaine est aujourd'hui une communauté éclatée : au Maroc il subsiste aujourd'hui moins de 20 000 Juifs (250 000 en 1950-1960), l'immense majorité ayant immigré en Israël où leur insertion ne s'est pas faite sans mal, une partie s'établissant en France, au Canada et dans les pays de l'Amérique latine. La communauté juive du Maroc inscrit-elle la dernière page de son histoire millénaire ?

En conclusion, ce livre merveilleux, d'une parfaite rigueur scientifique, constitue un exceptionnel hommage d'amour d'un savant à la mémoire de sa communauté d'origine. Nous ne saurions trop conseiller aux universitaires et aux étudiants, aux bibliothèques et centres de documentation, à tous les lecteurs enfin, d'acquiescer cet ouvrage. Aucune recherche ne peut plus désormais être engagée sur la judaïcité marocaine, sans prendre en considération l'ensemble de l'œuvre de M. Haim Zafrani, résumée d'une façon éclatante dans le présent ouvrage.

Carol IANCU*

LASKIER (Michael), *The « Alliance israélite universelle » and the Jewish Communities of Morocco, 1862-1962*, State University of New York Press, Albany, New York, 1983, 372 p.

M. Michael Laskier est un jeune chercheur d'origine américaine, devenu citoyen israélien et enseignant à l'Université de Tel Aviv, après avoir présenté une brillante thèse de doctorat sur les relations du judaïsme marocain avec la première organisation juive internationale, l'*Alliance israélite universelle* devant l'Université de Californie à Los Angeles. C'est le résultat de sa longue et patiente recherche qu'il nous livre dans cet ouvrage dont la présentation est de qualité et où il ne manque ni la bibliographie sélective, ni l'index, ni la reproduction d'un certain nombre de documents iconographiques, de statistiques et photos de personnalités juives marocaines.

Les trois parties du livre s'articulent autour de trois grilles chronologiques bien délimitées : 1862-1912, 1912-1956 et 1956-1962, deux chapitres particuliers étant néanmoins consacrés à l'Alliance israélite et aux Juifs du Maroc avant 1862 et dans le Maroc indépendant.

D'emblée l'auteur nous explique dans son Introduction le but de son étude : analyser les activités éducatrices, culturelles, sociales et politiques de l'Alliance israélite universelle au sein des communautés juives marocaines, depuis la création de la première école (Tétouan, 1862) et jusqu'en 1962, lorsque, malgré l'émigration massive en Israël, en France et aux Amériques, les écoles de l'Alliance sont encore actives sous le nom arabisé d'*Ittihad Maroc*. Quatre fonds d'archives ont été explorés d'une façon approfondie pour la réalisation de ce travail : les Archives de l'Alliance israélite de Paris, de loin les plus riches et les plus importantes, les archives du Quai d'Orsay, les Archives sionistes de Jérusalem et les Archives de l'American Jewish Joint Distribution Committee (JDC), et l'auteur en fait une présentation détaillée. Un siècle d'histoire donc qui pourrait se résumer par la rencontre avec la modernité représentée par l'Alliance, processus impliquant des conflits et une double évolution, à la fois de l'Alliance et du judaïsme marocain.

(*) Université Paul Valéry de Montpellier et Université de Provence.

Le premier chapitre retrace l'histoire des Juifs du Maroc dans la perspective de la composition ethnique, des structures communautaires, du statut politique et de la stratification socio-économique, des croyances et coutumes, et ceci afin de mieux comprendre le cadre général où l'Alliance allait déployer ses activités. Ce chapitre très documenté (78 notes pour 19 pages) n'est pas superflu, malgré le fait qu'il n'entre que partiellement dans la problématique générale de l'ouvrage. Il nous apporte d'utiles renseignements sur l'origine et les racines des communautés et la formation de l'élite rabbinique marocaine. Le rôle politique des dirigeants de l'Alliance israélite de Paris dans les interventions auprès des autorités marocaines, d'une façon directe ou par l'intermédiaire des consuls européens, afin d'améliorer la condition légale des Juifs marocains d'une part, et la pénétration de l'influence de l'Alliance dans le domaine de l'enseignement d'autre part, font l'objet du deuxième chapitre. Nous savons que parmi les principes fondateurs de l'Alliance israélite universelle (Paris, 1860) figurent la défense des Juifs persécutés dans le monde en tant que Juifs et la régénération physique et morale des Juifs d'Orient grâce à l'enseignement. Ce dernier principe devait se concrétiser par l'instauration d'un formidable réseau scolaire dans la plupart des pays méditerranéens avec comme langue d'enseignement le français, ce qui explique l'accord et le soutien des autorités françaises. Obtenir une légitimité pour ne pas dire un statut privilégié au sein des communautés juives marocaines grâce à ses établissements scolaires, fut pour l'Alliance un but primordial qui ne devait d'ailleurs se matérialiser que partiellement. Avec raison l'auteur place la politique de l'Alliance dans la perspective de la politique générale de la France dans cette région, une attention particulière étant accordée aux transformations des élites des communautés juives (chapitres 3 et 4). La période coloniale depuis 1912, dans le contexte de l'influence espagnole (après 1923 Tanger devient une zone internationale), et de l'évolution de la politique interne française, se caractérise par une volonté accrue de promouvoir la culture française, et pour l'Alliance de maintenir son influence parmi les communautés marocaines. Tout un chapitre est consacré à l'attitude du judaïsme marocain face au sionisme. Certains des enseignants des écoles de l'Alliance qui devaient en principe promouvoir d'abord la culture française, défendirent aussi l'idée nationale juive mais avant la seconde guerre mondiale les conflits entre sionistes et « alliancistes » étaient fréquents. Par contre après la guerre on assiste à un changement radical dans l'attitude de l'Alliance vis-à-vis de l'idée sioniste. L'un des chapitres les mieux structurés développe le système d'enseignement mis en place par l'Alliance de 1912 à 1952, n'oubliant pas que nombre d'écoles furent subventionnées par d'autres organismes juifs comme par exemple le *JDC* (Joint Distribution Committee) et l'*OSE* (l'Œuvre de Secours aux Enfants), actives après 1945. Les résultats de cette politique suivie dans le domaine de l'enseignement et de l'éducation ne se firent pas attendre : l'équation modernisation = occidentalisation marqua les nouvelles générations ; une nouvelle élite intellectuelle sortie de ces écoles devait influencer à son tour les structures de la judaïcité marocaine.

Un autre aspect très intéressant analysé par Michaël Laskier est l'appréhension comparative du développement de l'éducation juive et musulmane, certaines tensions entre Juifs et Musulmans étant dues à la pénétration de la modernisation occidentale, les réactions des *indigènes*, Arabes et Juifs n'étant pas les mêmes face aux politiques coloniales.

Il ressort de cette remarquable étude que l'Alliance israélite universelle dont les activités, les mobiles et la politique sont cernés avec passion et souci d'objectivité, a constitué une force majeure dans l'histoire moderne des Juifs du Maroc.

Carol IANCU

SARAF (Michal), *Nehorai, Rabi Nehorai Garmon mi-Tunis ou-Pyouto*, (Nehorai, le Rabbín Nehorai Garmon de Tunisie et sa poésie), Université de Tel Aviv, 1982, 132 pages.

Ce petit livre édité par M. Zvi Malachi (9) sous l'égide de l'Institut Katz de recherches de la littérature hébraïque de l'Université de Tel Aviv est le résultat d'un travail attentif qui réussit à nous faire connaître l'œuvre littéraire d'un savant juif tunisien du XVIII^e siècle. Il s'agit de « l'âge d'or » du judaïsme tunisien, aussi bien du point de vue spirituel que social, période féconde, illustrée par un grand nombre d'écrivains et d'ouvrages. L'auteur, Mme Michal Saraf (10) ne se contente pas d'analyser la poésie du rabbin Nehorai Garmon, elle retrace aussi, brièvement, les conditions de vie des Juifs tunisiens et rappelle le rôle de plusieurs écrivains comme R. Avraham Hacoheh, R. Avraham Taieb, R. Yitzhak Lombroso, R. Mordechai Baruch Carvalho, R. Masud Alfasi, R. Natan Burjel, R. Yosef Zarka, R. Yosef Cohen-Tanugi et R. Uziel Al-Haik, pour ne citer que les plus importants. Tout un chapitre est consacré à la biographie de Nehorai Garmon dont la famille est originaire d'Espagne : en effet, cent soixante-dix ans après l'expulsion des Juifs de ce pays, un rabbin Yehuda Garmon était signalé en Tunisie en 1666. Né à Tripoli où son père Yitzhak connut une mort de martyr, Nehorai Garmon s'établit à Tunis à l'âge de 12 ans et c'est là qu'il resta jusqu'à sa mort en 1783 (sa date de naissance ne nous est pas connue et l'auteur pense qu'il a vécu plus de 80 ans). Accueilli dans la maison du R. Yitzhak Lombroso où il approfondit les études de la Bible et du Talmud, Nehorai Garmon devint un rabbin renommé et composa de nombreux commentaires talmudiques. Vers le milieu du XVIII^e siècle le quartier juif fut pillé par des voleurs et tous ses biens et manuscrits disparurent alors. Certains fragments ont pu être sauvés et R. Nehorai Garmon les compléta en vue de la publication d'un ouvrage devant s'intituler *Yeter ha-Baz* (les Restes du pillage). Ce dernier a pu voir le jour quelques années seulement après la mort de son auteur en 1787, ensemble avec l'écrit *Zedaka le-Haim* (Offrande à la vie) dû à la plume de son fils Haim, décédé avant son père, vers 1781. Cette publication a été assurée par le second fils du R. Nehorai Garmon, appelé Pinhas et dont le petit-fils Yehuda Garmon (1812-1912) écrivit deux ouvrages importants publiés à Livourne : *Nahalat Avot* en 1877 et *Shuva Yisrael* en 1886. Une belle famille de lettrés...

Onze poèmes liturgiques (*pivutim*) de R. Nehorai Garmon ont été imprimés à la fin de son livre *Yeter ha-Baz* qui vit le jour à Livourne dans l'imprimerie de Abraham Itzhak Castilo et Elézer Saadon. Après avoir retracé brièvement le contenu de ce livre (en fait des commentaires des divers traités talmudiques comme *Sanhedrin*, *Ketoubot*, *Zebahim*, etc.) Mme M. Saraf fait une analyse méthodique des poèmes de R. Nehorai Garmon en les reproduisant et en les accompagnant de commentaires. Cette poésie ne se caractérise pas par une trop grande originalité si on la compare avec l'œuvre des grands poètes tunisiens Fragi Shouat du XVI^e siècle et Aharon Peretz du XVIII^e siècle. Cependant, malgré leur caractère conventionnel — le thème général étant l'exil des enfants d'Israël et l'attente de la rédemption — les poèmes font état d'une sensibilité certaine et des préoccupations de leur auteur pour les questions de style et de versification (ainsi l'emploi courant des acrostiches).

En conclusion ce livre, qui intéresse au premier chef les historiens de la littérature hébraïque, constitue aussi une nouvelle contribution à l'intelligence de la vie spirituelle du judaïsme tunisien.

Carol IANCU

(9) M. Zvi MALACHI est un éminent chercheur de l'histoire de la littérature hébraïque. Il est notamment l'auteur d'une édition critique précédée d'une introduction du livre *Allot Ha-Abir Amadis de Gaula* (La Romance d'Amadis de Gaule), Tel Aviv, 1981, dont la version hébraïque fut imprimée à Constantinople en 1541, de l'étude *The Loving knight*, Tel Aviv 1982, 96 p. et d'un excellent livre *Be-Noam Siah* (« Mots plaisants »), Tel Aviv, 1983, 372 p., recueil d'études sur la poésie liturgique juive, sur la littérature hébraïque médiévale (surtout le XV^e siècle) et les écrits hébraïques parus à Amsterdam aux XVI^e et XVII^e siècles, parus sous l'égide de Habermann Institute for Literary Research de l'Université de Tel Aviv.

(10) Mme Michal SARAF est aussi l'auteur d'un recueil de contes et légendes qui s'articule autour de la vie et de l'activité de deux rabbins tunisiens, R. Itzhak Hai Taieb et R. Yeshoua Bessis : *Hadlakat Ha-Ner* (« L'allumage de la bougie »), Habermann Institute, 1983.

II. — DROIT ET SCIENCES DU POLITIQUE*

BENSALAH ZEMRANI (Anas). *La fiscalité face au développement économique et social du Maroc*, LGDJ, 1982, 395 p. Préface de G. Tixier.

Confronter la fiscalité marocaine aux exigences du développement économique et social, telle est l'ambition que poursuit avec bonheur M. Anas Bensalah Zemrani dans sa thèse de doctorat dont les mérites sont consacrés par la publication dans la collection dirigée par L. Trotabas : « Bibliothèque de sciences financières ».

D'entrée de jeu, il convient de souligner qu'il s'agit d'un travail d'une très grande qualité.

La première raison que l'on a de porter un tel jugement tient au fait que l'auteur adopte une attitude d'objectivité dont il ne se départit à aucun moment, mais qui ne doit en aucune façon être confondue avec une quelconque complaisance à l'égard « des catégories dirigeantes et des classes privilégiées qu'il est d'ailleurs difficile de dissocier » (p. 375).

L'auteur résiste parfaitement à la facilité du dogmatisme comme à la dialectique du tout ou rien auxquelles tant d'autres succombent ; il insiste sur le fait qu'il n'y a pas de remède magique et que l'adaptation du système fiscal ne peut être qu'une tâche progressive. Cette qualité fondamentale de l'ouvrage s'accompagne d'une grande rigueur dans la construction et le raisonnement reposant sur une vaste documentation dont on déplorera seulement deux lacunes ; l'une est symbolique : elle concerne la méconnaissance, au moins dans la bibliographie, de l'article que Claude Palazzoli avait consacré en 1971 au même sujet à une époque où ce qui s'écrivait en matière de finances publiques marocaines se résumait à bien peu de choses ; cet article fut publié au Bulletin de l'Institut International d'administration publique (n° 20, 1971, p. 69) ; la seconde lacune concerne la thèse de 3^e cycle soutenue en 1979 à Paris X par M. Mohamed Ktiri et publiée sous le titre très voisin : « Fiscalité et développement au Maroc » aux éditions Maghrébines en 1982.

Enfin et ceci mérite d'être tout particulièrement relevé à une époque de relâchement syntaxique et stylistique, notre auteur possède parfaitement la langue française, ce qui renforce évidemment la clarté de ses démonstrations pour le plus grand bénéfice de ses lecteurs. Mais il faut maintenant en venir au fond. Le jugement très général que l'on peut porter sur ce travail et qui ne minimise en rien dans notre esprit les mérites de son auteur, consiste à dire que sa thèse n'est pas foncièrement originale. En s'appuyant sur la pensée des fiscalistes modernes qui établissent un lien étroit entre fiscalité et développement, il démontre que le système fiscal marocain, construit de façon hétéroclite au cours d'une histoire relativement courte mais cependant mouvementée (1900-1961), ne repose sur aucune des finalités qui seraient susceptibles de lui donner une quelconque cohérence au regard de l'impératif de développement.

Mais la personnalité de l'auteur s'affirme dans la démarche qui va désormais être la sienne. Loin que ce constat de carence du système le conduise à se réfugier dans la position confortable du procureur, elle semble bien au contraire le renforcer dans sa conviction qu'il est possible de trouver des moyens de réformer le système fiscal de façon à l'adapter à l'environnement socio-économique spécifique au Maroc. Mais il ne se dissimule pas l'ampleur de la tâche et ses difficultés. Aux difficultés techniques non négligeables assurément mais relativement aisées à surmonter, s'ajoutent de redoutables difficul-

* Comptes rendus réunis par François BURGAT (CRESM).

tés tenant aux conditions socio-politiques : « un système fiscal n'est pas un simple aménagement des techniques d'imposition. Il est d'abord *un fait moral et politique* et à ce titre dépend étroitement de l'orientation du régime en place » (introduction).

Nul ne pourra accuser l'auteur de naïveté. Bien au contraire son réalisme le pousse à rechercher les moyens de faire comprendre aux « politiques » qu'aucune réforme fiscale n'a de chance de répondre à la finalité du développement sans une modification significative de la répartition du prélèvement fiscal « entre les différentes forces composant la société marocaine » (p. 375).

La démonstration est conduite de façon classique en deux temps principaux. Dans une première partie c'est l'évolution du système fiscal depuis le début du siècle qui nous est présentée ; cette présentation est suivie de son analyse et naturellement du diagnostic : le système fiscal marocain, fait de pièces et de morceaux, est largement déséquilibré par diverses distorsions ; on relève en premier lieu un déséquilibre entre la fiscalité directe et la fiscalité indirecte, la seconde étant largement prépondérante ; mais la structure de cette fiscalité indirecte recèle un deuxième déséquilibre qui découle de ce qu'elle est principalement assise sur les échanges extérieurs, traduction fiscale de l'extraversion excessive de l'économie marocaine.

L'auteur met en outre parfaitement en lumière d'autres manifestations de cette absence de cohérence interne du système et de ses carences, qu'il s'agisse de la sous-imposition chronique des revenus agricoles, de la surimposition également chronique des traitements et salaires qui sont parfaitement connus et font l'objet d'un prélèvement à la source, ou bien enfin qu'il s'agisse de la fraude fiscale dont l'ampleur est considérable.

Dans une deuxième partie, l'auteur recherche d'abord ce que pourrait être l'optimum fiscal permettant de mobiliser les ressources internes et les ressources externes au service du développement par la « stimulation et l'orientation des investissements » et de la croissance. Cette démarche l'amène à proposer un certain nombre de réformes qui, si elles étaient adoptées, seraient déjà révolutionnaires ou presque. Il s'agit par exemple de créer un impôt dans le secteur agricole, impôt spécifique tenant compte de l'importance et des caractères propres de l'agriculture marocaine qui lui semblent tels qu'il lui faut une fiscalité particulière, une fiscalité adaptée.

Pour l'auteur, il n'est pas possible de l'inclure dans le mécanisme de l'impôt général sur le revenu dont il propose la création et qui se substituerait aux impôts cédulaires ; il récuse par ailleurs l'introduction de la TVA au lieu et place de la TPS en raison de sa neutralité qui la rend inadaptée à la réalité économique marocaine ; quant à l'impôt sur les sociétés, il doit être repensé en fonction de la nécessité d'encourager l'autofinancement des entreprises.

Cet ensemble de réformes que nous résumons de façon très schématique, est sous-tendu par un certain nombre de principes fondamentaux : le système fiscal ne sera adapté à la situation spécifique de la société et de l'économie marocaines qu'à la condition d'être résolument « interventionniste » et « discriminatoire » dès lors qu'il se propose de redresser la triple carence qu'il présente actuellement du fait qu'il n'est ni rentable, ni efficace, ni juste.

En définitive, la thèse de M. Anas Bensalah Zemrani est un livre attachant sur lequel on a plaisir à revenir et dont il faut souhaiter qu'il soit lu et médité non seulement par les « politiques », mais aussi par ceux qui appartiennent au sens le plus large du terme aux classes dirigeantes et possédantes.

La réforme fiscale engagée actuellement avec le vote de la loi-cadre n° 3-83 promulguée par le dahir du 23 avril 1983 (BORM 1984, p. 235) ne répond que bien timidement aux suggestions de l'auteur ; sans doute crée-t-elle un impôt général sur le revenu progressif ; mais celui-ci englobe le revenu agricole tandis que l'impôt foncier agricole ne correspond en aucune façon à ce que souhaitait l'auteur. Enfin la TVA se substitue à la TPS alors qu'il n'est rien moins qu'assuré qu'elle corresponde à la situation de l'économie marocaine. Les critiques soulevées par ce texte ont été rudes (cf. Berrada (A) : à propos de la réforme fiscale au Maroc, Rev. Juridique, économique et sociale du Maroc,

n° 15, 1984, p. 75) et sans doute excessives. Souhaitons que les conclusions fermes mais mesurées de M. Anas Bensalah Zemrani incitent les auteurs de la réforme à l'améliorer à la faveur de son application.

Michel ROUSSET*

GRANDGUILLAUME (Gilbert). *Arabisation et Politique linguistique au Maghreb*. Préface d'André Miquel, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, 214 p., Collection « Islam d'hier et d'aujourd'hui » (n° 19).

« L'Arabisation consiste à rendre compte de ce qui ne l'est pas ». Telle est la définition que nous fournit Gilbert Grandguillaume et dès lors on peut se poser une question devenue « essentielle », concernant le Maghreb qui s'est toujours considéré arabe, dans sa très forte majorité : quand on parle d'arabisation *ta'rib* ne commet-on pas un contre-sens ou tout au moins n'entretient-on pas une ambiguïté ? En effet, le concept de *ta'rib* peut concerner les emprunts étrangers que les Arabes ont fait leurs, dans et par leur propre langue. Or on sait, par ailleurs, que l'arabisation telle qu'elle est proposée et comprise au Maghreb, dépasse le problème de l'emprunt pour toucher toute la personnalité du Maghrébin, dans son essence et son existence. On se rend compte alors de la confusion d'un terme qui aurait voulu dire « revenir à ses sources arabes » ou « devenir arabe » et pour cela, nous utiliserons *ta'arrab*, à l'instar de Gilbert Grandguillaume. En d'autres termes, il s'agirait dans le premier cas d'une absorption ou d'une assimilation d'un produit étranger par la langue arabe, dans le second cas, de la récupération d'une personnalité, du retour à une identité dominée par la politique coloniale qui a fait de la langue française un facteur de sa domination en la substituant à la langue arabe et en donnant la primauté à la culture française sur la culture islamique dont la langue est précisément le support sacralisé. Autant dire que le problème linguistique, se posant en ces termes, perd toute neutralité et prend une tonalité politique importante durant la colonisation. Mais cette tonalité politique n'a pas disparu à l'indépendance des trois pays du Maghreb. Elle prend seulement de nouvelles dimensions, devenant une donnée de la politique intérieure, notamment en période de crise.

Les États-Nations maghrébines ont effectivement hérité de la politique coloniale française, et de la France en général, son jacobinisme centralisateur. Ils ont ainsi utilisé la langue arabe comme facteur d'intégration et d'unification jouant précisément sur l'islamité des populations maghrébines, insistant ainsi sur la sacralité de la langue arabe, langue du Coran. Cela pouvait être valable durant la période coloniale où la lutte pour l'indépendance primait, à certains moments, sur toute autre considération ethnique ou linguistique. Une telle pause ne signifiait cependant nullement que de telles divergences n'existaient plus.

Gilbert Grandguillaume évoque, en effet, un « renouveau berbère » dont la revendication est de donner place à la langue et à la culture berbère dans la culture nationale des formations maghrébines, sous peine de disparaître sous l'effet d'une arabisation totale (pp. 14-25). Si on assiste, en effet, comme le note G. Grandguillaume, à une accentuation de l'arabisation et à une régression des parlers berbères en Afrique du Nord depuis la conquête arabe, il n'en est pas moins vrai que les parlers berbères demeurent bien vivants et bien entretenus dans les pays maghrébines, y compris en Tunisie et en Libye. Il n'y a pas eu, certes, dans ces pays les remous que l'Algérie a connus en 1981 à Tizi Ouzou. Mais les réactions à l'arabisation n'en sont pas moins violentes même si elles demeurent cachées. Des étudiants de Benghazi, berbérophones de Cyrénaïque, ne cachent pas la persécution dont ils sont l'objet de la part du pouvoir libyen, tandis que tel potier de Guellala, dans l'île de Djerba, nous disait toute sa fierté de berbère et se réjouissait que la langue berbère fût bien protégée dans le milieu familial et à l'école publique (arabisée) par les instituteurs berbérophones qui, désormais accèdent aux postes d'enseignement au même titre que les arabophones.

Outre le problème spécifique du berbère, il existe encore celui de la diglossie, commun d'ailleurs aux berbérophones et aux arabophones, qui complique davantage la question du bilinguisme. Les jeunes maghrébines sont soumis de ce fait à un effort supplémentaire : celui

* Université des Sciences sociales de Grenoble.

de l'acquisition d'une langue étrangère, en l'occurrence le français, et celui de l'acquisition de l'arabe littéral ou classique, qui sera aussi nouveau pour eux qu'une langue étrangère. Nous ne nions pas les richesses que de telles acquisitions procurent. Nous souscrivons même à l'appréciation de G. Grandguillaume lorsqu'il affirme que « le bilinguisme est la forme supérieure de l'identité plurale ». Mais cela ne doit pas nous faire perdre de vue le revers de la médaille : tel qu'il est conçu dans l'enseignement maghrébin, le bilinguisme demeure un facteur de sélection et va donc à l'encontre de la démocratisation de l'enseignement pourtant prônée partout au Maghreb. Il s'avère, en effet, que le passage d'un cours à l'autre se fait « normalement » quand l'enseignement est totalement arabisé dans les premières années de l'enseignement et que les taux de redoublement ou d'abandons s'accroissent tandis que l'enseignement de la langue française est introduit à l'école (1). A l'origine, ce fut la technologie. En effet, dès le XIX^e s., l'introduction des langues étrangères fut, outre la traduction à proprement parler, comme le note par ailleurs Grandguillaume à propos de l'arabe moderne, « le cheval de Troie de l'occidentalisation ». Nous ajouterons aussi de la dépendance du Maghreb, voire du monde arabe, vis-à-vis de l'Occident industrialisé. L'ère du réformisme (Nahda) libérateur aux yeux de ses promoteurs, fut en fait celle de la mutilation de la langue arabe, condamnée à rester la langue de la poésie et des belles lettres, la langue française devenant par là-même la langue de la science et de la technique. La colonisation confirma la langue française dans ce statut privilégié et actif, consacrant ainsi son hégémonie. Elle jouera, par là-même, un rôle, sinon déterminant du moins très important, dans la nouvelle stratification sociale qui s'opère dans le Maghreb colonial et post-colonial, en favorisant l'émergence de groupes sociaux qui joueront un rôle important dans le mouvement de libération nationale et qui récupéreront le pouvoir politique à l'indépendance de leur pays. Là, de nouveau, le problème linguistique reprendra une place centrale que G. Grandguillaume a largement analysée. Nous lirons, en effet, avec beaucoup d'intérêt les développements consacrés aux relations entre la langue et le pouvoir et les positions diverses prises à ce sujet dans chacun des trois pays.

Il restait, cependant, à voir la place et le rôle de la langue arabe dans la division internationale du Travail, et de la place stratégique qu'occupent les dirigeants bilingues tant au niveau politique qu'économique. Le maintien, voire le renforcement de la langue française dans le Maghreb répond à ces exigences internes et externes : maintien et perpétuation du pouvoir du groupe dominant d'une part, non-remise en cause de la dépendance vis-à-vis de l'extérieur. Sous-traitance, transferts de technologie (avec toutes leurs variantes), économies extraverties, inégalités régionales de développement, constitution de bourgeoisies compradores, autant de facteurs, et j'en passe, qui favorisent le maintien de la dépendance et font prévaloir les rapports de distribution sur les rapports de production, les rapports d'identification à l'étranger des classes bénéficiaires de la rente (s'agissant de pays comme l'Algérie) sur la mise en valeur de sa propre culture... Le problème de l'arabisation (2) ou, plus globalement, de la mise en valeur de la culture nationale, intégrant nécessairement la donnée berbère, reste tributaire de la solution à apporter au projet global de développement des formations économiques et sociales maghrébines. Les textes fournis par G. Grandguillaume et son analyse des discours sur l'arabisation donnent une idée de la manière dont le problème est perçu par les responsables au pouvoir ou par l'« opinion publique » limitée, en l'occurrence, aux intellectuels. Mais peut-être que le problème trouvera sa solution lorsqu'il se trouvera pris en charge par la majorité des Maghrébins qui sauront imposer à une classe politique « déphasée », de plus en plus coupée de la base qui l'a amenée au pouvoir, les moyens d'un développement qui prendrait en considération les aspirations des peuples du Maghreb. Les problèmes linguistiques y prennent une place importante. G. Grandguillaume nous le rappelle encore pertinemment, dans cet ouvrage pionnier et dont nous n'avons pas tout dit.

Noureddine SRAIEB*

(1) Cf. pour le cas tunisien notre étude *Colonisation, Décolonisation et Enseignement : l'exemple tunisien*. Tunis, Paris, INSE, CNRS, 1974.

(2) Cf. à ce sujet Christiane SOURIAU. « Choix de langue et transfert de technologie ». *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1976, 91-110.

* CRESEM.

DAHMANI (Mohamed). *L'occidentalisation des Pays du Tiers Monde : Mythes et Réalités*, OPU Alger, Economica, Paris 1983, 217 p.

Avec la publication de cet ouvrage, l'OPU introduit un genre particulier d'écriture en sciences sociales : l'essai. Bien qu'écrit par un universitaire (l'auteur est enseignant en sciences économiques au Centre Universitaire de Tizi Ouzou), nous n'avons pas ici affaire à une étude au sens strict du terme. Pas de tableaux statistiques, pas de définitions a priori permettant de produire un discours formellement cohérent, pas de « conclusion positive » au service du développement dans ce livre, mais une remise en cause tous azimuts des schémas de pensée dominants dans le Tiers Monde depuis un quart de siècle. Si cet essai est nourri de connaissances économiques, sociologiques... il refuse de se laisser piéger par les écoles existantes, de s'enliser dans les alignements de chiffres et les analyses de discours. Son mérite est d'aller directement, brutalement à l'essentiel.

Fondamentalement, pour l'auteur, il n'y a pas sur le plan structurel de solution de continuité entre la période coloniale et ce que l'on appelle aujourd'hui le Tiers Monde. L'occidentalisation commencée par le colonialisme a été accélérée par tous les pouvoirs issus de la décolonisation avec pour objectif le rattrapage de l'Occident. Or cet objectif est un leurre : le rattrapage ne s'est pas fait, ne se fera pas, ne peut pas se faire et à la limite la notion de rattrapage n'a pas de sens.

Historiquement, les seuls pays qui sont arrivés à s'occidentaliser positivement sont le Japon (intégration dans le système capitaliste mondial) et partiellement (sur la base d'une rupture avec ce système) l'URSS et la Chine. Ailleurs l'histoire des tentatives de rattrapage est l'histoire d'une série d'échecs (Turquie, Inde...). Cet échec du rattrapage ne fait et ne fera que s'aggraver : « Il faudrait un à deux siècles au rythme actuel de croissance, pour qu'une partie seulement des pays sous-développés puisse rattraper les niveaux économiques et sociaux actuels des pays développés ». Qui plus est, à l'échelle planétaire l'universalisation du modèle occidental est rigoureusement impossible : « Si les 4 milliards 500 millions d'habitants qui peuplent la planète en 1981 se mettaient à consommer autant qu'un Américain moyen, cela nous conduirait automatiquement à la catastrophe ». Plus encore, la notion de rattrapage elle-même est à l'heure actuelle un non sens. Les pays du Tiers Monde courent en effet après un modèle qui est profondément en crise : « Au moment où l'Occident est critiqué et contesté de l'intérieur, où celui-ci subit les assauts des réformateurs remettant en cause ses institutions universitaires, familiales, sociales et politico-économiques, les pays en voie de développement s'ingénient à imiter, copier, reproduire ces modèles de consommation et de production ».

Mais si les pays du Tiers Monde ne rattrapent pas à des vitesses différentes l'Occident, que font-ils donc ? Pour Dahmani, ils reproduisent un monstre : la suboccidentalisation « imitation irrationnelle des pays développés ».

Si sur un point l'occidentalisation s'est largement faite, c'est sur le terrain des modèles de consommation. Mais cette greffe est contradictoire avec les avortements économiques, politiques et culturels. Le mimétisme économique produit un effet inverse à celui attendu : l'importation plus ou moins massive de technologie ne produit pas le « take off ». « Les secteurs modernes des espaces économiques de la périphérie sont directement liés au capital et à la technologie du centre développé, aux marchés extérieurs contrôlés par les pays industrialisés dont ils imitent les modèles techniques et industriels au mépris du chômage structurel et de la demande nationale ». Le mimétisme politique produit l'envers de l'intégration sociale qui a rendu possible en Europe la constitution d'un État de droit. « La lutte contre « l'impérialisme » pour les uns, la défense du « monde libre » pour les autres, recouvrent en fait les mêmes objectifs : instaurer un ordre à la mesure de leur pouvoir ethnique, népotique ou clanique sous la couverture de l'unité du pays, de l'individualité de l'État et de la souveraineté du peuple ». Le mimétisme culturel substitue à la démocratie et à la libre critique l'esprit totalitaire : « C'est à ce niveau que la façade lépreuse de modernisme et d'occidentalisme tombe en pans entiers ».

Pour l'auteur, cet échec du Tiers Monde est général quelle que soit par ailleurs la nature des idéologies qui proposent des stratégies de développement.

La distinction entre voie capitaliste et voie socialiste de développement ne serait pas véritablement pertinente. « Que nous prenions les pseudo-modèles libéraux ou étatiques de développement d'Amérique Latine, d'Afrique ou d'Asie, dans tous les cas, nous rencontrons, certes à des degrés plus ou moins variés, les mêmes structures de sous-production, de sous-consommation et de sous-accumulation ». Mais cette critique ne débouche pas sur une apologie des voies « spécifiques » ou « authentiques ». Si l'auteur critique avec force l'occidentalocentrisme des « Chicago Boys » au Chili, s'il insiste sur les désillusions auxquelles ont abouti le « modèle » soviétique et ses applications, il dénonce aussi violemment l'Iran : « Tel est le programme de la théocratie du nouveau régime iranien qui ne cherche ni à rattraper, ni à dépasser l'Occident industrialisé. Il veut faire un grand bond en arrière ». Aucune solution n'est à envisager non plus du côté du Nouvel Ordre Économique International. « C'est un schéma intellectuel, c'est-à-dire politique et idéologique de luxe, généreux, mais qui n'est ni efficace ni opérant ».

L'auteur ne propose pas quant à lui une nouvelle voie pour sortir de l'impasse. Plus modestement il nomme les agents responsables de cette impasse mimétique : l'impérialisme bien sûr, mais, pour lui, surtout les élites politiques et intellectuelles du Tiers Monde. « Ils ne cherchent qu'à acquérir les codes de la réussite de la révolution industrielle. Ainsi le Tiers Monde est resté fidèle aux principes coloniaux tendant à « émanciper » les colonies. Cette fidélité est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, inscrite dans tous les plans et les projets économiques de la périphérie capitaliste ».

Il faut souhaiter que cet essai suscite un débat... Dans l'immédiat, il est sûr que de nombreux reproches lui seront adressés. Sur le plan formel, l'ouvrage est parfois redondant et la virulence critique tourne parfois au pamphlet. Certains feront remarquer le simplisme de l'analyse que fait Dahmani de l'impérialisme, d'autres diront que dans ses remarques sur le socialisme il « jette l'enfant avec l'eau du bain », d'autres encore déploieront le manque de nuances dans l'analyse que fait l'auteur de la situation des différents pays du Tiers Monde. D'autres encore et peut-être surtout dénonceront le « pessimisme démobilisateur » de cet essai.

En fait il est important de souligner que l'intérêt de cet essai réside aussi dans ses faiblesses et ses outrances. Il ouvre, en effet, un nouvel espace de réflexion qui entend se libérer de la dogmatique des discours produits sur le Tiers Monde, lesquels ont eu massivement un effet d'occultation du réel. En rompant brutalement avec eux, Dahmani initie courageusement une nouvelle démarche qui constitue en quelque sorte le degré zéro de la positivité critique.

Abdelkader DJEGHLOUL*

IHADDAZEN (Zahir). Histoire de la presse indigène en Algérie : Des origines jusqu'à 1930, ENAL, Alger, 1983, 410 p.

Si les premiers quotidiens algériens durables datent de 1962, l'histoire de la presse algérienne ne commence pas avec l'indépendance, pas même avec *El Ouma*, premier périodique résolument nationaliste, créé en 1930. Il hérite, en effet, de toute une tradition journalistique qui s'est forgée depuis 1880. C'est à la réappropriation de cette tradition qu'est consacré l'ouvrage de Ihaddaden.

Cet ouvrage, résultat d'un long et patient travail de recherche dans les bibliothèques et centres d'Archives d'Algérie et de France, offre au lecteur 52 notices de présentation de périodiques publiés entre 1881 et 1930. La qualité de l'information fournie par ces notices divisées en six grandes rubriques (circonstances de lancement, attitudes du journal, caractéristiques techniques et administratives, rédaction, cadre rédactionnel, audience) en font un instrument de travail précieux pour les chercheurs en sciences sociales. Ces 52 notices ne

* Centre de Recherches, d'Information et de Documentation en Sciences Sociales et Humaines de l'Université d'Oran.

sont pas seulement utiles, elles sont aussi vivantes, fourmillant le plus souvent de détails significatifs, de noms de journalistes, d'extraits de journaux... Son intérêt, par ailleurs, n'est pas seulement documentaire. Cet ouvrage ne se résume pas à la présentation ordonnée d'une série de périodiques. Il consiste aussi dans la mise en place d'éléments d'une histoire de la presse qui est à la fois « histoire par les journaux, histoire du rôle de la presse et histoire des journaux ».

Dans cette perspective, Zahir Ihaddaden propose la périodisation suivante :

— *La presse souhaitée* (1881-1907) caractérisée par la naissance des trois premiers journaux « indigènes » (*El Hack*, 1893, *l'Éclair*, 1895, *El Misbah*, 1904).

— *La presse tolérée* (1907-1919) marquée par le lancement de 11 titres : *El Djazair*, *El Hack*, *El Farouk*, *Dhou l'Fikar*, *Es Sadjie*, *Al Barid*, *le Musulman*, *l'Islam*, *l'Étendard Algérien*, *le Rachidi*, *Kawkeb Ifriqiya*.

— *La presse entravée et persécutée* (1919-1930), période pendant laquelle 21 titres apparaissent (*l'Ikdam*, *En Nadjah*, *L'Avenir algérien*, *L'Avenir de l'Algérie*, *En Nacih*, *At Takaddoum*, *El Djazair*, *L'Union*, *L'Algérie Nouvelle*, *La voix indigène*, *Es Seddik*, *El Muntakid*, *Ech Chiheb*, *Sada As Sahra*, *El Hadis*, *El Islah*, *El Bark*, *Oued Mzab*, *le M'Zab*, *Lisane Ed Dini*, *El Balagh*, *El Djazairi*, *La Voix des Humbles*).

Chacune de ces périodes représente un moment du processus de maturation de la tradition journalistique dans son rapport au pouvoir colonial et aux formes de socialisation et de différenciation politique et culturelle qui s'opèrent dans la société algérienne.

Comment délimiter et qualifier ces organes d'expression de la société algérienne en situation de domination coloniale pendant cette période particulière ?

L'auteur fait d'abord l'inventaire des différentes catégories de presse qui paraissent en Algérie : la presse gouvernementale, la presse coloniale, la presse indigénophile, la presse indigène et la presse nationaliste. Les catégories 2 et 5 sont exclues de l'analyse, la première, parce qu'elle exprime le point de vue de la minorité coloniale, la seconde, car elle n'apparaît qu'à la fin de la période couverte par l'ouvrage. Pour l'auteur, mieux que les termes algérien, arabe ou musulman, le terme « indigène » permet le mieux de délimiter la presse algérienne de l'époque : « Est indigène en Algérie celui qui n'est pas Français de naissance. Il y aurait donc le Français d'une part et son opposé qu'on appelle l'« indigène »... Les deux critères qui permettent de distinguer cette presse sont l'origine des responsables et le contenu des journaux. Il s'agit de l'un ou de l'autre des deux critères. Ce qui nous permettrait d'ailleurs d'y inclure la presse indigénophile et dans une certaine mesure la presse gouvernementale ».

Cette définition n'est sans doute pas totalement satisfaisante et l'auteur en est lui-même conscient. Elle est cependant opératoire pour l'essentiel.

Référée aux conditions politiques (code de l'indigénat) et culturelles (analphabétisme généralisé) de son émergence, la presse algérienne de l'époque apparaît douée d'une étonnante vitalité. Une quarantaine de périodiques en moins d'un demi siècle localisés à Alger mais aussi à Oran, à Annaba, à Constantine, Biskra, Mostaganem, Djidjel, Skikda, des dizaines de journalistes de talent en français (Zeid Ben Dieb, les frères Fekkar, Si M'hamed Ben Rahal, Balloul, Hadjammam, Kaid Hammoud, Sadek Denden, l'émir Khaled, Zenati...) et en arabe (Omar Racim, Omar Ben Kaddour, Abdelhamid Ben Badis, Abou-l-Yakdan, Mohamed Laïd, Mouloud El Azhari, Tayeb El Okbi, Mohamed El Hadi Senoussi, Moubarek Ben Mohamed El Mili), une vie journalistique intense faite de revendications à l'égard du pouvoir colonial (code de l'indigénat, conscription...), de dénonciation des abus les plus criants, faite aussi de débats et de polémiques entre les périodiques représentant des courants d'opinion différents (*l'Islam*, *El Hack*, *l'Ikdam*, *L'Avenir Algérien*).

L'un des intérêts du livre de Ihaddaden est de montrer comment cette vitalité apparente est en fait l'envers d'une grande précarité. Une pléiade de journalistes de talent, mais aucun professionnel. Une quarantaine de journaux, mais une durée de vie très faible (le premier journal algérien *El Hack* publié à Annaba dure du 30 juillet 1893 au 25 mars 1894, soit à peine huit mois), leur périodicité irrégulière, leur tirage restreint (500 à 3 000). Si la plupart des journaux ont l'ambition de devenir quotidien, un seul y est arrivé, l'espace d'une année (*En Nadjah*, du 4 janvier au 30 décembre 1930). L'aventure de la presse algérienne

butte en effet sur des obstacles financiers, matériels (papier, imprimeries, réseau de distribution), institutionnels (pressions administratives, interdiction de certains journaux...).

Mais la précarité n'est pas seulement externe, elle est aussi interne à la pratique journalistique de cette période qui vit une contradiction indépassable : « Affirmer une entité nationale, tout en niant sa souveraineté. Prôner l'émancipation du peuple algérien tout en niant ses caractéristiques propres. Faire du nationalisme tout en reconnaissant la souveraineté d'une autre nation. Réclamer une assimilation tout en rejetant la possibilité de la réaliser dans l'immédiat... »

La quasi totalité de la presse de cette période fonctionne en effet dans les limites d'un double discours qui, s'il critique certains aspects de la colonisation, affirme son allégeance à la colonisation. Ceci est vrai de la presse modérée mais aussi des organes les plus audacieux, tels *El Hack* d'Oran et *l'Ikdam*. Pour l'auteur, cette résistance-dialogue « allait inévitablement à l'échec ». Cet échec ne doit pas faire oublier le rôle important de socialisation politique joué par cette presse. Certes, les tirages sont limités mais la lecture en groupe décuple leur influence. Certes, pour l'essentiel, ces journaux sont l'organe d'expression de l'élite algérienne formée dans le cadre colonial, mais ils donnent parfois la parole à d'autres catégories de la population, publiant des pétitions, des motions.

Si, massivement, cette presse n'aborde pas de front le problème central de la domination coloniale et des modalités de sa suppression, elle a contribué en forgeant une opinion publique algérienne à la maturation du nationalisme moderne qui trouvera dans *El Ouma*, publié en 1930 à Paris, son premier organe d'expression.

Le travail de Ihaddaden, remarquable par la concision de son propos et les nuances de son analyse, marque, à coup sûr, un tournant dans les études sur la presse algérienne. De nombreux travaux restent cependant à entreprendre.

D'abord et de manière systématique, un travail de recherche documentaire, de regroupement et de conservation des collections. A cet égard, le tableau dressé par Ihaddaden des 52 journaux constituant son corpus est instructif. Certaines collections n'existent dans aucune bibliothèque ou centre d'Archives, d'autres sont incomplètes, d'autres encore ne sont disponibles qu'en France.

Ce travail de recherche documentaire devrait permettre de susciter une exploitation rationnelle de cette source importante de l'histoire algérienne en impulsant des études sur l'histoire des journaux, l'histoire des journalistes, et de restituer ainsi, à la société algérienne, une partie de sa mémoire.

Abdelkader DJEGHLOUL

MERNISSI (Fatima). *Sexe, Islam, Idéologie*. Editions Tiercé, Paris, 1983.

La littérature sur la condition des femmes arabes est souvent décevante. Le positivisme plat, l'hypercriticisme à partir des critères de l'épistémé occidentale, la « défense et illustration » de l'attitude de l'Islam concernant les femmes sont, en effet, les trois principales approches mises en œuvre dans les écrits contemporains sur les femmes dans le monde arabe. L'intérêt du livre de Fatima Mernissi est d'abord de rompre avec ces discours dogmatiques et redondants. Son objectif n'est pas en effet de produire la Vérité sur la condition des femmes arabes et marocaines en particulier, mais bien au contraire de susciter le doute et d'amorcer une réflexion neuve : « Si j'arrive à faire douter le lecteur de ses préjugés et des stéréotypes sur la dynamique des sexes, j'aurai réussi au-delà de mes espérances ».

Si la critique de la situation des femmes dans les sociétés arabes que fait Fatima Mernissi est souvent virulente, elle n'est pas menée à partir de critères mimétiques, occidentalocentriques. L'Europe n'est pas nécessairement le modèle à suivre : « On peut identifier comme indicateur de l'homo-socialité toute institution ou pratique tendant à dégrader le corps féminin et dans ce cas, les pays capitalistes avancés viendraient en tête

avec leur industrie pornographique ». L'irruption du droit français au Maroc, par ailleurs, loin de libérer les femmes a, au contraire, aggravé leur situation. « Un grand nombre de lois concernant la femme qui ont été introduites durant le protectorat, ajoutent au fardeau de la tradition locale les délires misogynes du Code Napoléon ». La Sharia elle-même n'est pas mise en cause de l'extérieur, a priori. L'auteur insiste, au contraire, sur le caractère fonctionnel qu'elle a eu pendant des siècles en tant qu'instrument de régulation et d'intégration sociale. L'intérêt de ce livre réside dans le fait qu'il ne consiste pas en un exercice polémique à partir d'essences abstraites mais qu'il aborde avec lucidité et générosité les contradictions concrètes, actuelles et incontournables en un processus de modernisation instrumentale qui transforme en profondeur les sociétés arabes et le maintien de représentations et de normes concernant les femmes qui renforcent leur prégnance dans le même temps où le déphasage s'accroît entre elles et les pratiques sociales.

Ces représentations consacrées par le droit, reproduites par la structure familiale, l'auteur tente d'en analyser les sous-bassements théoriques en se référant à l'œuvre d'un des grands philosophes musulmans : Imam Ghazali. A la différence de la conception classique occidental-chrétienne, la sexualité n'est pas considérée en Islam comme un péché, une souillure, mais comme une fonction positive et vitale. De la même manière, les notions de passivité/féminité et d'activité/masculinité centrales dans l'analyse freudienne du rapport intersexuel sont absentes de la conception islamique : « Selon Imam Ghazali, la sexualité de l'homme et de la femme participent et appartiennent au même type de sexualité... Il n'y a ni agresseur, ni victime, seulement deux personnes qui coopèrent pour se donner mutuellement du plaisir ». Cette attitude beaucoup plus hédonique vis-à-vis de la sexualité que celle de l'Occident européen a pourtant pour corollaire une stricte ségrégation des sexes. Fatima Mernissi tente de rendre compte de ce paradoxe en faisant l'hypothèse que le fondement de cette ségrégation ne réside pas tant dans un machisme explicite que dans la peur implicite de la sexualité de la femme reconnue comme active et les risques de *fitna*, de désordre qu'elle fait donc courir au système social : « La structuration de la vie sociale musulmane, surtout à travers la famille et ses lois, peut être considérée comme une attaque tout autant qu'une protection contre la puissance destructrice de la sexualité de la femme ».

De fait, la ségrégation comme la modalité du rapport intersexuel part en lambeaux. Dans la pratique, on assiste à un processus de rues en plus rapide de déségrégation dans les sociétés arabes. Femmes dévoilées dans les rues, femmes à l'école, femmes à l'usine ou au bureau... Ce grand bouleversement implique la mise en œuvre de nouvelles modalités de rapports intersexuels qui ne sont pas prévues par l'épistémé islamique classique. « N'est réglementé que ce qui est licite. L'inter-action d'un homme et d'une femme étrangers l'un à l'autre étant illicite, n'est pas réglementée. Nous sommes condamnés, nous qui vivons la déségrégation sexuelle, à improviser. S'il est facile d'imiter (et ce n'est déjà pas si simple qu'on le croit), il est beaucoup plus difficile pour le citoyen moyen de la *Umma* de créer, surtout dans l'improvisation, d'où les complications douloureuses que nous vivons ».

Cette panne de l'idéologie, cette anémie, ce décalage entre le réel vécu et les modèles de comportement est encore aggravé par le caractère bloqué de la modernisation des structures économiques et sociales du monde arabe. S'il est déjà difficile pour un homme d'admettre qu'une femme travaille à l'extérieur, dans des pays où le sous-emploi est massif et chronique, cette difficulté est doublée par un rapport de rivalité qui réactive dans une sorte de fuite en arrière les catégories de l'épistémé islamique classique. La panne de l'idéologie se transforme alors en traditionalisation.

Dépasser l'anomie de manière positive et créatrice, organiser de nouveaux schémas de rapports intersexuels, mettre en œuvre de nouvelles valeurs dans l'intérêt des femmes mais aussi des hommes, exige, pour Fatima Mernissi, une véritable mutation des mentalités, au sens strict une révolution culturelle.

Cette révolution culturelle doit faire assumer aux sociétés islamiques la généralisation du principe de l'autonomie de la personne. Ce principe n'est d'ailleurs pas absent de l'épistémé islamique. L'auteur montre bien comment les paramètres de l'autonomie de la personne sont présents dans les principes régissant les relations entre les membres de la Umma (Égalité, Réciprocité, Rassemblement, Unité, Communion, Fraternité, Amour, Con-

fiance) alors qu'ils sont absents des principes régissant la famille (Ségrégation, Séparation, Division, Subordination, Autorité, Méfiance).

Procéder à une intégration à part entière des femmes dans une Umma renouvelée, assumer activement au niveau de la conscience sociale la dissolution de « limites » transgressées quotidiennement dans la pratique, correspond, pour Fatima Mernissi, à une triple exigence ; affective d'abord : « le drame sexuel, souvent lié à la condition féminine, est un drame masculin tout aussi mutilant, sinon plus » ; culturelle ensuite, le grand défi auquel sont confrontées les sociétés islamiques étant celui de leur capacité à s'autorévolutionner, à transformer leur tradition en patrimoine pour éviter les errances du mimétisme et du traditionalisme. Ce recentrement des sociétés islamiques est aussi une exigence sociale globale, il est la condition d'une véritable libération des sociétés islamiques.

Abdelkader DJEHLLOUL

III. — ÉCONOMIE*

BENAMRANE (Djilali). *L'émigration algérienne en France (Passé, Présent, Avenir)*. SNED, Alger, 1983, 222 p. + annexes et bibliographie.

Les ouvrages publiés au Maghreb sur *la question de l'émigration en France* sont fort rares : quatre seulement à notre connaissance depuis l'Indépendance des trois pays. Avec l'ouvrage de Benamrane, l'Algérie en aura publié trois et la Tunisie deux.

Deux parties très différentes se partagent à égalité ce volume d'environ 400 pages : le texte de l'étude couvre 200 pages et les 200 pages restantes sont des documents. Disons-le d'emblée : c'est probablement cette dernière partie de l'ouvrage qui présentera le plus d'intérêt et le plus d'utilité pour le lecteur : 21 textes d'accords, de circulaires, de lois, de discours et de solutions officiels relatifs à l'immigration algérienne témoignent de l'évolution, tantôt divergente, tantôt convergente des deux politiques, algérienne d'un côté et française de l'autre, et il est précieux pour le chercheur comme pour le praticien de les trouver réunis dans un même volume.

Non pas que la première partie de l'ouvrage de Benamrane, l'étude proprement dite, soit moins intéressante ; au contraire. Mais il est permis de se poser la question de savoir à quel genre peut se rattacher un tel ouvrage : est-ce un effort de synthèse destiné à dresser un bilan de recherches, ou tout au moins à faire le point sur la question ? Est-ce au contraire un travail de recherche destiné soit à renouveler la manière de poser les problèmes, soit à fournir de nouveaux éléments permettant de faire progresser la connaissance ? Est-ce enfin une contribution aux débats en cours tant en France qu'en Algérie sur le sort et le destin de la communauté algérienne expatriée ? Autrement dit, à quel public l'auteur destine-t-il le message — et quel message ? Pour quoi et pour qui a-t-il écrit cet ouvrage ? Force est de constater que la réponse n'est ni évidente, ni simple... parce que la question est ailleurs. La question est que la situation sociale des émigrés algériens, leur sort politique, leurs conditions économiques, ne sont pas la préoccupation première de M. Benamrane. L'objet principal de son analyse n'est pas la réalité présente, passée ou future des émigrés, mais le discours politique que l'État algérien et l'État français tiennent, séparément ou conjointement, à propos des travailleurs algériens, et parfois à leur adresse, mais dans le cadre d'une politique commune visant à préserver et à élargir la coopération entre les deux partenaires. Certes le discours — celui des accords, des textes de lois, et même celui des statistiques — constitue aussi une réalité en soi, qui peut interférer avec la réalité migratoire, mais il est fâcheux de confondre deux ordres de faits aussi dissemblables et aussi éloignés l'un de l'autre. Il serait facile de reprendre l'une après l'autre les thèses de l'auteur et démontrer que le problème de l'émigration n'est ici qu'un *biais* utilisé pour mener une analyse dont l'objet et l'objectif est autre chose que celui que l'auteur nous a annoncé. Mais il faudrait pour cela reprendre la discussion à son point de départ et poser la question fondamentale : qu'est-ce que l'émigré algérien ? Or, c'est à ce niveau que les ambiguïtés du discours, celui de l'État, comme celui de l'auteur qui en fait l'exégèse, apparaissent redoutables et trahissent les intentions du locuteur. « La fonction-miroir » de la question migratoire n'a pas encore fini de livrer tout son secret !

Larbi TALHA

* Rubrique réalisée par Larbi TALHA (CRESM).

HAMDOUCH (Bachir). *Spécialisation subie et sous-développement au Maroc.* Ed. Maghrébines, Maroc, 1983. 391 p. + graphiques, tableaux, bibl.

Le processus d'intégration du Maroc au marché international, depuis l'Acte d'Algésiras en 1906, a-t-il favorisé ou au contraire bloqué le développement économique de ce pays ? Quels sont les effets de l'échange international sur les structures économiques et sociales d'un pays comme le Maroc ? Telle est la question traitée dans cet ouvrage de 390 pages que nous livre l'économiste marocain Bachir Hamdouch. L'étude se divise en deux parties : une première partie expose les faits, en remontant loin dans l'histoire, souvent au-delà de 1906 ; la seconde partie examine les différents modèles explicatifs avant de tenter une interprétation des faits décrits dans la première partie.

L'observation des faits d'abord : elle montre, nous dit l'auteur, que les échanges extérieurs du Maroc ont évolué depuis le milieu du XIX^e s. dans le cadre d'une double domination, internationale et coloniale. L'expansion du commerce extérieur a certes constitué un élément de la croissance de l'économie marocaine tout entière, mais cette croissance s'est accompagnée d'un processus de sous-développement caractérisé par une série de déséquilibres structurels qui sont allés s'aggravant : dégradation des termes de l'échange, détérioration de l'équilibre vivrier, dépendance étroite de la production vis-à-vis du marché extérieur, extraversion et spécialisation outrancière, etc... D'où un ralentissement puis un blocage de la croissance apparus avant l'indépendance.

Leur interprétation ensuite : Hamdouch montre que ni le modèle d'analyse conventionnel de l'échange international, ni les schémas de développement inégal ne permettent de rendre compte des rapports entre échange international et sous-développement.

Aussi propose-t-il un concept nouveau, celui de *spécialisation subie*, comme « chaînon intermédiaire » entre le sous-développement et l'échange extérieur, permettant aussi le « retour au concret ». La spécialisation subie, telle qu'elle résulte de la double domination étrangère, se caractérise selon l'auteur, par « une croissance appauvrissante » de la masse de la population marocaine et des sphères de la production nationale dite traditionnelle, pratiquement la production vivrière... Une croissance inégale et inégalitaire donc, que le Maroc devenu indépendant en 1956 se devait de corriger, en remettant en cause le régime de « la porte ouverte ». Mais se libérer de la spécialisation subie dans les conditions de l'économie mondiale et de la nouvelle DIT n'est pas chose aisée, conclut M. Hamdouch.

Larbi TALHA

MARTENS (André). *L'Économie des pays arabes.* Economica, Paris, 1983, 192 p., tableaux.

Professeur titulaire au Département de Sciences Économiques de l'Université de Montréal, A. Martens assure l'enseignement d'un cours sur l'Économie du Monde Arabe depuis 1980. L'ouvrage qu'il livre au public aujourd'hui est en quelque sorte la quintessence de ses réflexions universitaires.

Quatre parties sont développées dans ce livre : la première partie, « *Diversité dans l'unité* », consiste en une présentation générale d'indicateurs économiques des 21 économies nationales (plus la Palestine) examinées ici, des pays riches et des pays pauvres, des pays à faible densité démographique et des pays à main-d'œuvre abondante. Les facteurs « extra-économiques » y sont également évoqués, qui permettent de rappeler les incidences économiques de certaines prescriptions de l'Islam : le prêt à intérêt, l'aumône légale, les biens religieux, le pèlerinage et la balance des paiements, etc.

La deuxième partie est consacrée à l'étude du *développement du pétrole dans le cadre du marché international de l'énergie et de la finance*. A. Martens rappelle que le pétrole n'est pas une ressource renouvelable, et que la rente que les pays en tirent est étroitement dépendante d'un marché mondial de moins en moins cartellisé, de sorte que

les perspectives qui se dessinent jusqu'à l'an 2 000 ne semblent pas des plus favorables aux économies arabes.

La troisième partie propose une analyse plus fine de *trois secteurs essentiels de l'activité économique* : la mise en valeur des ressources agricoles et de l'élevage, l'industrialisation, et l'activité économique urbaine. L'accent est mis, dans cette étude par secteurs, sur les cas de politique de développement de branches particulières dans certains pays : le coton en Égypte, l'élevage en Mauritanie, la substitution à l'importation en Tunisie, le secteur informel urbain à Nouakchott et au Caire...

Enfin la quatrième partie examine les *expériences de planification et les tentatives régionales d'intégration économique*. A. Martens insiste essentiellement sur les aspects formels de la planification et sur les contrats techniques de réalisation d'un plan de développement, se rappelant sans doute qu'il est expert en techniques de programmation économique. Quant aux efforts d'intégration, l'auteur en montre les limites, en se fondant sur deux expériences, celle des Émirats Arabes Unis réalisées en 1971, et celle du Marché Commun Arabe créé en 1964.

Un ouvrage assez bien documenté, mais que le lecteur jugera sans doute trop lapidaire. Une bibliographie sélective accompagnant chacun des dix chapitres corrige partiellement ce défaut.

Larbi TALHA

MOUHOUBI (Salah). *Sous-développement et extraversion financière du monde arabe*. Publisd, Paris 1983, 391 p. Bibl. + 103 tableaux statistiques.

Un ouvrage sur un sujet très actuel et très important, l'utilisation des revenus dits pétroliers, écrit par un spécialiste, M. Mouhoubi, qui a l'avantage d'allier la réflexion théorique, puisque ce fut là son sujet de thèse d'État, à la pratique de la gestion financière dans une grande banque internationale, la *Banque franco-saoudienne*.

L'ouvrage se divise en trois parties. La *première partie* examine ce qui, dans les « structures économiques du Monde Arabe », est favorable au développement et ce qui ne l'est pas : uni dans sa diversité, le monde arabe, nous dit l'auteur, présente des potentialités indéniables qui peuvent favoriser son développement, dans tous les sens de ce mot, et ce d'autant plus que cette région du monde la plus favorisée du Tiers-Monde, possède des ressources financières très importantes. La *seconde partie* est précisément consacrée à l'étude de « l'espace financier et bancaire arabe », inséré très étroitement aux marchés de capitaux internationaux, cet espace présente des faiblesses dont le degré et les caractéristiques sont variables d'un pays à l'autre, mais qui ne favorisent pas le développement économique de chacun d'eux. Les institutions financières et bancaires, parce que créées uniquement pour gérer les revenus tirés des exportations hydrocarbures, ont un caractère extraverti trop prononcé et se trouvent donc en porte-à-faux par rapport aux structures internes de production, malgré les tentatives d'unification par les pays arabes de leur système bancaire et financier. La *troisième partie* étudie plus particulièrement « les politiques des pays arabes face aux mécanismes financiers internationaux ». Les pays arabes jouent un rôle important et croissant dans les mécanismes financiers internationaux, note M. Mouhoubi. Mais c'est cette insertion qui fait leur dépendance et leur vulnérabilité. Certes chacun des pays arabes s'efforce de réduire cette dépendance. Mais l'absence de stratégie et de projets de développement cohérents, ajoutée aux structures bancaires et financières extraverties et inadéquates, rendent totalement inopérantes de telles politiques. L'auteur conclut en exhortant les pays arabes à prendre conscience du fait que leurs ressources minières et financières ne sont pas inépuisables, et qu'il est par conséquent grand temps de rationaliser leur utilisation si l'on veut préparer l'avenir.

Écrit en un style clair et alerte, l'ouvrage de M. Mouhoubi n'hésite pas à user d'un ton sévère à l'égard des politiques économiques et financières des pays pétroliers arabes, sévérité qui s'accompagne, il est vrai, de propositions de solutions positives. Un défaut majeur à noter : les statistiques très abondantes — il y a plus d'une centaine de tableaux

— sont souvent inactuelles, notamment dans la première partie où nous trouvons des données datant de l'année 1960 et dépassant rarement l'année 1973, c'est-à-dire juste à la veille de ce qu'on a appelé « le choc pétrolier ». Une mise à jour des données chiffrées était à l'évidence indispensable avant la publication du texte tiré de la thèse soutenue par M. Mouhoubi en 1981 à Paris IX Dauphine.

Larbi TALHA

TEMMAR (Hamid M.) — *Stratégie de développement indépendant. Le cas de l'Algérie : un bilan.* Ed. Publisud, 1983, 301 pages.

Comme il est indiqué dans le sous-titre, c'est un ouvrage de bilan. Le bilan du développement de l'économie algérienne depuis l'indépendance. La présentation est faite en style clair, précis, toujours pédagogique. Le texte comporte de très nombreux tableaux statistiques, donnant à l'ouvrage une allure de document de référence. L'analyse, souvent purement descriptive, aborde tour à tour les structures, le développement de l'agriculture, la stratégie du développement industriel et la présentation des principales branches, et enfin la stratégie économique globale et l'évaluation des équilibres fondamentaux.

Il n'y a pas à vrai dire de thèse explicitement affirmée dans cet ouvrage et M. Temmar ne cherche pas à démontrer ni à convaincre, mais seulement à présenter objectivement les faits et leur évolution, sans les rattacher à tel ou tel modèle théorique. C'est ce qui fait la qualité de ce travail, mais aussi ses limites.

Larbi TALHA

IV. — GÉOGRAPHIE ET SOCIOLOGIE DU DÉVELOPPEMENT*

Dans la production de 1983 en géographie et sociologie du développement, on peut d'abord noter des auteurs à l'œuvre scientifique déjà importante (M. Cote, E. Le Floch), voire consacrée (P. Pascon). J'ai également retenu quelques travaux présentés sous forme de thèse d'État (W. Bouzar, B. Tekari) ou de troisième cycle (J. Fontaine, M. Sgroi-Dufresne), restés (provisoirement ?) en l'état ou publiés.

Je commencerai par l'ouvrage d'Édouard LE FLOCH, *Contribution à une étude ethnobotanique de la flore tunisienne*, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, Programme Flore et Végétation tunisiennes (2^e partie), Tunis, 1983, 402 p.

L'auteur de cet ouvrage s'est déjà signalé par ses nombreuses publications sur la désertification en zone aride tunisienne, dans l'équipe CNRS-CEPE (Montpellier)/ORSTOM (Paris) dont deux membres ont publié en 1982 un ouvrage de synthèse dont nous avons rendu compte in AAN 1982 (1). Comme l'écrit l'auteur dans son avant-propos : « L'Histoire des civilisations inclut celle des rapports de l'Homme avec le monde végétal qui l'entoure... Il apparaît urgent de sauver du désintérêt et des brumes de l'oubli cette parcelle de notre savoir et ce, avant que ces dépouilles n'échappent totalement à notre compréhension ». L'objectif de l'ouvrage est alors clairement défini : « 1) arracher à l'oubli quelques lignes de l'histoire de l'Homme ; 2) esquisser à grands traits les caractéristiques des taxons et des usages auxquels ils donnent lieu ; 3) confronter les usages réputés effectifs en Tunisie et ceux auxquels la flore tunisienne peut potentiellement donner lieu ; 4) permettre à d'autres spécialistes de travailler sur un matériel déjà rassemblé ». Après une première partie méthodologique (p. 3-27), l'auteur présente son fichier ethnobotanique (p. 31-272) : 467 fiches (traitant en fait de 478 taxons) qui, à partir de la littérature existante ou des propres relevés de l'auteur, présente « les indications et usages » regroupés autour des grandes catégories suivantes : alimentation, médecine, toxicité, rituels, et divers usages technologiques. En annexes se trouvent une liste des indications et usages avec référence aux espèces qui s'y rapportent (p. 275-298), un glossaire des termes médicaux employés (p. 299-304), un index alphabétique des taxons cités et une mise à jour de la nomenclature (p. 305-348), un index des noms scientifiques et des noms vernaculaires correspondants (p. 352-369), un index des noms vernaculaires en français (p. 370-379), un index des noms vernaculaires en arabe (p. 380-388) et une bibliographie (p. 389-402). Telle est cette œuvre, fruit de dix ans de travail, qui rendra de nombreux services à tous ceux, qui, à des titres divers, ont à se pencher sur la société tunisienne. Depuis C. Lévi-Strauss on savait que la rationalité n'était pas l'apanage des sociétés développées, qu'il existe une dignité scientifique, en quelque sorte, de la « pensée sauvage ». Le travail d'E. Le Floch vient à point pour rappeler aux aménageurs d'aujourd'hui que les sociétés sur lesquelles ils travaillent, pour être parfois archaïques, n'en sont pas pour autant irrationnelles, qu'elles possèdent un savoir important, qui est aussi un patrimoine pour l'Homme.

* Rubrique réalisée par Pierre Robert BADUEL (CRESM).

(1) C. FLORET et R. PONTANIER, *L'aridité en Tunisie présaharienne, climat, sol, végétation et aménagement*, ORSTOM, Paris, 1982, 544 p., CR, in AAN 1982, p. 922-923.

Le second ouvrage que je voudrais présenter est l'œuvre de Paul PASCON et Herman Van der WUSTEN, *Les Beni Bou Frah, Essai d'Écologie sociale d'une vallée rifaine (Maroc)*, P. Pascon éditeur, Rabat, 1983, 297 p. et une carte.

Le travail ici publié est le résultat de la collaboration d'une équipe marocaine de l'Institut agronomique et vétérinaire Hassan II (Rabat) sous la conduite de P. Pascon et de la Faculté de Géographie Sociale de l'Université d'Amsterdam (Pays-Bas) sous la direction de H. Van der Wusten. L'objectif du livre est double : « évoquer l'histoire d'une petite société locale, les Beni Boufrah, dans son environnement naturel, depuis ses origines jusqu'à nos jours » d'une part ; et d'autre part « expliquer, de façon systématique, comment les contraintes du milieu physique — affecté lui-même par l'activité de l'homme — et comment l'évolution des relations avec le milieu extérieur ont abouti à une situation de dépendance. » Cependant si cette société locale est dépendante, elle n'en est pas pour autant spoliée, et cela conduit les auteurs à réfléchir sur l'action de l'État dans le processus de développement. Les résultats de cette étude de terrain sont présentés en cinq chapitres. D'abord les potentialités et contraintes naturelles (climat, géomorphologie, ressources en eau, érosion des sols). Ensuite l'occupation humaine (historique du peuplement, repeuplement, descente vers la mer, démographie récente). Le troisième chapitre présente un tableau des techniques de production et de leurs limites (pastoralisme, agriculture irriguée, agriculture bour, arboriculture, pêche, réseaux d'échanges). Le quatrième chapitre fait le point sur les ressources et résultats dans la vallée (notamment revenus, dépenses et épargne). L'ouvrage s'achève par une réflexion sur les mécanismes d'équilibre à l'œuvre dans cette petite société. Un ouvrage intéressant pour réfléchir sur les rapports de l'État et du local.

Avec *L'Espace algérien, Les prémices d'un aménagement*, OPU, Alger, 1983, 278 p., Marc COTE et les travaux personnels ont davantage porté jusqu'ici sur l'est-algérien (2), tente une présentation géographique de l'ensemble national.

Selon lui, « les Algériens découvrent leur espace. Ils prennent conscience de son étendue, de ses virtualités, de la variété de ses paysages, des difficultés de sa maîtrise. Le mot d'ordre était depuis vingt ans au développement, il est également aujourd'hui à l'aménagement, conçu comme la dimension spatiale du développement ». La présentation de l'ensemble algérien est menée en cinq parties. Première partie : l'espace comme support, l'appartenance à la diagonale aride. Deuxième partie : l'espace hérité, ou les difficultés de gommer le passé. Troisième partie : l'espace produit, ou les fruits d'un développement polarisé. Quatrième partie, l'espace en construction, ou volontarisme et aménagement national. La cinquième partie traite encore de cet espace en construction, mais en insistant sur « pragmatisme et aménagements locaux ». L'auteur semble nous avoir donné dans le présent livre un ensemble de notes de cours qui font de cette publication un ouvrage moins achevé que la première publication dont nous avons rendu compte dans l'AAN 1980. Par ailleurs, son approche de la réalité algérienne, à force d'empathie manque du recul critique que des auteurs aussi sérieux que par exemple S. Bedrani dans le remarquable ouvrage dont nous avons rendu compte dans l'AAN 1981 (3) manifestent à l'égard du devenir de l'agriculture et des politiques qui y sont conduites. Ces critiques étant faites, il reste que l'ouvrage draine une masse d'informations très riches pour qui travaille sur l'Algérie.

(2) *Mutations rurales en Algérie, le cas des hautes plaines de l'est*, OPU/CNRS, 1989, 163 p. plus annexes (cinq cartes), voir mon CR in AAN 1980, pp. 1074-1076.

(3) *L'agriculture algérienne depuis 1966, Étatisation ou privatisation*, Economica, 1981, 414 p., voir mon CR in AAN 1981, p. 1155-1158.

Avec l'ouvrage de Wadi BOUZAR, *La mouvance et la pause, Regards sur la société algérienne (Essai)*, SNED, Alger, 1983, 2 tomes, 465 p. et 354 p., nous avons affaire à un travail qui veut englober dans son regard la totalité de la société algérienne, sous un angle plus sociologique que le livre de M. Cote, dans le style des travaux de son maître J. Duvignaud, qui en a écrit la Préface.

Cet ouvrage est la publication d'une thèse d'État dont quelques éminents professeurs ont dit beaucoup de bien, dont Jean Ziegler et André Miquel. Après de pareils jugements superlatifs, il est difficile de porter un regard simple sur ce travail.

Que les sociologues et anthropologues qui continuent à travailler sur le Maghreb (et dont je suis) méditent les propos de la Préface de Jean Duvignaud : « Wadi Bouzar sait bien ce que je pense du rôle du sociologue et de l'anthropologue : qu'occidental, il est une fois pour toutes dessaisi de son rôle dominant d'instituteur de la connaissance et qu'il devrait se cantonner dans son domaine d'épistémologue. Qu'il fasse connaître les démarches et les méthodes d'approche, et qu'il serve de médiateur avec une technique scientifique qui, sans doute, convient mieux à l'Europe qu'au reste du monde. Et qu'il laisse l'étranger en tête à tête avec l'expérience vivante qu'il est seul à entendre ». Serait-ce à dire que J. Duvignaud jette aux orties son ouvrage sur Chebika ? qu'il considère comme invalide l'œuvre anthropologique de Lewis sur les Sanchez qu'il offrait alors en modèle ? que Khalil Zamiti, qu'il présente, à juste titre, comme un sociologue maghrébin important, a eu tort d'utiliser pour l'analyse d'une « part immergée de l'iceberg social », une technique scientifique qui conviendrait mieux à l'Europe (4) ? Le débat reste bien ouvert et la lecture de l'ouvrage, à l'entreprendre dans l'optique de Duvignaud, pourrait contribuer à l'animer. En tout cas, c'est un ouvrage fort difficile à résumer, car la pensée y chemine d'une façon souvent littéraire, allant de la référence scientifique à la référence romanesque (F. Capote) ou filmique. L'auteur tente de repenser « la culture et la société algériennes à partir de l'opposition idéaltypique nomade/sédentaire », sa problématique d'ensemble visant à « réinterpréter chaque fragment discursif dans la totalité culturelle ». Projet particulièrement ambitieux et intéressant. Un ouvrage à lire et à discuter.

Les trois titres qui restent à présenter concernent les politiques et pratiques d'habitat et d'urbanisme au Maghreb.

Le premier que je retiendrai est la thèse d'État en Droit de Béchir TEKARI, *Le cadre juridique de l'aménagement urbain en Tunisie, Essai sur le rôle du droit en matière d'urbanisme*, Faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Tunis, 1983, 501 p.

L'auteur, déjà connu pour un excellent petit ouvrage sur une institution locale traditionnelle et son devenir dans le cadre étatique moderne, précise très clairement des le départ son objet : « Les villes tunisiennes offrent l'image impudente d'un assemblage hétéroclite de paysages urbains. En passant d'un quartier à un autre, le juriste transite brutalement d'un état de droit vers un état de non-droit. Dans certaines zones, la règle juridique a pu imposer aux constructeurs même la couleur de leurs fenêtres ! Dans d'autres par contre, de véritables agglomérations ne cessent de se développer en défi de toute réglementation ». La préoccupation de l'auteur est alors de dégager « à partir de cet état de non-droit que traduisent nos villes une interrogation sur le rôle de la règle juridique en matière d'aménagement urbain en Tunisie ». Dans une première partie, l'auteur étudie « l'absence d'une maîtrise de la propriété foncière urbaine » (p. 19-143), dans une deuxième partie « la défaillance du régime d'affectation du sol » (p. 144-293) et dans une troisième partie « l'incohérence du régime d'édification sur le sol » (p. 299-437). L'auteur tire de son étude quelques conclusions particulièrement intéressantes : « Le droit a tendance à désorganiser la ville plutôt qu'à l'agencer et à l'aménager ». Mais le droit n'est pas, bien sûr, la seule cause de désorganisation des villes tunisiennes, il est avant tout lui-même l'expression d'un

(4) Khalil ZAMITI, *Sociologie de la Folie, Introduction au Shamanisme maghrébin, Sidi Hammadi Soltane El Jaane*, Université de Tunis et CERES, 1982, 205 p.

choix, et l'auteur se demande « si la déficience de notre système urbain n'est pas, en définitive, l'œuvre de ceux qui, bénéficiaires de fait ou de droit, d'une sur-représentation politique ont consacré leurs propres choix dans la norme juridique qu'ils ont eu le privilège et même l'exclusivité de pouvoir confectionner ». D'où pour B. Tekari une première conclusion, l'exigence d'une véritable représentativité dans les instances qui ont à décider des questions d'urbanisation : « la représentation recherchée n'est pas celle d'une technocratie savante mais plutôt celle des destinataires du produit urbain : propriétaires, locataires, constructeurs... ». Par ailleurs, il faudrait que soient articulés aménagement du territoire, urbanisme, planification nationale et planification régionale : « certes le VI^e plan a considéré le développement régional parmi les priorités de la politique économique et sociale pour la prochaine décennie. Mais il a conçu le développement régional en méconnaissance totale des instruments de la planification urbaine ». Plus généralement : « on ne peut identifier le déséquilibre qui déchire le territoire et programmer sa résorption, lorsque le VI^e plan néglige la planification de l'espace et lorsque le code de l'urbanisme se contente de son côté de faire des références timides aux « perspectives de développement économique ». Un des moyens de lutter juridiquement et justement contre l'anarchie urbaine serait, selon l'auteur, la mise en place en matière d'aménagement urbain d'une fiscalité, les règles fiscales ainsi proposées permettant un certain dosage entre l'incitation et la dissuasion. L'ouvrage, que termine une abondante bibliographie (p. 457-484), rendra de nombreux services à tous ceux qui travaillent sur les questions d'urbanisme au Maghreb.

La thèse du 3^e cycle de Maria SCROI-DUFRESNE, *La politique urbaine à Alger : continuités et ruptures, une Métropole coloniale devenue capitale d'un État souverain*, Université de Paris I-Institut de Géographie, 1983, 687 p., fait le point sur Alger, quelques années après le travail de Farouk BENATIA dont nous avons rendu compte dans l'AAN 1980.

L'auteur a choisi ce sujet « en raison de l'acuité de la crise que le secteur de l'habitat traverse actuellement à Alger. Crise qui, devenue structurelle, se répercute négativement sur l'aménagement spatial et la maîtrise des procès d'urbanisation au niveau régional ». Développant son sujet de manière chronologique, l'auteur s'est d'abord appuyé pour mener à bien son étude jusqu'à la décolonisation, sur des documents d'archives et la recherche bibliographique, puis sur des résultats d'enquêtes ponctuelles et d'études monographiques provenant de travaux de diverses natures, notamment des travaux de bureaux d'études. Dans une première partie l'auteur traite du mode de production de l'espace urbain durant la période coloniale, et particulièrement des conséquences sur l'utilisation du cadre bâti (p. 31-318). Dans la deuxième partie des « formes, modalités et effets de la reconquête de la ville après l'Indépendance » (p. 319-645). Le tout draine une masse d'informations très diversement élaborées et est illustré par une nombreuse cartographie.

Dernier ouvrage retenu, la thèse de troisième cycle en géographie de Jacques FONTAINE, *Villages kabyles et nouveau réseau urbain en Algérie, le cas de Béjaïa*, Centre d'Études et de Recherches URBAMA, fascicule n°12, Tours, 1983, 273 p.

Le propos de l'auteur est clair et original : bien des travaux ont été consacrés au développement industriel en général ou plus sectoriellement à l'autogestion, à la révolution agraire, à l'exode rural... Bien peu ont été consacrés à l'étude de la relation entre l'organisation traditionnelle de l'espace et le modèle moderniste de développement : « une recherche sur la capacité d'un modèle de développement particulier à transformer des espaces déjà vigoureusement organisés mais enclavés ». De ce point de vue le choix de Béjaïa est particulièrement intéressant, puisque située au cœur d'une zone, où « existe un noyau de peuplement ancien et conséquent, une trame villageoise dense mais sub-égale, une structure sociale cohérente, basée à la fois sur des ressources locales et des apports extérieurs de plus en plus importants, et aujourd'hui largement majoritaires ». L'objet du présent ouvrage est donc d'étudier « les modifications d'une organisation de l'espace ancienne et d'une rare permanence par un projet volontariste exceptionnellement vigou-

reux ». Mais l'auteur de préciser que le choix de la Wilaya de Béjaïa est malgré tout en Algérie « un cas limite ». L'étude est alors conduite en quatre temps. Dans une première partie est présenté « un pays montagnard au peuplement dense et ancien mais sans grandes ressources ». Dans une seconde partie Béjaïa, chef-lieu de Wilaya dont le rôle administratif est éminent mais l'aire d'influence actuelle réduite. Dans une troisième partie les campagnes sont décrites comme largement autonomes du chef-lieu de Wilaya. Dans une dernière partie, l'auteur montre comment on passe de la trame rurale traditionnelle à l'ébauche d'un réseau urbain moderne. Au total un travail particulièrement bien conduit, riche de données, bien illustré cartographiquement.

Pierre Robert BADUEL

V. — HISTOIRE*

KAROUÏ (Hachemi), MAHJOUBI (Ali). — *Quand le soleil s'est levé à l'ouest. Tunisie 1881. Impérialisme et résistance.* Tunis, Ceres Productions, 1983, 193 p., in 4°.

« Si quelqu'un voit en songe le soleil se lever à l'ouest ou d'un point autre que le levant cela veut dire qu'un événement va se produire ou bien qu'un signe (est donné au) rêveur ». Cette croyance de Halil ibn-Sâhin (1410-1469), reprise par Roustan, résident général de France en Tunisie lors de l'occupation, en parlant de l'action des marabouts dont le cheikh "Si el-Foudhil, ajoute-t-il, a vu en songe le soleil se lever à l'ouest, il annonce que Dieu sera avec les musulmans", est mise en exergue par H. Karouï et A. Mahjoubi pour expliciter le titre de l'ouvrage qu'ils nous proposent et qui à lui seul renseigne sur la manière et l'esprit avec lequel les deux auteurs ont abordé ce travail sur *la Tunisie en 1881. Impérialisme et Résistance*. L'ouvrage se compose de trois livres. Le premier, rédigé par Ali Mahjoubi, traite des menées impérialistes (pp. 16-53) tandis que les livres II et III racontent la chronique de la résistance, l'occupation (pp. 55-127) et l'exil (pp. 128-167) que Hachemi Karouï nous donne à voir, le livre s'achevant par une conclusion générale rédigée par les deux auteurs (pp. 169-173) ainsi que par seize annexes constituées de documents d'archives ou d'articles de journaux se rapportant à des événements précis de l'occupation française. Une très riche iconographie réunie aux bibliothèques nationales de Tunis et de Paris et à partir de sources privées, agrémentée ce livre dont la réalisation matérielle est, par ailleurs, excellente.

Le contenu de l'ouvrage n'en est pas moins important.

A. Mahjoubi analyse de manière synthétique les conditions objectives qui ont favorisé les menées impérialistes en Tunisie et leur succès. Les conditions sont d'ordre externe et interne : le jeu des puissances internationales (Italie, Grande-Bretagne, France et Allemagne) et la situation intérieure en Tunisie qui se dégrade de plus en plus, notamment depuis le soulèvement de 1864, et où le fossé se creuse davantage entre la Cour beylicale et les populations, ainsi qu'entre les ruraux et les citadins. Crises et mauvaise gestion financière donnent aux puissances européennes l'occasion d'intervenir directement dans les affaires intérieures du pays sous prétexte de protéger les biens de leurs nationaux : la création de la commission financière internationale consacre, en définitive, cette mainmise, dont le régime du Protectorat institué plus tard n'est que la conclusion logique, pourrions-nous dire.

Mais si cette mainmise sur les rouages de l'État s'est faite sans résistance notable, l'occupation du territoire par les troupes françaises ne fut pas chose facile. En effet, la population tunisienne montagnarde, rurale et nomade a opposé une résistance farouche aux troupes d'occupation. H. Karouï nous livre un véritable scénario des diverses péripéties, jour par jour et des fois même heure par heure, qui ont amené les troupes françaises, après maints affrontements où elles n'eurent pas toujours le dernier mot, à occuper le territoire tunisien.

L'auteur nous ressuscite des personnages jusque-là oubliés ou mal connus, préchant la guerre sainte contre les occupants français et accusant le Bey de donner le pays aux chrétiens. Nous n'en citerons, en exemple, que Ali Ben Aïssa, cheikh de la confrérie des Rahmania au Kef ou de caïd des Neffat, Ali Ben Khélifa qui animait la résistance dans la région de Sfax. En fait, chaque tribu a eu ses chefs héroïques et ses martyrs vénérés dont H. Karouï évoque le souvenir auprès des habitants des régions.

La prise de Kairouan, les 28-29 octobre 1881, sonne le glas de la résistance. « Avec la prise de Kairouan, écrit H. Karouï, une forme de résistance prenait fin. Celle des groupes plus ou moins importants et plus ou moins solidaires qui se portaient devant

* Rubrique réalisée par Nouredine SRAJEB (CRESM).

l'envahisseur avec l'espoir sinon de battre, du moins de gêner sa progression à travers leur espace » (p. 125).

Dès lors, c'est la fuite vers d'autres espaces limitrophes, c'est-à-dire en Libye où l'on compte beaucoup sur l'aide du grand frère ottoman. Mais celui-ci veut garantir l'intégrité du territoire libyen contre une occupation européenne ce qui le pousse à ménager la France; il veut aussi se faire le porte-drapeau du panislamisme sous l'égide du Khalife pour lutter contre l'impérialisme. « De là, les deux facettes de la politique ottomane vis-à-vis de la résistance tunisienne. La première représentée par le pacha de Tripoli, consiste à rassurer les autorités françaises, à contrecarrer les activités des résistants. La seconde incarnée par Hamza, le frère du cheikh de la Zaouïa al-Madaniyya et conseiller du Sultan, Zafir al-Madani, exhorte à la résistance et entretient l'espoir d'une libération prochaine de la Tunisie » (p. 172). Mais les réfugiés tunisiens ne résisteront pas aux mauvaises conditions de vie qu'ils subiront, et suivront la diplomatie de Féraud, consul de France à Tripoli, qui les aidera à regagner la terre natale.

Quelques-uns se sont exilés volontairement au Moyen-Orient dans l'espoir de combattre l'impérialisme. Mais, concluent les auteurs : « l'espoir de prendre la revanche est une fois de plus déçu. Le mouvement de libération ne reprend qu'avec l'émergence, sous l'effet de la colonisation, d'une conscience nationale parmi la population tunisienne » (p. 173).

C'est là, rapidement évoqué, le contenu d'un ouvrage clair, très bien documenté, agréable à lire et à consulter, qui sera pour très longtemps une source pour l'historien de la conquête coloniale de la Tunisie.

Noureddine SRAIEB

TIMOUMI (Hédi). — *Naqâbat al-Acrâf at-tûnisiiyyin 1932-1955* [Les syndicats patronaux tunisiens]. — Tunis-Sfax, Dâr M'hamed Ali al-Hâmmi, 1983, 222 p.

L'ouvrage que H. Timoumi consacre aux syndicats patronaux en Tunisie (1932-1955) concerne aussi bien les syndicats agricoles que du commerce et de l'industrie. L'auteur fait remarquer, pour justifier le choix de son objet d'étude, que les études menées jusqu'ici sur les syndicats ne se sont intéressées qu'aux syndicats ouvriers.

Le premier livre (pp. 32-135) est consacré aux syndicats patronaux de l'agriculture.

Le deuxième livre (pp. 137-222), concerne les syndicats du commerce, de l'industrie et de l'artisanat.

Dans tous les cas, l'auteur a procédé à une analyse des conditions matérielles qui ont favorisé l'émergence de ces syndicats, en période coloniale. Il s'est, par la suite, livré à l'examen de leur composition, leur idéologie et leur rôle jusqu'à l'indépendance de la Tunisie.

Ces conditions sont d'ordre économique et politique. H. Timoumi les évoque et les analyse avec beaucoup de rigueur et de précision, faisant la part des facteurs internes, i.e. inhérents à la formation économique et sociale tunisienne et à l'action de la politique coloniale sur ces groupes sociaux et la réaction de ceux-ci à cette même politique.

Voici donc, rapidement présenté, le contenu de cet ouvrage original à divers titres. Par le choix du sujet, il ouvre la voie à des recherches qui ne feront qu'enrichir la bibliothèque historique tunisienne.

Par sa démarche, l'auteur sort des sentiers battus de l'histoire événementielle pour nous présenter une analyse globale de la formation économique et sociale tunisienne, apportant ainsi un éclairage et une démarche nouveaux qui ne peuvent être qu'enrichissants pour la recherche historique en Tunisie.

L'ouvrage de H. Timoumi, bien documenté, par le choix du sujet et son originalité, la rigueur du raisonnement et de l'argumentation, la clarté de son exposé, constitue non seulement un instrument de recherche indispensable sur ce qu'on appelle les organisations nationales en Tunisie, mais aussi, par ses références au matérialisme historique, un tournant dans la recherche historique en Tunisie.

Noureddine SRAIEB

VI. — HISTORIOGRAPHIE DE LA GUERRE D'ALGÉRIE*

Vingt-et-un ans après la fin de la guerre d'Algérie, y a-t-il du nouveau dans son historiographie ? C'est ce que nous allons rechercher en passant en revue les publications des auteurs algériens et français.

Les publications algériennes sont particulièrement difficiles à recenser, pour plusieurs raisons : diffusion insuffisante des éditions algériennes (SNED et OPU) en France (en dépit de co-éditions), titres peu explicites (1) séparation peu nette entre les genres historique et littéraire. C'est pourquoi nous sommes trop souvent obligés de citer un ouvrage avec plusieurs années de retard.

Dans cette production, le témoignage ou le recueil de témoignages individuels continue de dominer. En dépit de ses limites, ce genre apporte, une à une, d'utiles contributions à nos connaissances. La volonté de glorifier les héros pour l'édification du sentiment national n'est jamais absente, mais elle est plus ou moins visible.

Celle-ci est prépondérante dans le petit livre de Abdelhakim MEZIANI, *Le 1^{er} novembre dans la Mitidja*, (SNED - Publisud 1983, 115 p.). Ce recueil réunit deux textes, un récit des préparatifs et de l'exécution de l'insurrection dans les régions de Boufarik et de Blida, à partir d'une enquête menée par l'auteur, en tant que journaliste, auprès des acteurs survivants. Le second raconte, sous forme de nouvelle, l'arrestation et la mort d'un militant du FLN à Alger en 1957, et la courageuse conduite de sa femme : l'auteur a choisi la forme littéraire par pudeur, car il est le fils de ses héros. Une préface de Kateb Yacine ajoute une note critique sur la condition de la femme en Algérie.

Dans d'autres témoignages, le souci d'édification passe au second plan. Celui du docteur Tami M'DJBEUR, *Face au mur, ou Le journal d'un condamné à mort* (SNED 1981, 298 p. photos hors texte), apporte de très précieuses informations sur les prisons d'Oran de 1957 à 1960, et indirectement sur l'histoire très mal connue de l'organisation FLN-ALN d'Oran dirigée par Abdelwahab et son adjoint Moulay en 1956 et 1957. On y retrouve la dignité et la solidarité des prisonniers algériens face à la colère et souvent à la haine des forces répressives, des juges et des gardiens. Le lecteur français se laisserait convaincre tout à fait, s'il ne trouvait pas à la page 90 une petite phrase, à propos de Moulay :

« Il est à l'origine de plusieurs attentats perpétrés à la grenade en septembre 1956 à Oran, ainsi que de l'exécution d'une quinzaine de personnes par les hommes de ses groupes auxquels il avait donné l'ordre d'abattre tout européen se trouvant à leur portée ». Faut-il donc s'étonner que ceux-ci leur en aient tenu rigueur ?...

La glorification est à peine visible dans le livre d'Abdelmakel OUASTI, *Le demi-neur* (SNED - Publisud 1983, 110 p.). Il s'agit du journal d'un combattant dans la zone opérationnelle nord de la frontière marocaine, à l'extérieur du barrage électrifié et miné, de 1960 à 1962. Son témoignage est le premier publié sur la guerre des frontières. Il recrée une ambiance cauchemardesque de guerre de positions à la Dorgelès ou à la Barbusse, avec une importante différence : l'inégalité d'effectifs et d'armement entre les deux camps. Le moral, lui aussi, évoque l'année 1917 : l'auteur, bien qu'engagé volontaire à 16 ans en 1959, va jusqu'à admettre la désertion, pourvu qu'elle ne se fasse pas au profit de l'ennemi. Il apprécie peu les « intellectuels » planqués à l'état major, ainsi que

(1) Les *Pages glorieuses* de Boussad ABDICHE, recensées de justesse dans l'Annuaire 1982, concernaient bien l'insurrection de l'Aurès, mais en 1916... Mea culpa.

les commissaires politiques et les chefs qui n'accompagnent pas leurs hommes dans leurs périlleuses missions nocturnes. Un seul trouve grâce à ses yeux : le colonel Boumédienne, qui lui fait une très forte impression.

D'autres auteurs ont voulu dépasser le témoignage pur et simple. Les notes de Ali HAMMOUTÈNE, *Réflexions sur la guerre d'Algérie* (SNED et Publisud 1982, 154 p.), permettent une intéressante comparaison avec le *Journal* de Mouloud FERAOUN, compatriote, collègue et ami de l'auteur, dont il partagea la fin tragique le 15 mars 1962, sous les balles de l'OAS. Elles sont plus discontinues (trois fragments écrits en 1956 à Tizi Ouzou, à Alger de septembre 1960 à janvier 1961, et d'août 1961 à janvier 1962), et surtout plus limitées dans leur objet, à l'aspect politique du problème algérien. L'auteur est beaucoup plus nettement engagé que Mouloud Feraoun, dont il semble ignorer les hésitations et les scrupules chroniques, tout en appartenant à la même famille d'esprits. La précocité de son engagement (il était nationaliste depuis 1939 selon sa notice biographique), permet de lui supposer une influence sur la prise de conscience plus lente de son ami.

L'étude de Saïd BENABDALLAH, *La justice du FLN pendant la guerre de libération* (SNED 1982, 142 p.) a été inspirée à l'auteur par sa double expérience de combattant de l'ALN (engagé en 1955, à 21 ans), et de juriste, spécialiste de criminologie et de droit humanitaire. Il est desservi par un style très pénible, et la première moitié consiste en généralités sans grand intérêt. Il vaut surtout par son apport documentaire concret, concernant les fautes, les juridictions et les procédures. Mais il donne l'impression de définir un idéal, celui de la « légalité révolutionnaire », plutôt que la réalité de la révolution algérienne. Les formes légales ont-elles été respectées dans l'assassinat d'Abane par ses collègues militaires du CCE à la fin de 1957 ? Ou dans la sanglante répression de la « bleuite » dans la wilaya III et ses voisins en 1958 et 1959, à partir d'aveux fantaisistes arrachés par la torture ? De tels faits ne peuvent pas être contournés dans une étude complète d'un sujet aussi important.

Enfin, il faut signaler avec joie la publication du premier volume des souvenirs du plus talentueux des neuf chefs historiques de l'insurrection : Hocine AIT AHMED, *Mémoires d'un combattant. L'esprit d'indépendance, 1942-1952* (Paris, Éditions Sylvie Messinger, 1983, 236 p. photos hors texte). On ne peut qu'être séduit par la personnalité attachante de l'auteur, en lequel tous les contraires semblent se concilier avec bonheur : fidélité à la tradition d'indépendance de ses ancêtres Kabyles et à la culture française apprise à l'école (voir l'étonnant poème de la p. 151), à l'amour des livres et aux exigences de l'action. Son témoignage apporte des informations passionnantes sur la vie du parti nationaliste qu'il a rejoint à 16 ans, et dans lequel il a très vite pris d'importantes responsabilités : préparatifs de l'insurrection avortée de mai 1945 en Kabylie ; débats sur les moyens d'action entre activistes et légalistes, création de l'OS et hold-up de la poste d'Oran, crise « berbériste ». Il est difficile de ne pas rêver à ce qu'aurait pu être le mouvement national algérien si ses conceptions, à la fois fermes et ouvertes, avaient prévalu ; et de ne pas regretter qu'un talent aussi exceptionnel n'ait pas pu s'employer plus efficacement. Le livre s'achève quand l'auteur arrive au Caire en 1952, pour y rejoindre la délégation du MTLD. On attend avec impatience la suite, qui est le plus important.

Du côté français, les acteurs sont toujours aussi divisés. Mais les travaux d'historiens commencent, heureusement, à se multiplier.

Les premiers peuvent être classés par ordre d'opposition croissante à la révolution algérienne. Le récit de Lucien BITTERLIN, *Nous étions tous des terroristes. L'histoire des « barbouzes » contre l'OAS en Algérie* (Éditions du témoignage chrétien, 1983, 352 p. dont documents annexes, fac-similés et photos) reprend sous un titre provocant une première version publiée en 1972, avec une préface de Louis Terrenoire (« la violence libératrice ») et une postface de Georges Montaron (« Libres propos sur le terrorisme »), dont les considérations n'ont rien de décisif, puisque les anciens de l'OAS pourraient les reprendre à leur compte. L'auteur a fait un plaidoyer pour ses hommes injustement calomniés et méprisés, même par ceux qui auraient dû les défendre : les

gaullistes. Lucien Bitterlin est en effet un gaulliste depuis sa jeunesse (1948), de la tendance de gauche, qui adhère au Mouvement pour la Communauté (MPC) fondé par Jacques Daurer en 1959. Après la semaine des barricades, en mars 1960, il s'installe à Alger pour y fonder la fédération algérienne du MPC et se lance dans la propagande pour « l'Algérie algérienne » (mal vue par l'UNR locale). Le meurtre par les « activistes » de plusieurs « libéraux », dont son ami Barthélémy Rossello, et son propre « passage à tabac » par les parachutistes pendant le putsch des généraux, le décident à résister par la force à l'intolérance de l'OAS, dans laquelle il voit le principal obstacle à une Algérie réconciliée. En novembre 1961, il se lance dans l'action avec ses amis du MPC d'Alger et d'Orléansville, encouragés et payés par la délégation générale. La réaction de l'OAS l'oblige à délaissier les affiches pour les mitraillettes, et à transformer son groupe de militants en police parallèle. Il s'efforce néanmoins de mener de front les activités politiques et policières, alors que Jacques Daurer préfère dégager la responsabilité du MPC, et que Dominique Ponchardier assisté de l'avocat Pierre Lemarchand, devient le véritable patron des « barbouzes ». Retenu en France à partir de janvier 1962, Lucien Bitterlin ne peut empêcher ses hommes d'être décimés par l'OAS.

L'auteur réussit à faire admettre sa sincérité et son désintéressement, mais ses explications ne sont pas entièrement rassurantes. On s'inquiète du comportement de ses hommes, que l'on voit souvent prêts à tirer dans le tas pour se dégager, voire à commettre des attentats « contre-terroristes » dans les lieux publics, qui enlèvent des « suspects » et emploient des moyens violents — dénoncés comme « torture » par l'OAS — afin de les faire parler. On s'en inquiète d'autant plus que l'auteur ne dit rien du sort de l'ingénieur Petitjean, dont plusieurs sources attribuent la mort à ses « barbouzes » (2). On s'interroge sur les motivations de ceux-ci, qu'il nous présente comme des militants d'une juste cause, mais que leurs veuves — dans deux cas — considèrent comme des aventuriers ayant mérité leur triste fin... Quoi qu'il en soit, le lecteur garde l'impression que leur aventure fut surtout une diversion, pour détourner l'attention de l'OAS du travail plus efficace accompli par la « mission C » de Michel Hacq et par les gendarmes du capitaine Lacoste.

Le livre de François HEINTZ, *le harki des gendarmes rouges - Algérie, 1954-1962* (les Sables-d'Olonne, le cercle d'or, 1982, 263 p. et photos hors texte) concerne précisément l'action de la gendarmerie. Son intérêt est double. Il présente l'itinéraire d'un jeune Kabyle, devenu harki malgré lui afin d'échapper au FLN, qui l'avait condamné à mort pour refus de cotisation et manqué de très peu son exécution. D'abord interprète des gendarmes, il est admis dans leurs rangs grâce à leur chef, François Heintz. Malheureusement, celui-ci tenant la plume au nom de son protégé, on se demande à chaque page qui parle, du gendarme kabyle ou de son capitaine alsacien. C'est d'autant plus regrettable que le livre apporte un témoignage intéressant sur les missions d'une unité de gendarmerie entre la grande Kabylie, l'Atlas blidéen, et Alger, vouée au maintien de l'ordre contre le FLN, mais aussi, à partir de 1960 surtout, contre les « activistes » européens. Le plus grand intérêt du livre est de montrer comment des gendarmes, français et musulmans, n'ayant au départ que sympathie pour l'Algérie française — dont l'auteur avait épousé une « pasionaria » — sont déchirés entre leurs sentiments et leur sens de la discipline, et surtout révoltés de servir de cibles aux fusils mitrailleurs et aux cocktails Molotov de ceux qu'ils avaient défendus contre les « rebelles ». F. Heintz raconte en détail les pénibles missions de son unité, le 13 mai 1958, le 24 janvier 1960, le 11 novembre et du 9 au 13 décembre 1960... Il dénonce les actes de guerre civile commis contre ses hommes par l'OAS, et défend son chef le colonel Debrosse contre les « calomnies » de celle-ci. En tout cas, voilà une utile réponse aux anciens des commandos « delta », tels que Henry Martinez (3) qui présente les « gendarmes rouges » comme des démons sortis de l'enfer pour mitrailler les Français d'Algérie.

(2) Notamment Si AZZEDINE, *Et Alger ne brûla pas*, Stock 1980, pp. 274-279.

(3) *Et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine*, Oran 1962, Robert Laffont 1982.

Le récit de Paul Alain LÉGER, *Aux carrefours de la guerre*, (Albin Michel, 1983, 427 p. et 30 pages d'annexes), vient compléter la déjà longue série des Mémoires d'officiers ayant combattu sur plusieurs continents pendant plus de vingt ans, et en particulier joué un rôle notable dans la guerre d'Algérie. Après avoir quitté l'Indochine la rage au cœur (comme beaucoup d'autres parachutistes), le capitaine Léger est affecté au service action du SDECE, qui traque les trafiquants d'armes fournisseurs du FLN, puis à l'état-major de l'expédition de Suez, enfin en Algérie. Pendant la bataille d'Alger, il devient un spécialiste de la « guerre psychologique » : encadrement de la population par les « bleus », anciens rebelles ralliés, retournement de ceux-ci, et « intoxication » de ceux qui refusent de se laisser retourner. Son action entraîne deux conséquences importantes : la manifestation de fraternisation des habitants de la Casbah sur le forum (qu'une mission à Oran l'empêche de voir), et la terrible répression de la « bleuite » par le colonel de la wilaya III, Amirouche. Après une affectation au 3^e RPIMA du colonel Trinquier, qui participe à l'exécution du plan Challe, il reprend, en 1960, ses opérations d'intoxication au BEL du colonel Jacquin, sans plus de scrupules que son chef : « Je pense personnellement que si l'ennemi a des dispositions particulières pour se détruire lui-même, bien coupable serait celui qui n'en profiterait pas » (p. 383). Son seul regret est que tout cela n'ait servi à rien par la faute de la métropole : « Éloignés de la métropole depuis de nombreuses années, nous ignorions tout de son incompréhension et de sa totale indifférence pour des problèmes qui n'étaient pas ceux touchant le petit bien-être quotidien de chacun de ses concitoyens » (p. 426). A ce propos, un petit reproche : l'auteur inscrit son récit entre sa participation à la manifestation des lycéens à l'Arc de Triomphe le 11 novembre 1940, et son retour forcé dans l'avion qui le conduit au fort de Nogent, quelques semaines après l'échec du « putsch » d'avril 1961. N'aurait-il pas été plus juste d'indiquer dès les premières pages — et non par allusions éparpillées — qu'il était né au Maroc, d'une famille de militaires, et avait passé toute son enfance en Afrique du Nord ?

Le nouveau livre du général JOUHAUD, *Serons-nous enfin compris ?* (Albin Michel, 1983, 393 p. dont annexes), reprend et complète le témoignage de ses ouvrages précédents, *Ô mon pays perdu*, Fayard 1969, et *Ce que je n'ai pas dit*, Fayard 1977. Motivé par la persistance de manifestations d'incompréhension et d'hostilité envers les Français d'Algérie et ceux qui se sont révoltés pour les défendre, l'ancien chef de l'OAS en Oranie reprend son « réquisitoire serein et solidement argumenté » contre ce qu'il juge une entreprise de désinformation de l'opinion métropolitaine. Contredisant ou utilisant les dernières publications, il démontre une fois de plus que les Français d'Algérie et les chefs militaires avaient de fermes assurances que le général de Gaulle soutiendrait leur cause, qu'ils ont été manipulés par son entourage pour le rappeler au pouvoir en renversant la Quatrième République, qu'ils ont eu d'excellentes raisons de se sentir trompés et trahis, et de se révolter. Aux métropolitains qui condamnent leur recours à la violence, il rappelle ce que fut pendant sept ans le terrorisme du FLN, et dénonce la rupture antérieure de la solidarité nationale par les « porteurs de valise », chrétiens progressistes et communistes. Il conclut dans le sens de l'apaisement et de l'oubli, mais à condition qu'il ne soit pas à sens unique. Le livre est complété par d'intéressantes annexes, notamment le memorandum remis à l'auteur par un émissaire de Michel Debré le 18 novembre 1960, et une note personnelle du chef de l'état-major particulier du Président de la République expliquant sa politique algérienne le 20 novembre 1960.

Une première réponse à cette mise en accusation des formateurs de l'opinion publique, journalistes et enseignants, se trouve dans la multiplication des travaux d'historiens. La collection de poche « La mémoire du siècle » publie trois excellents petits livres sur des événements en rapport avec la guerre d'Algérie. Celui de Marc FERRO, *1956 : Suez* (Bruxelles, Éditions Complexe, 1982, 150 p.), ne lui est pas entièrement consacré, mais les passages qui la concernent expriment une vision parfaitement lucide et sans complaisance de ce conflit, dont l'auteur fut témoin comme professeur au lycée d'Oran. Celui de René RÉMOND, *1958 : le retour de de Gaulle* (mêmes Éditions, 1983, 213 p.) analyse avec la clarté et la finesse qu'on lui connaît la fin de la Quatrième République et l'établissement du nouveau régime. On regrette seulement qu'il n'accorde pas une égale attention aux aspects proprement algériens de la crise, et qu'il ne cherche pas à élucider si l'intervention de l'armée

fut entièrement spontanée, ou bien provoquée dès avant le 13 mai par les partisans du général de Gaulle, comme l'affirme, témoignages à l'appui, le général Jouhaud. Le 13 mai 1958 (et les tentatives de le reproduire qui se répétèrent jusqu'à l'échec du « putsch des généraux ») fut-il un coup d'État militaire, ou bien une manipulation de l'armée par un groupe politique ? Cette question est au centre du livre de Maurice VAISSE, 1961 : *Alger, le putsch* (mêmes éditions, 1983, 186 p.). Ancien élève du lycée Bugeaud d'Alger, et spécialiste d'histoire militaire, l'auteur consacre moins de place au récit bien connu des faits, qu'à leur explication dans la perspective de la « crise militaire française » consécutive aux discordes civiles de 1940-1944 et à l'épreuve de la guerre révolutionnaire en Indochine. Il s'interroge également sur les causes de l'échec, et sur ses conséquences, pour conclure très justement que « si la désobéissance a pu être considérée comme un titre de gloire depuis le 18 juin 1940, la discipline fait de nouveau la force principale des armées depuis avril 1961 ».

C'est indépendamment du réquisitoire du général Jouhaud que l'auteur de ces lignes a cru devoir intervenir pour apaiser des polémiques stériles, dans lesquelles chacun des deux camps invoquait comme preuves irréfutables des chiffres invérifiés. D'un côté, les Algériens et leurs sympathisants français exaltent ou déplorent un million-et-demi de martyrs, ou se contentent d'un million. De l'autre, les défenseurs de l'Algérie française utilisent une évaluation arbitraire du nombre de « Français musulmans » victimes du FLN avant et après le cessez-le-feu pour conclure à un total de 375 000 morts, dont plus de la moitié par le fait des « rebelles » (sans oublier les milliers d'Européens enlevés par ceux-ci en 1962). Il m'a semblé indispensable de tenter une mise au point avant la sortie des nouveaux manuels de terminale, qui devaient entrer en service à la rentrée de 1983. La rédaction et la publication de cet article (« Combien de morts pendant la guerre d'Algérie ? », dans *l'Histoire* n° 53, février 1983, pp. 89-92) m'ont appris deux choses : que les Algériens bien informés, depuis 1963, parlent en privé de 500 000 ou 600 000 morts ; et que leurs sympathisants français, sans doute par mauvaise conscience, croient devoir être plus Algériens que les Algériens eux-mêmes. On ne peut remettre en question leur conviction sur ce point sans s'attirer le reproche de porter des « lunettes militaro-pied-noir » et de vouloir minimiser les « responsabilités de la France » (voir les lettres de lecteurs et les réponses de l'auteur dans *l'Histoire* n° 56, mai 1983, pp. 98-101). En proposant comme vraisemblable un ordre de grandeur comparable à celui des pertes françaises de la guerre 1914-1918 (1 350 000 morts sur 39 millions d'habitants, soit 3,3 %), je ne croyais pas mériter ce reproche. Mais j'aurais moi aussi cédé à la surestimation générale, s'il faut suivre l'article de Xavier YACONO, « Les pertes algériennes de 1954 à 1962 » (publié avec retard dans la *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1982, n° 2). Celui-ci, partant des données démographiques de sources françaises et algériennes les plus sûres, en déduit une surmortalité totale vraisemblable de 250 000 à 300 000 personnes environ (ce qui correspondrait à plus de un million de morts dans la population française...). Cette conclusion dément à la fois les mythes des deux camps : celui du million-et-demi de martyrs, et celui des 150 000 « harkis » massacrés après le cessez-le-feu. Reste à expliquer l'écart du simple au double qui sépare encore son estimation de celle des Algériens sérieux. La démonstration de Xavier Yacono a au moins le mérite d'être publiée.

C'est encore pour aider les auteurs et les utilisateurs des nouveaux manuels de terminale que j'ai proposé un dossier tentant de faire le point sur la guerre d'Algérie dans *Historiens et géographes* (n° 293, février 1983, pp. 635-652). Ces manuels, rapidement préparés pour être choisis les premiers, ont souvent été mis en cause, par les associations de rapatriés ou par les partis de l'opposition. Il n'est pas question d'analyser ici la tendance de chacun de ces douze manuels (4), dont un seul, celui des Éditions sociales, affiche une obédience politique. Il n'y a aucune raison de mettre en doute la sincérité ou l'honnêteté de leurs auteurs ; tout le problème est dans l'« objectivité » — c'est-à-dire la valeur scientifique — de leur vision du conflit.

(4) A. GAUTHIER, Éditions ABC ; F. LEBRUN et V. ZANGHELLINI, Belin ; J. BOUILLON, Bordsas ; A. PROST, Armand Colin ; J. ALDEBERT, Delagrave ; S. WOLKOW, Éditions sociales ; R. BENICH et J. MATHIEU, Hachette ; S. BERSTEIN et P. MILZA, Hatier ; J. GRELL et J.-P. WYTEMAN, Istra ; J. DUPAQUIER, Magnard ; D. FRANÇOIS, Nathan ; Y. TROIGNON et P. WAGRET, Scodet.

Pour s'en faire une première idée, le nombre de morts algériens peut servir de test. Un tiers des manuels n'en parlent pas, peut-être par crainte de se tromper. Les autres présentent des estimations allant d'au moins 300 000 « jusqu'à un million de morts », certains citant même l'estimation officielle algérienne sans la cautionner ; d'autres admettent 500 000, suivant Bernard DROZ et Evelyne LEVER (5), ou cherchent un juste milieu entre les affirmations extrêmes dans une marge de 500 000 à un million... On comprend l'embarras des auteurs devant un fait aussi controversé. Mais si Xavier Yacono a raison, il faut conclure à une surestimation presque générale.

L'exactitude de la présentation du conflit algérien dépend largement de la place, très inégale, que les auteurs ont cru pouvoir lui consacrer, en fonction des contraintes du programme et de l'édition. Significativement, ils hésitent à le traiter dans le chapitre sur la décolonisation ou dans ceux qui présentent la France de la Quatrième et la Cinquième République. Dans l'ensemble, ces manuels tendent à expliquer, et donc à justifier au moins en partie, l'évolution qui a conduit ces régimes à renoncer au dogme de l'Algérie française et à se résigner à l'indépendance de l'Algérie. On ne doit pas regretter cet abandon du triomphalisme colonial qui était de règle avant les programmes de 1959 : nos manuels sont conçus à l'heure de la décolonisation, et ne doivent pas inculquer à la jeunesse de vains regrets. Mais on peut regretter certaines simplifications abusives, qui peuvent nuire à leur crédibilité en leur donnant une apparence de malhonnêteté.

Le plus répandu de ces défauts est le fatalisme historique : l'explication, partant du dénouement, escamote ou néglige les faits qui auraient pu entraîner une autre issue : les fraternisations de l'été 1958, les crises internes du FLN, la tentative de négociation du chef de la wilaya IV, Si Salah. Quand l'affaiblissement de l'ALN entre 1958 et 1960 est mentionné, il est compensé par un renforcement parallèle de l'audience du FLN, comme si les coups reçus par une armée étaient bons pour le moral de son peuple... On doit également mettre en garde les auteurs et les utilisateurs contre toutes les tentations idéologiques : le manichéisme (comme si tout conflit opposait nécessairement des « résistants » à des « nazis ») ; la pratique des « boucs émissaires », que ce soient les « colons », les « pieds noirs », ou l'OAS, alors que les responsabilités de la France furent prépondérantes de 1830 à 1962 ; les étiquettes partisans, identifiant l'Algérie française à la « droite », alors que la gauche n'y était guère moins attachée au départ ; enfin, la confusion des enjeux, entre la liberté individuelle que promettaient aux Algériens les partisans de l'intégration et la Libération nationale qui était le but du FLN. Plus généralement, on trouve dans la plupart des manuels un européocentrisme inconscient qui se manifeste par la sous-estimation des problèmes culturels (rôle de l'Islam et de la langue arabe), de leurs liens avec les problèmes politiques (la politique française d'assimilation n'est expliquée nulle part), et de l'histoire intérieure du FLN algérien. Faiblesse d'autant plus regrettable que les élèves concernés par ces manuels ne sont pas seulement des Français de France ou d'Algérie, mais aussi des « Français musulmans » (6), voire des Algériens.

Difficile était la tâche de leurs auteurs, obligés de rédiger des manuels d'enseignement avant que le débat historique ait commencé. Plus difficile encore est celle des enseignants (7) dont dépend une meilleure compréhension de ces faits douloureux par les jeunes français et algériens. Il faut tout faire pour les aider et les encourager en diffusant les résultats des recherches en cours.

Guy PERVILLÉ

(5) *Histoire de la guerre d'Algérie*, Le Seuil 1982.

(6) Trop souvent oubliés, ou négligés, dans la plupart de ces manuels.

(7) L'Association des professeurs d'histoire et de géographie a consacré un atelier de ses « Agoras méditerranéennes » (Marseille, 26-29 octobre 1983) à l'enseignement de la guerre d'Algérie.

VII. — ISLAMOLOGIE*

La production d'ouvrages sur l'Islam continue à un bon rythme. Trois problèmes semblent avoir particulièrement attiré l'attention des chercheurs et des écrivains. D'abord celui des origines de l'Islam et de sa place dans le cours complexe et de moins en moins mal connu du haut-moyen âge ; c'est un problème traditionnel qui ne cesse pas d'intéresser les historiens croyants ou non. Nous y rattacherons les ouvrages plus généraux qui ont fait une place aux origines de l'Islam ainsi que les initiations à l'Islam, les introductions au Coran. Le deuxième champ qui attire toujours les chercheurs — le premier même par le nombre de ceux qui s'y consacrent — c'est *l'Islam dans ses formes contemporaines* avec la montée de l'islamisme qui tente de balayer le réformisme qui pourtant nous avait révélé le visage humaniste de l'Islam. Enfin le troisième lieu de la recherche n'est pas à proprement parler scientifique, mais *théologique*. Là, il faut un peu se « déborder » du champ strict de nos disciplines humaines et prendre connaissance des grands problèmes philosophico-religieux relatifs à l'Islam.

A. — LES ORIGINES DE L'ISLAM

Nous signalons tout d'abord l'ouvrage de BERTUEL (J.), *l'Islam, ses véritables origines*, Paris, 1983, Nouvelles éditions latines, que nous n'avons pas pu nous procurer et dont on sait seulement qu'il défend la thèse d'une origine juive de l'Islam.

Le mémoire de maîtrise de CARP (Émile), *L'influence des églises chrétiennes en Arabie sur la naissance de l'Islam* (sous la direction de J.-M. DAUMAS), Faculté libre de théologie réformée, Aix-en-Provence, juin 1983, est un excellent travail, une mise au point fort bien informée et qui mériterait d'être promptement édité. L'auteur semble connaître le latin, le grec, l'arabe, le syriaque, l'hébreu en sus de l'anglais et de l'allemand. Il a bien compris et bien exploré toutes les sectes et variantes du christianisme et son travail est fort utile. La bibliographie sur le sujet est immense et E. Carp a l'honnêteté rare de signaler ce qu'il n'a pas lu. Mais on appréciera surtout sa modération et son impartialité face aux hypothèses si nombreuses qui ont été énoncées sur les origines de l'Islam. Bien sûr E. Carp a ses thèses et en voici quelques exemples. Les *hanif* seraient une création de l'apologétique musulmane pour combler le trou de près de vingt siècles entre Abraham et Mohammed. Le mot *hanif* viendrait du syriaque *hanpo* qui signifie hérétique. Mohammed en aurait détourné le sens, c'est pourquoi le mot *hanif* est souvent suivi, dans le Coran, d'une glose : « il n'était pas parmi les associateurs ». Qui plus est sur quatre *hanif* connus et repérés à la Mecque, trois se sont faits chrétiens après la venue de Mohammed. Autre exemple, sur l'origine si controversée du nom de Jésus, *Isa*, l'auteur pense qu'il s'agit d'une dénomination juive. On sait que les juifs avaient l'habitude de déformer le nom de leurs ennemis par dérision (1). De même l'appellation « Jésus fils de Marie » est typiquement juive, en tout cas pas chrétienne.

* Rubrique réalisée par Hervé BLEUCHOT (CEROAC, Aix-en-Provence).

(1) Par exemple le dieu cananéen *Mâlek* devient *Molek* car on lui accole les voyelles d'un mot hébreu qui signifie honte (*boset*).

La thèse essentielle d'E. Carp est la suivante : si l'on prend soin de classer les sourates coraniques dans l'ordre chronologique, car le Coran est la seule base historiquement sûre, on constatera que la période mecquoise de Mohammed est marquée par des convictions, des récits pris à un Judaïsme oral. Ses informations sur les chrétiens viennent d'une source juive. Cependant, dès cette époque, il a une certaine sympathie pour le christianisme, ce qui interdit sa conversion au Judaïsme. Par la suite, à Médine son information chrétienne s'élargit. Ses contacts avec les Nestoriens semblent plus nombreux. Mais il juge le christianisme selon le monothéisme juif. Aurait-il connu la doctrine orthodoxe, il l'aurait rejetée, d'autant plus que sa vision de la Trinité était comprise comme celle de la triade païenne de la Mecque. Le moine Bahira semble être une légende musulmane exploitée à tort par l'apologétique chrétienne du moyen âge. Par contre, l'hypothèse de Harnack selon laquelle Mohammed a eu des contacts avec des informateurs judéo-chrétiens et spécialement ébionites (tendance éléasaïte) se fonde sur de troublantes convergences doctrinales (2). Ces convergences, si Mohammed en a eu connaissance, n'ont pu que renforcer ses convictions initiales judaïques. E. Carp, cependant, pense qu'il est abusif de parler de l'Islam comme d'une secte chrétienne ou juive.

Un ouvrage d'initiation veut insister sur les convergences entre les trois religions. Avec *Les trois voies de l'unique*, DDB, 1983, 230 p. Denise MASSON nous propose un résumé de ses travaux et en particulier de son *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* dont j'ai longuement rendu compte à sa parution (3). Ce petit ouvrage atténue beaucoup les défauts de l'ancien, mais il suit encore le plan de la théologie musulmane et escamote une bonne partie du christianisme (sacrements, Église) ; chaque chapitre n'est qu'une anthologie de textes surtout coraniques — excellente traduction, comme on sait — auxquels l'auteur juxtapose d'autres textes musulmans ou chrétiens, rarement judaïques, en suivant le fil de la discussion. Bref, il ne s'agit pas des trois voies de l'unique, mais de la voie musulmane commentée par quelques textes bibliques et chrétiens. L'ouvrage a, en fait, un objectif modeste : faire comprendre l'Islam, mais l'acheteur est trompé par le titre.

L'originalité de l'Islam et de sa mentalité est plus fortement marquée avec l'ouvrage de R. ARNALDEZ : *Le Coran, guide de lecture*, 1983, DDB, 156 p. Il veut introduire à la « foi musulmane elle-même, qui existe objectivement » c'est-à-dire telle que les musulmans eux-mêmes l'ont comprise. Il ne s'agit donc pas d'une introduction « scientifique », à la manière des orientalistes qui, en fin de compte, cherchent dans leurs travaux « ce qui peut faire croire ou ne pas croire à son origine purement divine » et qui aboutit généralement au scepticisme. R. Arnaldez ne condamne pas une telle démarche, mais pense qu'une autre voie doit être explorée. Cette voie c'est de faire parler les musulmans et principalement les commentateurs du Livre. R. Arnaldez utilise principalement Fakh-ed-din al Râzî mais aussi Tabarî, Zamakhsharî, Qurtubî, les Jalâlayn, Alûsî. Un absent remarquable : le chaykh'Abduh. Le réformisme est-il donc un phénomène marginal ? Après un avant-propos où il explicite son objectif (p. 5-12) l'auteur donne quelques repères historiques (p. 12-18), qui sont vraiment trop sommaires. Une introduction (p. 13-32) souligne que le Coran a des « caractères très particuliers qui le distinguent fortement des révélations antérieures », contrairement à ce qu'il dit et à ce qu'une lecture superficielle pourrait faire croire. Ces caractères sont ensuite passés en revue : immutabilité de la révélation, sa perfection, la notion d'alliance, l'abrogeant et l'abrogé, le tanzil, l'imitabilité, etc. La première partie (p. 35-52) est brève et résume les questions de la structure du Coran, de sa recension et des conflits qu'elle a suscités et de la disposition de la Vulgate actuelle.

(2) Les ébionites soutiennent : 1° un monothéisme absolu, sans Trinité, sans Rédemption ; 2° la nécessité de la loi mosaïque avec la circoncision ; 3° Jésus est prophète ; 4° la vraie religion doit être étendue au monde par la guerre ; 5° Jésus reviendra à la fin des temps ; 6° rejet des évangiles canoniques et de St Paul. Dans les *Homélie clémentines* de Pierre on trouve en outre l'idée que l'Ancien Testament est falsifié et la nécessité des ablutions fréquentes. La variante éléasaïte de l'ébionisme soutient en outre : 1° une ascèse atténuée ; possibilité de cacher sa foi en cas de danger ; interdiction du vin ; encouragement au mariage ; 2° la secte a un nouveau livre tombé du ciel ou transmis du ciel par un ange gigantesque ; 3° prière en direction de Jérusalem ; 4° acceptation du proto-évangile de Jacques (apocryphe qui a de nombreux contacts avec le Coran), E. Carp. *op. cit.*, p. 105 sq.

(3) *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (23), p. 282-285.

La deuxième partie (p. 53-135) s'intitule « analyse de contenu du Coran », mais il ne s'agit pas d'une analyse de genre statistique ou logique, mais de l'exploration par les mots et les problèmes des grands thèmes de la théologie et de l'exégèse coranique. Sont ainsi traités : le début de la révélation, Dieu et sa volonté, la création, les prophètes (c'est le chapitre le plus long, mais l'auteur s'est contenté à propos de Jésus, de renvoyer à son ouvrage *Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam*, 1981, DDB, au lieu de le résumer) et enfin la loi coranique. Un index comprenant 60 entrées donne la biographie des principaux auteurs cités et définit sommairement quelques écoles théologiques ou juridiques. Ce petit livre est incontestablement utile. Il évitera les lectures superficielles du Coran. Le lecteur saura qu'il y a un problème par exemple à propos du sens de *samad*, ou qu'il est étrange que Dieu jure par la créature, ou encore que la *mashi'atu-llah*, a fait s'affronter les écoles théologiques. En effet, si l'on se contente de lire les orientalistes, certains problèmes importants de la théologie musulmane (pas tous) risquent d'être ignorés. Il faut néanmoins faire deux critiques à R. Arnaldez. La première est que son ouvrage est trop sommaire. C'est en fin de compte un compliment, puisqu'on en veut encore. La seconde c'est qu'il manque un index des notions et des références au Coran (il n'y a même pas de table des matières). Ces index sont indispensables si R. Arnaldez veut que son livre soit réellement un guide de lecture.

L'Islam est aussi abordé dans des ouvrages plus généraux, histoire des religions, histoire de l'Église... En voici deux qui montrent bien que l'Islam est maintenant bien connu des intellectuels occidentaux.

Dans son *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Mircea ELIADE devait aborder l'Islam. C'est fait avec la parution du tome III, *De Mahomet à l'âge des réformes*, (Payot, 1983, 362 p.), p. 71-93, sur la fondation de l'Islam et p. 122-161 sur son développement intellectuel au moyen âge. L'auteur ne pouvait que donner un résumé, d'ailleurs excellent. Il pense lui aussi que l'influence essentielle est celle du judaïsme. Il met en valeur surtout l'intelligence et la faculté d'adaptation du prophète et l'originalité de la théorie de l'abrogé-abrogé. Très résumé aussi son chapitre sur l'histoire intellectuelle de l'Islam, mais cela nous permet de voir ce qu'un grand spécialiste des religions, en même temps non spécialiste de l'Islam, considère comme important dans cette histoire : il consacre 3 pages au sunnisme (mo'tazilisme et ach'arisme), 6 pages au chi'isme, 8 pages à la philosophie et 22 pages au soufisme (dont 3 pages sur Al Ghazzali). Le soufisme constitue-t-il l'apport majeur de l'Islam ?

Un autre ouvrage général est intéressant, celui de CLÉVENOT : *La chrétienté à l'heure de Mahomet*, Nathan, 1983. C'est le tome IV d'une très originale histoire de l'Église (*Les hommes de la fraternité*), dont G. Duby a pu écrire que c'était un « travail des meilleurs pour rallier un large public à une juste vision du passé ». L'auteur procède par séquences, par coups de projecteurs, pour éclairer le haut moyen âge dans ce tome. L'histoire de Mahomet est racontée en style journalistique, assez fidèlement (l'auteur s'appuie sur M. Watt et sur M. Rodinson), mais le chrétien qui parle est à la limite de la sympathie possible envers Mahomet quand il s'abstient d'attaquer la *razzia* et le *jihad*. Au-delà, il est obligé, semble-t-il, de désapprouver le massacre des Banu Qorayza et de mettre en doute la sincérité de Mohammed en rapportant la réplique d'Aïcha, après le mariage avec Zainab. Il est normal que dans une histoire de l'Église, on trouve, discrètement évoqués, les points de l'apologétique chrétienne. L'essentiel est que l'insulte et la falsification soient évitées, ce que fait bien Clévenot, et que les valeurs que vivent les autres soient évoquées, ce que Clévenot fait moins bien.

B. — L'ISLAM CONTEMPORAIN

Le CNRS a édité, dans la collection du CRESM, un ouvrage fort utile, appelé à devenir un instrument de travail indispensable, c'est celui de Pessah SHINAR : *Essai de bibliographie sélective et annotée sur l'Islam maghrébin contemporain* (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, 1830-1978), 1983, CNRS, collection du CRESM, 506 p., relié. Il comporte plus de

2 050 références (il y a des *bis* et des *ter*) sur l'Islam maghrébin compris d'ailleurs assez largement puisqu'il inclut la vie sociale dans ce qu'elle a d'islamique (mariage, culture, réformisme, politique) et même les phénomènes marginaux (magie, croyances populaires). Le sondage que j'ai fait sur une question très spéciale que j'ai quelque peu étudiée (le waqf en Libye) s'est révélé très positif : P. Shinar avait repéré les trois quarts des références que j'avais et m'en signalait quelques-unes que je n'avais pas. Et ce qu'il n'a pas relevé n'était pas important. L'annotation est surtout analytique et c'est l'essentiel pour le chercheur, mais aussi critique. Très utile aussi, est l'indication des bibliothèques où l'on peut trouver l'ouvrage en référence. En attendant que les merveilles informatiques se mettent en place et relient les grandes bibliothèques de recherches, l'ouvrage de P. Shinar comblera nos besoins modestement et efficacement. Car P. Shinar a beaucoup voyagé et il a exploré les grandes bibliothèques sur le sujet : celles de Jérusalem, celles de Paris, celles d'Aix-en-Provence, de Madrid, de Rome, de Naples, de Genève, de Zurich, de Washington et de New York. Il manque surtout celles du Maghreb. Ce sera pour une prochaine édition.

Dans la collection du CRESM encore, l'ouvrage de H. SANSON : *Laïcité islamique en Algérie*, 1983, CNRS, CRESM, 174 p., apporte une analyse à la fois scientifique et vécue de la théorie et de la pratique algérienne de la « laïcité islamique ». La distinction que fait H. Sanson entre la laïcité du dehors (à l'occidentale) et la laïcité du dedans (à l'islamique) est essentielle (p. 11). La comparaison qui est reprise plusieurs fois avec une école confessionnelle qui serait gérée par les laïcs est très éclairante et fort bien vue. L'ouvrage comprend deux parties : la première analyse la structure de la société algérienne (p. 15-81). Elle est confessionnelle dans ses signes institutionnels, dans ses signes d'environnement et dans son confessionnalité proclamée et dans sa pluriconfessionnalité de fait. « En Algérie... c'est l'Islam qui règne. Mais s'il règne ce sont les hommes qui gouvernent. Or, ces hommes sont des laïcs » (p. 37). La société algérienne est donc laïque. Dans ses hommes, d'abord, même s'il y a les *rijal ed-dine*, la hiérarchie est civile et non cléricale. Dans l'État dont la souveraineté est « doublement seconde : elle est soumise à la volonté du peuple d'une part, et de l'autre à celle de Dieu » (p. 51). L'État... « il est démocratique et néanmoins confessionnel. Il est libre et néanmoins soumis. Sa démocratie est théocratique. Sa laïcité est confessionnelle. Sa liberté est religieuse » (p. 52). Les paradoxes s'accroissent quand on analyse la rationalité de cette structure de société, rationalité qui sert de médiation entre confessionnalité et laïcité. La foi islamique se veut totalement rationnelle et la raison totalement islamique. Il s'ensuit que la raison est servante de l'Islam, intégrante (tout est intégré dans la rationalité islamique), ingénieuse à trouver toutes sortes de moyens, et surtout militante : « l'Islam est la voie droite : il est victime de la méchanceté du monde. Il a la raison pour lui et il aura raison du monde » (p. 71). H. Sanson a l'art de la formule qui résume sans trahir, qui révèle sans forcer. La seconde partie (p. 87-172) analyse les statuts de religion. Et tout d'abord l'Islam dans ses rapports avec le parti, l'État, le peuple et la nation. « En reconnaissant l'Islam, on se soumet à lui. Intégré, il devient intégrant. Intégré librement comme partie et composante, il devient régnant comme règle de vérité première et dernière » (p. 129). Tel est le paradoxe : si l'Islam n'est pas rien, s'il est pris en compte, il devient tout. H. Sanson analyse ensuite le cas de la communauté ibadite, qui n'a pas de statut légal, mais qui, intégrée dans le système, peut « être soi par soi » au prix de quelques « roueries » à l'occasion. Quant à la communauté catholique elle est reconnue, non pas par un statut ou un concordat, mais largement *de facto*, de façon négative (mariage, nationalité) ou positive (prêtres algériens payés par l'État, reconnaissance administrative des lieux de culte, des associations...). L'Algérie ne reconnaît pas la liberté des cultes dans la constitution de 1976 : « il ne convenait pas de prendre une disposition institutionnelle dont le contenu va de soi pour le culte islamique, mais qui ne saurait être regardée comme un droit constitutionnel, en société islamique, pour les autres cultes » (p. 165). Par suite « la liberté d'annonce » est inexistante pour les chrétiens en Algérie. H. Sanson est fort discret sur ce point (p. 166-167). Mais en rappelant, en note, la possibilité qu'ont les immigrés en France de pratiquer leur devoir missionnaire, il suggère, de par le principe de la réciprocité — qui est le cheval de bataille des Algériens dès qu'il s'agit du commerce extérieur — que la tolérance islamique a ses limites.

H. Sanson est pourtant optimiste. Le système confessionnel mais laïc de l'Algérie se règle automatiquement. A tout excès laïciste ou confessionnel, la société algérienne répond par la désapprobation. Certainement, mais en sera-t-il toujours ainsi ? L'uniconfessionnalisme et l'impossible « laïcité du dehors » ne condamnent-ils pas l'Algérie, tôt ou tard, à un système où l'Islam sera tout ? La « laïcité du dedans » n'est-elle pas, en fin de compte, un cléricanisme absolu, tous les musulmans étant prêtres en fin de compte ?

L'Islam maghrébin a fait l'objet d'une partie du livre *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain. Vol. 1 : Égypte et Afrique du Nord* de Georges ANAWATI et Maurice BORRMANS. La partie égyptienne a été écrite par le père Georges Anawati, le spécialiste bien connu. Même si l'Égypte n'est pas encore, à part entière dans les préoccupations de l'AAN, soulignons l'importance qu'il y a pour tous les maghrébologues et islamologues, de connaître l'Islam égyptien et ses courants. Si l'importance des Frères musulmans est reconnue, il y a bien d'autres penseurs, en particulier les commentateurs du Coran et les biographes du Prophète, dont l'influence au Maghreb est considérable à travers la masse d'ouvrages importés du Caire. Nous regrettons que G. Anawati n'ait pas fait une place au grand juriste égyptien Abd-Al-Razzâq Ahmad Al-Sanhûry, « le cinquième imâm » (4). La bibliographie de cette partie est considérable, près de 500 titres. C'est donc une bonne introduction à la pensée religieuse égyptienne que nous donne là le père Anawati.

L'Islam maghrébin n'offre pas la même pléiade de penseurs mais le travail du père Maurice Borrmans n'en est pas moins intéressant pour cela. Ici, on a moins une galerie de portraits qu'une galerie de problèmes : institutionnels, socio-culturels, législatifs, administratifs... Bien sûr notre auteur a dû beaucoup résumer une matière foisonnante. Pour lui, l'Islam maghrébin connaît « un pluralisme, jamais atteint jusqu'ici, dans la réinterprétation de sa pratique économique et politique ainsi que dans sa théorie éthique et théologique » (p. 244)... « Partout le débat est traité différemment » (*ibid*). Mais le pluralisme n'est-il pas plus apparent que réel ? Le refus algérien de laisser s'installer le culte copte (en arabe) n'est-il pas significatif ? Des coptes, il en est beaucoup question dans l'ouvrage de Peroncel-Hugoz.

Mais c'est l'islamisme qui est surtout visé par le livre de PERONCEL-HUGOZ (Jean-Pierre) : *Le radeau de Mahomet*, Paris, 1983, Lieu commun, 250 p. L'auteur commence par dénoncer les « Turcs de profession » c'est-à-dire ceux qui, pour ne pas être inquiétés dans leurs affaires en terre d'Islam se sont convertis. Ils existent toujours, ce sont les orientalistes de pacotille qui font l'éloge de l'Islam à tout crin, donnant de cette religion une vision trop sympathique, car c'est toujours au prix d'une falsification. La falsification mérite d'être dénoncée et on a trop vu trop de gens dire n'importe quoi et camoufler tout ce qui peut déplaire. Plus d'un personnage célèbre (Garaudy) est égratigné, plus d'un ecclésiastique (Lelong, Lanfry...) est critiqué, plus d'un auteur (Bucaille, Vitray-Meyerovitch) accusé de falsification.

Que camoufle-t-on ? La vérité sur l'Islam. Que le *Jihâd* existe bel et bien pour la majorité des musulmans comme un devoir de faire la guerre sainte à l'infidèle (p. 31). Que l'interprétation du *Jihâd* comme effort intérieur est le fait d'une minorité souvent réformiste (p. 33). Que les islamistes constituent une tare de l'islam, auprès de laquelle Mgr Lefebvre pour les catholiques ne saurait être comparé, du moins tant qu'il ne tue pas (p. 53). Que la discrimination sexuelle (177-199) ou religieuse est la base même du droit musulman (61-89) et s'oppose aux droits de l'homme (93-112) particulièrement en ce qui concerne la liberté de conscience : « La réputation de tolérance de la doctrine islamique est, en matière religieuse carrément infondée » (99). Ce qui choque profondément Peroncel-Hugoz c'est l'inégalité dans le traitement du christianisme par les « Turcs de profession ». Deux poids, deux mesures. Les croisades sont abominables, mais le *Jihâd* sur Jérusalem légitime (p. 26); l'orientalisme est excécrable, et les musulmans se garderont de faire de l'occidentalisme, même est surtout si leur vision du christianisme n'a pas changé depuis mille ans (p. 24-25); l'Islam ignore l'Inquisition, mais alors El Maamoun qu'a-t-il fait et Al Hallaj n'a-t-il pas été

(4) Voir CASTRO (Francesco) : « Abd Al Razzâq Ahmad Al Sanhoury (1895-1971), primi appunti per una biografia », *Studi in onore di Francesco Gabrieli, Roma*, (1983).

martyrisé ?... (44-45). Peroncel-Hugoz n'a aucune peine à trouver des dizaines d'exemples pour conforter ses dires. Plus grave encore ce sont les vexations que doivent endurer les minorités religieuses en Orient. Il analyse particulièrement la situation des coptes en Égypte (p. 117-172). Il faut lire ces pages qui dénoncent la lâcheté et le silence de l'Occident certes, mais surtout le fanatisme des islamistes et la complicité plus ou moins active d'une fraction trop nombreuse de musulmans. On n'a pas l'habitude de lire ce genre de choses. Qu'on soit pour ou contre Peroncel-Hugoz — est-ce opportun de dire cela ? — même si l'on veut critiquer certains points — lesquels ? préciser... — il faudra lire, réagir, ou faire son *mea culpa*... « quoi qu'il en soit, une cure de vérité ne ferait pas de mal, de nos jours, à l'état psychologique des deux communautés » dit P.H. à propos du recensement en Égypte, mais c'est vrai de tout. L'islam non seulement ignore le christianisme, mais s'ignore lui-même.

Et notre auteur de citer, p. 227, M. Marzouki : « L'Arabe se méprise, méprise son réel, parce qu'il sait que ce réel est un tissu de contre-vérités ». Cette illusion sur soi, cette ignorance de sa propre histoire aurait mérité qu'on en approfondisse les raisons. A mon sens elles ne sont pas éloignées de celle des « Turcs de profession ». Peur ou goût de l'argent peut-être, mais aussi plus subtilement volonté de sauver (ou de laisser sauver) la face. Quand tout un livre est écrit sur la liberté dans l'islam et que l'auteur omet d'évoquer Mahomet, la peine de *Ridda*, Al Maamoun et tant d'autres choses; quand dans une *sira* proposée aux classes (5) on dit que les Banu Qorayza ont été expulsés (ils ont été massacrés), ... etc (il y a mille exemples), ne peut-on pas voir là un désaveu ? En propageant ces contre-vérités ne veut-on pas seulement encourager l'esprit qui les a fait naître ? Si l'on répète aux jeunes musulmans que le vrai islam ne s'est pas propagé par la guerre (même si c'est parfois faux) ils seront plus difficilement (peut-être) embrigadés dans les *jihad* terroristes. Si l'on répète que l'islam c'est l'égalité, peut-être finiront-ils par se poser des questions à propos de la femme. Si l'on serine que l'islam c'est la démocratie, peut-être finiront-ils par comprendre que la base de la démocratie c'est la laïcité... etc. Les motivations de ces gens ne sont pas aussi naïves, ni aussi intéressées, ni aussi traîtres à l'humanisme que la laisse croire Peroncel-Hugoz. Il n'est pas évident que des gens comme Roger Gauraudy soient dupes de tout le bataclan qu'on fait autour de leur conversion. Et il est même probable qu'ils ont la volonté (l'illusion ?) de transformer l'islam de l'intérieur. Et P.-H. ne veut-il pas aussi appuyer le réformisme ? (p. 242). Du coup l'objectif, étant le même, il n'y aurait qu'une divergence de méthode ?

L'avant-dernier chapitre (p. 203-221) évoque l'état de misère de la civilisation islamique à l'heure actuelle, malgré les tentatives relativement nombreuses d'intellectuels ou d'hommes d'Etat. Le dernier chapitre souligne les valeurs permanentes de l'islam : sa foi, son esprit communautaire, cette poésie et cette patience qui imprègne tout. P.H. souhaite que l'esprit de miséricorde, véritablement coranique, imprègne plus l'Etat, le droit, ... etc. (p. 225-240). Il conclut ainsi : « Refuser de combattre le fondamentalisme coranique de peur de nuire ou de déplaire à l'islam, serait une attitude comparable à celle qui consistait à se taire au sujet du nazisme ou du stalinisme pour ne pas risquer de s'en prendre en même temps au peuple allemand ou au peuple russe » (p. 242).

Mais la question n'est pas aussi simple. Les musulmans qui ont lu ce livre et qui m'en ont parlé on tous eu la même réaction : en attaquant l'islamisme, P.-H. attaque aussi l'islam. C'est vrai, mais P.-H. attaque l'islam dans ce qu'il a d'islamiste ! Ce qu'il montre c'est que tous les musulmans sont peu ou prou islamistes et c'est là le nœud de la question. Il faut aller plus loin encore : il y a des aspects de l'islam, qui sont inadmissibles pour tous les non-musulmans. C'est là le nerf du livre de P.-H. et la racine de toutes les réactions des non-musulmans. Il s'agit avant tout de la logique islamique telle que l'a bien décrite H. Sanson qui veut que l'islam reconnu comme élément intégré, devient élément intégrant. Donnons un exemple caricatural qui va faire comprendre : s'il y a un musulman quelque part et si son entourage reconnaît son droit à vivre totalement selon l'islam, alors il faut donner à cet homme la première place. Il ne peut avoir de maître (*wâlî*) non-musulman. Il ne peut

(5) C'est un livre au programme des classes en Égypte. Voir H.B. « L'enseignement du droit musulman en Égypte » (à paraître au CNRS).

avoir que des enfants musulmans. S'il est du sexe féminin il faut que son conjoint se convertisse. S'il n'a pas la première place on ne respecte pas totalement sa *chari'a* car sa loi exige qu'elle lui revienne, il est donc brimé et donc fondé à s'en emparer par la force dès qu'il en a la possibilité. Ce n'est pas tant le *jihâd* qui est refusé (tout le monde fait des guerres pour des idées) ni les vexations sporadiques (tous les peuples sont plus ou moins xénophobes, et les musulmans souvent moins que les autres) ni l'insuffisante représentation des non-musulmans en terre d'Islam (car les inégalités dues à la compétence, à la fortune, aux situations historiques existent partout) mais à la racine théorique qui justifie l'Islam n'admettra jamais d'être mis sur pied d'égalité avec les autres religions. Dans le domaine idéologique il en est de même : la coexistence théorique avec l'Islam est impossible. Les frères musulmans sont tout à fait logiques en cela : « c'est bafouer l'Islam que de lui attribuer le socialisme ou la démocratie, ou le nationalisme : écrit Sawwâf, frère d'Irak (6). Une autre preuve, c'est le refus généralisé et absolu d'admettre en théorie et en pratique, le droit des autres religions à la critique de l'Islam et au prosélytisme. Le prosélytisme a mauvaise presse. Mais comment caractériser une démocratie qui accorderait à l'opposition ni le droit de faire sa propre apologie, ni le droit de critiquer les autres partis, ni le droit de faire des nouveaux membres ? Ce serait une pseudo-démocratie. L'Islam n'admet pas la liberté religieuse. « La tolérance de l'Islam » est une tolérance visant à l'extinction de l'autre.

A l'inverse les réformismes musulmans sont apparus au non-musulmans, comme une voie islamique respectant l'autre. Abduh admet le mariage d'une musulmane avec un chrétien (7). Rachid Rida refuse la mise à mort de celui qui abandonne l'Islam (8). Abduh admet l'authenticité du texte de la Bible (9) ouvrant la voie du dialogue islamo-judéo-chrétien. Une preuve de l'espoir qui a fait naître le réformisme est donnée par le livre de Habib BOULARÈS : *L'Islam, la peur et l'espérance*, J.L. Lattès, 1983.

L'auteur livre ici une longue méditation-recherche sur l'Islam contemporain. C'est en quelque sorte une réponse aux appels des islamistes. Après en avoir brièvement décrit les manifestations en 1979-81 ainsi que l'image contradictoire qu'on a de l'Islam en Occident (*jihâd, mektûb*) (p. 13-31), l'auteur s'interroge sur les conditions de la révolte des islamistes (p. 33-54). Pour lui « plus on verrouille les voies de la contestation légale, institutionnelle et organisée, plus le circuit religieux resté obligatoirement ouvert, apparaît comme l'unique chemin à prendre » (p. 52). Dans le chapitre suivant (p. 55-68) H. Boularès pose la question « Pourquoi la religion de Mohammed provoque-t-elle cette réaction aveugle, ce blocage psychologique ? Serait-ce la résurgence d'une haine longtemps refoulée, se demandant dans les pays musulmans des gens de tous bords ? » (p. 57). H. Boularès essaie de répondre. Il y a des intérêts économiques et stratégiques. Soit, mais ce n'est pas suffisant. Il y a la peur que les droits de l'homme (et de la femme) soient bafoués (p. 62 sq). C'est pour H. Boularès le motif essentiel, motif qui anime bien des musulmans eux-mêmes. Ce qu'il a failli apercevoir (p. 62) il évoque la « résistance à l'assimilation » des musulmans), c'est ce que nous disions plus haut. En d'autres termes, ce n'est pas la « résistance à l'assimilation » mais au contraire la capacité assimilante des musulmans, par leur *chari'a*.

L'auteur décrit ensuite comment les islamistes se sécurisent grâce au *jihâd*, grâce aux souvenirs de la grandeur islamique (p. 69-85). Il évoque le « totalisme de l'Islam » (p. 87-114) comme pouvant bien être un des plus forts éléments sécurisants. Mais à partir de l'exemple de l'esclavage il souligne que l'Islam est parfaitement fondé à dépasser la lettre du Coran pour rejoindre son esprit (p. 114). Lettre et esprit... comment l'homme du XX^e ne reconnaîtrait-il pas là, en Islam, quelque chose de connu, mais de valable ? D'autant plus que la gestuelle du culte, le respect sans âme de la loi est rejeté par H. Boularès. Dans la suite

(6) Cité par CARRÉ (Olivier) et MICHAUD (Gérard) : *Les frères musulmans*, 1983, Julliard, collection Archives, 236 p. L'ouvrage porte essentiellement sur l'Égypte et la Syrie. C'est une étude fouillée et qui sera fort utile.

(7) Je n'ai pas retrouvé la référence. Une musulmane (mariée à un chrétien) m'a confirmé la position de 'Abduh sans préciser. Si c'est une erreur, elle est significative pour elle comme pour moi.

(8) JOMIER, *Le commentaire coranique du Manar*, 1954, des sanctions doivent être appliquées, on doit notamment lui retirer ses enfants.

(9) JOMIER, *op. cit.*, p. 123.

l'auteur examine la question du « clergé en Islam » et fait bien ressortir ses composantes historiques en même temps que ses limites en Iran. Il critique plusieurs penseurs et polémistes islamistes (p. 115-156) avant d'exposer les tentatives laïcistes (p. 157-172) et celles des réformistes (p. 173-202) en ne se bornant pas d'ailleurs aux auteurs connus, mais en invoquant les maghrébins (Ahmed Tijani, Ahmed Ben Idriss, Ben Badis, Allal El Fassi, et Kadhafi qu'il n'a pas oublié, ce qui est rarissime).

Dans les trois courts chapitres qui terminent le livre (p. 203-245) l'auteur livre le fond de sa pensée. Le renouveau de l'Islam doit commencer par un renouveau de sa théologie (p. 211), et ayant déjà écrit cela, on ne peut être que d'accord. H. Boularès reste, à propos de l'islamisme optimiste : « Tôt ou tard la masse modérée des musulmans finira par rejeter la barbarie » (p. 214). L'Islam doit tenir compte de la diversité, de la femme, mais surtout la recherche exige la liberté, plus encore le doute (p. 233), donc le droit à la critique et à la discussion. Il souligne combien l'athéisme a été fécond pour le christianisme (p. 235). On ne peut être que d'accord encore une fois : il faut que l'Islam reconnaisse la possibilité aux non-musulmans (athées ou autres) de critiquer l'Islam : c'est la condition de sa renaissance. L'auteur continue en suggérant de repartir à zéro avec le Coran seul, mais en le réinterprétant dans l'esprit de l'Islam et dans l'esprit du temps. N'est-ce pas ainsi qu'il ferait la preuve qu'il est « valable pour tout temps et tout pays », chaque génération ayant sa manière de le comprendre ?

« Ce que le public moderne va chercher chez Rumi, Ibn Arabi, Attar et Hallaj, ce n'est ni la lapidation de l'adultère, ni le voile des femmes, mais une vision de l'Être et de l'Univers qui réponde au besoin d'un renouveau de spiritualité » (p. 235). Dans cet esprit de dialogue, où l'Islam retrouve son visage, voyons enfin un dernier livre.

C. — UN LIEU POUR UN DIALOGUE

L'ouvrage de Roger ARNALDEZ : *Trois messagers pour un seul Dieu*, DDB, 1983 (270 p.) marque un effort certain de dépassement.

R. A. commence par présenter brièvement les trois messages et se pose la question de savoir s'il est un lieu commun pour un dialogue. Il montre que l'Islam n'est pas le commun dénominateur qu'il dit être : sa reconnaissance « de tous les prophètes » n'est qu'apparente, car c'est une ouverture à tous les prophètes tels que le Coran les réécrit, cette réécriture ne correspondant pas à la Bible. Il rejette aussi celui qui se place hors des trois religions (mais les sciences humaines constituent le lieu du dialogue, selon Mohammed Talbi, et bien d'autres). Il écarte aussi les dialogues à deux (le judéo-chrétien est fort possible) ou le refus complet du dialogue. Pour lui l'ouverture se trouve dans la mystique, comprise non pas comme une quatrième voie qui serait au-dessus des trois autres, mais comme un lieu de dialogue des mystiques orthodoxes des trois voies. Car ce qui frappe R. Arnaldez, c'est cette inexplicable convergence des textes mystiques qui proviennent des trois religions. Un même sens caché, inexprimable en formules dogmatiques se trouverait-il dans ces expériences (p. 34-35) ? La tradition judéo-chrétienne pourrait accepter cette formule car elle reconnaît et accepte que la Révélation se fait à travers tel ou tel prophète. C'est toujours la parole de Yahvé selon Moïse ou Isaïe, l'évangile selon Matthieu ou Jean. Mais pour l'Islam cette voie est fermée, Mahomet n'a aucun rôle personnel, et même l'opposition entre le *zâhir* et le *bâtin* n'est pas acceptable pour tous les musulmans (p. 47). R. Arnaldez se refuse à adopter une voie minoritaire. Il cherche une voie orthodoxe. Il écarte les marginaux, les gnostiques, les voies ésotériques. Il ne pense pas comme Corbin que ce lieu de dialogue soit fécond.

R. Arnaldez découvre que « le cœur est un centre vers lequel convergent les trois messages, quelles que soient leurs oppositions dogmatiques et ce sont les messages mêmes qui l'indiquent... chacun (des mystiques) en vivant ses propres valeurs peut réellement s'ouvrir aux valeurs des autres et... une incontestable communion peut se créer et resplendir au niveau de l'expérience religieuse dont le cœur est seul capable » (p. 64-65). A l'impossible dialogue de l'intelligence dogmatique (p. 86) ou juridique (p. 84) s'oppose un dépassement par le cœur. Des pages fort bien senties sur la loi (p. 89-109) montrent que l'observance de

la loi n'est rien si elle n'est pas dépassée par l'amour. Ce n'est pas seulement un point de vue judéo-chrétien, mais aussi musulman orthodoxe (Fakh-ed-dine Er-Razi, Al Ghazzali, Quchayri). L'accomplissement seul de la *char'ā* est une hypocrisie (*ri'ā*) qui vient de *ra'ā*, voir, puisqu'on cherche à se faire voir.

D'autres convergences sont repérées par R. Arnaldez, qui ne prétend pas les explorer toutes. Dans le langage platonicien et néo-platonicien par exemple (p. 119-174). Pour aucun mystique monothéiste, le Je s'évanouit totalement dans l'Un (à l'inverse des religions extrême-orientales que l'auteur aborde *in fine*). L'ascèse bien comprise est aussi un élément de convergence : son aboutissement est la lumière, don gratuit de Dieu qui nous a aimé le premier. Bien d'autres thèmes apparaissent dans ce chapitre et on ne peut les évoquer tous. Mais c'est à travers le langage de l'amour que les convergences sont les plus nettes (p. 182-208). Juifs et chrétiens à travers le *Cantique des Cantiques*, bien sûr, mais surtout St Jean de la Croix et Ste Thérèse d'Avila dans leurs œuvres. Les musulmans, même s'ils répugnent parfois à employer un langage trop humain, n'ont pas manqué d'utiliser la poésie amoureuse dans un but mystique : Al Hallaj en est l'exemple vedette, mais il n'est pas le seul, loin de là. Ainsi pour R. Arnaldez « les trois messages sont apparentés sur le plan spirituel, ... les trois messages sont les créateurs et les maîtres d'une même famille d'esprit » (p. 208). Il importe donc, pour R. Arnaldez « d'étudier l'humanisme judéo-islamo-chrétien, de le connaître, de le propager et de le défendre » (p. 221). Tel est le message de ce livre. Tout n'y est pas étudié, bien sûr, il aurait été intéressant d'évoquer la mystique de l'église orthodoxe. « Dieu présent au cœur » est un de ses thèmes clefs. Les rapprochements sont aussi possibles avec l'islam et on a récemment publié en annexe à la *Petite philocalie de la prière du cœur*, un texte du musulman Al Naqshabandi (m. 1914) (10).

Mais R. Arnaldez parviendra-t-il à convaincre ? Les pages sur le dépassement de la foi par l'amour me semblent essentielles et elles répondent à la conclusion du livre de Péroncel-Hugoz. L'islam est donc mis au défi d'un dépassement tout à fait conforme à son propre esprit. Le souci du spirituel rejoint celui de l'humaniste.

Chrétiens et juifs pourront-ils s'ouvrir aux valeurs de l'islam ? On trouve déjà des textes musulmans dans les *Lectures pour le temps présent*, sorte de bréviaire à l'usage des laïcs proposé par le Centre national de la Pastorale liturgique (11). C'est un exemple entre mille. Pour ma part, catholique, catéchiste, même si je pense que le dogme catholique constitue la voie la plus courte, la voie royale vers Dieu, je suis frappé par le texte de Mt 25, 31-46, le jugement dernier. Ce passage s'oppose tellement à l'esprit de chapelle que même les musulmans doivent y croire, car il est certain que si jamais il y avait eu falsification de l'évangile, les faussaires auraient commencé par celui-là ! Son message est incontournable : nous serons jugés sur l'amour envers le prochain, signe de l'authenticité de l'amour que nous avons pour Dieu.

Hervé BLEUCHOT

(10) *Petite philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par Jean GOULLARD, Seuil, 1979, annexe p. 234-240.

(11) *Lectures pour le temps présent*, CNPL.

VIII. — LITTÉRATURE MAGHRÉBINE D'EXPRESSION FRANÇAISE*

L'année 1983 voit une production en nette croissance par rapport à 1982 tant en romans et recueils de nouvelles qu'en recueils de poèmes. De même les ouvrages sur cette littérature sont plus nombreux. La bibliographie systématique et exhaustive à la fin de cette chronique en est la preuve. Nous ne parlerons pas des travaux universitaires non publiés et donc non accessibles à de larges publics. Comme pour 1982, nous nous arrêterons à quelques œuvres seulement.

A. — ROMANS ET RECUEILS DE NOUVELLES

Les Algériens font paraître douze romans et récits et quatre recueils de nouvelles, les Tunisiens deux romans et récits et un recueil de nouvelles, les Marocains six romans et récits.

1) ALGÉRIE

BOUNEUR (Azzedine), *Les Bandits de l'Atlas*, Paris, Gallimard, 1983, 192 p., roman.

Cet auteur inconnu jusqu'en 1982 a obtenu pour le concours du 20^e anniversaire de l'Indépendance le 1^{er} prix des œuvres littéraires d'imagination. Mais son œuvre *Les Bandits de l'Atlas*, paradoxalement, n'était pas éditée par la SNED. Qu'à cela ne tienne. Azzedine Bounemur publiait son roman directement chez Gallimard quelques mois après. De plus, il avait la chance d'être présenté dans l'émission « Apostrophes » de Bernard Pivot sur Antenne 2 de la TV française. La gloire donc ! Le premier tirage de février 1983 aurait été vite épuisé. L'action se déroule durant les années cinquante au temps de l'occupation coloniale. Des bandits, s'entendant avec un caïd exploiteur de la misère des paysans, volent une paire de bœufs. Le propriétaire est tué en voulant récupérer son bien. Son fils Hassan va donc venger son père. Il s'intègre à une bande de mécontents opprimés ; il tue le caïd. Le voilà désormais dans la montagne comme un « bandit d'honneur ». Il n'a plus rien à perdre : sa famille a péri dans l'incendie de la maison sur l'ordre du caïd, celle qu'il aimait a été mariée à un autre. Bref, Hassan a l'honneur pour lui ; la justice il l'accomplit lui-même puisque l'ordre est contre lui. Comme d'autres « bandits » courant la montagne, on peut prévoir qu'il rejoindra les combattants de 1954 dans « l'incendie » de la guerre de libération. Il s'agit d'un roman, qui se lit avec plaisir, montrant une des origines parmi d'autres du soulèvement final contre les injustices. L'auteur né en 1945 n'a rien publié avant ce roman. Cette œuvre est attachante mais elle fait quand même pâle figure à côté des romans du Turc Yechar Kemal, autrement plus denses et plus étoffés sociologiquement. A. Bounemur explique qu'il s'agit en ce qui le concerne d'une histoire véridique du Nord-constantinois : « le caïd a été exécuté en 1953 à peu près comme c'est décrit dans le roman ». Il montre en tout cas son attachement à la terre et aux valeurs terriennes opposées à la dégradation de la ville : « Ce qui rongé notre société actuelle, c'est la perte de certaines valeurs, ces valeurs étaient basées sur l'entraide », dit-il. Son roman, au style sobre, prend la suite d'un certain

* Rubrique réalisée par Jean DÉJEUX.

nombre de romans algériens d'autrefois insistant précisément sur les valeurs traditionnelles de la société (entraide, humanisme fraternel) avant l'irruption de l'étranger. L'écriture de cette œuvre est elle-même sage, précise, descriptive de mouvements sociaux, avec un rythme lent qui reflète bien la vie paysanne. Elle est accessible à de larges publics.

CHAÏB (Mohammed), *La Dernière Épreuve*, Alger, ENAL, 1983, 282 p., roman.

Mohammed Chaïb a déjà publié un recueil de nouvelles *Le Paon* et un roman *Le Déchirement* (1980) où il avait voulu faire œuvre de critique sociale avec une écriture simple et sans fioritures. *La Dernière Épreuve* montre une amélioration sur le plan du style. L'action se déroule durant la guerre de libération dans le Sahel algérois. Le romancier revit cette période sombre mais débouchant sur l'indépendance, non pour parler une fois de plus et uniquement de la guerre mais pour tenter d'explicitier un drame social durant cette guerre même. D'une part, il décrit la misère des paysans avant la guerre et le conflit entre colons et ouvriers agricoles. D'autre part, il suit le drame d'une famille de pauvres à travers les exactions, combats et injustices. Beaucoup de personnages, de péripéties, de rebondissements dans cette histoire où naturellement « le colon » est noirci, comme il se doit dans de telles œuvres. Une femme, Rabeha, est au cœur du drame. Elle symbolise l'Algérie déchirée, partagée par les courants divers, le pays investi par les autres. Comme dans *Le Déchirement*, le lecteur suit l'itinéraire tragique des héros algériens tendus vers un espoir. Le romancier s'en tient à des exposés simples et propres à toucher sentimentalement de larges publics. A-t-il voulu dire que la guerre était la dernière épreuve ? Ce n'est pas si sûr que cela. Comme dans son précédent roman, M. Chaïb laisse entendre que des combattants d'hier se retrouvent insatisfaits une fois la paix arrivée. Le drame continue chez les vivants aujourd'hui, tandis que les « martyrs », eux au moins, n'en sont pas témoins. Cependant le prochain roman *Labours de ma mémoire* s'en tiendra, lui aussi, au passé.

CHAREF (Mehdi), *Le thé au harem d'Arché Ahmed*, Paris, Mercure de France, 1983, 184 p., roman.

Voilà un roman de et dans l'immigration et non plus sur l'émigration comme *Les Boucs*, autrefois, de Chaïbi. Qu'on les appelle des « Beurs », de la deuxième ou de la troisième génération d'immigrés, peu importe, d'autant plus que certains nés en France ne sont émigrés de nulle part. Mehdi Charef témoigne à sa façon de la vie de quelques jeunes Algériens, sympathiques et libres, mais marginaux dans la société française. Les loubards en question ne sont pas méchants, ni débiles. Déracinés et laissés de côté, ils vivent donc leur vie. Leur vocabulaire est savoureux et nul doute que le romancier a trouvé le style qui convenait : enlevé, imagé, avec l'argot du milieu. Mehdi Charef a écrit son premier roman parce qu'il devait écrire, dit-il. Il fallait qu'il respire : « c'est une overdose ; il y a ceux qui se piquent parce qu'ils ne trouvent pas autre chose... Moi, je me pique en écrivant ». Le manuscrit avait été porté à Georges Conchon qui l'a apprécié et qui a aidé l'auteur à l'améliorer. Le romancier, lui, est toujours mécano dans une usine de Paris. Ce roman de la violence et de l'errance il devait l'écrire dans le style même de la vie des jeunes sur le pavé, heurtée, extravagante, rapide. Les scènes et souvenirs vécus ou inventés ont parfois la dureté du béton, du trottoir, d'autres fois l'angoisse du désespoir, d'autres fois aussi la nostalgie et la tendresse, car ces jeunes dans l'immigration sont des hommes avant tout. Quel coup de maître pour un premier roman jaillissant du vécu ! Mehdi Charef est né en Algérie, mais venu tôt en France il connaît de l'intérieur le déchirement, le désarroi et la quête des racines. Il n'a pas voulu tricher, dit-il. Ces jeunes héros du roman ne comprennent rien au théorème d'Archimède car à l'école ils ont été placés dans la section des médiocres. L'auteur témoigne quant à lui que ces jeunes qu'il connaît bien veulent avant tout respirer, vivre, sans être l'objet du mépris. D'autres romans sont écrits dans l'immigration, mais celui-ci en 1983 s'impose par sa vigueur et son authenticité.

DJABALI (Hawa), *Agave*, Paris, Publisud, 1983, 151 p., roman.

Ce roman qu'il faut relire attentivement pour le pénétrer est d'une rare profondeur. Il s'insère dans la littérature féminine algérienne, mais il s'en démarque par une véritable écriture du désir, une intention peu courante de se regarder en face : « face-à-face cruel » de Farida avec elle-même, l'héroïne médecin. L'homme ici c'est Il, Lui, ingénieur, jamais appelé par son nom ou son prénom. Ce n'est qu'à la fin, après le combat, que Lui entend Farida murmurer son prénom. Aïcha la conteuse est la femme enracinée : c'est peut-être elle qui au plan du fantasme pourrait faire la synthèse du couple qui s'affronte et qui se cherche. En effet, dans ce roman insolite la lutte, le sacrifice, l'attraction et le rejet sont présents presque à toutes les pages. Farida est bien au centre : elle tient même « le triple rôle de sacrifiée (on accepte la mésalliance pour s'intégrer et je suis un parti d'avenir), de sacrificante (elle officie, régit le partage des chairs égorgées), de déité (c'est en l'honneur de ce qu'elle symbolise que le sacrifice s'accomplit) ». C'est Lui, l'homme, qui fait ces réflexions lors du sacrifice du mouton. Ces deux êtres doivent « s'avouer » l'un à l'autre, se reconnaître à travers le langage du corps, mais ils ont aussi à se quitter chacun, à faire tomber en chacun le quant-à-soi de refus. Pour nommer l'homme, il faut d'abord qu'il se laisse nommer lui-même, explique dans une interview Hawa Djabali. La femme ne se laissera pas (plus) violer : elle devient une personne à part entière, mais Lui ne devrait pas en être diminué pour autant. L'aveu du Je de chacun permet à chacun de rejoindre l'autre. Tout ce roman semble construit à la fois sur un jeu et sur un combat pour s'accepter enfin dans la vérité. Au plan de l'édition, ce livre aurait gagné à faire l'objet d'une présentation de qualité.

ZITOUNI (Ahmed), *Avec du sang déshonoré d'encre à leurs mains*, Paris, Laffont, 1983, 219 p., roman.

Ce roman curieux fait d'agencements de sortes de nouvelles fait partie de la création de la nouvelle vague de romanciers qui se situent dans l'immigration. Le titre est emprunté à Verlaine et ce n'est pas pour rien que « le sang » y figure. En effet, dans cette œuvre le sang, la mort, le suicide, l'agression reviennent souvent. On y trouve des assassins, des obsédés sexuels, des marginaux. La mort livide et misérable se promène à travers ces pages. Le romancier lui-même déclare dans une interview : « Derrière chacune des pages, il y a mon écartèlement constant entre deux cultures. Alors, j'écris, je n'arrête pas d'écrire, pour essayer de résoudre ce problème fondamental ». Sans la littérature, « ce serait le suicide » ! Ahmed Zitouni né en Algérie en 1949, après avoir été professeur, est devenu OS en France. Il poursuit cependant des études universitaires à Aix-en-Provence et trouve son salut dans l'écriture : écriture de la violence, de la rage, de la stigmatisation. Pas de concession à la pitié, à l'apitoiement, mais le réalisme dur que l'auteur a découvert dans la société française. Au mépris, Ahmed Zitouni répond par l'ironie, l'iconoclasme, le tir à la carabine sur les passants du haut d'une HLM. Ses fantasmes rejoignent les agressions subies. L'écriture elle-même est donc investie de la violence même de la société. Là encore, comme dans Mehdi Charef, *Le thé au harem...*, on erre à travers la violence, sans racines, sans stabilité, dans l'écartèlement. On ne s'arrête ici que pour mourir. Le romancier se venge de mille avanies et son œuvre résonne d'accents cyniques. On pourrait reprendre le titre du roman de Khatibi, *Le Livre du sang* ! La mort n'est que trop présente.

2) MAROC

BEN JELLOUN (Tahar), *L'Écrivain public*, Paris, Le Seuil, 1983, 198 p., récit.

Tahar Ben Jelloun poursuit son œuvre romanesque de qualité, après *La Prière de l'absent*. Se regarder en face dans une confession imaginaire, ce n'est pas rien. Un tel récit ne peut être que masqué, dissimulé ; on ne se met pas à nu aussi facilement que cela. Ben Jelloun dit, en effet, qu'il y a dans son récit « pas mal de mensonges ». L'écrivain public va

entrer dans « la vie intime de quelqu'un et brouiller les souvenirs jusqu'à en faire une nouvelle mémoire où personne ne reconnaîtrait personne ». Là est l'astuce naturellement et Ben Jelloun réussit son entreprise. L'écrivain public raconte d'abord sa prime jeunesse, entouré de femmes dans un érotisme ambiant, puis son itinéraire vers la France et d'autres lieux. La France a été fantasmée, comme chez d'autres écrivains ; elle a été idéalisée : « Cette France-là nous manque », dit-il. Et le romancier de continuer à se raconter, à jouer avec ses miroirs, un peu comme Albert Memmi dans *Le Scorpion*. On se confesse mais en déjouant constamment le regard de l'autre. « J'avoue que le double m'aide beaucoup », écrit Ben Jelloun dans son récit. « J'évacue dans l'écriture mes fantaisies et ma folie. Je mets tout ce que je peux dans les mots et crois sauver ma peau ». L'auteur cherche même « une porte qui donne sur un espace nu ». Nous retrouvons une préoccupation semblable chez un héros de Mohammed Dib. Une fois de plus nous voyons un certain nombre de convergences dans la littérature maghrébine : difficulté de se regarder en face, jeu avec le double, dissimulation, déambulation, désir d'une terre possible, comme disait Jean Sénac, d'un terrain vierge où l'homme serait réconcilié avec lui-même. Par son titre même et son contenu, le récit de Tahar Ben Jelloun rend excellemment compte du manque à être en même temps que de la quête.

EL MALEH (Edmond A.), *Aïlen ou la nuit du récit*, Paris, Maspero, 1983, 201 p.

Après *Parcours immobile* en 1980, qui était un récit-témoignage sur son expérience de membre du Parti communiste, l'auteur nous livre en 1983 un récit qui n'est pas d'accès facile. Il est, en effet, à l'écoute de plusieurs voix qui parlent du passé ou du présent. Aïlen est une figure de femme symbolisant l'amour, mais dont le nom peut évoquer aussi les Berbères : les Aït Aïlen. La nuit du récit est celle de la Pâque juive (la *hagada* : récit) et c'est en même temps le soir de la naissance de l'auteur lui-même. Il explique d'ailleurs que le déchirement est venu du refus des Juifs d'Essaouira de rester au Maroc et de leur choix de partir pour Israël ; ils sont dans « l'asservissement des juifs arabes ». Ceci est dur à assumer pour Edmond El Maleh. Cependant, Aïlen, cette femme présente au cœur du récit, est bénéfique, elle ; elle compense le fait précédent. Aïlen représente sans doute l'amour de la mère ou de la sœur ; il est difficile de le dire exactement. L'auteur lui-même se demande si elle n'est pas « l'expression d'un amour mystique qui passerait par la féminité pour aller vers l'absolu ». Réflexion pleine d'intérêt rejoignant Henri Corbin dissertant sur « l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi ». A l'instar d'autres écrivains maghrébins, autour de cinquante-soixante ans, le narrateur semble faire retour sur soi, sur le désert intérieur, par une sorte de méditation. « Je suis un témoin du dedans », dit El Maleh dans une interview. Le dedans n'est pas obscur puisque « la nuit du récit », celle de la *hagada* pascalienne, ne peut être qu'éclairée. La Pâque n'est-elle pas passage à la liberté ?

KHATIBI (Abdelkébir), *Amour bilingue*, Montpellier, Fata Morgana, 1983, 132 p.

Khatibi dans *La Mémoire tatouée* s'en prenait aussi bien à l'Orient qu'à l'Occident, dialoguait avec Nietzsche, parodiait le Coran et dansait son « désir mortel » devant l'autre, plus intime à lui-même que lui-même depuis que cet autre l'avait investi de sa langue, « la belle et maléfique étrangère » blonde naturellement. Et Khatibi de revenir sans cesse sur l'identité et la différence, le double, le masque, la dissimulation, le simulacre, le combat avec lui-même pour rester soi-même, se dire « autrement » et pourtant se dire amant de la bi-langue. L'auteur est possédé par trois langues : le parler marocain, l'arabe du Livre et la langue étrangère : le français. Son ambition en écrivant en français, sans être Français, est de faire disparaître la « différence intraitable ». De plus, il veut comme prendre sa revanche : « rendre la France folle », cette marâtre, cette mauvaise mère. Comment « faire muter une langue dans une autre » ? C'est impossible, dit-il. Comment « prononcer deux paroles simultanées ? » puisqu'on ne peut faire la mutation précédente. Enfant naturel dans la langue française, Khatibi en est, en fait, très content : « une chance inouïe ». Mais il ne faut pas pour autant faire taire les profondeurs de la langue maternelle. Alors ? Se tenir au milieu ? Non, mais « être un milieu entre deux langues ». Aimer doublement : la mère et la maîtresse étrangère. « La bi-langue ! Elle-même, un personnage de ce récit, poursuivant sa

quête intercontinentale, au-delà de mes traductions ». Ce récit, fort bien écrit et dans un français comme toute classique (le temps des explosions est déjà loin), est sans doute finalement l'image d'une quête narcissique qui court à travers toute l'œuvre de Khatibi : qui suis-je et qui est l'autre en moi ? La « belle et maléfique étrangère » est tout de même une belle séductrice, une *fitna* possessive et possédée dans l'ivresse amoureuse.

SEHRANE (Abdelhak), *Messaouda*, Paris, Le Seuil, 1983, 197 p., roman.

Le romancier a trouvé « les mots pour le dire », pour reprendre le titre d'une œuvre connue. Mais quels mots ! Certes, on peut penser au *Passé simple* de Chraïbi, à *La Répudiation* de Boudjedra ou encore à *Harrouda* de Ben Jelloun à cause, ici, de la figure même de la prostituée, sorcière, initiatrice aux franchises sexuelles. Messaouda fantasmée est, comme Harrouda, positive et négative. Elle est l'espace de liberté, d'évasion, de rejet des interdits pour le garçon. En effet, l'auteur nous livre un récit terrible sur la castration subie dans un univers d'interdits fabriqué par des adultes qui ont saccagé son enfance. La vie n'était « qu'une montagne rigide de sens interdits ». Pas de cadeau au lecteur : il faut donc lire les populations sauvages, les sodomisations, les désirs sadiques. La mère ? « une vache soumise et résignée », une « usine à fabriquer des enfants », comme celle du *Passé simple*. Le père ? Vieux, hypocrite, brutal, sadique, collaborateur des Français de surcroît. Le fils se mesurera à lui à la maison de tolérance, comme il se doit, sur le terrain même de la sexualité car le défi doit être porté jusque-là. Partout, à la maison, à l'école, « toujours le châtiement », sous le signe de la religion et de la loi. Cela remonte du reste très loin dans le temps : dans la « nuit blanche de notre exil ». « Nous portons en nous notre malentendu », écrit le romancier, et depuis des millénaires ». Le colonisateur est parti mais la colonisation demeure : la femme humiliée, la prépondérance des mâles, les amours frustrées, la sexualité morbide. Le garçon est finalement demeuré « un être inachevé ». « Au fond de nous-mêmes il (le père) avait fait le vide » ! Comment sortir des complexes de « l'enfance incestueuse », des fantasmes névrotiques, sinon par une psychanalyse puisque « le drame est en nous ». Ce roman aurait pu être un récit vulgaire, avec des termes orduriers. Il est au contraire plein de dignité, de violence contenue. Et ce qui frappe aussi c'est l'humiliation ressentie ; aucun roman maghrébin n'avait encore exprimé cette souffrance aussi vivement. *Messaouda* raconte donc à l'état aigu ce que d'autres auteurs maghrébins n'ont dévoilé qu'en partie, pour ne pas donner prise à l'autre qui regarde avec son « mal de voir ». Abdelhak Sehrane n'a pas hésité : le regard sur soi d'abord pour une authentique catharsis et non pas d'abord accuser les autres, l'étranger. Le mérite de l'auteur, à travers la fiction romanesque, est d'avoir fait œuvre de débridement et de libération.



Les autres œuvres de 1983 n'ont pas la qualité, tout au moins la densité, de ces quelques œuvres retenues plus spécialement. Mentionnons cependant pour la Tunisie *L'empreinte* de Michel Valensi, sur la séparation et l'exil.

En Algérie Mouloud ACHOUR avec *Jours de tourments* tente dans ces cinq nouvelles de se renouveler un peu. Son style demeure simple et précis. Safia KETOU dans *La Planète mauve*, autre série de nouvelles, montre de la spontanéité. Une Algérienne entre dans les rangs des écrivains : Nadjet LACHMET avec *Le Cow boy*. Elle raconte comment dans son enfance elle avait connu l'amitié et la camaraderie entre musulmans et non musulmans dans son village, comment même elle avait commencé à aimer un Français. Puis, comment aussi, la guerre de libération éclatant, chacun rejoint son camp, son clan et sa violence. Dans la paix, chrétiens, juifs, musulmans s'entendaient, surtout à l'école. L'auteur découvre cependant que, au-delà de la guerre, l'amour entre les êtres mérite d'être construit. Mohamed MAGANI, avec *La Faille du ciel*, écrit un roman plutôt sombre et désabusé : roman de l'errance et du questionnement d'un jeune Algérien dans une Algérie indépendante qui ne lui permet pas de « vivre » comme il l'espérait. Il y a une faille quelque part : dans le ciel ? dans le système ? Tami MEDJBEUR, qui a déjà publié deux ouvrages, livre un roman sur la guerre : *Les Jumeaux du maquis*, trop long et dans un style assez lourd. Rachid MIMOUNI

qui a été remarqué par la critique parisienne avec *Le Fleuve détourné* en 1982, plein de verve et même de verdeur, fait paraître *Une paix à vivre* écrit en fait avant le précédent : il n'est certes pas de la même veine. Comment réapprendre à vivre après la guerre ? Hocine MAHDI publie à compte d'auteur à Constantine deux nouvelles : *Mourir en France* traitant du racisme dont sont victimes les travailleurs émigrés.

Au Maroc, un auteur, qui a d'abord écrit en arabe, Mohammed ABOU SALWA (pseudonyme de Mohammed SOF), publie en français *La Traversée inachevée*. Le moins que l'on puisse dire c'est que, effectivement, l'œuvre elle-même reste inachevée. *La Route des destins* de Mohammed RBIB est un roman qui n'a rien à voir avec le Maghreb, comme il s'en trouve quelques-uns, publiés par des Maghrébins, à compte d'auteur à la Pensée universelle.

B. — RECUEILS DE POÈMES

Les Algériens font paraître trente-deux recueils, les Tunisiens quatre et les Marocains six.

1) ALGÉRIE

ABA (Noureddine), *C'était hier Sabra et Chatila*, Paris, L'Harmattan, 1983, 32 p. et *Gazelle au petit matin*, Paris, Minuit, 1983, 71 p.

Le premier ouvrage est plutôt une sorte d'évocation poétique sur le drame de Sabra et Chatila : un regard fraternel, comme nous en trouvons dans les œuvres de Noureddine ABA, sensible avant tout à l'homme quel qu'il soit.

Gazelle au petit matin est la mise en forme poétique de l'histoire d'un combattant, Aziz, tué au maquis et de sa fiancée Gazelle, réelle ou fantasmée, présente au cœur, morte elle aussi derrière un buisson d'épine.

Apparais, Gazelle, parée d'orfévrerie
et comble-moi d'une illusion de jade :
dénoue tes cheveux
et laisse les fleuves se répandre en moi !
Que l'histoire prenne en charge mon angoisse
et ma solitude aux confins du monde,
pour un instant de fureur sur ton corps.

Le poète évoque le début de la guerre de libération en 1954 en partant d'un journal de bord que Aziz avait commencé à écrire :

Ce premier matin de novembre,
ce premier matin surgit
d'un crépitement de balles,
ce premier matin de novembre, Gazelle,
s'ébroue comme un nageur qui sort de l'eau
et soudain
galope
comme un cheval emballé :
en selle, la liberté écumant de colère
à l'assaut d'un soleil à naître !

AMRANI (Djamel), *La plus haute source*, Alger, ENAL, 1983, 156 p.

L'auteur poursuit la publication d'une série de recueils où depuis un certain nombre d'années, heureusement, l'amour a fait place aux traumatismes de la guerre. Djamel Amrani s'affirme de plus en plus comme un poète de plénitude, loin de la vulgarité et de la légèreté. Il existe dans ses recueils un immense appétit de vivre et de communier aux êtres et aux

choses de ce monde. Tout est chanté dans une grande densité lyrique. Ainsi ce poème « Le masque de la houle » :

Le masque de la houle
me fend la langue jusqu'au sang
chair frileuse où je m'arrondis
phare qui glisse sur mon épaule
Clairière criblée d'abeilles.
Mon cœur bat les cartes
J'existe sur tes lèvres
Sur l'arête de tes yeux
Je bois l'orgue de ton nombril
dans la totalité de tes printemps
et le jour s'arrête de piler les rivages
au clair de notre splendeur.

BELAMRI (Tahar), *Sept poèmes*, Paris, Les Presses de Bernard Lafabrie, 1983, 9 p. et *Chemin de brûlure*, Paris, L'Orycte, 1983, np. (ronéo).

Les *Sept poèmes* sont tirés en édition de luxe à cent exemplaires. Non-voyant, le poète écrit dans « Au ras du pavé » : « une étoile/ est tombée/ dans mes yeux. » « Est-ce ma faute si mon regard a été plus fort/ que le tabou/ pardon mère/ j'ai osé dans la nuit ». Au-delà de la nuit, éclate la lumière de la rencontre de l'amour, malgré « l'archipel d'ombre ». *Chemin de brûlure* est joliment présenté par les Auto-Éditions de L'Orycte. Les poèmes sont parfois proches de ceux de Jean Sénac sur l'œuvre duquel R. Belamri prépare une thèse d'État. Mais l'auteur garde bel et bien sa propre personnalité et il est regrettable que ce type de recueil de poème ne soit pas davantage diffusé.

La main
tissée de désir et de mémoire
palpitante
comme le ventre de l'hirondelle
la main
rendez-vous de la hanche confiante
et de la braise du sirocco
attend
l'éclosion de la rose
fille de la tempête
des rivages perdus

Ou encore :

Remonter avec patience
la trace de l'oursin et du silex
Saborder le mythe
lacs de l'usure et du berceau
serpent vautré dans notre lit
Retrouver le limon des matins de cristal
Recueillir le galet
et lui dire :
Je te reconnais
compagnon de l'ombilic.

Nous retrouvons les images bien connues de Jean Sénac : l'oursin et le silex. Ces poèmes éclatent de lumière et d'espoir : « danse pour une orgie de lumière ».

BENCHEIKH (Jamel-Eddine), *L'homme-poème Jean Sénac, Le Paradou*, Actes Sud-Nyssen, 1983, 9 p.

Jamel-Eddine Bencheikh a écrit ces quelques poèmes pour les journées consacrées au poète assassiné en août 1973 Jean Sénac. On connaît de l'auteur un recueil d'une haute tenue *Le Silence s'est déjà tu* (Rabat, 1981). Ces poèmes de 1983 sont de la même veine, rejoignant même le « corps-poème » de Jean Sénac, ce « corps total » que devait être le poème. « Nous qui regardons la mort nous dissoudre », Sénac l'a rencontrée, cette mort, brutalement assénée par une (ou des) main(s). *L'homme-poème* maintient sa mémoire vivante.

BENSMAIN (Abdallah), *Versets pour un voyageur*, Rabat, SMER, 1983, 60 p.

Nous partons avec Sindbad car nous sommes dans un contexte culturel arabe, mais nous aurions pu partir avec Ulysse. Le voyageur accepte l'errance mais « vers son lieu de départ », commence par dire le poète en épigraphe à son recueil. En effet, le voyage n'est pas pur divertissement, il est quête, retour aux sources, ré-enchantement après la dissolution dans les villes.

Accepter l'errance a dit Sindbad
C'est se délivrer de son poids
En tant qu'il est le poids de la vérité
Le sage pratique ce dessaisissement de soi
Dans l'obscurité des livres qu'il n'a pas écrits
Pour ensuite revenir aux hommes dire les raccourcis
L'errance n'est pas le voyage juste son avant-projet
Chercher l'exacte réplique du vertige
L'errance confrontée à l'idée
Mais par où commencer
Le voyage est un cristal résonné

DIB (Souhel), *Moi, ton enfant Ephraïm*, Paris, L'Harmattan, 1983, 91 p.

L'auteur n'est pas à confondre avec Mohammed Dib, le romancier et poète bien connu. Souhel Dib signe parfois aussi Mohammed Souheil. En tout cas, il nous livre un recueil unique en son genre. En 1962, des milliers de Français d'Algérie ont quitté ce pays, leur terre natale (pour beaucoup), rejoignant la France. Les Juifs étaient parmi eux. Jacob a abandonné ainsi à Tlemcen le Rab. Mais en 1979 des Juifs de Tlemcen sont revenus en pèlerinage à ce tombeau. Souhel Dib écrit un recueil qui est en fait une longue prière, se mettant à la place d'un juif pieux. Jacob parle à Ephraïm, lui racontant son exil à Paris, pleurant sur sa condition de déraciné : « Moi, corps vide sans ta présence, ô mon père ».

Seigneur-Dieu,
c'est Toi qui a créé mon âme
et celle de mon prochain,
et, tous deux, nous sommes à ton image.
L'Autre est comme moi :
une partie de Toi.
Comment puis-je le haïr
sans te haïr ?
Je t'aime, Seigneur, et je l'aimerai en t'aimant

Nul doute : plusieurs passages de ce recueil résonnent d'accents mystiques et largement œcuméniques. Il faut bien l'avouer : voilà un recueil qui rend un son unique, nouveau, depuis les recueils de Jean Amrouche en 1934 et 1937. Il s'agit bien d'un itinéraire d'ordre spirituel, loin du militantisme sur commande...

SEHABA (Mohammed), *Te souviens-tu de la tendresse*, Paris, Saint-Germain-des-Près, 1983, 44 p.

Mohammed Sehaba a publié aussi *Remparts* à Oran. *Te souviens-tu de la tendresse* témoignage que nous avons affaire à un authentique poète algérien d'aujourd'hui. Là encore, pas de légèretés, de poèmes vides et sans consistance mais, qui plus est, ce sont des poèmes qui cherchent la tendresse. L'auteur est en effet insatisfait d'une certaine ambiance de morosité, de médiocrité et de déliquescence.

Dans son poème « Marmelaise » :

Il règne à Oran une étrange impression
 Une impression de poussière rôdant dans les veines du temps
 De surprise de gazelle et d'hommes absents
 Une impression de sanglots étouffés par la marche
 De voyages attendus et de provisoires passages
 On suit la putain sur les pentes sanglantes
 On traque l'amour on crève sa voix pure
 Des hommes croyant se libérer font corps avec la mort
 Ils renient leur voie longue mais aux plis sûrs
 Et courent dans des galeries courtes terminées par leur tombes

La tendresse, la solidarité, l'entraide, la reconnaissance de l'homme en tant que frère tout est balayé et s'en va la dérive, là comme ailleurs. Que faire ?

Si nous n'avons pas notre logement
 Nous habiterons votre sommeil comme un cauchemar
 Nous habiterons votre corps tout entier
 Comme une douleur égale à notre souffrance

L'auteur livre plusieurs poèmes sur l'amour et la rencontre amoureuse d'une veine analogue à celle de Ghaouti Faraou ou de Hamid Tibouchi. Et ce poète témoigne donc que le désir n'est pas mort, tué par la bureaucratie et la morosité ; il rejoint cette pléiade de jeunes poètes que Jean Sénac avait révélés.

SENAC (Jean), *Dérisions et vertige*, Le Paradou, Actes Sud-Nyssen, 1983, 178 p.

Il s'agit d'une œuvre posthume publiée à l'occasion des Journées d'études sur l'auteur aux Archives de la Ville de Marseille à la fin de septembre 1983. Elle est préfacée magistralement par Jamel-Eddine Bencheikh. Le sous-titre du recueil est nommé par Sénac « trouvures ». Il s'agit d'un recueil assez souvent érotique (J. Sénac ne dissimulait pas son homosexualité, mais il n'en faisait pas de la surenchère) ; un trou, pur et simple, est même malicieusement situé page 154. Nous pensons qu'il faut lire le sous-titre dans cette optique : trou et vu ! Jean Sénac aimait l'alchimie des mots ; il les accouchait et les transfigurait. Tout n'est pas de la même veine resplendissante dans ce recueil qui peut paraître d'ailleurs assez hétéroclite quant à la composition et aux thèmes. Jean Sénac s'amuse avec le lecteur, il truke et joue lui aussi la comédie, alors qu'il navigue « dans les entrailles du requin », écrit-il à Jean Pélégri, de passage à Alger. Son œuvre devenait un cri d'appel :

J'appelle les fous
 le fou de Dug et celui de Leïla
 Djellal Rinbo et Thérèse d'Avila
 Et Antonin entre les deux Espaces
 J'appelle
 Avant que la tristesse ne submerge nos corps
 Avant que les mots ne perdent leur face
 les fous
 Où l'Espace était à genoux
 Que leur beauté lave l'Espace

Mais le nom même de Sénac est banni officiellement dans la presse algérienne, alors que l'écho de son cri résonne dans le cœur des jeunes poètes algériens qui l'ont connu.

TENGOUR (Habib), *L'Arc et la cicatrice*, Alger, ENAL, 1983, 75 p.

Habib Tengour publie en même temps des textes poétiques, qui tiennent de la prose, du théâtre ou de l'amalgame de fables, tout cela dissimulant la fable politique justement. Ce qu'a fait paraître le poète jusqu'à présent manifeste l'errance et le voyage aussi bien géographique que dans le temps. Dans *L'arc et la cicatrice* par exemple :

Le port interdit somnolait dans les cales des navires
un marin encore tatouait l'horizon
Le Voyage nous étions nombreux à le souhaiter
mais la mer n'exhibait que la graisse de ses blessures
Nous étions en exil dans nos mains nos rêves
Des simulacres heurtant la moiteur des jours

Ulysse est présent au rendez-vous, comme bien d'autres personnages de la légende ou de l'histoire dans les autres textes de l'auteur. Si l'errance est présente, « l'argile de l'insomnie séculaire » ne l'est pas moins. Et nous rejoignons alors un thème des poètes marocains d'aujourd'hui, aussi bien Laâbi que Loakira ou Nissaboury. Une cicatrice en somme, celle de l'histoire ancienne et glorieuse des Arabes qui a subi la blessure de l'agression étrangère. Et la dérive a commencé.

2) TUNISIE

BEKRI (Tahar), *Le Laboureur du soleil suivi de Les Grappes de la nuit*, Paris, Silex, 1983, 107 p.

Voici un excellent recueil où s'entrecroisent les résonances de la terre natale et la nostalgie de celle-ci et les images d'autres pays de passage ou d'accueil. L'intérêt de ce recueil est encore qu'il laisse apparaître la culture populaire sous-jacente, avec les références à la culture classique arabe, mais aussi le contexte d'aujourd'hui de l'écrivain maghrébin en France : une culture métissée donc. L'autre est à assumer à travers la langue étrangère mais aussi par tout le contexte culturel. La synthèse s'opère peu à peu.

L'amour est également présent à travers ces pages, sans hermétisme, avec une grande sensibilité et délicatesse.

Étendue du voile sur la pierre du Sud
Pupille païenne du désert du corps cramoussi
Blessure des palmiers trahis
Vague à l'âme
Ombre vagabonde ton mirage
Et le pollen de mon errance ?
Valse des pas perdus...

NADIR (Chems), *Le Livre des célébrations*, Paris, Publisud, 1983, 55 p.

Mohammed Aziza, signant Chems Nadir, reprend dans ce recueil avec d'autres titres les poèmes de *Silence des sémaphores* (1978) en les revoyant et en les augmentant. Le lecteur est entraîné à travers signes et symboles. Tout ce qui est beau et sain est célébré ici avec magnificence, à commencer d'abord par le premier matin : « Gloire et louanges de palmes au Créateur ». « Au début était le Vent » écrit-il. On aurait pu écrire : au début était le Souffle, l'Esprit qui vivifie. La Méditerranée est chantée comme « la mer polymorphe » et la « Résurrection polygraphe ».

Le vin entre dans ces célébrations, comme il se doit :

Tu avais dit :

Le ciel n'est qu'une coupe renversée
Les étoiles ne sont que les gouttes préservées de l'ivresse divine
Et le vin le gardien de l'éternité

La poésie de Chems Nadir est enracinée dans une large tradition islamique, mais la déborde aussi de tous côtés par les évocations de l'univers multiple.

Et je réconcilie le Monde
En invoquant ton Esprit.

KACEM (Abdelaziz), *Le Frontal*, Tunis, MTE, 173, 72 p.

Abdelaziz Kacem se veut d'abord un écrivain de langue arabe, mais il a voulu tenter la création en langue française. Il se révèle un poète d'une grande profondeur avec *Le Frontal*. La langue française est pour lui « un complément » de son expression, saisissant ainsi « une nouvelle chance pour exprimer l'indicible ». La poésie est pour l'auteur comme un « anti-polluant de l'être » et il entend respirer à travers son poème à deux voix, celle du poète et de son *alter ego* ; il s'agit ici d'un conflit intérieur dialogué.

— Dans les buissons défraîchis de l'enfance
Tu as en vain chevauché ce destin perclus

Mer arable des champs visuels en jachère
Mer aux yeux rougis par mes veilles
Aucune saignée n'a pu me vider de l'autre
Ne pourrais-je enfin fermer les sillons
De ma déveine
Voici venir le galop fantastique
Des avirons fantômes
Voici gronder l'avalanche des ombres
A l'heure des éclipses



Du Maroc viennent deux recueils qui méritent d'être signalés, celui de Mohammed-Aziz LAHBABI, philosophe, romancier, essayiste et poète bien connu, publiant en l'honneur de son fils, *Adil*. Ce n'est qu'une mince plaquette mais pleine d'émotion. Mohammed SOUAG publie *Des espoirs à vivre*. « Dois-je errer/ toute ma vie sur ces chemins arides/ à la recherche d'un cœur de cristal ». Poésie de l'errance et de l'aride : « comme/ un aimant/ je traverse la vie je ramasse les clous », alors qu'il y a tant d'espoirs à vivre.

Du côté algérien, de nombreux autres recueils ont été publiés. Mentionnons parmi eux Ahmed BENKAMLA, *Je t'imagines Antigone*, très inégal cependant ; Aziz CHOUAKI, *Arog*, d'une bonne tenue bien que certains poèmes paraissent manquer de souffle. Mais l'auteur semble préoccupé d'abord par des problèmes langagiers. Boualem KHALFA réédite aux éditions nationales *Cœur à cœur*, poèmes revus et corrigés, parus clandestinement en 1969 dans une édition photocopiée. Les poèmes sont augmentés, les autres sont quelque peu expurgés si l'on peut dire. Farid MAMMERI présente son recueil *Fragments de durée*, d'une bonne tenue lui aussi : « J'ai un cri/ comme un silence dément/ Dedans/ la tête ! ». Comme d'autres poètes algériens d'aujourd'hui, l'auteur dévoile ses incertitudes, ses regrets, bref une sorte d'insatisfaction : une espérance peut-être qui a tourné court. *Bouches d'incendie* est un album original avec des graphismes de Denis MARTINEZ et des poèmes en français et en arabe, selon l'expression littéraire des uns et des autres : belle réalisation où la sérénité ne domine quand même pas. Dans le même ordre de réalisation, l'album de Djamila OLIVESI, *Aïcha Kandisha*, est une remarquable création : il s'agit de « textes sur rêve », des poèmes, avec des peintures sur verre de Fatiha RAHOU. Le tout est d'une grande fraîcheur. On pourrait même dire que l'ogresse (Aïcha Kandisha) en est réhabilitée. Ana MELOUAH publie à Alger *Fleurs de pommier*, poèmes un peu fleur bleue : beaucoup de finesse cependant et

de la délicatesse. Enfin Idir RAÏJI avec *Dans un dernier souffle de liberté* rend compte des heures et malheurs d'un jeune auteur, né en 1961 en Algérie, qui a vécu en France depuis 1963 : de nombreux recueils de jeunes Algériens immigrés, semblables à ce recueil, sont publiés depuis une dizaine d'années. Ils disent leur nostalgie, leur désillusion, leurs amours, le cœur en sautoir.

C. — PIÈCE DE THÉÂTRE

ABA (Noureddine), *L'Annonce faite à Marco ou à l'aube sans couronne*, Paris, L'Harmattan, 1983, 227 p.

Le drame se déroule en Algérie durant la guerre de libération. Dans un village où Européens et Algériens vivent en harmonie, ou en tout cas en bons termes, Marco, un jeune Pied Noir, découvre un dépôt d'armes, signe de la présence d'un maquis de combattants algériens. Et tous les antagonismes entre communautés éclatent dès lors, avec de nombreux rebondissements. Comme toujours dans ses pièces de théâtre, Noureddine ABA montre une grande probité et un humanisme fondamental loin des haines. Dramaturge de métier, il se manifeste une fois de plus comme un auteur rigoureux tant dans les dialogues que dans la structure dramatique.

D. — ESSAIS SUR LA LITTÉRATURE MAGHRÉBINE OU SUR LES AUTEURS

Plusieurs travaux portant sur l'ensemble de la littérature maghrébine de langue française ou sur un ensemble de romans méritent d'être signalés. L'ouvrage de Jacques MADELAIN d'abord : *L'Errance et l'itinéraire. Lecture du roman maghrébin de langue française*. L'auteur a voulu faire « une lecture personnelle », écrire « un texte de parti pris » ; il est irrité de voir « ces romans réduits à n'être que des prétextes à variation linguistique ou des auxiliaires à l'explication historique », lui-même entendant « montrer comment ces œuvres littéraires pouvaient nous mener à l'essentiel ». Ce livre est un condensé réfléchi d'une thèse portant sur la spiritualité maghrébine à travers les romans. L'essentiel pour l'auteur est donc la recherche d'une certaine profondeur spirituelle, d'une voie (*tariqa*) si l'on peut dire, d'où les évocations et les allusions au soufisme. « Lecture » oui, mais les romans (85 utilisés en fait sur 203 de 1945 à 1982) sont là surtout comme illustration et encore ce sont principalement les passages suggestifs qui en sont cités. Un auteur comme Mohammed Dib est bien saisi. Le chapitre sur « la femme étrangère » ne paraît pas entrer directement dans le sujet, même si l'altérité (sous différentes formes) est un aspect important des composantes de cette littérature. J. Madelain prévient l'objection : lecture qui donne « l'impression d'être ou trop laconique et lapidaire ou trop encombrée de bavardages », et il s'en explique. Il voulait en tout cas dire son malaise « à l'égard du primat donné à la linguistique dans l'approche littéraire ». Effectivement, à force de se concentrer sur l'écriture, on oublie l'essentiel de ce que le romancier a voulu dire. Bref, voilà un ouvrage stimulant pour l'esprit, ne serait-ce que cette allusion à « un très fécond métissage culturel », sur lequel nous sommes personnellement d'accord vu l'évolution de la production littéraire maghrébine sous certains aspects.

Salim JAY a consacré un numéro entier (n° 70) de *L'Afrique littéraire et artistique* (Paris) à la lecture de *Romans maghrébins (1967-1983)*. Quand on sait que l'auteur ne manque pas d'acuité, de critique et d'intelligence, on ne peut être que bien impressionné en parcourant ces pages. Cet ensemble comprend des romans et récits avant tout (39), il compte aussi un texte poétique, un essai, des entretiens avec plusieurs auteurs et un récit paru dans une revue. Par « Maghrébins », il faut comprendre ici des Algériens, Tunisiens, Marocains, mais aussi des Juifs du Maghreb partis du Maghreb et quelques auteurs français écrivant sur le Maghreb.

Le fascicule copieux n° 2 et 3, 1983, de *Kalim* (Université d'Alger) comprend les communications des Journées d'étude du département des langues romanes de juin 1981. Il porte sur *La culture entre vagues et marées* et les études traitent aussi bien de telle ou telle œuvre que des problèmes de culture nationale, de presse et même d'« étoffes et soieries » ; on aime ici la sémiotique ou la sémiologie.

Un ensemble d'autres travaux à signaler traitent d'auteurs maghrébins. Ainsi, le CRIDSSH, dirigé par Abdelkader DJEGHLOUL à Oran, continue la publication de la série d'études consacrées à la littérature maghrébine ou à des auteurs (travaux de 30 à 50 pages, ronéotés, dont la présentation matérielle s'est améliorée). Mentionnons ceux parus en 1983 » de Jeanine FEVE sur *Mémoire clairière*, un recueil de Bachir HADJ ALI, Hafid GAFAITI, sur *Féminisme et idéologie dans « La Chrysalide » de Aïcha Lemsine* (auteur décritee en Algérie après la brochure de Christiane Achour en 1978, avec le grand argument que la romancière n'était qu'une « bourgeoise » !!!), Ahmed LANASRI, sur *« Myriem dans les palmes » un roman de Ould Cheikh*, de Hadj MILLANI, sur *Zohra la femme du mineur, un roman de Hadj-Hamou*, Nadia OUHIBI sur *Topographie idéale, un roman de Boudjedra*. L'important, quand on traite des romanciers des années 1920 à 1945, est de bien les replacer dans leur contexte historique et de ne pas porter sur eux des jugements réducteurs à partir de notre manière de voir des années 80. On risque de verser dans le manichéisme. Cela dit, la façon dont ces auteurs ou ces romans sont ici étudiés constitue un apport positif. Peu à peu les Algériens découvrent, contrairement à ce qu'on lit souvent, que la littérature en français n'a pas commencé en 1950, ce que nous n'avons cessé de dire dans nos travaux. Simplement, le « moment » historique était autre et ces quelques auteurs étaient en général très pris dans l'idéologie dominante, dans un double désir du Même et de l'Autre, position ambiguë lisible à travers leurs œuvres. L'Institut des Langues vivantes de l'Université d'Oran a fait paraître les actes des *Journées d'études consacrées à Mouloud Feraouf* (mai 1982). Les communications permettent de mieux connaître l'auteur du *Fils du pauvre* et d'être un peu plus honnête envers lui, sans pour autant en faire un « révolutionnaire » comme cela était écrit abusivement dans la presse algérienne en 1980.

Un petit ouvrage consacré à *Kateb Yacine* paraît dans la collection « Classiques du monde » des éditions Nathan en coédition avec l'ENAL (Alger). Cette collection, qui comporte une partie introductive à l'auteur et une partie d'anthologie, est destinée surtout à des étudiants du secondaire. Mais ce volume de Mohammed-Ismaïl ABDOUN est d'un très bon niveau : analyse fine et documentée de l'œuvre de Kateb, bonne synthèse. En peu de pages l'auteur réussit à faire comprendre plusieurs aspects de l'œuvre katébienne, celle écrite en français du moins.

Mohammed Dib fait l'objet d'un fascicule de *CELFAN-Review* que dirige Eric SELLIN à Temple University à Philadelphie : courtes études et informations, interview éclairante de Dib lui-même, l'ensemble constitue une contribution non négligeable à la connaissance du romancier et du poète. Un autre fascicule de *CELFAN-Review* est consacré à la *Littérature marocaine*, une quarantaine de pages qui font le point et qui sont aussi une contribution à remarquer. Nourredine BELHADJ-KACEM publie *Le Thème de la dépossession dans la trilogie de Mohammed Dib*, courte recherche d'une centaine de pages où l'on peut s'étonner de ne pas trouver certaines références documentaires qui auraient pu être utiles à l'auteur. Par ailleurs celui-ci met à notre compte (p. 45) un reproche que j'aurais fait à l'œuvre de Dib (en 1957, *Regards sur la littérature maghrébine...* p. 84). Or, il suffit de consulter notre texte pour voir qu'il ne vise pas Dib explicitement, celui-ci n'étant pas cité dans ces lignes. Naget KHADDA fait paraître sa thèse de 3^e cycle : *L'Œuvre romanesque de Dib, propositions pour l'analyse de deux romans*. Il a été rendu compte de cette thèse dans l'*Annuaire* en 1978 (t. XVII). L'auteur en conclusion, par probité intellectuelle, montre les limites de la méthode employée et des « théories encore programmatiques ». Mais celles-ci sont-elles plus « sûres » et des « garanties » contre le subjectivisme ? Et l'objet littéraire est-il un objet de sciences exactes ou expérimentales ? Était-il nécessaire de recourir à cette grille de lecture pour aboutir à une conclusion somme toute fort limitée ? L'analyse structurale n'est certes pas le passage obligatoire de la critique littéraire ; Naget Khadda s'en est rendu compte elle-même. Des questions posées restent, en effet, sans réponse.

Enfin, les journées d'études consacrées à *Jean Sénac* aux Archives de la Ville de Marseille à la fin de septembre 1983 ont suscité des publications : œuvres de l'auteur, mais aussi un remarquable catalogue de l'exposition *Poésie au Sud* où l'on trouve une riche illustration, des inédits, des textes et poèmes de l'auteur, des études sur lui par divers auteurs (textes repris de revues). Les Actes des Journées ne paraîtront que plus tard : y seront rassemblées les communications sur Jean Sénac (1926-1973) par différentes personnes qui l'ont connu. Une partie des archives de Jean Sénac sont consultables aux Archives de la Ville de Marseille, l'autre partie se trouvant à la Bibliothèque nationale d'Alger. Jean-Pierre PÉRONCEL-HUGOZ fait paraître à cette occasion *Assassinat d'un poète* où l'auteur se montre fort audacieux dans ses hypothèses (en fait, le grand public ne connaît rien de certain sur le ou les assassins). Le livre renferme de nombreuses informations et des pages d'un carnet de J. S. d'octobre-novembre 1945, que nous avons pu éclairer avec J.P. Péroncel-Hugoz par des notes. Le reproche à faire au livre de J.P. Péroncel-Hugoz est de compter trop de coquilles, entraînant parfois quelques erreurs (noms propres ou lieux). Ces publications servent de compléments fort utiles à notre *Jean Sénac vivant* paru en 1981 aux éditions Saint-Germain-des-Prés, ouvrage auquel nous avons participé et dont nous avons dirigé l'organisation.

Mentionnons encore sur un auteur la plaquette de Majid ER HOUSSEI, professeur à Padoue : *L'Espace scriptural de Tahar Ben Jelloun : Un dessein de la circonférence de la fêlure ; une ouverture de la réalité à de nouvelles traces*. Avouons qu'il n'est pas facile de saisir ce que veut dire « la circonférence de la fêlure ». Cette plaquette aurait mérité d'être écrite dans un langage accessible à un nombre plus grand de lecteurs. Sept pages de références chronologiques de l'histoire du Maroc de 788 à nos jours terminent l'ouvrage.

E. — ANTHOLOGIE

TOESCA (Georgette), *Itinéraires et lieux communs. Poésie du Maghreb*, Paris, Silex, 1983, 425 p.

L'intention qui a présidé à la réalisation de cette anthologie poétique du Maghreb est certainement bonne et louable, mais les résultats ne nous paraissent pas très satisfaisants. Le livre pourra rendre service mais il faut le prendre avec précaution, comme on dit. Des inexactitudes nombreuses : p. 23 la « luxueuse » revue *L'Arche* : l'auteur ne l'a certainement pas vue ; p. 46-47 sur Sénac, dates (sans parler de Sénac « un des représentants de la poésie d'avant-garde à Paris », cela « dès ces débuts » ! ! ; p. 64 *Mille heures* de Dib est une pièce non des poèmes ; p. 101 M. Haddad est mort en juin et non en mai 1978 ; p. 180 Azeggagh est né le 3 juillet 1942 et non « probablement le 6 juillet 1944 » ; p. 159 la bibliographie de D. Amrani est arrêtée il y a dix ans ! ; p. 392, *Jacinthe noire* n'est pas « l'un des premiers romans maghrébins de langue française » (il faut relire l'histoire de cette littérature depuis les années vingt du siècle), etc. Si la Tunisie est bien représentée (encore qu'il manque Ghachem), si le Maroc l'est aussi, par contre la nouvelle génération algérienne depuis 1964 est véritablement réduite à la portion congrue. On cherche en vain les noms de Sebti, Tibouchi, Djaout, Alloula, Imazitten, Lounès, Faraoun, etc. Par contre, figure le recueil de Assia Djebar qui ne représente pas « la nouvelle » génération, etc. Les introductions à chaque auteur nous paraissent de seconde main. On cherche en vain une introduction générale cohérente, bien documentée et historique, sur cette poésie maghrébine et on ne trouve aucune citation des sources bibliographiques et documentaires (les ouvrages de base en somme) dans lesquelles l'auteur a allègrement puisé (les démarquages ou la copie d'erreurs sont trop visibles parfois) pour écrire ces textes. En appendice figurent des poèmes traduits de la tradition populaire arabe ou berbère. Mentionnons encore une dernière erreur à la page 422 : l'insurrection kabyle de 1871 en Algérie ne s'est pas faite « après » la prise des terres. C'est le contraire qui a eu lieu : les Algériens sont passés à la révolte et les Français ont ensuite sévi par un vaste séquestre des terres en Kabylie, après la répression de la révolte.



En conclusion nous constatons une production fort honorable avec quelques œuvres marquantes. Pour l'Algérie, douze nouveaux noms d'auteurs apparaissent pour les romans, récits et nouvelles et treize pour les recueils de poèmes, mais l'un ou l'autre de ces Algériens avait publié dans un genre et non pas dans l'autre, par exemple Safia Ketou faisant paraître un recueil de nouvelles alors qu'elle n'était connue avant que par un recueil de poèmes. Pour les Tunisiens, deux nouveaux noms pour les romans et deux pour les recueils de poèmes. Pour les Marocains trois nouveaux noms pour les romans et trois pour les recueils de poèmes. On constate aussi que deux nouvelles Algériennes font leur entrée dans la littérature : Hawa Djabali et Nadjet Lachemet.

Quant aux études sur cette littérature maghrébine de langue française et sur les auteurs, elles sont de plus en plus nombreuses en Algérie à cause des travaux publiés dans le cadre du Centre de recherche et d'information documentaire en sciences sociales et humaines (CRIDSSH) à Oran et des publications de l'Office des Publications universitaires à Alger. Au Maroc, le journal mensuel *Sindbad* dont le rédacteur en chef est Abdallah Bensmaïn ouvre largement ses colonnes à des articles sur cette littérature durant cette année 1983. Enfin, le Centre d'Études sur la littérature francophone de l'Afrique du Nord (CEL-FAN) dirigé par Eric Sellin dans le cadre du Département de français et d'italien de Temple University à Philadelphie (PA 19122 - USA) poursuit avec succès la parution de ses petits fascicules d'informations substantielles sur le Maghreb : la revue *CELFAN Review*.

Quant aux thèses soutenues (non répertoriées ici quand elles ne sont pas publiées), elles sont également nombreuses, mais trop souvent sur le même sujet traité d'une autre façon, avec des titres se recoupant, avec les plagiat et les démarquages inhérents à des travaux qui sont parfois de compilation rapide pour obtenir le diplôme et avec un directeur de thèse bien souvent incompetent en la matière.

Jean DÉJEUX

BIBLIOGRAPHIE DE L'ANNÉE 1983

Les nationalités sont indiquées ainsi : A (Algérie), T (Tunisie), M (Maroc) après le nom de l'auteur. Les œuvres traduites de l'arabe et les simples rééditions ne sont pas mentionnées. Quelques œuvres relèvent plutôt du témoignage ou de la chronique historique, l'auteur n'ayant pas voulu, apparemment, faire œuvre de littérature de fiction : elles ne sont pas répertoriées ici.

1) ROMANS, RÉCITS, RECUEILS DE NOUVELLES ET DE CONTES

- ABOU SALWA (Mohammed) (M). — *La Traversée inachevée*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 76 p. roman.
- ACHOUR (Mouloud) (A). — *Jours de tourments*, Alger, ENAL, 1983, 137 p. nouvelles.
- BELHALFAOUI (Mohammed) (A). — *Victoire assurée*, Paris, Publisud — Alger, SNED, 1983, 153 p. nouvelles.
- BEN JELLOUN (Tahar) (M). — *L'Écrivain public*, Paris, Le Seuil, 1983, 198 p. récit.
- BOUNEMEUR (Azzedine) (A). — *Les Bandits de l'Atlas*, Paris, Gallimard, 1983, 192 p. roman.
- CHAIB (Mohammed) (A). — *La Dernière Épreuve*, Alger, ENAL, 1983, 282 p. roman.
- CHAREF (Mehdi) (A). — *Le thé au harem d'Archi Ahmed*, Paris, Mercure de France, 1983, 184 p. roman.
- DJABALI (Hawa) (A). — *Agave*, Paris, Publisud, 1983, 151 p. roman.
- EL MALEH (Edmond A.) (M). — *Aïlen ou la nuit du récit*, Paris, Maspéro, 1983, 202 p. récit.
- HAMOUDA (Ali) (T). — *Étrange étranger*, Tunis, Salammbô, 1983, 229 p. nouvelles.
- KHATIBI (Abdelkebir) (M). — *Amour bilingue*, Montpellier, Fata Morgana, 1983, 136 p. récit.

- KETOU (Safia) (A). — *La Planète mauve et autres nouvelles*, Sherbrooke, Naaman, 1983, 144 p. nouvelles.
- LACHMET (Nadjet) (A). — *Le Cow boy*, Paris, Belfont, 1983, 201 p. roman.
- LOUESLATI (Cherif) (T). — *L'Entonnoir*, Paris, Impr. SEEPCOP, Les Lettres libres, 1983, 158 p. récit.
- MAADAD (Messaoud) (A). — *Boutaleb, guerre et conscience*, Alger, SNED, 1983, 194 p. roman.
- MAGANI (Mohammed) (A). — *La Faille du ciel*, Paris, Publisud - Alger, ENAL, 1983, 156 p. roman.
- MAHDI (Hocine) (A). — *Mourir en France*, Constantine, Auto-Editions, 1983, 64 p. nouvelles.
- MEDJBEUR (Tami) (A). — *Les Jumeaux du maquis*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 288 p. roman.
- MEZIANI (Abdelhakim) (A). — *Le 1^{er} novembre dans la Mitidja suivi de « El Djazairia » (l'Algérienne)*, Paris, Publisud, 1983, 117 p. récit suivi d'une nouvelle.
- MIMOUNI (Rachid) (A). — *Une Paix à vivre*, Alger, ENAL, 1983, 188 p. roman.
- OUADAH (Ahmed) (A). — *Peu d'indices pour l'identifier*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 213 p. roman.
- RBIB (Mohammed) (M). — *La Route des destins*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 124 p. roman.
- SEHRANE (Abdelhak) (M). — *Messaouda*, Paris, Le Seuil, 1983, 188 p. roman.
- VALENSI (Michel) (T). — *L'Empreinte*, Tunis, Salammbô, 1983, 162 p. roman.
- ZITOUNI (Ahmed) (A). — *Avec du sang déshonoré d'encre à leurs mains*, Paris, Laffont, 1983, 219 p. roman.

2) RECUEILS DE POÈMES

- ABA (Noureddine) (A). — *C'était hier Sabra et Chatila*, Paris, L'Harmattan, 1983, 32 p.
- ABA (Noureddine) (A). — *Gazelle au petit matin*, Paris, Minuit, 1983, 71 p.
- ALI (A). — *Évasion d'un ignorant dans le brouillon*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 160 p.
- AMRANI (Djamal) (A). — *La plus haute source*, Alger, ENAL, 1983, 156 p.
- BASCHKO (Ahmed) (M). — *Lucie ou l'amour de la vie*, Casablanca, Impr. Al-Azhar, 1983, 70 p.
- BEDAD (Saïd) (A). — *L'Espoir, le rêve et l'illusion*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 118 p.
- BEKRI (Tahar) (T). — *Le Laboureur du soleil suivi de Les Grappes de la nuit*, Paris, Silex, 1983, 107 p.
- BELAMRI (Rabah) (A). — *Chemin de brûlure*, Paris, L'Orycte, 1983, np. (ronéo).
- BELAMRI (Rabah) (A). — *Sept Poèmes*, Paris, Presses de Bernard Lafabrie, 1983, 9 p.
- BENCHEIKH (Jamel-Eddine) (A). — *L'homme-poème Jean Sénac*, Le Paradou, Actes Sud-Nyssen, 1983, 24 p.
- BENKAMLA (Ahmed) (A). — *Je t' imagine Antigone*, Alger, ENAL, 1983, 96 p.
- BENSMAÏN Abdallah) (A). — *Versets pour un voyageur*, Rabat, SMER, 1983, 60 p.
- CHAHID ABAROUÏ (Fatema) (M). — *Imago*, sl (Maroc), Imprimatic, 1983, 94 p.
- CHEURFI (Achour) (A). — *Cornaline*, Alger, ENAL, 1983, 88 p.
- CHOUAKI (Aziz) (A). — *Argo*, Alger « L'Unité », 1983, 85 p. suivi de quatre nouvelles.
- D'ANSELME (pseud. de SELMI, Mohammed) (T). — *Chelbia*, Paris, Auto-Edition, 1983, 19 p. (ronéo).
- DIB (Souhel) (A). — *Moi, ton enfant Ephraïm*, Paris, L'Harmattan, 1983, 91 p.
- DJAOUT (Tahar) (A). — *L'Étreinte du sablier*, Oran, CRIDSSH, 1983, 49 p. (ronéo).
- EI MALKI (Omar) (M). — *Soudnyi*, Rabat, Pro-Culture, 1983, 95 p.
- FARAOUN (Ghaouti) (A). — *Buisson de giure*, Paris, L'Orycte, 1983, np. (ronéo).
- FADLI (Noureddine) (A). — *Tristesse et réalité*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 70 p.
- GUEDIRI (Salah) (A). — *La Mouche bleue*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1983, 31 p.
- KACEM (Abdelaziz) (T). — *Le Frontal*, Tunis, MTE, 1983, 72 p.
- KHALFA (Boualem) (A). — *Cœur à cœur*, Alger, ENAL, 1983, 89 p.
- KHALLEF (Abdelkader) (M). — *Au crible du passé*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1983, 30 p.

- LAHBABI (Mohammed-Aziz) (M). — *Adil*, Casablanca, Impr. Majah al-Jadida; Rabat, Assoc. des Auteurs marocains pour la Public., 1983, 61 p.
- MAMMERI (Farid) (A). — *Fragments de durée*, Alger, ENAL, 1983, 87 p.
- MANAR (Karima) (A). — *Ce qui ne reviendra jamais*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 47 p.
- MARTINEZ (Denis) (A). — *Bouches d'incendie*, Paris, Publisud, 1983, np. Graphismes de D. Martinez, poèmes de Tibouchi, Djaout, Laghouati et Messaour (en français) et de Hamdi et Azradj (en arabe).
- MELOUAH (Ana) (A). — *Fleurs de pommier*, Alger, SNED, 1983, 106 p.
- MADIR (Chems) (T). — *Le Livre des célébrations*, Paris, Publisud, 1983, 55 p.
- OLIVERI (Djamila) (A). — *Aïcha Kandicha - textes sur rêve*, Paris, Publisud, 1983, 72 p. avec peintures sur verre de Fatiha Rahou.
- RADMI (Idir) (A). — *Dans un dernier souffle de liberté*, Paris, La Pensée universelle, 1983, 48 p.
- SEHABA (Mohammed) (A). — *Te souviens-tu de la tendresse*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1983, 44 p.
- SEHABA (Mohammed) (A). — *Remparts*, Oran, CRIDSSH, 1983, 110 p. (ronéo).
- SÉNAC (Jean) (A). — *Dérision et Vertige*, Le Paradou, Actes Sud-Nyssen, 1983, 178 p. (posthume). Préface de Jamel-Eddine Bencheikh.
- SÉNAC (Jean) (A). — *Les Leçons d'Edgard*, (à la suite du journal, janvier juillet 1954), Pézenas, édit. du Haut Quartier, 1983, pp. 79-107 (posthume).
- SOUAG (Mohammed) (M). — *Des espoirs à vivre*, Tanger, édit. marocaines et interna, 1983, 32 p.
- TENGOUR (Habib) (A). — *Sultan Galiev ou la rupture de stocks. Cahiers 1972-1977*, Oran, CRIDSSH, 1983, 89 p. (ronéo). Texte poétique (politique et philosophique).
- TENGOUR (Habib) (A). — *Le Vieux de la montagne*, Paris, Sindbad, 1983, 114 p. Texte poétique.
- TENGOUR (Habib) (A). — *L'Arc et la cicatrice*, Alger, ENAL, 1983, 75 p.
- TENGOUR (Habib) (A). — *Schistes de Tahmad 2*, Paris, L'Orycte, 1983, np. (ronéo).

3) PIÈCES DE THÉÂTRE

- ABA (Noureddine) (A). — *L'Annonce faite à Marco ou à l'heure sans couronne*, Paris, L'Harmattan, 1983, 227 p.
- ABA (Noureddine) (A). — *Gazelle au petit matin*, Paris, Minuit, 1983, 71 p.

4) ESSAIS SUR LA LITTÉRATURE MAGHRÉBINE OU SUR LES AUTEURS

- ABDOUN (Mohammed Ismaïl). — *Kateb Yacine*, Paris, Nathan, « Classiques du monde », 1983, 128 p.
- BELHADJ-KACEM (Noureddine). — *Le Thème de la dépossession dans la trilogie de Mohammed Dib*, Alger, ENAL, 1983, 104 p.
- CELFAH-Review (Temple University, Philadelphie). — II : 2 (1983), *Mohammed Dib*, 41 p. et II : 3 (1983), *Maroccan Literature*, 37 p.
- Collectif : Colloque national sur *Littérature et Poésie algériennes*, Alger, OPU, 1983, 119 p. (réédit. de la brochure de 1982, revue et sous un autre format).
- Culture française* (Paris). — Numéro spécial *Théâtre* : « Le Théâtre dans les pays où le français est langue nationale, officielle, de culture ou d'usage », n° 3-4, 1982, et n° 1, 1983, 242 p. (diff. janv. 1984). Le théâtre tunisien, pp. 8-17.
- EL HOUSSEI (Majid). — *L'Espace scriptural de Tahar Ben Jelloun*, Padova, Università, Facoltà di Lettere e Filosofia, Studi di Letteratura francofona, 1983, 64 p.
- FÈVE (Jeanine). — « *Mémoire claire* » de *Bachir Hadj Ali*, Oran, CRIDSSH, 1983, 9 p. (ronéo).
- GAFATI (Hafid). — *Féminisme et idéologie. Étude de « La Chrysalide » de Aïcha Lemsine*, Oran, CRIDSSH, 1983, 39 p. (ronéo).
- FLEUVE (Rouen). — *Littérature maghrébine*, n° 2, 15 février 1983, 38 p. (divers textes).

- JAY (Salim). — *Romans maghrébins (1967-1983)*, n° 70, 4^e trim. 1983 de *L'Afrique littéraire et artistique* (Paris), 128 p.
- KALIM (Alger). — *La Culture entre vagues et marées* (Journées d'études du départ. des Langues romanes de l'Université, juin 1981), n° 2-3, 1983, 178 p. (ronéo).
- KHADDA (Nadjet). — *L'Œuvre romanesque de Mohammed Dib. Propositions pour l'analyse de deux romans*, Alger, OPU, 1983, 340 p.
- LAKHDAR BARKA (Sidi Mohammed). — *La Critique de la littérature algérienne d'expression française et la norme*, Oran, CRIDSSH, 1983, 52 p. (ronéo).
- LANASRI (Ahmed). — « Myriem dans les palmes » un roman de Mohammed Ould Cheikh, Oran, CRIDSSH, 1983, 46 p. (ronéo).
- MADELAIN (Jacques). — *L'Errance et l'itinéraire. Lecture du roman maghrébin de langue française*, Paris, Sindbad, 1983, 194 p.
- MILJANI (Hadj). — *Compromis discursifs et impasses du minétisme dans « Zohra la femme du mineur » de Abdelkader Hadj-Hamou (1891-1953)*, Oran, CRIDSSH, 1983, 36 p. (ronéo). *Mouloud Feraoun*, Actes des Journées d'études de l'Institut des Langues vivantes de l'Université d'Oran, 2-6 mai 1982, Oran, 1983, 54 p. (en français), 23 (en arabe) (ronéo).
- OUHIBI (Nadia). — *Pour une lecture de « Topographie idéale » de Rachid Boudjedra*, Oran, CRIDSSH, 1983, 20 p. (ronéo).
- PERONCEL-HUGOZ (Jean-Pierre). — *Assassinat d'un poète*, suivi d'un inédit de Jean Sénac : « Heures de mon adolescence », Marseille, édit. du Quai, Jeanne Laffitte, 1983, 164 p. Préface de Tahar Ben Jelloun. *Poésie au Sud. Jean Sénac et la nouvelle poésie algérienne d'expression française*, Marseille, Archives de la Ville, Catalogue illustré des Journées d'études et de l'exposition consacrée à Jean Sénac, 22 septembre-22 octobre 1983, 150 p.
- TALEB (Ahmed). — *Le Contenu de la poésie algérienne d'expression française au lendemain de l'Indépendance*, Paris, « Nedjma », hors série, 1983, 48 p. (ronéo).

5) ANTHOLOGIE

- TOESCA (Geneviève). — *Itinéraires et lieux communs. Poésie du Maghreb*, Paris, Silex, 1983, 423 p.

Jean DÈJEUX

IX — LITTÉRATURE MAGHRÉBINE D'EXPRESSION ARABE

TUNISIE*

Voici la liste des livres à prétention littéraire édités en 1983 par des auteurs tunisiens :

1) EN ARABE

a) Critique — Essai

1. al-HANNAŠI Yūsuf : *Adab al-uāy*, STD, 115 p.
2. al-HAMRŪNI Aḥmad : *Tulāṭiyyāt taqāfiyya*, al-Aḥillā', 136 p.
3. IBN ŠALĪH Muḥammad : *Durūb al-qaḡar*, al-Ra'y, 207 p.
4. MAHFUZ Muḥammad : *Tarāḡim al-mu'allifin al-tūnusiyin*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmi, t. 2, 463 p.
5. al-DAWWADI Rašid : *Isārāt adabiyya*, s. éd., 147 p.
6. al-HAGA Šālīh : *Bijāqāt*, MAL, 434 p.
7. DIRBAL Ma'ālīg naḡiba / al-SALLAMI Muḥammad al-Ḥabīb : *Sā' at šafā'*, STD, 191 p.

b) Nouvelles

8. DAHAB Nāfla : *al-Šams wa l-ismant*, Safā, 104 p.
9. IBN AL-ŠAYB Hayāt : *Wa ḡadan tušriq šams al-ḥurriyya*, Qalam, 209 p.
10. al-HANNAŠI Muḥammad al-Ḥammūsi : *Indamā yugbal al-turāb*, Safā, 119 p.
11. BINT al-BAHR : *Tifla intaḡarat*, MAL, 131 p.
12. al-KUNI Raḡwān : *al-Nafaq*, Qiṣaṣ, 103 p.
13. BIL-TAYYIB' Abd al-Maḡid : *al-Rabi' al-laḡi lam ya'ti*, al-Riyāḡ al-Arba', 61 p.
14. ARBAWI Šarifa : *al-Sāb*, al-Aḡillā', 96 p.

c) Poésie

15. al-SULI Hamida : *Mulaššaḡāt 'alā ḡidār al-dākira*, al-Aḡillā', 126 p.
16. al-QĀSMI ' Abdallah Mālik : *Kitābāt 'alā ḡā'it al-layl*, al-Aḡillā', 80 p.
17. ŠĠAYYIR Muḥammad : *Amwāḡ*, s. éd., 111 p.
18. al-KASRAWI Samira : *Malḡamat al-mawt wa l-milād fi ša' bi*, 96 p.
20. al-ĠUMNĪ Abd al-Maḡid / al-DANDANĪ Bū Ġam : *Min ḡunā tabda' al-malḡama*, al-Riyāḡ al-Arba', 79 p.
21. al-QUTI Muḥammad al-'Ā'is : *Min yaumiyyāt 'Uqba ibn Nāfi' fi bilād al-Qayrawān*, al-Aḡillā', 27 p.
22. MUWĀ ADA' Abd al-Ḥamīd : *al-Raḡil ilā mudun al-aḡlām*, al-Aḡillā', 55 p.
23. NAGĀTI Hātim : *Raqaṣāt 'alā anḡām al-šahrā'*, Kairouan, 35 p.
24. ŠARAF al-Šādiq : *Uḡhišu bi-l-ḡaḡab*, al-Aḡillā', 137 p.

d) Roman

25. al-BARDI Muḥammad : *al-Mallāḡ wa l-safīna*, Sfax, 98 p.
26. ABD AL-QAADIR Zakiya : *Āmina*, Qalam, 167 p.

* Rubrique réalisée par Jean FONTAINE (I.B.L.A., Tunis).

27. al-QARAWI Hišām : *Nām*, Déméter, 110 p.
 28. ZĀ ID' Abd al-Šamad : *Maw'id' inda al-ufuq*, MAL, 252 p.
 24. IBN ŠĀLIĤ Muḥammad : *Aḥwāl' A'īša*, 64 p.

e) *Théâtre*

30. al-'AYĀDI Samīr : *Sindabād*, Beyrouth, Ibn Rušd, 95 p.

2) EN FRANÇAIS

31. D'ANSELME (SELMĪ Mohamed) : *Chelbia*, Paris, 19 p.
 32. D'ANSELME : *La communauté*, 23 p.
 33. HAMOU DA ALĪ : *Étrange étranger*, Salambô, 229 p.
 34. KACEM Abdelaziz : *Le frontal*, MTE, 70 p.
 35. BOUCETTA Chedly : *Printemps Matinal*, Paris, Le miroir poétique, 47 p.



Par rapport aux deux années précédentes, la quantité de livres littéraires tunisiens n'a pas varié beaucoup. Les romans et nouvelles sont en nombre égal aux recueils de poésie. L'ensemble est peu volumineux puisque la moyenne est de 127 pages par livre. Huit volumes sont imprimés à compte d'auteur et sept livres sont édités par la revue *al-Aḥillā'*. Quant aux grandes institutions officielles, leur participation se réduit à trois pour la Maison Arabe du livre, deux pour la Société Tunisienne de Diffusion et un pour la Maison Tunisienne de l'Édition.

L'Édition

Les problèmes de publication, en Tunisie, présentent une particularité : le livre coûte relativement plus cher que dans d'autres pays arabes. Ce phénomène est souligné depuis longtemps. Un travail récent essaie de faire le point. Il est réalisé par le Centre d'Études Industrielles de Tunis et porte le titre global : *Étude du coût du livre culturel en Tunisie*, février 1983. Le premier fascicule (96 pages ronéotées) traite de « L'imprimerie et l'impression du livre culturel » ; le second (133 pages) concerne « L'Édition, le coût de l'édition et la diffusion du livre culturel en Tunisie » ; le dernier fascicule (23 p.) est une note de synthèse.

L'enquête a été menée auprès de 100 imprimeurs (dont 25 réalisent des livres), assurant du travail à 3 400 employés, faisant, en 1981, un chiffre d'affaires de 16 millions de dinars (dont 21 % pour l'impression du livre) et consommant, la même année, 14 500 tonnes de papier. Les auteurs font remarquer la grande réticence des intéressés à répondre aux questions. L'enquête portait sur trois catégories d'ouvrages : le livre pour enfants en arabe, le livre en français de 200 pages, le livre de luxe en arabe. La caisse de compensation intervient, par l'éditeur, pour une baisse moyenne de 32 %, alors que selon l'étude elle devrait être appliquée par l'imprimeur.

Concernant l'édition, l'enquête se rapportait à 23 entreprises sur 28. Sur ce total, deux maisons seulement possèdent un bureau d'études et de planification. On observe donc, comme c'est le cas pour les imprimeurs, une grande part laissée à l'improvisation. Le manque de personnel formé se fait sentir puisqu'il ne représente que 23 % des employés. Enfin, pour obtenir des chiffres précis, les enquêteurs ont été contraints de recourir à la bibliothèque du Ministère de l'Intérieur, parce que le dépôt légal de la Bibliothèque Nationale ne fonctionne pas correctement.

De 1977 à 1981, la Tunisie a produit 2 480 ouvrages en impression (1306 soit 53 %) ou en réimpression. Dans cet ensemble, on compte 1 727 ouvrages non scolaires soit 1 110 en impression (64 %) et 617 en réimpression. Ceci revient à une production an-

nuelle de 222 livres en première édition. Cela représente une moyenne de 12 titres par entreprise. Si l'on considère que le public éventuel se chiffre à 27 % de l'échantillon alphabète urbain, on mesure le faible taux de recouvrement de l'édition par rapport au marché. Les lecteurs réguliers sont évalués à 551 000 et les lecteurs temporaires à 753 000. Parmi ceux-ci, 21 % achètent, soit environ 274 000.

On distingue la simple distribution (acheminer) de la diffusion (faire connaître aussi). Celle-ci se limite aux cinq villes suivantes : Tunis, Sfax, Sousse, Monastir et Bizerte. Ailleurs on manque de librairies sérieuses. Le système se confine à la vente ferme et au dépôt : il n'y a pas d'offices spécialisés. On note également une sous-information : les catalogues sont publiés irrégulièrement et l'apport des médias est faible. En effet, 26 % seulement des éditeurs font de la publicité. Le résultat est la mévente et l'écoulement lent de la production.

Chaque section de l'étude contient une partie importante de propositions. Je ne m'étends pas sur le détail des chiffres proposés pour la vente des trois types de livres choisis. L'ensemble des données est bien analysé et permet de fournir un coût de production très précis. Après avoir souhaité le développement de la co-édition et des messageries du livre, ainsi que la systématisation de la lecture publique, les auteurs envisagent la mise en place d'un Centre National de la Promotion du Livre et de la Lecture.

Ce résumé ne montre qu'imparfaitement l'intérêt du contenu de cette étude qui fait le point de la documentation sur le problème du livre culturel en Tunisie.

Classer le roman

On ne peut tenter d'écrire l'histoire de la littérature sans s'efforcer de regrouper les œuvres en des ensembles cohérents. Sachant que les genres du domaine arabe n'ont pas toujours évolué comme en Occident, le chercheur éprouve quelque difficulté pour trouver des critères fixes de façon à classer le roman par exemple. Aḥmad MAMMU essaie de le faire dans un article d'une cinquantaine de pages (1).

Si le début des traductions peut être fixé à 1862 avec *Don Quichotte* dans le *Râ'id* et celui des adaptations en 1911 avec *Le dernier des Abencérages*, il faut dater en 1906 le commencement de l'écriture romanesque en Tunisie avec *al-Hayfâ* de Ṣaliḥ al-Swîsî, puis en 1911 avec *al-Sâhira al-tûnusiyya* de al-Ṣâdiq al-RIZSI. Pour ce qui concerne les études critiques sur le genre, elles ont leur point de départ dans le numéro spécial de *al-'Âlam al-adabî* du 17 avril 1932.

L'auteur propose ensuite une classification en six catégories :

1. Le roman didactique (*iqâdî wa ta' lîmî*), qu'il considère comme « engagé ».
2. Le roman historique qui s'appuie sur un personnage ou un événement.
3. Le roman militant, policier ou politique, concerne la lutte contre le colonialisme et se subdivise en roman d'incitation (*taḥdîrî*) qui analyse une étape révolutionnaire et en roman documentaire (*tasgîlî*).
4. Le roman social comprend le roman de classe présentant une critique sociale ou la lutte sociale (campagne et ville) et le roman d'espace traitant du problème de l'exode rural.
5. Le roman-voyage qui est proche de l'autobiographie.
6. Le roman d'idées.

Si l'on considère la liste des romans tunisiens (1905-1981) donnée en fin d'article par l'auteur, on constate d'une part qu'il omet sept titres, ce qui porterait sa liste à 58 ouvrages, et d'autre part qu'il propose seulement le classement de 27 livres. C'est dommage pour cette recherche qui est la plus sérieuse, à nos jours, sur le genre.



(1) « al-Taṣnîf al-naw'î li-l-riwâya al-adabiyya al-tûnusiyya », dans *Qiṣaṣ*, 61 et 62 (juillet et octobre 1983) p. 29-54 et 31-57.

Pour rester dans le domaine des études critiques, il y a lieu de signaler l'initiative remarquable de Muḥammad MAHFUZ avec ses « Biographies des auteurs tunisiens » (2). Les deux premiers tomes parus regroupent 250 notices d'écrivains décédés, allant de 3 lignes à 28 pages. La plupart des noms cependant sont traités sur quelques pages. Ils sont classés par ordre alphabétique du nom de famille. Dans son dictionnaire, l'auteur a même inclus les auteurs ibadites souvent ignorés des autres compilateurs ou historiens. Les contemporains ne sont pas négligés même si la période classique semble plus développée. On peut regretter, seulement, que l'auteur ait cru bon de ne pas insérer les Tunisiens s'étant exprimé en français tels que Chadly KHAIRALLAH (1898-1972) et les frères SADOK (1885-1983) et Hasan ZMERLI (1907-1983).



Muḥammad al-BĀRDĪ est né en 1947 à Gabès et enseigne, depuis 1970, dans le secondaire. En 1981, il publie un premier livre, à compte d'auteur : *Madīnat al-šumūs al-dāli'a*, 95 p. (3). Cette année, il se présente avec un roman : *al-Mallāḥ wa l-safīna*, aussi à compte d'auteur, 98 p. Il traite du problème de la collectivisation des terres dans les années soixante. Un ingénieur agricole retourne dans son village du Sud après dix ans d'absence. La plupart des hommes émigrent au loin. Parmi ceux qui restent, le propriétaire de la voiture de louage, le boutiquier et l'imam font figure de notables corrompus et veulent dicter leur loi. Le village est mort : que faire pour rendre la vie à cette région ? Pour préparer la collectivisation des terres, des réunions se tiennent dans le cadre du Parti. Alors que les paysans désirent rester entre eux, les notables cherchent à avoir une place dans la coopérative. Les ordres viennent d'en haut : le comité sera constitué des membres de la cellule et le président sera une personnalité étrangère au village. Les paysans refusent alors de coopérer : ils veulent être représentés dans le comité. A la suite d'une manifestation, quelques-uns d'entre eux sont arrêtés. Finalement l'instituteur est nommé responsable de la coopérative. Mais l'argent manque, tout est arrêté, les paysans restent devant leurs difficultés, sans machines ni troupeaux. Sur ce fond de problèmes sociaux et politiques, se greffe une histoire d'amour, ancienne et nouvelle, entre l'ingénieur, encore au souvenir d'une étrangère connue pendant ses études, et une femme du village convoitée par d'autres. Pour finir, le héros de l'histoire brûle ses livres et va cultiver la terre de son père...

Le sujet de ce petit roman n'est plus nouveau. Plus d'une quinzaine de romans et nouvelles sont bâtis sur ce problème depuis 1964. Muḥammad al-BĀRDĪ présente une version proche du discours officiel et son livre n'est pas exempt de naïveté.



Pour Hišām al-QARAWĪ, né à Tunis le 19 novembre 1955, titulaire d'une licence passée à Paris, deux ans journaliste à Beyrouth où il a traduit plusieurs ouvrages en arabe, *Nūn* est une première œuvre (4), saluée favorablement par la critique (5). Celle-ci souligne la polysémie de cette lettre de l'alphabet : *Nūn* marque l'intermédiaire entre les étapes de l'ascension spirituelle chez les soufis ; *Naum*, sommeil des Dormants de la Caverne, annonce la résurrection ; *Nūh*, Noé avec son navire, est le noyau de la nouvelle vie ; *Naqla*, chez Dū

(2) *Tarāḡim al-mu'allifin al-tūnusiyīn*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1982, t. I, 291 p. ; t. II, 462 p.

(3) Voir les présentations dans *al-Mustaqbal*, 7 septembre 1981 ; al-'ARIBI dans *Qīṣaṣ*, 53-54 (juillet-octobre 1981) p. 131-129 ; Muṣṭafā al-MADĀ'INI dans *al-Hayāt al-Taḡāfiyya*, 21 (mai-juin 1982) p. 94-97. Interview de l'auteur dans *Qīṣaṣ*, 55 (janvier 1982) p. 59-68.

(4) Tunis, Déméter, 1983, 110 p.

(5) Ridha KEFI dans *Le Temps*, 9 mai 1983 et *al-Hayāt al-Taḡāfiyya*, 28-29 (1983) p. 115-119 ; Mohamed MOUMEN dans *La Presse*, 13 mai 1983 ; Mohamed BEREB dans *al-Šabāḥ*, 31 mars 1983.

l-Nûn, est le passage de l'union avec Dieu à sa séparation ; *Nahnu* est aussi le passage du « nous » au *anâ*-moi et *anta*-toi : c'est l'identité. Le masque, l'inconnu c'est la mort (« la seule vérité », p. 105).

Nûn est cette lettre de l'alphabet qui commence la Sourate 68 *al-Qalam*. Ce sigle représente ou bien un incipit propitiatoire à la place de *Rahmân*, ou bien le signe de préparation du Livre par Muhammad avec l'aide de ses secrétaires (6).

En dix petits chapitres, l'auteur conte les relations du romancier Râghîb Sulaymân avec le personnage Walîd al-Ard qu'il vient de créer et qui se met à vivre, mi divin mi satanique, et dont il commence à avoir peur. A travers leurs rapports se posent les problèmes de l'unité ou de la diversité de l'existence, des liens entre imagination et réel, plus fondamentalement de la connaissance. A cette base, l'auteur rattache d'autres questions importantes : nature de l'écriture, liberté d'expression (les vampires), valeur du patrimoine pour la création littéraire (Noun est, en effet, une ville conquise par la femme mythique Sanût, mère fondatrice).

Bien que servi par une écriture et une langue limpides, ce livre reste difficile et demande au lecteur un effort continu. Quelles que soient ses qualités, on ne peut lui promettre un grand succès commercial.



On reste dans le domaine du roman d'idées avec « Rendez-vous à l'horizon » de Abd al-Şamad ZÂÏD (7). L'auteur est né le 3 juillet 1944 à Zarzis. Il est titulaire d'une maîtrise en Lettres arabes sur Salah Souissi (1878-1940) soutenue en 1971 et d'un Doctorat de 3^e cycle, soutenu en 1984, sur le *Concept et la signification du Temps dans le roman arabe*. Dans une interview (8), il déclare avoir voulu suivre la démarche inverse de Taieb SALAH dans sa *Saison de la migration vers le Nord*, traduit en français aux Éditions Sindbab.

Les points de repère sont réduits à leur plus simple expression : un mois (p. 11), deux mois et demi (p. 43), trois mois (p. 80), trois mois en plus (p. 106), un an (p. 224). Le pays, les villes, les villages ne sont jamais mentionnés. Le héros (Tunisien ?) n'est pas nommé : « le nom et l'état-civil ne veulent rien dire » (p. 14). On sait qu'il occupe un poste de responsable (directeur technique, p. 19) dans une usine, mais qu'y fabrique-t-on et quels sont ses problèmes concrets ? De la même façon, on ne sait pas à quoi s'occupe Sonia (Anglaise ?, p. 33), sinon qu'elle a du travail (p. 116). On comprend alors que le cadre pseudo-réaliste est le prétexte à un long bavardage. J'hésite ici à parler de dialogue dans la mesure où la part du jeune Arabe est largement prédominante. Même quand ils se retrouvent au lit, les deux protagonistes continuent à discuter pendant de longues pages.

Dans sa présentation, l'auteur nous prévient que le personnage de la *nuit* vient, avec ses légendes, du sous-développement. Il faut dire que presque tout le roman se passe la nuit. Elle intervient directement et exprime ses sentiments. Elle est mort, épreuve, attente (p. 31). Moment privilégié de la fuite quand on est poursuivi par son passé (p. 67). Elle tient lieu d'eau créatrice : le verset coranique « Nous avons créé, à partir de l'eau, toute chose vivante » (Coran 21, 30) se voit transformé dans ce sens (p. 66), et on pense ici à Ezeddine MADANI dans *al-Isân al-sifr*. La nuit ne peut plus lutter contre la lumière artificielle. Mais est-elle en nous ou au dehors (p. 92) ? Ainsi les villageois ne l'ont jamais expérimentée (p. 123). Et quand le soleil luit en pleine nuit, le jeune assiste à la naissance de la vérité (p. 247).

L'un en face de l'autre, les deux partenaires sont à la recherche de leur identité (p. 131). Mais dans la mesure où Sonia est « pure indétermination » (p. 125), la quête du jeune retient toute l'attention. C'est lui, le soleil (p. 84). Il y a lieu, ici, d'insister sur le thème de la *nudité* : pas moins de 28 occurrences. Il n'est pas très facile de cerner son contenu. On

(6) A.T. WELCH dans *EI⁷*, t.V, 1981, p. 413-416.

(7) *Maw'id 'inda al-uġuq*, Tunis, Maison Arabe du Livre, 1983, 252 p.

(8) *Maghreb*, 77, 12 novembre 1983.

pense volontiers à la signification de ce concept chez JUBRÂN. Pour arriver à la connaissance de l'autre, il est nécessaire de le dénuder (p. 11). Cette opération semble incompatible avec une vie donnée aux autres et qui pourrait sembler une fuite (p. 21), elle ne va pas sans souffrances (p. 51) et sa progressive application suppose la confiance (p. 93). Paradoxalement parlant, elle autorise ce défi qu'est l'accès au rire (p. 97 et 178). Son épanouissement devrait aboutir à la transparence (p. 131, 147 et 212) que l'on retrouve dans la mer (p. 166). Ce thème rejoint celui de la nuit qui permet à la vie de se manifester dans son dépouillement (p. 182) et de culminer dans la mort (p. 202).

Le troisième thème récurrent est celui de la *vitesse* et pose le problème du temps. Le jeune, en effet, adore foncer avec sa voiture et de nombreuses conversations se tiennent à ce moment-là (p. 149-161). « La vitesse efface le temps » (p. 9). Chaque voyage n'est-il pas une recherche du passé ? Filer sans but offre aussi le risque de se perdre (p. 63). La voiture partage les soucis de son conducteur (p. 69) et permet souvent d'accueillir la nuit (pp. 76-77). C'est elle qui manifeste les véritables retournements du moi (p. 91) et autorise l'examen de conscience (p. 215). Et pourtant « la vitesse nuit à la terre » (p. 184) et la fuite du temps débouche sur le vide (p. 219).

C'est dans ce contexte, au carrefour de ces trois thèmes, que se joue l'affrontement entre le jeune tunisien et sa compagne anglaise : « nous ne nous sommes pas rencontrés » (p. 241). L'explication de l'échec est simple : « J'ai seulement rendez-vous avec moi-même » (p. 195 et 241). Le personnage de l'autre serait-il réduit au rôle de révélateur ou à celui d'instrument (p. 67) ? Si le livre nous contraint à répondre par l'affirmative, c'est qu'il n'y a pas eu vraiment une remise en question du jeune. D'une part la fréquentation de Sonia n'a duré qu'un an. D'autre part il n'est, en aucun endroit, question de l'expression linguistique, pourtant fondamentale pour saisir les idées et comprendre l'autre. Enfin, l'Occident présenté dans le roman repose sur des clichés éculés : « sa civilisation est morte. L'Occident a enterré l'histoire de la conscience » (p. 27) ; « l'histoire a été tuée par le colonialisme » (p. 31) ; « elle a quitté un monde dont la conscience est morte, sa culture a tué Dieu » (p. 43) ; « le soleil tremble dans l'obscurité de l'Occident » (p. 85) ; « Occident de l'exploitation » (p. 92) ; « civilisation qui meurt » (p. 109) ; « la vie en Europe est une fumée qui hésite » (p. 190) ; cette civilisation se résume-t-elle vraiment en « Nietzsche et Hegel » (p. 208) ? Cela paraît simpliste, mais l'auteur a voulu là se faire l'écho des idées reçues dans le monde arabe aujourd'hui.

Il faut dire aussi que la personnalité du jeune n'est pas aisée à cerner. Toute chose n'a-t-elle pas deux visages et l'être humain n'est-il pas un tissu de contradictions ? (p. 40, 75 et 179). La fréquentation de Sonia représente pour lui un danger (p. 124). Pour lui, la femme est d'abord une épouse, or Sonia n'est pas épouse (p. 199). Voilà pourquoi la fin est prévisible : même si « le vrai voyage est sans retour » (p. 176), « un abîme est nécessaire entre eux deux » (p. 226) et « l'histoire n'admet pas que Sonia reste » (p. 250). « Le spectre de Sonia s'évanouit à l'horizon » (p. 64, 117, 174 : avec une réminiscence de Abdelkader BENCHEIKH dans *Et ma part d'horizon*, et 178).

Ce livre n'est pas toujours facile à lire. Dans la dernière partie, l'auteur « vaincu par ses personnages » (p. 6), les laisse à leur destin. « L'écriture est un mouvement automatique. La fin, même heureuse, n'a pas d'importance » (p. 238). Mais il n'en reste pas moins que Sonia reprend le bateau seule...



Muhammad IBN SALIH s'est déjà signalé par deux recueils de poèmes : *al-Mawâsim* (9) et *Ġâla* (10) et un livre de morceaux choisis et traduits en arabe (11). Cinq auteurs sont ainsi présentés : Pablo NERUDA (p. 11-49), Federico GARCIA LORCA (p. 53-89), Nâzım HİKMET (p. 93-131), Louis ARAGON (p. 135-161) et 'Abd al-Wahhâb al-BAYÂTÎ (p. 165-203).

(9) Voir AAN, 1980, p. 1123.

(10) Beyrouth, 1981, 63 p. Compte rendu dans *al-Ša'b*, 16 octobre 1981.

(11) *Durûb al-ğagar*, Tunis, al-Ray's, 1983, 207 p.

Le statut de Aïcha qu'il livre cette année au public est bien curieux (12). Je le classe parmi les romans, mais on pourrait également le considérer comme un essai, ou mieux un pamphlet. L'auteur y prend vigoureusement la défense de la femme. Bien qu'on la considère comme à l'origine de l'épanouissement de tous les génies, les jugements défavorables à son égard sont encore majoritaires. La situation actuelle de la femme montre qu'elle est victime d'un échec de la raison. Le livre voudrait exposer les craintes de l'auteur pour l'homme arabe de demain à travers la description des souffrances quotidiennes de la femme d'aujourd'hui.

Aïcha perd sa mère, elle doit prendre en charge ses frères infirmes. Un premier panneau (p. 10-17) présente successivement différents points de vue sur cette situation : le directeur de la mine où travaille son père, le proviseur du lycée où doivent aller ses frères, le médecin de l'hôpital qui peut attribuer une voiture aux handicapés, la caisse de sécurité sociale, les poètes...

Dans un deuxième panneau (p. 18-26), Aïcha raconte son histoire au cours d'une réunion syndicale à l'usine Filacryl. Comment trouver du travail ? La corruption existe même chez les responsables de l'emploi. Tout le monde est impuissant devant cette réalité : les dirigeants, l'opposition, les syndicats... Le jeu est truqué.

Sous forme d'une interview, à l'occasion de la fête de la femme, suivent des considérations sur les relations entre femme et pouvoir, dans une position de dépendance économique (p. 27-31), puis un épisode concernant une ouvrière dans un hôtel. La réaction des intellectuels ne montre-t-elle pas qu'ils sont aussi aliénés ?

Dans une usine belge implantée à la suite de la loi sur la sous-traitance, les conditions de travail sont épouvantables et les traitements arbitraires. Aïcha y fonde une cellule syndicale, mais plutôt que d'accepter des améliorations, le patron préfère fermer l'usine. Les responsables politiques locaux n'y peuvent toujours rien (p. 41-50).

Après avoir complété son analyse de la situation de la femme arabe dans une société rurale sous-développée à la recherche de la liberté politique pour le peuple, l'auteur termine par un dernier panneau (p. 58-63), montrant les difficultés rencontrées par Aïcha pour venir de son village natal rendre visite à son mari emprisonné à Bizerte.

Ce livre comprend différents registres formels organisés autour de citations judicieusement choisies : simple récit, exposé didactique, dialogue, extraits de lettres, etc. Grâce à cet artifice, l'auteur a pu composer une œuvre littéraire originale.

Des femmes

Consacrer un paragraphe spécial à la littérature féminine n'est pas de ma part une prise de position théorique : pour l'historien, les textes des femmes s'analysent avec les textes des hommes. C'est simplement souligner le fait que, cette année, les Tunisiennes ont publié sept livres recouvrant l'ensemble des genres : critique, nouvelle, poésie, roman.

Hayât IBN AL ŠAYĦ est née le 22 juin 1943 à Tunis. Elle publie son premier recueil de nouvelles en 1979 : *Sans homme* (13). Cette année, elle rassemble encore douze titres écrits entre 1977 et 1982 (14). Ce deuxième livre marque une continuité et une évolution par rapport au premier. On y retrouve, en effet, la constante des comparaisons animales dans une catégorie très particulière. J'avais déjà relevé les 91 mentions de 21 bêtes visqueuses ou immondes du premier livre (15). Leur nombre se réduit cette fois à 79 mentions pour 13 animaux, mais il définit encore un univers bien pessimiste où l'avenir de la femme reste sombre.

(12) *Ahuâl 'Ā'īsa*, s.éd., 1983, 64 p.

(13) *Bi-lâ raġul*, Tunis, Ben Abdallah, 210 p. Aux références données dans *Les Cahiers de Tunisie*, 115-116 (1981) p. 276-277, ajouter FERCHICHI dans *Bilâdi*, 28 mai 1979 ; GABSI dans *Bilâdi*, 6 août 1979 ; CHABBI dans *La Presse*, 30 avril 1981 ; Zeineb CHERNI dans *Ibla*, 152, 1983, p. 288-289.

(14) *Wa gadan tušriq šams al-ħurriyya*, Qalam, 209 p. Voir QASIM dans *al-'Ama*, 27 juin 1983.

(15) Liste complète dans *Qışaq*, 53-54 (juillet-octobre 1981) p. 310.

En revanche, bon nombre de textes prennent une orientation différente. Ils sont davantage incarnés dans la réalité sociale. Les problèmes de l'argent (p. 112, 124, 196), de l'arrivisme et des opportunistes (p. 71, 172) sont bien évoqués. Celui de la répression greffe à son tour sa branche politique sur ce substrat économique. Le pouvoir n'est guère épargné. Devant une telle situation (p. 106), la tentation de la fuite s'insinue dans les esprits (p. 62, 137, 150) : la justice, en effet, est avec les forts (p. 13, 119, 155) et la pauvreté pousse à la délinquance (p. 126, 160). Des deux directions que prend ce livre, on peut tirer la même conclusion : la vie reste un point d'interrogation (p. 104).



Nâfla DAHAB est née le 31 janvier 1947 à Tunis. Elle publie son premier recueil de nouvelles en 1979 : *Colonnes de fumée* (16). Comme pour Hayet BENCHEIKH, on observe une évolution dans son nouveau livre : *Soleil et ciment* (17). Ce que j'appellais le marginalisme et l'inconfort se transforme peu à peu, même si la manière d'écrire ne change guère. Les classes défavorisées commencent à faire leur apparition (p. 18-20, 35-38, 43-47, etc.) : faut-il se résigner devant la pauvreté et la privation ? Les tracasseries administratives ne viennent-elles pas à bout des meilleurs bonnes volontés ? Sans abandonner sa translucidité ni le clair-obscur de certaines évocations, l'auteur, on le perçoit bien, tient compte maintenant davantage de son enracinement humain.



L'épopée de la mort et de la naissance dans mon peuple est aussi le deuxième livre de poèmes de Samira al-KASRAWI (18). Ces textes avaient, pour la plupart, été publiés dans le journal d'opposition *al-Ray's* en 1980. La première partie s'intitule « Les portes du feu » et, paradoxalement, l'eau y joue le rôle principal : la mer dont la couleur annonce le printemps, les larmes des pauvres, l'osmose pluviale qui distribue la libéralité. Un souffle épique anime les ailes de la liberté (p. 10) et le chant d'amour est lourd de ses racines populaires (p. 22 et 34). On sent vibrer une véritable passion pour le pays, mais le militantisme n'évite pas toujours à l'auteur l'emploi de certains prosaïsmes qui détonnent. Les symboles mériteraient d'être respectés jusqu'au bout, même s'il s'agit de la guerre du Liban. La deuxième partie du recueil est « l'épopée » proprement dite (p. 79-95). L'auteur semble faire un bilan de son existence à travers l'histoire de son peuple. Le résultat de cette plongée est passablement négatif. L'aspiration à la liberté ne reçoit pas de réponse : comme au Chili ou au Nicaragua, le terrorisme et les services secrets de la nation arabe minent la vie publique. Cette poésie, déclamée avant d'être écrite, garde encore la forme de l'enthousiasme.



Sous le pseudonyme de BINT AL-BAHR (La fille de la mer), Hafiza QARABIBÂN, née le 9 avril 1951 à Bizerte, publie des nouvelles depuis 1975. Elle en rassemble ici un certain nombre (19). Les textes sont écrits à la première personne. Mais même sans cet artifice d'écrivain, on perçoit parfois le ton auto-biographique. Les thèmes dominants sont la solitude, la tristesse, le rêve, la rencontre impossible, le défi et le refus. Si l'héroïne, à la fin du livre, quitte le domicile familial, est-ce le signe que le prochain ouvrage marquera la fin de l'adolescence ?

(16) *Amida min duhbân*, Tunis, Safâ', 85 p. Aux références données dans *Les Cahiers de Tunisie*, 115-116 (1981) p. 278-279, ajouter *Bilâdî*, 8 octobre et 3 décembre 1979 ; BOURIS dans *al-Amal*, 22 février 1982 ; Zeineb CHERNI dans *Ibla*, 152, 1983, p. 290.

(17) *al-Sams wa l-ismant*, Tunis, Safâ', 104 p. Lire ĞANNAT dans *al-Iġâ'a*, 607, 4 février 1984.

(18) *Malhamat al-mawt wa l-milâd fi ša'bi*, s.éd., 95 p. Sur l'auteur, voir AAN, 1982.

(19) *al-Tifla intaharat*, Tunis, MAL, 133 p. Voir la présentation de DAWWADI dans *al-Sabâh*, 21 juillet 1983.



Le premier roman de Zakiya^c ABD AL-QADIR : *Āmina*, tire son titre du prénom de l'héroïne (20). L'auteur est professeur d'arabe. Son personnage principal, Amina l'est également. Dans le livre, elle se marie avec un médecin algérien et va vivre avec lui dans son pays. C'est un bouleversement complet. Ils n'ont qu'une seule pièce pour vivre et la belle-famille se montre odieuse. Amina enseigne au lycée et, bien qu'humiliée en public, elle ne reçoit aucune aide de la police présente. Souvent elle est importunée sur le chemin du retour à la maison. Son mari se montre faible et sans dignité. Avec son salaire, elle peut acheter une voiture qui doit cependant être inscrite au nom de son mari. Ce dernier forme le projet de construire un cabinet particulier, mais il s'entoure mal : ainsi son jardinier nommé aide-infirmier profite de la situation et se fait payer une voiture. Talha, le mari d'Amina, commence alors à négliger son travail et même sa tenue. A l'occasion de la mort du père de sa femme, il voudrait bien que celle-ci reste à Tunis avec ses deux enfants. Elle préfère rentrer, mais sa vie devient un enfer. Talha, qui paraît ensorcelé, devient la proie de ses passions. Il prend une maîtresse ; ses enfants se sentent abandonnés. Il s'approprie la voiture de sa femme pour l'empêcher d'aller enseigner. Elle est tentée par le suicide mais finit par y renoncer par fidélité à ses enfants. Le récit, qui se passe de 1965 à 1973, est intéressant. Le problème de ce type de mariage mixte pouvait effectivement donner lieu à un bon sujet de roman. Malheureusement, l'auteur l'a traité avec mièvrerie, sur un ton moralisateur déplaisant.



La dernière Tunisienne à publier cette année est Šarifa 'ARBAWI, née le 21 novembre 1939 à Thala et diplômée de l'Institut Bourguiba de Langues Vivantes. *La difficulté* est un recueil de nouvelles (21). Il comprend un long texte (p. 13-72) et quatre textes plus brefs. La première partie contient le récit d'une vie. La fille, née dans une famille nombreuse, est négligée par la mère qui vient de perdre son mari. Bonne élève, elle doit quitter l'école à quatorze ans pour aider sa famille. Elle vit ainsi emprisonnée, au nom de la religion, entourée par la présence de la mort. Elle refuse de se marier avec le cousin qui lui était destiné. Dépendant des autres, elle se sent toujours la cinquième roue de la charrette quand elle va vivre chez ses frères et sœurs. Elle finit par obtenir la permission de suivre les cours du soir à Bourguiba School. Elle a maintenant trente-cinq ans et, de lassitude, pense au suicide. A ce récit linéaire, succèdent quelques contes traitant du même sujet.

Poursuivre

Une observation statistique m'avait montré que la majorité des écrivains tunisiens ne publiaient qu'un seul livre. C'est la raison pour laquelle, cette fois, j'ouvre une rubrique consacrée à ceux qui ont persévéré, étant entendu que le nombre n'est pas un critère de qualité. Il s'agit de trois poètes et de deux prosateurs.

Muhammad al-ŠGAYYIR, né aux Kerkennah le 8 février 1931, est inspecteur de l'enseignement primaire. Après avoir publié *Min al' māq* (Des profondeurs) en 1979 (Tunis, 128 p.), il édite de nouveau à compte d'auteur *Amwāğ* (Vagues) à Ben Arous (111 pages) : poèmes de circonstances, nostalgie du passé, défense de la Palestine, protestation contre les conséquences de l'exode rural. On sent malheureusement trop la littérature humoristique (Le stage de recyclage, p. 50, 54) et la poésie strophique amoureuse (p. 93-96).

(20) Tunis, Dār al-Qalam, 167 p. Lire les présentations dans *al-Šabāh*, 7 juin 1983 et *al'Amal*, 27 juin 1983.

(21) *al-Šab*, Tunis, al-Abillā', 96 p.

Al-Şādiq ŠARAF est secrétaire de rédaction à la revue *al-Fikr*. C'est le fondateur et l'animateur de la revue *al-Ahillā'* qui publie, chaque année, une dizaine de petits volumes. Voici la liste de ses recueils de poésie :

- 1978 *Sawāṭi' al-`aṭāš*, s. éd., 112 p.
 1979 *al-Ḥubb fī ta'ḡil al-tanfid*, s. éd., 109 p.
 1980 *Hurūf taḡurr al'ḡil al-tanfid*, s. éd., 100 p. (22).
 1981 *Bi-ḥaḡm al-ḥubb akūn*, al-Abillā', 92 p.
Min hikāyāt ḥālī 'Azayz, al-Ahillā', 64 p. (contes brefs).
 1983 *Wa uḡhišu bi-l-ḡadāb*, al-Abillā', 137 p.

Ces poèmes se répartissent essentiellement en deux groupes : poésie amoureuse et poésie de circonstance (23).

Voici maintenant la production de Hamida al-ŞULI (24) :

- 1978 *Şawṭi maqlū' al-aẓāfir*, Tunis, MAL, 71 p.
al-Ḥudūr fī zaman al-ḡiyāb, Bagdad, Ministère de la Culture.
 1980 *al-Hariq hattā al-ibḡirār*, Tunis, al-Ahillā', 50 p. (25).
 1982 *Dirāsāt naḡdiyya fī l-adab al-tūnusi al-ḥadīṭ*, al-Abillā', 136 p.
 1983 *Mulaşşaqāt `alā ḡidār al-ḡākira*, al-Abillā', 127 p.

Présentant d'abord la situation actuelle des Arabes, l'auteur part à la recherche des responsabilités et, dans ce contexte, lance un appel à vivre malgré la loi du plus fort. Les tragédies qui sont vécues aujourd'hui portent un enfant qui est la révolution. Est-il possible de rester encore dans l'illusion ? Une prise de conscience est nécessaire devant le contraste entre la classe privilégiée et les pauvres. En face d'une telle poésie, on peut se demander comment sortir des clichés superficiels, des vœux pieux ou des exercices de style ? Pour traiter du Liban et de la Palestine, on s'attend à une recherche formelle qui fait souvent défaut.



Après les poètes, j'aborde les prosateurs. Raḡwān al-KUNī se situait nettement dans la nouveauté avec son premier recueil de nouvelles : *Les chaises renversées* (26). Pendant dix ans, il réfléchit à l'accueil réservé par le lecteur tunisien à ce genre de littérature assez hermétique. Il constate que la littérature expérimentale trouve peu de lecteurs. Il se propose alors de tenter un nouvel essai en langue facile, sous une forme simple. C'est *Le tunnel* (27). Le livre comprend sept récits. Le regard porté ainsi sur les réalités de la vie organise un espace de fraîcheur où certaines valeurs essentielles ḡrissent encore le comportement : symbiose entre l'enfant et l'animal, le tunnel symbolique qui doit permettre la communication entre membres d'une même famille, le rêve toujours possible pour le démuné, le jugement de bon sens de l'employé sur son patron, la tradition assimilée au clou rouillé dévitalisant le palmier, rapports entre réalisme et imaginaire chez le travailleur migrant, les faux espoirs d'un raté... De cette manière d'écrire, comme d'ailleurs des faits

(22) Voir AAN, 1980, p. 1121.

(23) Lire les commentaires de A.T. dans *Dialogue*, 205, 5 août 1978 ; M.B.Z. dans *La Presse*, 6 août 1978 ; Tahar NEFZI dans *L'Action*, 4 février 1979 ; Ahmad Fāḡil ŠABLUL dans *al-Fikr*, janvier 1980 ; al-Şabāḥ, 5 mars 1980 ; Rāḡib Luṭfi ĠUMA dans *al-Amal*, 16 novembre 1980 ; Şalāḥ NIYAZI dans *al-Amal*, 7 décembre 1980 ; Muṣṣif WANNAS dans *al-Amal*, 19 juin 1981 ; ĠUMA dans *Maḡallat al-Şir*, été 1982, p. 23-32 ; SAKIR dans *al-Şa'b*, 370, 18 février 1983 ; QADWANI dans *al-Amal*, 14 novembre 1983 ; Hamida al-ŞULI dans *al-Hayāt al-Taḡāfiyyd*, 31, 1984, p. 24-36.

(24) Voir MOUMEN dans *La Presse*, 22 février 1981, ŞULA dans *Maḡallat al-Şir*, 1, été 1982, p. 33-47 ; interview dans *al-Amal*, 12 avril 1982.

(25) Sur l'auteur, voir AAN, 1980, p. 1123-1124.

(26) *al-Karāsi al-maqlūba*, STD, 1973, 120 p. Aux références données dans *Ibla*, 137, 1976, p. 125, ajouter 'AZZUNA dans *Qišaş*, 45, juillet 1979, p. 75-78.

(27) al-Nafaq, Tunis, Qišaş, 1983, 103 p. Voir QASIM dans *al-Şabāḥ*, 22 septembre 1983 ; FRIQI dans *al-Amal*, 1 décembre 1983 ; interview de l'auteur dans *al-Amal*, 7 novembre 1983.

évoqués, il se dégage une grande tristesse. L'auteur réussit certainement à rendre la lecture agréable. Aura-t-il plus de lecteurs pour autant ? J'ai souvent évoqué les problèmes de distribution du livre. Ils dépassent largement l'auteur et font partie des caractéristiques des sociétés en voie de développement.

Muhammad al-Hammúsi al-HANNAŠI est né le 4 janvier 1933 à Gabès. Il publie un recueil de nouvelles, voici deux ans : *Les chemins du retour* (28), contenant des récits réalistes sur la vie des gens simples, luttant contre la misère et la mort. Le livre tirait son titre d'un épisode de la résistance palestinienne (p. 7-36). L'ouvrage qu'il édite cette année contient onze nouvelles (29). *Quand on tamise la terre*, qui ouvre le livre, médite sur ce fait divers d'une famille qui cherche une pièce de 500 millimes perdue dans la rue. Les autres textes sont de la même veine. Un grand sentiment d'impuissance les domine, accompagné souvent d'idéalisme.



Pour cette année 1983, je suis embarrassé devant la conclusion. La production, à l'analyse, s'est montrée très moyenne. Peut-être les trois ouvrages présentés dans la catégorie roman sauvent-ils la mise !

Jean FONTAINE

(28) *Darb al-'awda*, Tunis, Šafā', 1981, 142 p. Voir Muhammad KARĐUN dans *Qišaš*, 56, avril 1982, p. 43-45 ; Muštafā al-MADĀ'INI dans *al-Hayāt al-Tašāfiyya*, 21, mai-juin 1982, p. 98-100 ; Dabīh DABĪH dans *Qišaš*, 61, juillet 1983, p. 69-74.

(29) *'ndamā yugbalu l-turāb*, Tunis, Šafā', 1983, 119 p. Voir Qāsim QĀSIM dans *al-Sabāh*, 15 juin 1983.