

Première partie

LA CULTURE COMME ENJEU



CONSIDÉRATIONS INTEMPESTIVES. NOTES CRITIQUES SUR LA CULTURE AU MAGHREB

Je voudrais proposer ici quelques réflexions concernant les problèmes de la culture au Maghreb, et particulièrement au Maroc. Ces réflexions viennent d'un observateur quelque peu marginal et sont donc nécessairement partielles, sinon partiales; peut-être à ce titre apparaîtront-elles comme complémentaires d'approches plus autorisées. Le point de départ de ces remarques se trouve dans la conjonction de trois étonnements, de trois interrogations : les étonnements provoqués par l'expérience de la culture marocaine; les interrogations provoquées par la notion même de culture; enfin les questions posées par ce que j'appellerai la culture des spécialistes.



Commençons par ce dernier point : en notre époque qui est par excellence l'ère du soupçon, on a coutume de s'interroger sur les présupposés plus ou moins cachés de toute action, mais aussi sur les stratégies qui gouvernent les recherches les plus théoriques. Et l'on a depuis longtemps mis en question les intentions de l'histoire et de l'ethnologie coloniales avant de s'attaquer plus récemment à la signification profonde de l'« orientalisme ». Une question se pose alors : ceux qui dénoncent, mais aussi ceux qui observent et analysent aujourd'hui peuvent-ils prétendre à un privilège d'extraterritorialité qui les ferait échapper, par une grâce d'état, à la malédiction d'un savoir situé ? S'il est nécessaire de se livrer à des exercices inspirés par la sociologie de la connaissance, il est injuste et dangereux de ne pas se reconnaître soi-même comme objet virtuel de tels exercices. Essayons donc de nous intéresser d'abord à la culture des spécialistes du Maghreb avant de nous occuper de la culture du Maghreb : le deuxième champ d'études ne peut que profiter des résultats de cette enquête préliminaire.

Les spécialistes du Maghreb en France et singulièrement les spécialistes du Maghreb contemporain, appartiennent pour une large part à un groupe assez facile à cerner : il s'agit souvent de chercheurs qui se sont formés dans l'atmosphère politique et intellectuelle de la guerre d'Algérie et de la décolonisation et dont l'intérêt pour le Maghreb est étroitement lié à des opinions, à des conceptions historiquement situées. Disons, pour faire bref et pour accentuer les traits, qu'il s'agit de « pieds-rouges », qui se sont intéressés, dans le Maghreb, avant tout à l'Algérie et qui voyaient dans l'Algérie un terrain exemplaire d'expériences révolutionnaires et socialistes. A leurs côtés sont venus travailler des Maghrébins qui sont, pour la plupart, des chercheurs dont le statut est incertain : occupant dans leur pays une situation marginale, ils vivent et travaillent souvent en France, tiraillés entre deux formes de culture et de société. On voit l'interrogation qui ne peut manquer de naître comme résultat de ces observations, superficielles certes à manier mais en gros — je le crois — valables : les nouveaux spécialistes du Maghreb sont-ils plus dénués de préjugés et de présupposés que les spécialistes de l'âge précédent ?

D'autant plus qu'à l'origine et à la formation des chercheurs s'ajoute l'existence d'une « koiné » théorique et idéologique. Ici encore, pour faire vite, nous dirions qu'il s'agit d'un marxisme plus ou moins gramscien teinté de tiers-mondisme, de ce tiers-mondisme qui triomphait dans les années 1960-1970 et dont certains ont commencé à mettre en question les présupposés (je pense en particulier aux travaux de G. Chaliand).

Il faut enfin tenir compte d'une troisième donnée : le discours des spécialistes du Maghreb se voit imposer un certain nombre de contraintes d'ordre politique. Si le spécialiste du Maghreb veut continuer à aller dans tel pays qu'il étudie, il y a des choses qu'il ne faut pas dire, qu'on ne peut pas dire. Si l'on ajoute les préjugés favorables ou défavorables qui sont associés à tel ou tel régime politique, à telle ou telle équipe au pouvoir, on est obligé de conclure que le discours sur le Maghreb est soumis à un ensemble de contraintes multiples qui constituent une dimension importante de la « micro-culture » des spécialistes du Maghreb.

Ces considérations ont, croyons-nous, une grande importance lorsqu'il s'agit de faire le point sur notre connaissance actuelle du Maghreb, en France en particulier. Les contraintes diverses que nous avons mises en évidence conduisent à une conception abstraite plus que concrète, politique plus qu'historique et anthropologique. La conséquence en est un certain refus commun de l'être et de l'autre : « objet » du colonialisme, de l'impérialisme économique et culturel, des processus de mondialisation modernisante, le Maghreb n'accède pas à la dignité de « sujet » historique ; loin d'être actif, il est réactif, même si sa réaction avait ou conserve encore un parfum révolutionnaire. Par ailleurs, les projections de l'observateur ont d'abord dessiné un Maghreb promis à la révolution socialiste et esquissent maintenant un Maghreb condamné à un intégrisme à l'influence croissante. Le Maghreb existe et il est autre : n'oublions ni son existence ni son altérité.

Venons-en maintenant à une seconde interrogation, celle qui porte sur la culture : qu'est-ce donc que la culture ? Les contraintes du discours sur le

Maghreb ont conduit à privilégier une conception particulière de la culture, ce que j'appellerai la conception « malrucienne » de la culture, c'est-à-dire la culture qui fleurit(ssait) dans les maisons du même nom. En ce sens restreint, la culture comprend l'enseignement, auquel est lié le problème de la langue, les moyens d'information et la création littéraire; on ajoutera, si l'on veut, la culture populaire et les cultures dites minoritaires. Cette surestimation de la culture au sens restreint vient en même temps de l'acception typiquement française du mot culture et des problèmes politiques qui reposent dans les pays du Maghreb. Mais est-ce bien cela la culture et peut-on en rester à ce sens restreint ? Nous ne le croyons pas et il nous semble que l'on ne peut bien comprendre et situer la culture au sens restreint que dans le cadre qu'offre beaucoup plus naturellement la culture au sens large, la culture telle que l'entendent les anthropologues et les historiens. La culture n'est pas seulement langue et création, elle est vision du monde ou, pour pasticher Cl. Geertz, elle est cet ensemble de significations qui organise et sous-tend les formes de vie d'un groupe social (cf. Geertz, 1979); disons que c'est l'ensemble des stratégies symboliques qui sont à la disposition des individus dans une société donnée et qui constituent la « situation symbolique » d'une communauté.

Pour connaître cette culture au sens large, il faut évidemment se tourner vers l'anthropologie ou vers l'histoire des mentalités. Or les circonstances ont voulu que depuis quinze ou vingt ans ont été publiés — en anglais surtout — une importante série de travaux qui ont renouvelé notre connaissance de la culture et de l'histoire marocaine récente; nous en donnons une liste partielle en appendice. Cet impressionnant ensemble de recherches nous permet, croyons-nous, de mieux cerner les contours de la culture marocaine, d'en reconnaître la diversité, d'en saisir l'évolution. Deux points nous semblent ici particulièrement importants dans les diverses orientations méthodologiques qui inspirent ces travaux. En premier lieu un certain nombre d'entre eux constituent d'excellents modèles d'une synthèse réussie et féconde entre l'histoire et l'anthropologie; citons en particulier Brown 1976, Eickelmann 1976, Hart 1976. Ces livres nous apprennent à voir des communautés — Salé, Boujad et les Aith Waryaghar — à la fois dans leur cohérence, dans l'ensemble organisé des valeurs et des significations qui modèlent leurs conduites et leur vision du monde, mais aussi dans leur dynamisme et leurs perpétuelles transformations. En second lieu le Maroc s'est trouvé au centre d'une interrogation sur les méthodes de l'enquête anthropologique, sur son objet, sur ses enjeux : citons en particulier les travaux de Geertz et de ses collaborateurs (Geertz, 1979), de Crapanzano (1980), de Rabinow (1977) et de Dwyer (1982). Si l'anthropologie vise à dégager les stratégies symboliques à l'œuvre dans une communauté, alors l'analyse devient une herméneutique et la relation entre l'anthropologue et son informateur se fait dialogue entre deux cultures et entre deux individus, ce que souligne le titre de l'ouvrage de Dwyer, *Moroccan Dialogues*. De cette nouvelle façon de poser les problèmes se dégage la même leçon que de notre interrogation sur la culture des spécialistes du Maghreb : il faut reconnaître à l'Autre le droit de se poser comme Etre autonome actif et différent. Ce qui nous ramène à notre première interrogation, née du contact avec une culture étrangère : ce n'est pas seulement

l'anthropologue (cf. Rabinow 1977), mais c'est le voyageur ou celui qui séjourne un certain temps dans un pays étranger qui fait l'expérience de l'altérité. Sans doute faut-il généraliser ce constat en soulignant que l'altérité n'est pas seulement présente dans le contact entre cultures, elle est aussi présente à l'intérieur des frontières de l'Etat national : nous sommes tous des voyageurs et des étrangers dans notre propre pays dès que nous franchissons les limites du ou des groupes auxquels nous appartenons.



Peut-on aujourd'hui, grâce aux nombreux travaux — anciens ou récents — portant sur le Maroc, se faire une idée de la culture marocaine, à tous les sens du mot ? Essayons, sinon de faire un bilan, du moins de signaler des lignes de force, d'indiquer des problèmes, de signaler des progrès dans nos connaissances. Nous prendrons comme point de départ la notion de situation symbolique, c'est-à-dire l'ensemble des croyances, des valeurs et des principes d'action qui guident les individus dans une communauté. Une première constatation se dégage des analyses consacrées récemment au Maroc, et qui peut servir de principe à toute enquête comme à toute tentative de reconstruction : à l'intérieur de ce qu'on appelle aujourd'hui Maroc les communautés symboliques ont toujours été multiples et diverses; la leçon qu'il faut retenir est une leçon d'hétérogénéité, qui rend contestables toutes les affirmations globales d'une anthropologie ou d'une histoire trop soucieuse des invariants, des constantes et des structures. Cette constatation s'applique d'abord au monde ancien, à ce « monde que nous avons perdu » pour pasticher le titre du livre de P. Laslett. Les travaux de Berque (Berque 1978, etc.), Eickelman (Eickelman 1976), Brown (1976) ou Hart (1976) nous ont fait pénétrer dans une histoire complexe. Le Maroc du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle est un pays divers, où Fès — décrit par Le Tourneau (1965) — est bien différent de Salé — décrit par Brown (1976) —, et où les deux villes s'opposent au Rif décrit par Hart (1976). Cette diversité se manifeste dans le domaine économique, social ainsi que dans le domaine culturel au sens strict : « But to see cultur as a determinant and personality as an effect it is necessary to draw on examples, and these show a diversity of ideas within the society » (Brown, 1976, p. 106). Il est d'autant plus important d'insister sur ce point que l'on a décrit et l'on décrit encore trop souvent des « conduites idéales », des « stéréotypes sociaux », qui sont certes significatifs en tant que modèles de conduite mais qui sont loin de correspondre aux stratégies vécues par les membres d'une communauté. En ce qui concerne plus particulièrement la culture comme ensemble de connaissances, il faut reconnaître que nous sommes assez mal informés : quelle était la répartition sociale du savoir ? Sous quelles formes diverses était-il répandu et partagé ? Quelques points émergent : on cerne avec quelque précision la classe des ulamâ, et on constate l'importance des confréries dans la socialisation de l'individu (cf. Brown, 1976, p. 66-84 et p. 109-115).

Il est clair qu'une nouvelle situation symbolique se met en place lorsque le Maroc s'ouvre sur l'Occident. Mais il s'agit d'un processus prolongé, dans

lequel la colonisation doit être replacée dans un cadre plus vaste : le protectorat apparaît comme une des modalités possibles du contact avec l'extérieur. Si l'on se place alors sur le terrain des visions du monde, on constate que le problème culturel fondamental est celui que pose le passage d'une vision du monde à une autre vision qui puisse intégrer certains des éléments offerts par le monde extérieur. Situation symbolique totalement nouvelle, autant par sa relative brutalité que par ses enjeux. Mais il faut rappeler que ce type de confrontation n'a rien que de très banal du point de vue historique : c'est la situation que l'on retrouve dans l'hellénisation du monde antique ou l'arabisation du monde médiéval, et qui caractérise aussi le passage de l'Europe à la civilisation industrielle au XIX^e siècle ou l'« américanisation » de l'Europe sinon d'une grande partie du monde. Il ne suffit pas de parler de « modernisation », car le mot est trop restreint quand il désigne des techniques ou des outils et trop dangereusement vague quand il semble impliquer une téléologie valorisée positivement.

Le vrai problème culturel n'est pas là, il est dans la crise des formes de vie héritées. Sous cette forme, la situation n'a rien non plus d'inédit : la France a vécu, au cours des Trente Glorieuses décrites par J. Fourastié, une crise en partie comparable. Au Maroc, comme dans l'ensemble du Maghreb, la crise est d'autant plus profonde que les contacts avec l'extérieur ont été, sont plus directs, plus importants : cela non seulement pendant la période coloniale, mais même — je dirais surtout — après la fin de la période coloniale : la proximité géographique du Maghreb et de l'Europe donne une extraordinaire ampleur au contact des cultures. Travailleurs immigrés et étudiants assurent une extraordinaire circulation, à laquelle il faudrait ajouter voyageurs et coopérants aussi bien que les Maghrébins plus ou moins installés en France sans être proprement travailleurs immigrés. Il s'agit d'un phénomène d'une extraordinaire ampleur et qui est largement sous-estimé : on ne parle de l'immigration que comme déracinement ou comme problème et source de conflits dans le pays d'accueil, la France par exemple, et l'on ne manquera pas d'enchaîner sur le racisme. Problèmes français sans doute, mais beaucoup moins importants que la signification proprement maghrébine de l'émigration, car il s'agit là de ce qu'on pourrait appeler un défi, et ce défi amène de nombreuses réponses dont beaucoup se révèlent adaptatives : déracinement et source — à l'extérieur — de conflits, l'émigration est en même temps une stratégie d'adaptation et de transformation de la société. Il faut, ici encore, éviter de faire appel à des entités abstraites, à des modèles bien définis de comportements culturels ; la seule chose qui existe, c'est une étonnante diversité de stratégies individuelles à l'intérieur de l'agrégal indifférencié des immigrés. Chaque travailleur immigré, loin d'être le porteur passif d'un modèle culturel déterminé, est un acteur qui invente des réponses, innove, crée de nouvelles conduites qui ne sont plus ni sa culture d'origine ni la culture du pays d'accueil (à supposer que ces mêmes entités aient un sens unique), mais une nouvelle culture en train de se faire à chaque instant. De retour dans leur pays, les immigrés comme les étudiants deviennent des intermédiaires culturels autour desquels diffusent, en une multiplicité de cercles concentriques, de nouveaux modes de pensée et d'action.

On retrouve les mêmes stratégies d'adaptation créatrice dans tous les

milieux, où l'on doit intégrer des techniques, des machines, des conditions nouvelles de vie auxquelles il faut donner un sens. C'est le cas chez les étudiants, chez les jeunes. Un des exemples les plus frappants de ces créations est celui qu'offrent les groupes proprement folkloriques, il s'agit de ces groupes dans lesquels s'opère la synthèse entre éléments traditionnels et styles musicaux empruntés à l'étranger. Nous venons d'employer le mot « synthèse » et c'est bien de cela qu'il s'agit. Il est faux d'analyser le résultat en distinguant ce qui vient de la tradition et ce qui vient de l'intérieur, car il ne s'agit pas de mélange à parties plus ou moins égales mais de la production de quelque chose de nouveau. On risque de ne jamais reconnaître le nouveau si l'on s'obstine à chercher les pièces isolées qui constituent le puzzle : toute création culturelle est puzzle ou mosaïque. La culture européenne ou la culture abbasside ont-elles jamais été unes ? Perpétuellement se créent des synthèses nouvelles et cela est vrai aussi dans le domaine intellectuel. Nous pensons d'un côté à ce mouvement de « relecture » du patrimoine arabe qui, malgré ses risques ou ses excès — tout retrouver, de la linguistique chomskyenne à la poétique structurale et même à la physique ou à la paléontologie ! — rend un sens nouveau à des textes figés dans leur vieille dignité. Mais aussi, et plus encore, à ce travail philologique et critique, de plus en plus important, grâce auquel les textes classiques sont édités et commentés. Il y a encore beaucoup à faire mais le mouvement est maintenant irréversible. Peut-être faut-il ajouter que trop souvent des modes intellectuelles mal digérées font obstacle à un authentique travail de ressourcement fondé sur une réappropriation sérieuse et scientifique.

Ces synthèses incessamment conquises empêchent-elles la crise des valeurs et des formes de vie ? Non, bien sûr et c'est pourquoi il faut indiquer les tensions qui traversent le champ culturel. La première, la plus massive est celle qui oppose deux visions du monde : la vision du monde telle que l'apprenaient les *ulamā* jusqu'au début du *XX^e* siècle et la vision du monde offerte par les pays occidentaux. Si l'on veut caractériser la première de façon globale, il convient de dire qu'elle est typologiquement apparentée à la conception médiévale et qu'elle est organisée autour de l'eschatologie musulmane à laquelle s'articule une cosmo-biologie, les deux constituant une cosmo-théologie. Rien ne serait plus intéressant à cet égard que d'analyser de manière systématique les œuvres des *ulamā* marocains dont d'utiles travaux récents ont fait un relevé rempli de richesses inexploitées (Lakhdar 1971, Hajji 1976). Citons, parmi bien d'autres témoignages, *al-Uqūm fi mabādī al-ulūm* de Abd ar-Rahmān al-Fāsi (1631-1685) ou, plus récemment et plus significatif encore, *al-Majmū al-kabir min al-mutūn*, que l'on trouve encore facilement dans l'édition de 1354, véritable compendium marocanisé du savoir traditionnel et qui mériterait à lui seul une étude. Or on peut dire que ce savoir traditionnel s'écroule en quelques décennies, exactement comme une vision analogue s'est défaite en Europe aux *XVI^e* et *XVII^e* siècles. Formes de vie, façons de penser, valeurs anciennes et nouvelles se heurtent et se mêlent partout et dans l'existence même de chacun. Et cela se retrouve dans tous les domaines : stratégies cognitives dans lesquelles se marque le passage « du monde clos à l'univers infini » et où apparaissent de nouvelles saisies de l'espace et du temps — temps de la prévision non-cyclique, temps de l'incertitude

et du probable mesuré, temps de l'intérêt, temps de l'accumulation linéaire, etc... —; relations humaines, qui font passer du tissu stable des parentés locales au contact aléatoire et abstrait du quartier urbain, de la famille étendue à la famille restreinte. D'une manière générale, ce qui est surtout ressenti, c'est la disparition d'un cadre ancien, où tout était prévu, où tout avait sa place marquée et reconnue : « Enfin, la ville entière reposait sur une armature très forte de traditions qui, depuis des siècles, réglaient la vie commune et s'étendaient à toutes les catégories sociales » (Le Tourneau, 1965, p. 188). Tout le monde perçoit et vit le contraste entre ce monde ordonné et la société aux valeurs éclatées qui lui a succédé; et le constat est fait par tous, presque à chaque réstant, ne serait-ce que dans l'emploi de formules qui reviennent incessamment et dont le leitmotiv est « ce n'est plus comme avant ». Mais il y a, à cet égard, deux points qui me paraissent importants à souligner : d'un côté ce que j'appellerai la plasticité culturelle, qui fait qu'un individu, dès qu'il est confronté à ces nouvelles conditions, les adopte et les intègre avec une grande facilité; d'un autre côté la diversité des réactions selon les individus concernés. Avouons ici que les travaux publiés nous laissent sur notre faim, comme si les *a priori* théoriques et idéologiques empêchaient de voir la richesse et la variété des réactions. Qui nous donnera le portrait des différents types de travailleurs immigrés, de lycéens et d'étudiants, de professeurs et d'intellectuels, de paysans à la campagne et transplantés à la ville, de commerçants ? Le livre de Waterbury (1972) montre tout ce que l'on peut apprendre d'une autobiographie soigneusement recueillie et commentée. La nouveauté, ici, nous semble venir des œuvres récentes, romans à couleur autobiographique ou récits autobiographiques, qui font voler en éclats les contraintes implicitement acceptées de l'art littéraire et des sciences humaines reçues pour nous mettre en face des choses mêmes, c'est-à-dire des modes vécus d'appropriation du réel par des hommes situés; je pense au *Pain Nu* de Choukri et au *Coquelicot de l'Oriental* de B. Oussaid (1984). Si ces œuvres ont fait scandale, si les jeunes — lycéens et étudiants — les accueillent avec faveur et enthousiasme, c'est parce qu'ils y sentent une volonté d'élucidation, une franchise dans la connaissance de soi et des autres, que l'on trouve rarement dans les travaux d'anthropologie ou de sociologie.

La nouvelle société aux valeurs éclatées est aussi une société sans socialisation, une société qui a perdu ses modes traditionnels de socialisation de l'individu. A Fès comme à Salé, l'enfant, l'adolescent et l'homme étaient pris dans un réseau de relations et d'associations où il apprenait conjointement manières de vivre et manières de penser. Un bon témoignage nous est fourni ici par les œuvres de Sefrioui et en particulier par *La Boîte à Merveille* (1954) : l'enfant était socialisé par la famille, l'apprentissage, les voisins, les confréries. Or ces formes traditionnelles de socialisation n'existent plus ou n'ont plus qu'un rôle mineur, laissant un vide essentiel dans la société. On peut penser que le développement des associations de type politique et religieux (ou politico-religieux) est en relation directe avec ce vide profondément ressenti. Il y a une sociabilité qui s'investit dans telle ou telle forme disponible et M. Agulhon a bien montré comment le même public s'est retrouvé, d'abord dans les confréries religieuses de la tradition, puis dans les « chambrées » politiques du XIX^e siècle (cf. M. Agulhon, 1968).

Ce qui nous conduit naturellement au problème si difficile, au problème presque impossible que constitue l'Islam dans ses rapports avec la société et avec le monde moderne. Problème impossible, parce qu'il se pose dans un champ où l'on fait s'affronter des fantômes grossis de tous les fantasmes, des êtres de raison simples et bien découpés qui s'opposent toujours deux à deux : Islam et monde moderne, ou monde développé/tiers monde ... Mais impossible aussi à cause des difficultés qu'il y a à traiter de religion et de politique dans une société — la société occidentale — où les valeurs ne se posent que sur le fond d'un scepticisme désenchanté. Aussi voit-on l'observateur libre-penseur quelque peu désarçonné par cet objet incongru qu'est une religion apparemment en progrès et récusant de nombreux éléments du consensus laïque où s'est arrêté la société occidentale; il aura tendance à osciller de l'essai de compréhension au refus, tout en étant gêné par cette religion étrangère dont il n'ose pas parler comme il aurait agressivement parlé du christianisme autochtone. Quant au croyant, il est pris entre la jalousie admirative devant une religion conquérante et l'inquiétude devant une solution à la fois dépassée et impossible à ses yeux au problème des relations entre la religion et la société. Cela veut-il dire qu'il faut renoncer et que le point de vue est nécessairement biaisé ? Je ne le crois pas. Essayons de procéder par comparaisons, qui, sans être des raisons, nous permettent de moins nous tromper que ne pourraient le faire des jugements absolus et de gagner des vues plus ouvertes et plus libres sur la situation.

Le heurt des deux conceptions du monde — du monde islamique traditionnel et du monde moderne — est, nous l'avons indiqué, un choc brutal, qui met à bien des égards l'Islam dans la situation de la religion chrétienne en face des nouvelles conditions de penser et de vivre que créent les grandes découvertes, la physique et l'économie nouvelle. Et de nombreux parallélismes peuvent être établis entre les réponses de l'Islam et les réponses du christianisme. Quatre me paraissent particulièrement importantes et significatives : « purification », retour aux sources, adaptation et concordisme. Purification d'un côté, c'est-à-dire volonté de dépouiller la religion d'un grand nombre de rites, de croyances, d'institutions qui se sont peu à peu intégrés à la religion dominante; l'exemple le plus frappant est la lutte des Salafistes contre les confréries et la méfiance à l'égard du soufisme. Cette purification s'accompagne dans les deux cas d'un retour aux sources, de la volonté de retrouver, dans la remontée vers les origines, la vérité obscurcie par les errements de l'histoire. En même temps les nouvelles formes de vie religieuse, comme on le voit chez les Réformistes du début du siècle, tentent d'intégrer les éléments incontournables du monde moderne. A cet égard, il ne faut pas opposer la stratégie des Réformistes à la stratégie plus récente des mouvements « intégristes », car dans les deux cas il y a adaptation, mais qui se présente comme ordonnée à des hiérarchies différentes d'urgence et de valeurs. La meilleure preuve de l'unité profonde des visées malgré la différence des approches se trouve dans le recours commun au « concordisme » sous toutes ses formes, recours dont témoignent les ouvrages du Dr Bucaille (Bucaille, 1976) ou tel ouvrage récemment paru au Maroc, consacré à la conciliation des textes coraniques et de la théorie de l'évolution. Toutes les variantes du socialisme islamique ressortissent au même mouvement d'adapta-

tion synthétique qui trouverait facilement des répondants du côté des christianismes sociaux et démocratiques du XIX^e siècle, chez les Buchez et les Lamennais. Mais en même temps la confrontation et les synthèses auxquelles elle donne naissance imposent la comparaison avec la Réforme protestante de la Renaissance où l'on voit à l'œuvre les mêmes orientations : purification, retour au source, adaptation et concordisme.

Sur un autre plan, la situation actuelle peut s'éclairer si on la rapproche de la situation que connaissaient au XIX^e siècle les régions périphériques de l'Europe, monde slave et Espagne. Ce sont des régions dans lesquelles se produit le même heurt de civilisations, d'autant plus violent qu'il est décalé par rapport au centre de l'Europe; et les réactions sont du même ordre, allant de la décision volontaire d'une modernisation sans concession où se rejoignent Pierre le Grand et le Shah d'Iran à un repli agressif sur soi où l'opposition au monde européen se fonde sur des valeurs propres à une tradition magnifiée — carlisme, mouvements slavophiles et intégrisme iranien.

L'Islam, donc, change, comme change incessamment toute construction symbolique et le retour aux sources est lui-même changement et renouvellement. La grande question qui se pose alors est : où tendent ces changements ? Revenons à la façon dont Cl. Geertz posait naguère le problème, dans les dernières lignes de son livre, *Islam observed*, dans lesquelles il évoque, en deux images complémentaires, les inquiétudes et préoccupations de deux représentants de l'intelligentsia arabe : d'un côté un étudiant marocain qui, se rendant pour la première fois à l'étranger, passe tout son voyage en avion avec le Coran dans une main et un verre de whisky dans l'autre; et, par ailleurs, un étudiant en sciences indonésien qui expose à Geertz un système du monde d'allure cabalistique où se fondent physique, mathématiques, politique, art et religion (Geertz, 1968, pp. 116-117). Sans s'amuser à prévoir, peut-on décrire et comprendre la situation actuelle ? Il ne peut pas être question d'autre chose que de poser quelques jalons. Une première remarque s'impose : il n'est pas possible aujourd'hui, dans un pays du Maghreb, de se dire et de se faire reconnaître comme non-musulman. La pression culturelle et sociale est en effet si forte qu'on ne peut concevoir un habitant du Maghreb qui se déclare publiquement non-croyant. Ici encore la situation typologique est comparable à celle qu'ont connue les pays européens aux XVI^e et XVII^e siècles; et l'on peut même ajouter que la pression est beaucoup plus forte qu'à l'époque de l'Islam classique, dans la ville de Bagdad par exemple aux X^e et XI^e siècles. Il faut sans doute faire intervenir ici un trait spécifique de l'Islam maghrébin : c'est un Islam qui, depuis de nombreux siècles, n'a pas connu de luttes de sectes et qui, à peu d'exceptions près, n'a pas connu la coexistence plus ou moins pacifique de groupes sectaires. Ce qui a, bien sûr, contribué à cette austérité où tous les observateurs ont vu une caractéristique de l'Islam maghrébin. Un autre facteur intervient, plus particulièrement en ce qui concerne le Maroc : le dernier demi-siècle, sous l'influence de l'unification opérée en partie grâce au protectorat, a vu une islamisation en profondeur de la campagne, et en particulier de la campagne berbère.

Cette prégnance de l'Islam — religion et société — a pris des formes diverses selon les époques; car, nous l'avons dit, l'Islam est une forme symbolique

complexe qui présente la même articulation de continuités et de ruptures que l'on retrouve dans toutes les structures symboliques. En très gros traits et sous une forme très simplifiée, on dira que l'Islam, en tant que conception à la fois religieuse et sociale, a connu trois formes d'adaptation aux nouvelles conditions de son existence : un Islam libéral (cf. Hourani 1962), un Islam socialisant et un Islam que nous appellerons militant. L'Islam libéral correspond à l'époque des Salafistes et des Réformistes de la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, époque où l'on cherche — tout en respectant l'inspiration essentielle de l'Islam comme religion — à adapter les formes de vie au monde moderne sous la forme de l'Occident démocratique et technique du XIX^e siècle. L'Islam socialisant, qui s'est d'abord forgé au cours des années 1920-1940 dans les luttes révolutionnaires et anti-colonialistes autour du communisme soviétique, s'est ensuite développé dans les différents pays arabes et l'on peut en suivre le progrès que rythme la fondation des partis communiste et socialiste de chaque pays; il est ensuite arrivé au pouvoir dans certaines nations arabes après la seconde guerre mondiale. Enfin l'Islam militant, dont on peut symboliquement dater la naissance du début des années 1930, au moment où se fonde l'association des Frères Musulmans, a pris le relais, après l'effacement progressif et le discrédit croissant des modèles libéraux et socialistes. Il est particulièrement intéressant d'établir un parallèle entre ce développement et celui qu'a connu, à peu près aux mêmes époques, le christianisme en Europe, où l'on a vu se succéder, dans le même contexte de pression sociale et idéologique, un christianisme libéral — le ralliement à la République — et un christianisme d'inspiration socialiste, précédé de multiples ébauches de christianisme social. La troisième étape est sans doute moins nette en ce qui concerne le christianisme, mais les constructions qui gravitent autour des théologies de la libération nous semblent typologiquement proches, dans un contexte de « lutte pour l'indépendance et contre l'impérialisme », des diverses formes de l'Islam militant. La comparaison typologique ne permet pas de prévoir, elle présente l'avantage de relativiser et donc de donner prise à l'interprétation. Pour l'évolution future, elle demeure toujours aussi ouverte; le seul grand événement récent qui a certainement modifié les données est la révolution iranienne, mais il est encore très difficile d'en mesurer la signification et l'impact réel sur le monde musulman.



Comment se posent, dans ce cadre général, les problèmes de la culture au sens strict ? Il importe surtout, croyons-nous, d'apporter dans ce domaine un regard neuf, pour éviter de limiter le problème aux questions perpétuellement posées pour des raisons qui tiennent plus aux analystes qu'aux faits à analyser. L'exemple le plus flagrant est fourni par ce qu'on appelle communément le problème linguistique; il se borne généralement aux deux aspects que constituent, au Maghreb, le rôle du français et la place du berbère. Or, disons-le franchement, le problème essentiel n'est pas là, car ces deux aspects ne peuvent être compris que par rapport au problème linguistique fondamental du monde arabe qu'est la diglossie. Ou, si l'on veut, on ne peut étudier le statut du français et du berbère au Maghreb que dans la configuration suivante, où l'espace

linguistique est défini et orienté autour des trois pôles que constituent la langue standard, plus ou moins proche de l'Arabe classique, les langues maternelles de prestige réduit — arabes dialectaux et berbères —, et enfin les langues étrangères — français et, de plus en plus, l'anglais :



Seule la prise au sérieux des trois termes permet de comprendre la situation conflictuelle qui unit et oppose les trois pôles dans un système complexe de complémentarités fonctionnelles.

Un deuxième domaine, dont l'étude est brouillée par les préjugés idéologiques, est celui de l'éducation. L'effort d'éducation a été et demeure encore impressionnant au Maghreb, mais il importe sans doute — autant et davantage que de commenter cet effort — de mesurer la signification et la valeur de l'éducation dans les conduites vécues. A bien des égards, la culture au Maghreb a son centre de gravité dans l'enseignement, parce que l'enseignement est pris au sérieux, sous l'influence de la conception traditionnelle de la « connaissance triomphante » (cf. Rosenthal 1970) et de conditions sociales dans lesquelles le cursus scolaire et universitaire garantissait, garantit encore partiellement une place fixe dans la hiérarchie et fournit une probabilité réelle d'ascension. Le panorama est en partie comparable à celui qu'offrait la France des débuts du xx^e siècle. C'est dire que les pays du Maghreb n'ont pas encore connu la dichotomie qui oppose souvent aujourd'hui culture scolaire, démonétisée et culture ruricienne, réfugiée dans le domaine artistique et réactivée, à un niveau plus « public », par les communications de masse. Il nous semble ainsi que l'un des facteurs importants de la crise sociale et mentale au Maghreb se trouve dans la crise que connaît ce modèle scolaire et universitaire de la culture, qui devient de moins en moins fonctionnel parce qu'il ne garantit plus l'ascension sociale attendue.

Un troisième domaine où les questions centrales sont éludées pour des raisons politiques et idéologiques est celui de l'organisation de la culture, si l'on entend par là les groupes et les individus qui dirigent et inspirent les politiques d'enseignement, les moyens de communication de masse et ceux que constituent les créateurs-producteurs de la culture, du journal à la radio et à la littérature. Il est depuis longtemps courant de s'interroger sur les stratégies secrètes des groupes de pression qui sont censés orienter l'opinion dans les pays occidentaux, mais on semble éprouver beaucoup moins de curiosité pour les conduites des groupes qui dominent information et culture dans des pays comme ceux du Maghreb. Il est pourtant clair que dirigisme et népotisme sont les deux principes de la politique culturelle officielle au Maghreb, dont le fonctionnement est seulement tempéré par la lutte de fractions aux idéologies rivales.

Quant au problème fondamental de la culture au sens strict, il nous semble n'être qu'un aspect de la situation culturelle au sens large que nous avons tenté d'évoquer plus haut. Ici encore, pour définir la situation et en comprendre la dynamique, il faut se détourner des stéréotypes et des notions comme celles de

retour et d'identité. La culture n'est pas réactionnelle ou statique, elle est mouvement, elle est travail et création. Et c'est ce lent, ce profond processus de production constructive que l'on voit de plus en plus à l'œuvre, dans la musique comme dans la littérature ou la peinture, même si les activités sont encore marginales, souterraines et même si l'on veut regarder ici ou là du côté du passé plutôt que du côté de l'avenir.

Jean MOLINO*

RÉFÉRENCES

- AGULHON 1968 : M. AGULHON, *Pénitents et Francs-Maçons dans l'Ancienne Provence*, Paris, Fayard.
- BERQUE 1978 : J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard.
- BROWN 1976 : K.L. BROWN, *People of Salé*, Harvard University Press.
- BUCAILLE 1976 : M. BUCAILLE, *La Bible, le Coran et la Science*, Paris, Seghers.
- CHOUKRI 1980 : M. CHOUKRI, *Le Pain Nu*, Paris, Seuil.
- CRAPANZANO 1973 : V. CRAPANZANO, *The Hamodsha*, University of California Press.
- CRAPANZANO 1980 : V. CRAPANZANO, *Tuhami*, The University of Chicago Press.
- DWYER 1982 : K. DWYER, *Moroccan Dialogues*, The John Hopkins University Press.
- EICKELMANN 1976 : D.F. EICKELMANN, *Moroccan Islam*, University of Texas Press.
- EICKELMANN 1981 : D.F. EICKELMANN, *The Middle East*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- GEERTZ 1968 : C.I. GEERTZ, *Islam observed*, Yale University Press.
- GEERTZ 1979 : C.I. GEERTZ, H. GEERTZ, L. ROSEN, *Meaning and order in Moroccan Society*, Cambridge University Press.
- HART 1976 : D. HART, *The Waryaghar of the Moroccan Rif*, The University of Arizona Press.
- HART 1981 : D. HART, *Dadda Atta and his Farty Grandsons*, Middle East and North African Studies.
- HAMJI 1976 : M. HAMJI, *L'Activité intellectuelle au Maroc à l'époque Saadide*, Rabat, 2 vol.
- HOURLANI 1962 : A. HOURLANI, *Arabic thought in the liberal age 1798-1939*, Oxford University Press.
- LAKHDAR 1971 : M. LAKHDAR, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie Alaouide*, Rabat.
- LE TOURNEAU 1965 : LE TOURNEAU, *La vie quotidienne à Fès en 1900*, Paris, Hachette.
- OUSSAID 1984 : B. OUSSAID, *Les coquelicots de l'oriental*, Paris, La Découverte.
- RABINOW 1975 : P. RABINOW, *Symbolic Domination*, University of Chicago Press.
- RABINOW 1977 : P. RABINOW, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California press.
- ROSENTHAL 1970 : F. ROSENTHAL, *Knowledge triumphant*, Leyde, Brill.
- SEFRIQUI 1954 : A. SEFRIQUI, *La boîte à merveilles*, Paris, Seuil.
- WATERBURY 1972 : J. WATERBURY, *North for the Trade: The Life and Times of a Berber merchant*, University of California Press.

* Professeur à l'Université de Provence, Aix-en-Provence.