

## INTRODUCTION GENERALE

Comme tout programme de recherches, celui qui a abouti à la réalisation du présent thème a une histoire, qu'il importe de rappeler si on veut éclairer la démarche suivie ici, ses ambitions et ses limites.

Au départ, c'est-à-dire en 1983, à l'époque où le programme fut proposé, il s'agissait très banalement de répondre à deux besoins que le développement de la recherche au sein du CRESM et les attentes de ses partenaires maghrébins avaient fait reconnaître :

— d'une part, dresser un bilan des mutations culturelles survenues au Maghreb plus de dix ans après le dernier ouvrage collectif du CRESM consacré à ce sujet (1);

— d'autre part, analyser sous l'angle culturel certains phénomènes maghrébins qui avaient davantage été envisagés jusque là sous d'autres approches : politique, économique, juridique, religieuse.

Privilégier l'approche culturelle comblait donc à notre niveau une lacune. Mais il est évident que cet intérêt n'était pas indifférent non plus au fort mouvement contemporain de redécouverte du « culturel » dans les faits sociaux. Après l'accent mis dans un passé récent sur les déterminations économiques et politiques, on tend aujourd'hui à les délaisser pour insister désormais sur le rôle en tous domaines et sous toutes formes des facteurs et des identités culturelles. Tout en se gardant des effets de mode, et des prétentions totalitaires de ce renversement d'approche, ce serait une autre erreur de ne pas tenir compte des réalités qu'il souligne, et de l'influence qu'il exerce sur les acteurs sociaux et les observateurs.

C'est donc finalement dans une perspective élargie par cette « ambiance » culturocentriste que nous avons lancé le programme « Nouveaux enjeux culturels au Maghreb », sur la base des constatations et idées-forces suivantes :

1) Il y a aujourd'hui au Maghreb une *hypersensibilité du champ culturel* pour des raisons à la fois internes et externes :

— Objectivement d'une part, les phénomènes culturels jouent un rôle extrêmement important aujourd'hui à l'intérieur des pays du Maghreb. Il est vrai que bien des données ont changé dans ce domaine en l'espace d'une décennie : le rapport aux langues et cultures étrangères a profondément évolué; la place réelle et symbolique de la langue arabe est devenue dominante dans de nombreux

(1) *Culture et société au Maghréb*, sous la direction de J.C. Vatin (*Annuaire de l'Afrique du Nord* 1973).

secteur de la vie sociale; en contrepartie, des revendications culturelles régionales s'expriment, parfois avec véhémence. De façon générale, l'affirmation des identités collectives, le rapport à l'histoire et aux mythes ne sont plus perçus et ne se gèrent plus de la même façon aujourd'hui que dans les premières années après l'indépendance. Relativement marginalisée et « neutralisée » — c'est-à-dire traitée en phénomène neutre — à cette époque, la culture est devenue un thème central des sociétés maghrébines, un objet redondant des débats officiels ou critiques et surtout un enjeu majeur des rapports sociaux et politiques. Elle est notamment le front et le prétexte autour duquel s'affrontent possesseurs et exclus du pouvoir, bénéficiaires et laissés pour compte du système éducatif. De même la question de la culture nationale, son affirmation par rapport aux cultures étrangères ne s'inscrivent plus dans la seule dynamique de la décolonisation, comme il y a encore quelques années, à une époque cependant où la France et chacun de ses partenaires s'accordaient pour faire de la culture l'aspect le plus préservé de leur coopération. Sans doute le paradoxe n'était-il qu'apparent, puisque derrière ces cultures nationales qui se posaient en s'opposant à l'ancien colonisateur, il y avait alors un consensus profond entre celui-ci et les nouveaux Etats sur le contenu moderne de la culture. Aujourd'hui, il apparaîtrait tout à fait caduc d'analyser comme on le faisait il y a quinze ans (c'était le thème de *l'Annuaire de l'Afrique du Nord 1967*), le terrain culturel maghrébin à travers la coopération. Beaucoup de mutations internes ont enrichi depuis cette époque la problématique de la culture maghrébine, et surtout de nouvelles dynamiques externes ont exercé leur influence.

— L'importance intrinsèque des phénomènes culturels au Maghreb entre en effet en résonance avec la survalorisation universelle, que nous évoquions plus haut, du fait culturel, une survalorisation aussi caricaturale que l'était il y a peu encore la représentation exclusivement économique des réalités sociales. Mais, comme toute caricature, celle-ci révèle en même temps une crise — et une attente — qu'on peut considérer comme une conséquence majeure de la dynamique actuelle des relations internationales.

La mondialisation économique, la constitution d'une « économie-monde », selon la formule de I. Wallerstein, a entraîné sur le plan culturel des effets à la fois très importants et paradoxaux : d'une part, il y a mondialisation des vecteurs matériels de la culture (unification du réseau de communications, dominance linguistique de l'anglais), et mondialisation d'un système de valeurs « modernisantes »; mais d'autre part, ce processus puissant de mondialisation culturelle, en s'imposant aux différentes cultures nationales, provoque leurs réactions. Face à l'universalisme modernisant, toutes les cultures menacées réactualisent leur patrimoine, surtout quand elles sont structurellement en mesure de répondre par un autre universalisme aux valeurs dominantes. Cela vaut pour la culture française de tradition national-universaliste, et qui ne s'est jamais autant interrogée sur son « identité ». Et encore plus pour la culture arabo-islamique qui se présente aujourd'hui dans sa sphère d'influence, qui est large, comme une réponse à vocation universelle à la culture occidentale. La relève du défi par la référence à l'Islam se révèle d'autant plus efficace que la mondialisation culturelle, technologiquement réussie, va de pair avec un es-

soufflement des croyances modernes : au moment même où la culture moderne d'inspiration occidentale est techniquement en mesure de dominer, son contenu, c'est-à-dire d'abord le mythe du progrès-développement, l'universalisation par l'Occident de sa propre conscience historique, paraît en crise : un décalage apparaît entre le processus concret de mondialisation et sa rationalisation idéologique. Et ce qui n'est encore, dans les sociétés industrielles, que dissipation de l'euphorie développementiste, aspiration à la « croissance zéro », est porté dans les pays du Sud à la hauteur d'un rejet. Tant qu'il nourrissait une espérance, le destin de développement pouvait apparaître dans ces pays comme une valeur universelle : aujourd'hui que la modernité est en crise, c'est son caractère étranger qui est souligné, avivant par là les réponses d'identité et d'authenticité que les autres cultures lui opposent. De cette dépression idéologique, profitent surtout les cultures qui paraissent essentielles, c'est-à-dire qui offrent, en alternative au modernisme déficient, une cosmogonie simple et cohérente, puisée dans les apparentes certitudes du passé. Tel est bien sûr ce qu'on appelle l'« Islam », d'un terme qui couvre une multitude de réalités et de références culturelles différentes.

La crise paradoxale de la culture universelle « moderne » explique sans doute pour beaucoup la redécouverte des dimensions et des diversités culturelles, une redécouverte un peu analogue à celle qu'on a faite du « politique » au moment où on commençait à être sensible à la crise de l'État moderne. Mais aujourd'hui, ce n'est plus seulement l'État, serviteur infidèle de la modernité et du progrès, qui est en cause, c'est la modernité elle-même. Et c'est ce désenchantement du développement succédant au « désenchantement national » qui va rendre si sensible, au Maghreb, la question culturelle : face à la crise de l'idée de progrès, et de la « volonté collective de développement », quelle nouvelle vision du monde va occuper dans cette région le champ laissé apparemment libre ?

Il convient ici de se garder des réponses hâtives. Le caractère très voyant de la montée en puissance du phénomène islamiste réveille parfois chez l'observateur des réminiscences de croisade et empêche de saisir à la fois l'actualité du phénomène (c'est-à-dire son caractère de réponse actuelle à une situation actuelle), et la complexité des expressions culturelles en présence au Maghreb. Les sociétés maghrébines où se répand aujourd'hui le message culturel d'un Islam réactualisé qui se coule dans le moule de la culture moderne tout en combattant (qui est donc réponse *actuelle* à une situation *actuelle*) restent malgré tout très diverses, et reçoivent différemment ce message. Surtout, il faut considérer que si l'islamisme peut être analysé comme une réponse d'identité à la modernisation mondialisante, sa vocation hégémonique à l'intérieur des sociétés maghrébines provoque à son tour les résistances et l'affirmation identitaire des cultures populaires et minoritaires, ce qui modifie aussi le paysage culturel maghrébin.

Dans l'émigration, la situation est encore rendue plus complexe par les interférences avec le champ culturel et politique français. Ainsi, par exemple, l'islamisme n'a pas suscité seulement des réactions berbérissantes; il a servi aussi

d'épouvantail aux arguments de l'extrême-droite française, qui ont eu à leur tour certains effets sur le comportement culturel des immigrés.

2) La perspective choisie pour aborder la question culturelle au Maghreb imposait nécessairement de partir d'une *conception relativement extensive de la culture*. Celle de « vision du monde » nous a paru la plus propre à rendre compte des grands processus culturels en action au Maghreb. Elle n'est pas simple affirmation passive d'identité, mais la dépasse en se présentant comme la recherche dynamique d'un système explicatif et justificatif global qui fonde, actualise, et rationalise les pratiques culturelles, et nombre de comportements sociaux. Elle insiste sur les caractères collectif, agissant et normatif de la culture.

Cette notion de vision du monde, dont on redécouvre l'intérêt dans les grandes périodes de crise-mutation, impliquait donc de ne pas enfermer la notion opératoire de culture dans des définitions étroites (2), et de faire confiance à un certain impressionnisme. Plus qu'aucun autre domaine des sciences sociales, la réflexion sur la culture ne paraît pouvoir se satisfaire de discours scientistes, et appelle une certaine modestie du propos. En même temps, il convenait de prendre la multiplication des mots, et des nouveaux sens des mots relatifs à la culture, comme le signe des tensions et remises en cause dont sont victimes des notions apparemment tellement bien établies, qu'elles finissent par avoir un statut d'évidences.

Le choix en faveur d'une approche large de la culture impliquait également de ne pas s'enfermer dans des inventaires descriptifs sectoriels. On ne saurait d'ailleurs prétendre livrer en quelques centaines de pages un état complet de la culture maghrébine, un moment même où le champ de ce qui est qualifié de culturel s'étend considérablement. Nous avons pensé au contraire que c'était un bilan des *enjeux* culturels qu'il fallait viser, c'est-à-dire privilégier l'analyse des zones de tension culturelle, des fronts où se construisent, non sans luttes ni contradictions, les identités culturelles maghrébines de demain.

C'est dans cette perspective bien précise que nous avons proposé que soient apportés des éclairages sur divers enjeux importants de la culture au Maghreb : parmi eux des enjeux traditionnels, comme les langues et l'enseignement, mais aussi des enjeux plus neufs, comme la redécouverte du « culturel » dans les analyses économiques, historiques, juridiques. De cette multiplicité des éclairages, et de leur conjugaison, on espérait bien sûr des effets en retour : au niveau de la méthode, une vision équilibrée des choses, qui évite le saupoudrage tous azimuts, comme le centrage sur un seul sujet; au fond, que soient dégagés des dénominateurs communs, repérées les mutations essentielles, désignées les dynamiques porteuses de sens pour aujourd'hui et demain.

La démarche suivie offrait évidemment quelques *risques*.

(2) Pour un inventaire des très nombreuses définitions de la culture, cf. par exemple la thèse de M. MAUVIEL, *L'idée de culture et le pluralisme culturel (aspects historiques, conceptuels et comparatifs)*, Université Paris V, 1984, 685 p.

Le premier résidait déjà dans le choix des thèmes proposés. Comme on ne pouvait aborder tous les domaines où se développent aujourd'hui au Maghreb des enjeux culturels, il a fallu choisir. Certains thèmes ont été délaissés parce qu'ils ont fait ici ou ailleurs l'objet d'analyses récentes : le cinéma notamment et le théâtre (3). D'autres étaient moins révélateurs des mutations culturelles ou plus aléatoires à analyser : c'est le cas de l'architecture ou de la peinture. Par ailleurs même en limitant à quatre ou cinq les thèmes retenus, il n'était pas question de traiter à fond des sujets qui pouvaient constituer chacun à eux seuls un objet de colloque. Pour ne pas risquer le superficiel, il fallait donc rechercher l'exemplarité, et la mettre au service d'essais plus que de descriptions, exercice qui n'est pas à priori toujours aisé, mais auquel ont bien voulu se plier une grande partie des contributeurs.

Une autre grande difficulté résidait dans l'implication des observateurs dans ce terrain piégé qu'est la culture. Déjà la prudence commande ici de se méfier des évidences lumineuses et des idées dominantes, comme l'antagonisme modernité/tradition qui est plus tranché dans les apparences que dans les comportements sociaux. Mais surtout, la culture est un domaine où l'observateur est toujours acteur, et pris dans un rapport d'implication à l'objet trop fort pour pouvoir y échapper. Ici la menace de dérive vers le passionnel est permanente. Le regard interne, ou « internisé » s'enferme volontiers dans le conformisme sympathisant. Et le regard externe ou « externisé » est vu comme sacrilège quand il s'attaque aux tabous de l'identité, quand il désenchanté le discours identitaire. Désenchantement qui n'exclut pas la passion : l'observateur français se sent nécessairement concerné par l'identité maghrébine, cet Orient proche par rapport auquel sa société s'est si souvent définie. La montée de l'Islam, l'arabisation, le questionnement dans ses propres schémas identitaires, et l'amènent à projeter ou à sublimer ses réactions.

Finalement, sur ce terrain culturel, peu d'observateurs peuvent se considérer au-dessus de la mêlée, et l'« empathie » prônée par J.C. Charnay est un juste milieu trop souvent introuvable (4). C'est pourquoi, tout en se gardant du débat légitimité/illégitimité de leur discours, ceux qui parlent de culture gagnent au moins à reconnaître leur degré d'implication à l'objet étudié et, s'ils le peuvent, inscrire leur propos dans le jeu de miroir que se renvoient les sociétés en présence. Cela est encore plus vrai quand se conjuguent comme dans le présent ouvrage les implications de chercheurs maghrébins et français, tentés souvent les uns et les autres de faire varier leur propos, selon qu'il est émis matériellement d'un côté ou de l'autre de la Méditerranée. Tout ceci fait que le discours scientifique gagne ici à se faire modeste, relativiste dans ses objectifs, et à s'éviter tout scientisme.



(3) La production cinématographique maghrébine et les écrits la concernant sont suivis régulièrement dans l'*Annuaire de l'Afrique du Nord* par F. CHEVALDONNÉ. Pour le théâtre, on renverra notamment à l'ouvrage récent de Roselyne BAFLET, *Tradition théâtrale et modernité en Algérie*, Paris, l'Harmattan, 1985.

(4) Cf. J.C. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1978.

Cette implication particulièrement forte dans l'objet d'analyse n'a pas manqué d'influer sur la façon dont les participants à la table ronde de juin 1985 et au présent ouvrage ont répondu aux orientations proposées. Le hasard, les réseaux relationnels, les inclinations personnelles sont bien sûr pour beaucoup dans le fait que certains sujets sont dès l'abord très bien couverts (au point qu'on a dû parfois refuser des contributions) et d'autres délaissés. Par ailleurs, il nous a fallu compter avec la défaillance, parfois pour des raisons dramatiques : décès ou maladie, d'un certain nombre d'auteurs. Mais au-delà de ce qui est le lot de toute entreprise de ce type, on peut constater des phénomènes peut-être plus significatifs dans la « réponse » des contributeurs.

Trois thèmes ont attiré particulièrement les communications : la littérature, la culture berbère, la culture immigrée. Un autre a fait relativement le vide devant lui : l'Islam comme expression d'identité culturelle. Si l'objet littéraire continue à susciter des analyses, c'est sans doute parce qu'il reste un lieu très dense d'expressions et de contradictions culturelles, tout en contournant l'implication politique directe. C'est par contre celle-ci qui semble guider l'intérêt pour la culture berbère, principale forme actuelle d'une affirmation identitaire. L'intérêt pour la culture immigrée et plus ambivalent : ici ce n'est pas seulement le maintien des racines culturelles qui est en cause, mais aussi — et peut-être surtout pour les intervenants — le rapport au champ culturel français.

Est-ce au même jeu ambivalent des implications qu'on doit attribuer au contraire le « désintéret » pour ce qui concerne directement l'Islam au Maghreb comme expression identitaire et vision du monde ? On ne saurait en tout cas manquer de rapprocher cette « lacune » dans les réponses aux orientations de départ, de la situation paradoxale qui règne en matière de discours scientifique sur l'Islam. Face à la surabondance des analyses sur l'Islam produites par des Français ou des Maghrébins « de France » (5), on constate une très grande réticence au Maghreb même pour aborder la question. Cette retenue est certes favorisée par les tabous religieux et politiques mais elle ne se confond peut-être pas complètement avec eux. On a parfois le sentiment que le problème de légitimité du discours sur l'Islam que posent sous une forme abrupte les islamistes en déniaient à toute personne non autorisée le droit de parler de l'Islam, gagnerait à être approfondi dans toutes ses dimensions à propos des intellectuels : à quelles conditions ceux-ci peuvent-ils parler de l'Islam, comment et à qui, quelles implications cela a-t-il sur le rôle social qu'ils entendent remplir ? Peu s'affrontent directement à la question depuis le Maghreb. Quelques-uns choisissent de l'aborder par la bande, à partir d'analyses sociologiques ou psycho-sociales (6). Beaucoup se réfugient dans le silence, ce qui ne veut pas dire l'indifférence, et laissent le champ libre au discours tenu outre Méditerranée pour tenter d'éclairer ce qui constitue un phénomène dominant des sociétés maghrébines actuelles.

(5) Parmi les derniers écrits sur le sujet cf. l'intéressante livraison de la revue *SOU'AL* (n° 5, avril 1985) consacrée à cette idéologisation actuelle de l'Islam qu'est « L'Islamisme aujourd'hui » (dir. M. HARRI).

(6) Pour l'Algérie par exemple, on pense aux écrits de Mostefa BOUTEFNOUCHET, Nouredine TOUALBI, Ouadi BOUZAR.

On aboutit ainsi à une situation étrange de complémentarité fonctionnelle : tout en étant entaché d'illégitimité, le discours produit sur l'Islam de ce côté-ci de la Méditerranée constitue une référence incontournable, implicite ou explicite de la recherche maghrébine. Cette « division du travail » a souvent marqué les rencontres du CRESM. Le présent ouvrage en porte aussi la trace.

Autres lacunes dans les réponses, moins fondamentales et dues au hasard plus qu'à la nécessité : certains sujets qui avaient été suggérés sont peu ou pas traités, dont : les promesses et désillusions des systèmes éducatifs; les débats de la philosophie maghrébine et la place qu'ils assignent aux intellectuels dans la société; le rapport identitaire à l'histoire; l'action culturelle maghrébine à l'étranger.

Concernant enfin, non plus la couverture par thèmes mais celle par pays, on pourra regretter dans le présent ouvrage une sur-représentation de contributions sur l'Algérie, au détriment du Maroc, de la Tunisie et bien sûr de la Libye (un seul texte). Là encore, le hasard se conjugue avec des pratiques relationnelles, mais aussi avec des déterminations contre lesquelles il n'est pas facile de réagir : encore aujourd'hui, le regard porté depuis la France sur le Maghreb est plus « concerné » et provoqué par l'Algérie (et ses prolongements en France) que par les autres pays. Par ailleurs, et plus objectivement, on doit tenir compte du fait que la crise actuelle et identitaire se révèle plus sensible et caricaturale en Algérie que dans les pays voisins en raison de l'histoire de ce pays, et de sa situation politique actuelle. Tout ceci favorise un « algéro-centrisme », bien reflété une fois de plus dans le présent ouvrage, mais qui fait un peu passer à côté de la diversité des sociétés maghrébines.



Les intentions d'origine du programme, corrigées par la façon dont y ont répondu les participants, ont conduit finalement à regrouper les contributions en six grandes parties.

1) La première, intitulée « *la culture comme enjeu* » prolonge sur un plan général les pistes de réflexion esquissées dans les orientations initiales. Ces contributions soulignent donc dès l'abord les grands enjeux culturels qu'on retrouvera tout au long des autres interventions et qui ont été au centre des débats de la rencontre de juin 85.

L'enjeu le plus évident et le plus prégnant du champ culturel maghrébin est le rapport de l'Etat à la culture. Dans sa diversité, le Maghreb offre plusieurs exemples de politiques culturelles qui laissent un degré plus ou moins grand d'autonomie aux acteurs sociaux face aux actions étatiques. Le problème dépasse donc le simple rapport culture étatique/culture populaire, d'ailleurs malaisé à préciser. Il ne se confond pas non plus entièrement avec le problème de la liberté d'expression. Car la culture n'est pas seulement expression, mais aussi consommation. Car aussi dans ce domaine, la frontière entre ce qui est sous emprise étatique et ce qui reste hors de son champ est souvent floue, mouvante et n'obéit

pas seulement à des règles juridiques. Il faut donc appliquer avec empirisme le critère du contrôle étatique pour repérer la diversité des zones d'autonomie culturelle au Maghreb.

Cette autonomie peut être un phénomène interne aux sociétés concernées. On trouve ici ce que le contrôle étatique laisse, plus ou moins volontairement, lui échapper : arts plastiques, musique, chanson, et une bonne part des expressions culturelles en langues dialectales et régionales, la non reconnaissance officielle de ces langues étant compensée par un moindre contrôle pesant sur elles. Quoique ceci tende à évoluer, on peut considérer qu'en général tout ce qui n'est pas discours explicite énoncé en code linguistique officiel est moins contrôlé, même si la situation du théâtre est sensiblement différente de celle du cinéma, et si l'affirmation et la diffusion des cultures berbères est plus une conquête qu'une tolérance.

Contribuent également à l'autonomie ce que l'on peut appeler les zones de liberté et de variation à l'intérieur du discours autorisé : variété des points de vue dans un champ déterminé (ainsi, les diverses conjugaisons des termes Islam/Socialisme dans le discours officiel algérien), et diversité d'illustration des thèmes officiels. Là aussi l'expression culturelle peut jouer sur la polysémie du discours officiel, sur le décalage entre l'explicite et l'allusif. On pense particulièrement aux bandes dessinées humoristiques comme celles de Slim en Algérie qui traduisent le vécu populaire en repoussant assez loin les limites du dicible.

L'autonomie culturelle par rapport à l'Etat a aussi des origines extérieures, même si ici c'est plus la consommation culturelle que l'expression qui en bénéficie. Deux sources principales nourrissent directement l'extraversion : les productions moyen-orientales, et surtout celles venues de France. Il est évident qu'au Maroc, en Algérie, en Tunisie, le champ culturel français continue à peser d'un poids important sur la vie culturelle locale. Cette influence est difficile à évaluer, tant elle existe dans un grand nombre de domaines et sous des formes variées : importation de biens culturels, réception d'émissions radio, et bientôt télévisées, enseignement, imbrication des champs culturels (en matière de littérature et de cinéma, mais aussi de sciences sociales). On rappellera que cette influence s'exerce aussi de façon indirecte : c'est par rapport au poids (actuel et passé) et au modèle du système culturel français que se sont pour beaucoup construites les politiques culturelles maghrébines notamment celle de reconquête de l'espace linguistique. Enfin, l'immigration tient ici un grand rôle dans la constitution d'autonomies culturelles. Non seulement, elle est le médiateur d'une influence culturelle externe, qui touche aussi bien la langue que tout le système de valeurs, mais elle fait aussi fonction de lieu d'expression autonome par rapport aux politiques culturelles des Etats du Maghreb : la musique raï, la chanson berbère, doivent beaucoup de leur audience actuelle à l'essor qu'elles ont acquis en émigration. Cela touche aussi les expressions culturelles plus directement liées à des comportements religieux (les cassettes) ou politiques.

Banal en apparence, le rapport Etat/culture est donc très complexe et diversifié au Maghreb. Deux communications consacrées à la politique de la culture en Libye (H.P. Mattes) et en Algérie (A. Taleb-Bendiab) l'illustrent assez

bien. Dans les deux cas, il s'agit de systèmes culturels nationaux que l'Etat se donne la vocation de contrôler entièrement. Mais alors qu'en Libye l'emprise étatique est totale, la culture étatique s'attribuant le statut de culture populaire pour mieux nier toute possibilité d'autonomie à celle-ci, en Algérie le tableau est beaucoup plus nuancé et se rapproche de fait de la situation qui prévaut au Maroc et en Tunisie, où existent institutionnellement des zones d'autonomie culturelles. Même plus, les limites de l'expression politique en Algérie transforment le terrain culturel en exutoire privilégié du débat politique, où s'affrontent des visions fondamentalement différentes du devenir de l'Algérie, figurées très grossièrement par le clivage modernistes/traditionnalistes. « Affrontement qui se prolonge dans sa simplicité », constate R. Gallissot, depuis les débuts du mouvement national. Il estime que les enjeux culturels actuels sont liés à l'échec des cultures nationales modernes que les Etats ont vainement tenté d'édifier. Ce thème de « l'échec » des cultures nationales, de « crise culturelle », de « cultures manquées » revient dans plusieurs des communications, et fait écho aux préoccupations de nombreux intellectuels maghrébins (7). Il figure aussi parfois dans des textes officiels. Au-delà de l'objectivité des faits, il y aurait sans doute à s'interroger sur cette conscience désabusée d'un échec culturel par rapport à des objectifs qui n'ont jamais été posés clairement et à des attentes implicites. Quoi qu'il en soit, l'explosion culturelle dont le Maghreb est aujourd'hui le théâtre est interprétée comme le signe de cette crise, comme une pression culturelle multiforme contre des politiques étatiques qui semblent n'avoir abouti à promouvoir que des caricatures de culture nationale. Mais alors : quelle est cette pression culturelle ? Est-ce celle de l'authenticité face à une modernité extravertie ?

La crise des cultures nationales d'inspiration étatique au Maghreb nous renvoie ainsi à un autre grand sujet de débat, celui de l'« authenticité » et de l'« identité culturelle ». A.L. de Premare marque ici les limites de la quête d'authenticité en relevant les usages mythiques et conformistes qu'on en fait souvent au Maghreb. Et il est vrai que l'authenticité est un thème où il importe de ne pas se laisser dominer par les apparentes évidences. Celles opposant tradition à modernité, identité à altérité ont beaucoup brouillé la compréhension du phénomène. La véritable alternative, ici, se situerait sans doute entre des termes plus composites : peut-il y avoir au Maghreb aujourd'hui une identité autodéterminée, ou bien l'affirmation identitaire est-elle d'abord réaction par rapport à un donné culturel extérieur ? Les orientations de départ avaient beaucoup insisté sur les déterminations externes, en constatant qu'une société affectée par la mondialisation modernisante dans ses croyances collectives, est tentée de refuser cette logique de l'histoire et de s'enfermer dans une identité défensive et finalement désespérée, où l'authenticité apparaît comme une alternative illusoire et éphémère à la modernisation.

(7) Cf. par exemple le rapport du Comité central du FLN sur la politique culturelle en juillet 1981. Parmi les travaux universitaires, on relèvera un article très récent de Abdelkader DJEGHLOUL, dans la *Revue Algérienne* de décembre 1985, faisant remonter la crise actuelle de la culture en Algérie à « la formation des intellectuels algériens modernes (1880-1930) ».

J. Molino prend le contrepied de cette approche, peut-être trop fixée sur l'exemple algérien. S'appuyant sur le cas du Maroc, il entend traiter les sociétés maghrébines en « sujets » et non en « objets » historiques, et rappelle que la « culture marocaine » existe et est « Autre », une culture caractérisée par sa diversité, son adaptabilité, sa dynamique créative, qui est d'abord capable de synthétiser l'ancien et le nouveau, le « retour aux sources » lui-même étant un permanent changement et renouvellement, et un puissant facteur d'intégration sociale.

Ce recentrage sur la dynamique interne n'exclut pas en fait une synergie avec les défis apportés par le contexte externe. Mais il invite à rechercher moins un épicycle orné des dynamiques culturelles qu'à raisonner en termes de pluripolarité. Il a aussi l'intérêt de nous rappeler que la culture est une « création toujours renouvelée » donc le contraire d'un phénomène figé.

La prise en compte de ce caractère toujours changeant de la culture a été un troisième élément important des débats qui traversent cet ouvrage. Evident, sans doute. Mais on se trouve ici sur un terrain où les projections et les préjugés mènent la vie dure aux évidences. Notre univers mental est aujourd'hui tellement envahi par les phénomènes d'arabisation et d'islamisation du Maghreb que beaucoup d'observateurs en perdent la conscience historique et ne voient plus le passé et le devenir culturels du Maghreb qu'à travers un présent aussi prometteur qu'un encéphalogramme plat. Le rappel par R. Gallissot des mutations accélérées qui se sont produites en quelques décennies, les propos de J. Molino sur la dynamique et la diversité culturelles, et les conclusions de plusieurs autres communications nous amènent à relativiser et à nuancer les phénomènes actuels, ainsi que la vision catastrophique et totalitaire que les médias en donnent en France, et que B. Etienne avait bien décrite dans son intervention orale.

La même vision catastrophique et totalitaire de l'évolution du Maghreb tend à présenter les rapports entre cultures ou entre identités culturelles en termes de « déchirement », d'opposition et d'affrontement entre blocs monolithiques. Maintenant qu'un peu de distance permet de moins caricaturer les choses, ce sont là des affirmations et des fantasmes dont on commence à faire justice. Un des apports essentiels du présent ouvrage au débat nous paraît être de prendre part à ce dévoilement d'un esprit de croisade assez bien partagé des deux côtés de la Méditerranée, en soulignant l'importance et l'effet des « croisements culturels ». Non par engagement militant en faveur d'une utopie interculturelle, *happy end* à la colonisation et à l'émigration, mais parce qu'ils croient que la dialectique du croisement culturel correspond à la réalité des comportements sociaux (8), plusieurs acteurs se sont efforcés ici de repérer les « synthèses culturelles » (J. Molino), les « mixtes » (R. Gallissot), les « variances » de registres culturels (F.H. Lorcerie), les processus d'intégration (S. Bariki) et de façon générale, le caractère composite de ce qu'on appelle l'identité collective. Cela touche aussi bien la culture française (dont J. Berque a plaidé récemment

(8) Une évolution générale du discours scientifique dans cette direction est bien reflétée par le N° 43 de la revue *Communications* (mars 1986) sur « Le croisement des cultures ».

pour qu'on reconnaisse enfin sa dimension islamo-méditerranéenne) que les cultures maghrébines dont la vision moderne du monde se nourrit concrètement beaucoup au processus d'émigration. C'est pourquoi l'émigration-immigration est ici un terrain particulièrement riche d'observations et un enjeu crucial des champs culturels concernés dans lequel la conjugaison tendue mais réelle des identités apparaît finalement plus déterminante que leur déchirement. La gestion de plusieurs registres culturels joue bien sûr aussi à l'intérieur des sociétés maghrébines : ainsi il faut se garder d'opposer de façon absolue culture officielle à culture populaire, culture nationale à culture étrangère, culture moderne à culture traditionnelle, alors que le comportement des acteurs sociaux montre qu'il y a le plus souvent gestion concomitante des différents termes, investissement réciproque des uns par les autres. C'est ce que montre d'ailleurs assez bien le terrain linguistique auquel nous avons consacré la seconde partie de l'ouvrage.

2) *Le rapport à la langue* reste l'enjeu le plus exhibé et le plus symbolique du champ culturel maghrébin, la langue ayant toujours été un mode très privilégié d'expression identitaire et de reproduction culturelle. C'est donc un enjeu classique par sa permanence, mais dont il importe de repérer les mutations, si l'on veut saisir les contenus nouveaux qu'il peut acquérir au fur et à mesure de l'évolution des sociétés maghrébines actuelles. C'est essentiellement cette perspective qui a inspiré les contributions à ce thème dans les trois directions proposées : bilan et sens de l'arabisation, situation du français, affirmation des langues et cultures berbères.

L'arabisation est aujourd'hui bien installée au Maghreb à travers le système d'enseignement, les pratiques administratives, les médias, et ses acquis ont bouleversé l'espace maghrébin. Mais on peut se demander si elle est liée aussi intimement qu'il y a encore quelques années à la construction de l'État moderne et à l'édification d'une « culture nationale ». L'échec relatif de celle-ci fait que son principal outil, la promotion de l'arabe standard « moderne » (comme dit si bien ce qualificatif), semble devenu en partie autonome par rapport à l'objectif initial, qui était la construction de l'État moderne, et paraît disponible aujourd'hui pour servir d'autres forces, accomplir une « destinée autonome ». Sans doute le ver était dans le fruit et notamment dans ce jacobinisme culturel algérien que G. Grandguillaume avait analysé et sur les effets duquel il s'interroge aujourd'hui. A force d'avoir voulu réaliser une arabisation pour l'État, véritable « cheval de Troie de l'Occidentalisation », on a provoqué au Maghreb une arabisation contre l'État, prenant la forme d'une islamisation. Une langue et une culture « nationales » de type français, ne parviennent pas à se réaliser faute d'une collusion entre le politique et le symbolique, et l'État est conduit en fait à gérer un pluralisme culturel concret.

C'est à partir des comportements sociaux plus que depuis la construction étatique que Christiane Souriau s'était attachée à observer les processus d'arabisation. La rencontre de Juin 85 fut une des toutes dernières auxquelles elle participa avant de disparaître. Faute de retrouver ses notes nous publions un texte inédit et très récent où elle faisait le point de ses recherches sur l'arabisation au Maghreb. Une démarche volontairement empirique et pluridisci-

plinaire, mais traversée par un intérêt passionné pour le phénomène et les effets du « changement de langue ».

C'est aussi à une prudence dans l'explication que convie Mustapha Haddab en estimant qu'on est en train de quitter en Algérie, plus réellement qu'il n'y paraît, la situation de bilinguisme pour une relative homogénéisation linguistique au profit de l'arabe; celle-ci tiendrait beaucoup à une « desinstrumentalisation » du français dans l'enseignement des sciences. On peut toutefois se demander si cela ne fait pas que déplacer plus loin la différenciation sociale par la langue, les enseignements supérieurs monolingues étant « secondarisés », tandis que les formations universitaires réellement porteuses de promotion, dans le pays ou à l'étranger, impliqueraient une maîtrise complète de plusieurs outils linguistiques. Ceci d'ailleurs touche l'enseignement secondaire lui-même, comme l'avait bien montré dans une intervention orale N. Sraieb en analysant la création récente à Tunis de deux lycées pilotes, francophone et anglophone. En Algérie aussi, cet élitisme est d'actualité, même s'il ne s'avoue pas par des créations institutionnelles. Quelques grands lycées d'Alger et d'Oran écrèment les moyens en formation (y compris linguistiques), et sont devenus les meilleures filières d'accès au supérieur, national ou étranger, au profit surtout d'enfants socialement favorisés.

C. Decobert, dans « L'aumône et l'écrit » remonte aux sources d'une autre forme de différenciation, qui marque la situation linguistique maghrébine, celle entre les parlers arabes et l'arabe écrit. Pour éclairer le « changement de langue » actuel, il choisit de remonter au bouleversement linguistique de la conquête de l'Algérie, qui a vu progressivement l'effondrement de l'arabe écrit et la destruction d'un système socio-linguistique qui avait mis des siècles à se constituer au Maghreb (9). Mais le rapport langue écrite/langue parlée ne peut être réduit à l'héritage colonial. La promotion actuelle de l'arabe « moderne », patrimoine unifié d'une « Nation arabe » si mythique et si plurinationale en réalité, n'est pas une restauration de l'ancienne place de l'écrit. Car la standardisation de la langue c'est aussi d'une certaine façon, l'éradication de ses anciennes charges, l'affaiblissement de sa capacité d'expression sociale. Et il n'y a pas à s'étonner, comme le note C. Decobert, que les parlers arabes d'un côté, les langues régionales de l'autre deviennent aujourd'hui le « conservatoire de l'authentique ».

La nostalgie d'une écriture chargée de sens, doit-on la retrouver dans l'extraordinaire engouement dont jouit aujourd'hui la calligraphie arabe ? Le peintre M. Khadda évoque ici la puissance passionnelle du rapport scriptural à la langue, que les techniques limitées de l'imprimerie avaient gommée. Toutefois, le renouveau de la calligraphie tend à dissocier le visuel et le sémantique, à l'image de l'intérêt porté en Occident à cette production pour sa seule esthétique.

Diverses par leur point d'application, ces contributions amènent finalement toutes à souligner les contradictions dont sont porteuses les politiques

(9) Sur ce thème, cf. les réflexions précoces de A. BERQUE, republiées dans *Ecrits sur l'Algérie*, Edisud, 1986.

d'arabisation et les effets secondaires qu'elles suscitent. Notamment, c'est la modernité de la « langue standard » qui favorise malgré elle la diffusion des langues — et de « la » langue — étrangères. Et son appétit d'exclusivité ne s'exerce vraiment que contre les dialectes et les langues régionales tout en provoquant leurs réactions.

L'analyse de la place de la langue et de la culture française au Maghreb justifierait à elle seule un ouvrage. Car cette présence est autant multiforme que malaisée à mesurer. Les chiffres et les observations que J.C. Santucci rassemble montrent que le français conserve une large empreinte sur la vie sociale et culturelle des trois pays concernés, malgré son recul progressif dans le système éducatif. Un recul qui n'empêche pas que l'effort intense de scolarisation développé depuis plusieurs décennies ait porté ses fruits, et conforté l'existence dans ces pays d'un public « francophone » qui n'a jamais été aussi important. Les attentes de consommation de ce public sont nourries par les productions culturelles locales, mais aussi par les productions extérieures, y compris celles (radio, télévision par satellite) dont le mode de circulation échappe de plus en plus au contrôle des Etats. Objectivement, aujourd'hui, la part du français représentée par sa masse un aspect du paysage culturel maghrébin difficilement effaçable et réversible à court terme. Cette situation, qui pèse sur la définition des identités maghrébines, est gérée diversement suivant les pays en fonction de leur rapport respectif à l'histoire et de leur configuration sociale. J.C. Santucci évoque ici la position du Maroc, qui reconnaît au français le statut de « première langue étrangère obligatoire », ce qui ne gomme pas les effets de différenciation que sa plus ou moins grande maîtrise exerce à l'intérieur de la société marocaine. L'Algérie s'enferme plutôt dans une négation de principe, que son histoire explique, et dans des contradictions entre le dit et le fait sur la présence réelle du français.

De façon générale, le rapport à « la » culture étrangère au Maghreb est un domaine où il est difficile de nommer les faits, de construire et d'analyser des stratégies, d'explorer des perspectives. C'est le domaine par excellence des doubles discours, des non-dits, des guillemets, qui touchent d'ailleurs presque autant les propos tenus au Nord qu'au Sud de la Méditerranée. Tantôt on fantasme sur la disparition totale de la pratique du français au Maghreb au profit de l'arabe ou de l'anglais, tantôt sur la constitution d'un « français scientifique et technique » qui ne serait ni politique ni culturel. Bien qu'elle soit peu évitable, on peut regretter que la difficulté de penser la place du français empêche aussi de poser les politiques capables de gérer efficacement cette réalité et ses diverses conséquences.

Dans ce contexte passionnel, une approche existentielle et impressionniste du phénomène, comme celle que propose l'écrivain Moncef Ghachem trouve sa pertinence. C'est en prenant le « chemin d'une mémoire personnelle » qu'il évoque la place du français dans la vie d'un fils de pêcheur tunisien, amené à construire progressivement une synthèse entre ses racines, ses engagements, et la langue française.

Les deux éclairages volontairement très différents apportés ici sur le fait culturel « francophone » au Maghreb en appelleraient bien d'autres (10). Par exemple sur le rapport de concurrence/solidarité qui lie le français à l'arabe. L'arabe « moderne » au Maghreb s'est affirmé contre le français, mais aussi sur son modèle très typé de langue « nationale », noyau d'une culture « nationale », même si celle-ci est rapportée pour partie au niveau mythique de la Nation arabe (11). De même, les deux langues (et les deux cultures) partagent aujourd'hui un sort commun dans le contexte international. Se sentant agressées par la mondialisation culturelle, elles y répondent dans des termes proches (12), parfois à travers des actions communes. Cette solidarité objective semble atténuer quelque peu leur concurrence directe, ou tout au moins ne plus l'enfermer seulement dans l'opposition modernité — tradition. Par ailleurs on reconnaît mieux aujourd'hui de part et d'autre le rôle des contaminations linguistiques réciproques, ce qui là aussi tempère l'opposition absolue entre deux langues perçues comme des systèmes culturels exclusifs (13). Le rapport de solidarité/concurrence entre les deux langues est donc complexe, et tend à sortir du strict cadre de l'héritage colonial.

C'est aussi le cas pour ce qu'on peut appeler les interférences culturelles franco-maghrébines. Toutes celles dues à l'immigration bien sûr, qui font de l'Islam aujourd'hui un fait culturel français et du français un mode de communication nécessaire entre les sociétés maghrébines et leurs émigrations. Mais ces interférences prennent aussi la forme de champs culturels communs intégrés et très divers, qui vont de la littérature ou du cinéma (existence de doubles publics naturels) à la recherche scientifique en passant par des visions politiques des rapports Nord-Sud assez proches. Ces « mixtes » alimentent un patrimoine imaginaire commun où se croisent les images réciproques que se renvoient les sociétés maghrébines et la société française, un domaine peu prospecté, et pourtant déterminant.

Si la reconnaissance de la place du français dans le champ culturel maghrébin est difficile à formuler pour les responsables politiques des pays concernés, il en est de même pour le fait culturel berbère, bien que là aussi on

(10) L. BOUSDRAOUI, empêchée par une grave maladie, n'a pu rédiger la communication qu'elle avait préparée sur le thème « Quelle place pour le français dans le champ linguistique marocain ? ».

(11) La création très récente (début 1986) en Algérie d'une « Académie de la langue arabe », illustre une fois de plus le rôle du modèle français, même s'il transite en partie par le sous-modèle égyptien.

(12) Le ministre égyptien des Affaires étrangères, B. BOUTROS-GHALI avait parlé à propos du français de « langue non-alignée ». Pour des raisons historiques l'expression ne serait pas endossée au Maghreb. Mais elle témoigne d'une nouvelle vision des contradictions culturelles mondiales.

(13) Une chercheuse espagnole, Pilar SANCHEZ RABANAS, s'est attachée à décrire ces contaminations linguistiques en Algérie. Elle nous écrivait notamment : « les langues mixtes et les langues en contact ont toujours été sous-estimées. Elles ont été associées aux groupes sociaux qui les parlaient. Rejetées dans le ridicule..., ces acrobaties verbales n'ont été reconnues et n'ont fait l'objet d'études que tout dernièrement grâce aux efforts de la linguistique appliquée. Au fur et à mesure que le niveau culturel de ces sociétés s'élève, il se produit une prise de conscience et une plus grande lucidité sur ces phénomènes de langues en contact et ces interférences. Peut-être faudrait-il envisager comme centre de toute recherche, cet élan psychologique par lequel l'homme transforme la langue en vue d'une adaptation toujours momentanée de la langue, aux pulsions qui établissent spontanément des liens entre les peuples et que la norme académique ou scolaire entrave ».

passé progressivement du non-dit ou du nié, à une admission progressive et une gestion prudente des réalités. La situation du berbère est pour le reste bien différente de celle du français. Ce n'est pas ici un système complet de valeurs porté par une langue qui s'oppose à une autre vision du monde, dans le contexte général de la mondialisation. Au moins encore pour le moment, la réactivation du fonds culturel berbère apparaît comme une conséquence, à un niveau national, sinon régional, d'un processus abrupt d'arabisation. L'affirmation de la culture berbère est d'abord résistance aux menaces pesant sur une culture populaire minoritaire. Mais le choix en faveur d'un terrain essentiellement culturel montre les limites dans lesquelles entendent se tenir les défenseurs de la personnalité berbère : ils ne mettent pas vraiment en cause la légitimité des États, au moins dans sa version « moderne ». De leur côté, les États — L'Algérie et le Maroc, qui sont pratiquement ici les seuls concernés — mènent un jeu ambigu et très complexe face à la revendication berbère. Ils oscillent à son égard entre une répression mesurée et une tolérance discrète (ou l'oral, une fois de plus, est privilégié sur l'écrit, c'est-à-dire la radio et la chanson sur les publications). Quelle qu'en soit la rugosité on ne peut manquer d'y voir une forme de reconnaissance du phénomène berbère, qui tend à balancer les forces qui, dans le processus d'arabisation, où dans l'appareil d'État lui-même, luttent contre les valeurs de l'État moderne. Celà donne à la revendication berbère l'allure inhabituelle d'un retour aux sources s'appuyant explicitement sur les valeurs modernes.

Comme pour la place du français, c'est le Maroc qui paraît avoir sur la question la politique la plus sereine, encore que cette politique soit en dents de scie, et n'ait jamais abouti à une vraie reconnaissance de la culture berbère. Cela permet néanmoins au débat de se situer sur un terrain essentiellement culturel — au sens étroit du terme — et scientifique. Comme le montrent les deux communications de A. Bounfour et C. Lefébure, la poésie et la chanson berbères peuvent s'épanouir au Maroc, dans une attitude qui ne soit pas forcément d'opposition passionnelle à l'arabe. Le passage à l'écrit de la poésie berbère, auquel s'intéresse ici A. Bounfour, se fait d'ailleurs pour une bonne part aujourd'hui comme par le passé, en transcription arabe. Et C. Lefébure montre à propos d'un groupe très actif originaire du Sous, que le travail de publication peut accompagner une très bonne maîtrise des techniques audiovisuelles, et un « reverdissement » des thèmes berbères anciens.

Si la revendication berbère est plus crispée sur le terrain politique en Algérie, comme le suggère le texte de S. Chaker, c'est d'abord parce que s'y pose plus fortement le besoin de conquérir un espace d'expression et un droit à l'existence. La relation à l'arabe y est donc aussi plus passionnelle, et l'engagement moderniste peut-être plus affirmé.

3) De la langue à la *littérature*, les liens sont évidents et ce n'était pas l'objectif de cet ouvrage de les souligner. Si l'on a fait une place à la production littéraire, ce n'est pas non plus pour rendre hommage aux Belles Lettres, expression traditionnelle de la culture, au sens étroit du terme. Dans notre perspective de repérage des enjeux culturels, l'intérêt s'est porté plutôt sur le rôle

qu'a rempli de façon constante depuis le début des années 50 la littérature maghrébine : être un lieu où peuvent s'exprimer, sur le mode propre à la littérature, des visions du monde ou des sensibilités qui pour des raisons diverses : interdits politiques ou sociaux, ou simplement, caractère trop impressionniste des expériences vécues, ne peuvent être l'objet de discours explicites. Cette fonction de forçage du dicible, cette efficacité spécifique de la littérature, qui en appelle plus à l'affect du lecteur qu'à sa raison, existe dans toutes les sociétés. Mais au Maghreb, comme partout où le dicible est fortement réglementé, elle constitue un enjeu important de la vie culturelle, celle de lire « entre les lignes » et au-delà des lignes du discours officiel. C'est largement à travers la littérature que se « disent » sous une forme plus ou moins symbolique, mais en même temps très forte, des réalités que les autres discours ne s'autorisent pas : rapport à l'Autre, relations entre les sexes, et à l'intérieur de la famille, etc (14)... Et c'est aussi la littérature qui est le plus puissant révélateur des « cultures manquées ».

Ceci ne se limite pas au roman. Evoquant l'œuvre de H. Tengour, N. Khadda rappelle quelle forte relation avec le réel entretient le langage poétique. Par sa capacité à jongler avec les chronologies et le sens des mots, il nargue les tabous et les discours culturels univoques. Et c'est ce qui explique sans doute pourquoi les écritures romanesque et poétique, sont si souvent imbriquées dans la littérature maghrébine d'expression française. La même remarque vaut pour l'essai. Ce genre, quand il prend la forme littéraire, comme celui qui donne ici N. Farès sur l'idée de maghrébinité, a une puissance d'évocation et d'ambiguïté bien différente de celle d'un texte politique ou scientifique.

La capacité de non conformisme de la littérature dépend aussi, bien sûr, de ses conditions de production, qui lui permettent d'échapper de façon plus ou moins importante aux codes officiels. La situation du Maghreb est à cet égard extrêmement favorable. Déjà, sa littérature de langue arabe ne s'inscrit pas dans des cadres nationaux étroits, mais se rattache à un vaste espace culturel assez conformiste dans l'ensemble, mais où se développent certaines zones d'autonomie (le roman égyptien par exemple ou les revues littéraires maghrébines). Mais c'est surtout la littérature maghrébine de langue française qui transgresse les frontières des cultures nationales en participant à un espace culturel encore plus ouvert que l'espace arabe. Cette capacité de non-conformisme explique sans doute pour une large part, que malgré toutes les prédictions, elle ne cesse de prospérer, de susciter des auteurs et des éditeurs (et donc de répondre aux attentes d'un public), comme le montre ici le bilan chiffré de J. Dejeux.

C'est à cause de ce rôle considérable et contradictoire qu'elle continue à remplir dans la culture maghrébine, que la priorité a été donnée ici à la littérature de langue française. Une seule contribution concerne la littérature de langue arabe, celle de M. Bois, traducteur de plusieurs romanciers algériens. Ceux-ci ont appliqué les recettes du roman de langue française, en les inflé-

(14) Cf. dans la rubrique « Actualités culturelles » du présent *Annuaire* l'article de Charles BONN à propos du roman algérien.

chissant toutefois vers un certain réalisme socialiste (alors que le roman de langue française suivait davantage les itinéraires formels du roman français). Mais les deux types de productions touchent en fait le même public, plutôt « moderniste », comme le montre le très grand succès en Algérie même, des traductions de ces romans de langue arabe.

Concrètement, la perméabilité des frontières de la culture « nationale » face à la littérature maghrébine de langue française se caractérise par plusieurs traits, et d'abord par le lieu éditorial, situé encore aujourd'hui davantage en France qu'au Maghreb, même si la concurrence de l'édition française fait lâcher la bride aux censeurs et aiguillonne désormais une production locale qui ne passe plus seulement par les voies officielles (11). La façon dont la littérature maghrébine se joue des espaces nationaux est également sensible à propos des auteurs. D'aucuns s'étaient autrefois évertués à rechercher les critères de l'appartenance de tel ou tel écrivain à la littérature « maghrébine » ou à une des littératures nationales la composant. Ce qui fut déjà difficile avec les écrivains juifs nord-africains, et encore plus aléatoire avec les écrivains néo-maghrébins, comme J. Sénac ou I. Eberhardt, est devenu aujourd'hui tout à fait impossible avec les écrivains de l'émigration qui sont désormais autant français que maghrébins. N. Saadi souligne la dérision de la logique juridique en matière d'imaginaire, et montre que la question de la nationalité littéraire n'offre finalement que peu de sens et d'intérêt propres, sinon de révéler les difficultés à définir officiellement — à construire ? — une culture nationale « normalisée ».

Reste alors le rattachement de cette littérature à un public ou à des publics. C'est peut-être par là que le problème est le plus abordable et le plus révélateur de la réalité culturelle maghrébine, si on veut bien abandonner le niveau mythologique, et essayer de reconnaître les faits pour tenter de les gérer. C'est ce à quoi s'attache la contribution de P. Siblot : ne plus considérer les écrivains maghrébins et leur littérature comme d'éternels « déchirés » ou « partagés », installés dans un destin de « mal de vivre », ou bien comme des laissés pour compte des espaces culturels français et maghrébins. Il faut au contraire prendre en considération la réalité d'un « double public et d'une double interpellation » de cette littérature, qui en fait un « lieu de tensions » mais aussi un « espace fécond de composition et de syncrétisme ».

Et il est vrai qu'on ne peut saisir la spécificité des écrivains maghrébins de langue française sans leur reconnaître un statut de médiateurs culturels, sans voir en eux les gestionnaires de deux imaginaires dont les zones de recouvrement sont considérables : de chaque côté de la Méditerranée l'affirmation d'identité passe par un rapport à l'Autre où la relation France — Maghreb et Maghreb — France est déterminante, quelle qu'en soit son apreté. Et la littérature maghrébine d'expression française est fondamentalement centrée sur ce rapport. Au Maghreb, elle est un des éléments qui intègrent le rapport à l'Occident et à la modernité dans la vision du monde. En France, elle nourrit — à côté d'ailleurs de la littérature des Français sur le Maghreb — la dimension orientale, le repère exotique de l'imaginaire français. Plutôt que de faire, de tous côtés, procès à cette littérature, ne vaut-il pas mieux reconnaître sa double nature, sa double fonction

dans des champs culturels dont elle représente par excellence le croisement ? Si le « mixte » a un sens en matière culturelle, c'est dans la reconnaissance de cette double vocation d'un même produit culturel où s'ancrent des imaginaires croisés. Banalité sans doute, mais somme toute difficile à accepter, car elle nie les discours exclusivistes des cultures nationales.

4) Pour les *médias*, à priori, la situation est fondamentalement différente. Ils apparaissent le domaine par excellence du contrôle étatique, et un levier essentiel d'édification de la culture nationale. Pourtant, les choses ne sont pas si simples, pour des raisons très diverses où les données techniques jouent évidemment leur rôle, notamment dans l'audiovisuel. François Chevaldonné a bien voulu se charger de rassembler quelques contributions illustrant les enjeux qui se développent ici. Ils concernent tous les limites que rencontre l'omniprésence apparente de l'Etat sur les médias au Maghreb (15). Des limites qui sont bien sûr à la mesure de cette omniprésence. Quatre sont ici évoquées. Il y a d'abord le verrou industriel et financier sur lequel insiste A. Henni à propos de l'audio-visuel : on ne peut construire une politique nationale dans ce domaine sans la fonder sur un support industriel, et sans tenir compte d'un équilibre à préserver entre le développement des industries culturelles et celui de la création culturelle. Car le développement seulement technique des médias pose très vite la problème des produits culturels à importer, faute de pouvoir tous les créer. F. Chevaldonné montre que même lorsqu'on s'adresse au Moyen-Orient, on n'échappe pas aux effets de la mondialisation et à l'influence occidentale qui ont investi les productions de cette région, au détriment des cultures nationales ou d'une culture « arabe » abstraite.

D'autres limites à la puissance étatique sur les médias sont d'ordre politique. Le monopole dont il jouit fait que si l'Etat est seul en scène, il est aussi nu. C'est le sens de la communication de M. Khelil qui montre comment le symbole Bourguiba est amené en Tunisie à remplir tout l'espace de la télévision tunisienne, à meubler les silences et les contradictions du discours officiel, à être l'« inépuisable colmateur de la faillite symbolique d'un régime ». Le monopole — ou l'apparent monopole — pose aussi le problème de la crédibilité du message. A propos de l'Algérie, B. Mostefaoui relève une évolution récente des médias nationaux en matière d'information : la mauvaise qualité de la presse soulignée par la concurrence indirecte, mais très réelle des médias étrangers, est aujourd'hui dénoncée. Sans que soit écarté vraiment le principe d'unanimité qui justifie le monopole, mais qui suscite aussi le conformisme, il y a désormais une recherche de crédibilité, bien illustrée ces dernières années par l'exemple de l'hebdomadaire *Algérie-Actualités* (16).

(15) F. CHEVALDONNÉ notait dans l'*Annuaire de l'Afrique du Nord* 1983 que cette omniprésence tend à être limitée par les Etats eux-mêmes; ainsi pour le cinéma algérien, constate-t-on aujourd'hui une déréglementation, dans la production et dans l'exploitation.

(16) Le non-conformisme de *Algérie-Actualités* a relayé, à des années d'intervalle, celui de *La République* et de *Ach-Chaab*. D'autres organes de presse paraissent en mesure d'assurer aujourd'hui cet héritage, comme si la liberté de ton de quelques-uns était une bouffée nécessaire d'oxygène dans le paysage figé de la presse algérienne.

Dans les pays où il n'y a pas monopole de droit, l'alternative de crédibilité par rapport au discours officiel est un créneau qu'occupent volontiers les petites revues indépendantes. A. Krichen, créateur du *Mensuel* de Tunis, a évoqué oralement lors de la rencontre de Juin 85 le développement assez spectaculaire d'une presse théorique et culturelle bilingue en Tunisie, un phénomène qui a son pendant au Maroc.

L'activité des revues — publiques ou privées — qui se veulent aux marges du discours officiel et conquièrent une autonomie d'expression en se situant d'abord sur le terrain de la culture, confirme que ce n'est pas forcément là où le poids de l'Etat est le plus fort que la vie culturelle est la plus riche. La même remarque vaut pour l'édition et la diffusion du livre, qu'évoque ici F. Burgat. En apparence, le poids de l'Etat sur le livre au Maghreb est considérable : pour de multiples raisons, l'Etat contrôle une grande partie de l'édition locale, ainsi que les importations. En fait, la situation du livre est très complexe et extrêmement difficile à quantifier. Le contrôle réel de l'Etat se révèle fort variable, et l'abandon progressif de son monopole laisse se développer d'importantes zones d'autonomie dont profitent une création et une consommation relativement non conformistes, surtout dans le domaine littéraire (17).

5) La cinquième partie de l'ouvrage est centrée sur le signe sans doute le plus nouveau du retour du culturel au Maghreb : la *relecture* qui touche aujourd'hui les analyses de la réalité sociale, et d'abord ces quintessences de l'expression culturelle que sont les visions du monde proposées par les sciences sociales.

Quatre exemples de *relectures culturelles des sciences sociales* sont ici présentées : à propos du droit, de l'économie, de l'histoire, de la sociologie religieuse.

La réévaluation de la dimension culturelle du droit et de l'économie constitue le changement de discours scientifique le plus sensible. Alors qu'il y a quelques années, le droit des pays maghrébins était perçu par ses utilisateurs et ses analystes comme un outil relativement neutre de transformation sociale, au service de l'Etat moderne et du développement, il tend de plus en plus à apparaître aujourd'hui comme une greffe artificielle et étrangère qui susciterait les résistances de la société civile. La tension entre droit moderne (largement reçu du modèle français) et droit originel fait parfois du droit un enjeu politique majeur, et presque toujours, un enjeu d'identité culturelle autour duquel s'affrontent partisans de la « modernité » et de l'« authenticité ». Le phénomène est d'autant plus fort, note M.M. Mahieddin, qu'au dualisme d'acculturation qui s'est manifesté à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, se superpose un dualisme beaucoup plus ancien porteur d'un conflit de fond entre un « ordre juridique majeur » (la conception théologique du droit musulman) et l'ordre juridique mineur que constitue le droit étatique, politique, en pays d'Islam.

(17) Cf. numéro spécial de la revue *Voix Multiples* (n° 10, avril-septembre 1985), auto-éditée à Oran : « Réflexions sur la littérature algérienne ».

On peut penser que si le conflit ne s'est pas davantage exprimé dans les années suivant les indépendances, c'est parce que le dualisme était vécu alors non comme un équilibre mais comme une victoire progressive de la logique de l'Etat moderne qui réduisait peu à peu les poches de droit musulman. Aujourd'hui que le mythe de la modernité semble s'épuiser, au profit de la restauration de certitudes anciennes, il n'est pas surprenant que le dualisme juridique soit davantage ressenti dans sa dimension actuelle, et débouche parfois sur un renversement des perspectives, sur une revendication de fonder tout le système juridique sur la « nouvelle » vision du monde portée par le droit musulman. Le phénomène reste cependant plus potentiel que réel au Maghreb, où il n'y a pas eu jusqu'à présent, y compris en Libye, de véritable « reconquête » du système juridique par le droit musulman. Par contre on y est plus sensible désormais à l'ancrage sociétal du droit. Après l'ère codificatrice, où l'on n'analysait le droit qu'à travers ses producteurs étatiques, le besoin d'un retour à la sociologie juridique se fait donc aujourd'hui sentir (18).

La même attitude se manifeste dans la pensée économique qu'évoque ici C. Bernard (19). Le modernisme triomphant auquel adhéraient non seulement les dirigeants mais une part importante de la population avait fait négliger la complexité du terrain social et culturel (et notamment la coexistence de plusieurs systèmes de valeurs) qu'entendait transformer le « développement ». D'où des attitudes de rejet, et des résistances aux projets économiques, qu'on s'efforce d'interpréter aujourd'hui en termes culturels. L'économiste redécouvre avec modestie les phénomènes « culturels » devant ces réactions identitaires, ce qui le conduit parallèlement à relativiser sa propre vision du monde et à s'interroger sur le caractère culturel des représentations globales du développement. Positivement, il se veut désormais attentif à l'économie parallèle et à la petite production marchande; il valorise la micro-économie (parfois en jetant le bébé de la macro-économie avec l'eau du bain) ainsi que toutes les formes de « réappropriation » de l'économie par la société concrète.

Une autre redécouverte de la part du culturel dans la réalité sociale est celle que traduit l'évolution de l'analyse historique. A côté d'un discours officiel qui a du mal à sortir de l'unanimité culturelle, les historiens redécouvrent la complexité et la diversité culturelles qui ont fondé les identités maghrébines, et les mythes qui nourrissent le rapport des sociétés actuelles à leur passé. O. Carlier propose ici une analyse du poids des dynamiques culturelles dans la « crise berbériste » qui a affecté le mouvement national algérien en 1949, en France et en Algérie. Il montre combien l'interaction entre le social, le culturel, le politique a été complexe dans cette crise, et quels effets cela a entraîné sur l'énoncé du conflit (quel statut pour la langue berbère ?), sur la production d'images de soi » (l'identité régionaliste), et sur la vision du devenir de l'Algérie

(18) Cette approche en termes de sociologie juridique a inspiré quelques travaux récents comme ceux de N. Bouderbala au Maroc. Lors de la rencontre de juin 1985, Y. Ben Achour avait présenté une communication sur les conflits de systèmes juridiques en Tunisie, qui s'inscrivait également dans cette perspective.

(19) Un des premiers signes sur un plan général de ce changement de perspective a été le numéro spécial (1<sup>er</sup> trimestre 1984) de la Revue *Tiers-Monde*, consacré à « Culture et développement ».

(une Algérie « algérienne » avec une culture « citoyenne » plutôt qu'une Algérie « arabo-musulmane », où l'arabe serait la seule langue légitime).

La prise en compte de la complexité et de la diversité culturelles qui subsistent dans des sociétés très fortement centralisées transparait aussi — elle y est a priori moins inattendue — dans l'analyse des comportements religieux. Sous l'influence d'un discours politique qui pour des raisons diverses avait déqualifié les expressions de la diversité religieuse, on avait mis entre parenthèses pendant plusieurs décennies l'analyse des phénomènes religieux populaires, de types confrériques ou autres. A propos d'une communauté religieuse de l'Ouest algérien, S. Andezian montre combien une expression religieuse, folklorisée par les observateurs, témoigne en fait de l'existence d'une autonomie relative de la population dans la gestion de sa vie culturelle, et de la « complexité des relations symboliques » dans une société ayant subi différentes influences culturelles. Celle de l'émigration a évidemment joué aussi son rôle pour cette communauté qui s'est donné une filière migratoire très structurée.

6) Aujourd'hui comme hier, *l'émigration* constitue une référence essentielle dans la vision du monde des sociétés maghrébines modernes. Sa « culture » et le champ culturel où elle évolue demeurent à plus d'un titre un enjeu majeur pour ces sociétés, mais aussi pour la société française, et bien sûr pour les communautés émigrées elles-mêmes. L'émigration est le lieu par excellence, comme on l'avait noté plus haut, des croisements, des échanges et des affrontements culturels.

Les trois contributions de A. Sayad, F.H. Lorcerie et S.E. Bariki (20) qui constituent cette partie sont toutes centrées d'une façon ou d'une autre sur cette réalité, qui infirme le principe d'exclusivisme culturel sur lequel on tend à construire les « cultures nationales ». Omniprésents et déterminants, les croisements culturels sont cependant interprétés et mis en œuvre bien différemment selon les acteurs en présence.

Pour les communautés émigrées, en voie d'« autonomisation » (A. Sayad), l'analyse de leur situation en terme de « culture », quelle que soit par ailleurs l'ambiguïté du terme, est déjà un signe des mutations profondes qu'a accumulées le phénomène migratoire maghrébin. Il est devenu impossible aujourd'hui de le réduire à un simple déplacement de force de travail, et désormais la prise en considération d'une identité immigrée s'impose nécessairement à l'analyse. On constate dès lors que la pluripolarité culturelle dans laquelle évoluent ceux qu'on appelle encore les immigrés n'est pas forcément synonyme d'éclatement ou de perturbation identitaire. De plus en plus, il apparait combien se manifeste chez eux une capacité à gérer plusieurs registres culturels (F.H. Lorcerie), dans une perspective d'intégration à la société d'accueil qui n'exclut pas la reconnaissance des racines identitaires mais passe par leur mise en forme moderne : ainsi, pour la religion (S.E. Bariki).

(20) Dans le cadre de ce thème a également été engagée une recherche de S. Morsy sur les écrits de l'immigration. Elle sera publiée dans le prochain *Annuaire de l'Afrique du Nord*.

L'enjeu culturel que constitue l'immigration par rapport à la société d'accueil est trop présent dans les esprits pour s'y attarder : on n'a jamais tant parlé d'identité française que depuis qu'on a « découvert » le « défi » que lui opposait l'immigration maghrébine. Les fantasmes qui se mêlent ici aux réalités, et les mots qui voilent les fantasmes composent pour l'essentiel le discours politique sur l'immigration, et affolent le discours scientifique (F.H. Lorcerie). Une fois écartées les caricatures et les pudeurs verbales (interculturel veut si souvent dire interracial) reste que la question de l'immigration a considérablement infléchi et rénové la vision de soi et du monde de la société française, même si dans un premier temps, l'exacerbation du rapport à l'Autre a été une réponse spontanée au processus très réel d'intégration des immigrés, et au nouveau consensus politique et culturel français qu'il imposait de définir.

Mais l'intégration des immigrés en France ne concerne pas seulement la société d'accueil. Si s'est posée à celle-ci la question de savoir comment un « Autre » devenait « même », les sociétés d'origine ont dû gérer de leur côté la situation de « mêmes » devenant progressivement « autres » (le propre des immigrés étant d'ailleurs à un moment donné d'être « autres » à la fois pour la société d'accueil et pour la société d'origine). Un grand fait nouveau de ces dernières années a été la prise en compte de cette mutation, longtemps niée dans sa possibilité même. Aujourd'hui, aussi bien les sociétés civiles que les Etats maghrébins ont par rapport à la culture émigrée une attitude paradoxale.

D'une part, la culture d'origine est posée comme le noyau dur, qu'il faut sauvegarder à tout prix, de la personnalité des immigrés, et comme l'objet d'une souveraineté résiduelle des Etats sur ces communautés en cours d'intégration outre-Méditerranée. Mais en même temps les immigrés font par rapport aux sociétés d'origine figure de cheval de Troie de l'altérité culturelle (A. Sayad). Comme celui de la société d'accueil, le discours de la société d'origine sur la culture des émigrés est un faisceau d'euphémismes qui couvrent beaucoup de sous-entendus et de griefs. Si le rôle de relais de la consommation moderne et d'ouverture sur l'extérieur (toute famille algérienne a son émigré, note R. Gallissot) rempli par les émigrés, est à la fois reconnu et dénoncé, la société civile semble reprocher fondamentalement à l'émigration « l'effet perturbateur » (A. Sayad) qu'elle joue par rapport au corps social, la faculté de promotion qu'elle offre hors de la hiérarchie sociale du pays d'origine. De leur côté, les Etats souhaiteraient que l'influence qu'ils entendent exercer sur leur émigration n'aient pas d'effets de retour. Ils n'apprécient guère l'effervescence politique et religieuse qui, profitant de la liberté d'expression, se développe en terre d'émigration, et relaie intellectuellement et matériellement les débats qui ne peuvent s'épanouir dans les pays d'origine.

Qui plus est, les Etats d'origine, s'ils veulent maintenir la relation avec les émigrations qui s'autonomisent, sont obligés d'adapter leur discours politique, de renoncer à la « langue de bois » figée, qui est le plus souvent la norme sur la scène politique interne. Il s'agit là d'une transformation politico-culturelle



profonde, qui ne peut manquer à terme d'avoir des effets sur le discours de ces Etats dans les pays d'origine, sauf à couper complètement les liens avec l'émigration, à la considérer comme perdue pour la culture nationale.

A la fin de cette présentation rapide de quelques enjeux culturels qui ont paru majeurs aux 35 collaborateurs du présent ouvrage, on ne peut manquer de songer à un autre enjeu qui ne semble plus — ou pas encore — d'actualité tant il paraît avoir cessé de nourrir des espoirs concrets, mais qui reste pourtant pertinent par rapport à tout ce qui est évoqué ici, celui de la culture maghrébine et d'une politique maghrébine de la culture.

Comment des pays certes différents, mais placés pour trois d'entre eux dans des situations aussi parallèles par rapport à la langue française d'une part, au patrimoine culturel arabe d'autre part, ont-ils pu à ce point ignorer leurs expériences culturelles respectives, et tenter chacun pour son compte de construire ou remodeler leur identité culturelle ? 25 à 30 ans après les indépendances, on en reste à un niveau extrêmement modeste et peu significatif de coopération culturelle inter-maghrébine : les produits culturels circulent mal à l'intérieur du Maghreb, et les entreprises communes sont rarissimes : peu ou pas de manuels scolaires communs, une coopération universitaire et scientifique faible et épisodique qui passe encore largement par l'extérieur (le présent ouvrage en est une fois de plus l'exemple); pas de concertation non plus en matière d'émigration où les problèmes sont pourtant si proches. Au contraire, c'est ici que s'expriment les plus étonnantes caricatures d'une absence de concertation intermaghrébine : ces cours de « langue d'origine » c'est-à-dire d'arabe standard dispensés séparément par chacun des pays aux enfants d'immigrés de l'école française.

A un moment où s'impose si fort le bilan des cultures nationales « manquées », n'y a-t-il pas dans « l'idée bénéfique d'une maghrébinité » selon l'expression de N. Farès, une ressource qui ne soit pas une pure clause de style ? Les intellectuels de « Rencontres maghrébines » s'y étaient bien essayés avec quelque succès il y a peu...

Jean Robert HENRY (\*)

\* CRESEM.