

## BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

### I. — ANTHROPOLOGIE SOCIALE

L'anthropologie sociale de l'année, comme ses autres consœurs en sciences humaines, refuse de vieillir. Pour s'exprimer et, disons-le, pour se vendre suivant la loi stricte et souvent incontournable de l'édition, elle se soumet de plus en plus à la mode des titres alléchants et des jaquettes ou des illustrations en quadri-chromie, elle adopte un langage plus littéraire et plus attrayant, quitte à être moins stricte, elle emboîte le pas aux thèmes médiatiques, bref elle s'essaye à la séduction du grand public, curieuse évolution d'une grande dame plutôt revêche dans sa jeunesse.

Mises à part les monographies descriptives qui se font rares, l'anthropologie sociale actuelle n'a cependant pas renoncé complètement à ses préoccupations fondatrices, comme l'analyse de la parenté qui reste encore très vivace et continue à enrichir un domaine où le structuralisme et la théorie de l'échange sont mis à rude épreuve avec notamment l'interprétation des systèmes endogames (M. M. Winter, *A Study of Family and Kinship Relations in a Pastoral Twareg Group of Northern Mali*, PhD, Cambridge, 1984; S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éd.), *Le fils et le neveu, Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge Uni Press/MSH, 1986).

Certains travaux, rejetant le modèle parental comme principe d'organisation privilégié des communautés, offrent d'autres voies d'approche : la religion en est une, étudiée en tant que système de valeurs et de représentations du monde ainsi qu'ensemble de comportements non seulement rituels mais économiques, politiques et sociaux (H.M. Munson, *Islam and Inequality in Northern Morocco*, Thèse d'anthropologie, Université de Chicago, 1980; D.F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton University Press, 1985).

Abordé de manière autant sociologique qu'ethnologique, le thème de la condition des femmes, mis à l'honneur du reste par des auteurs essentiellement féminins, suscite toujours de nombreux travaux et débats, traitant notamment du rôle des femmes dans la production et la distribution des biens (S. Ferchiou, *Les femmes dans l'agriculture tunisienne*, Aix-en-Provence, Edisud, 1985; C. Dib-Marouf, *Fonctions de la dot dans la cité algérienne, Le cas d'une ville moyenne : Tiemcen et son « hawz »*, OPU, Alger, 1984; Programme et colloque de l'Institut de recherche sur le monde arabe et musulman : *Les femmes, le temps et l'argent, Aix-en-Provence*), ainsi que des images et représentations de la femme (*Habiles, subtiles, sibyllines...*, *Littérature Orale Arabo-berbère* N° 15, CNRS/EHESS, 1985, réédition 1986).

L'étude des différents genres de littérature orale (contes, devinettes, fables, mythes...), capable d'intéresser un public qui n'est pas nécessairement spécialisé, est en pleine expansion (L. Saada, *La geste hilalienne*, Paris, Gallimard, 1985; D. Casajus, *Peau d'âne et autres contes touaregs*, Paris, L'Harmattan, 1985) développant ainsi la vision qu'une communauté particulière se fait d'elle-même. Signalons dans cette perspective l'exposition permanente du musée saharien de l'Abbaye de Sénanque à Gordes, privilégiant

pour une fois le point de vue des nomades sur leur espace que les observateurs étrangers appellent uniformément « désert » (*Les déserts de l'homme, Le Sahara des nomades*, Catalogue éd. Agep, Marseille, 1985).

La question de « l'identité » se trouve posée de façon aiguë, parfois militante, par les membres mêmes des minorités qui luttent pour faire entendre leurs voix (Revue *Tafsut, AwaL...*). On constate la vigueur d'une ethnologie « pour soi » qui débute le point de vue purement « observant » et aboutit à des revendications identitaires et à une dénonciation des dominations culturelles et linguistiques de tout ordre. Une autre façon de « voir » et de « se voir » se développe. Venant de ces sociétés traditionnellement « ethnologisées », un autre événement est l'émergence d'une littérature d'auteur originale dont l'inspiration et l'imaginaire sont profondément ancrés dans la culture d'origine, comme par exemple, Hawad, *Caravane de la soif*, Edisud, Aix-en-Provence, 1985 — recueil de poèmes traduits du touareg et calligraphies tifinagh — avec, dans ce cas, pour la rédaction des manuscrits, l'emploi délibéré et la fonctionnalisation de l'alphabet tifinagh, banni par la scolarisation moderne ou par les universitaires et, à partir de cette écriture, la création d'un art graphique personnel (sur ce sujet : H. Claudot, *Tifinar', Du burin à la plume*, Atelier du Triangle, Dauphin, 17 p., 1985).

Ainsi, tandis que les minorités culturelles sont de plus en plus menacées et que l'avenir semble pour elles se résumer à l'intégration ou à la disparition pure et simple, les tendances émancipatrices de l'anthropologie se confirment, avec une diversification des pôles d'observation, des objets étudiés, des méthodes d'approche plus intimistes.

Hélas ! L'anthropologie sociale paraît condamnée à jouer le fossyeur des communautés minoritaires, condamnées à mort par la logique du monde industriel qui ne retiendra d'elles que des reliques folklorisées, édulcorées et digestibles (A. Fisher, *Fastueuse Afrique*, Ed. du Chêne, Paris, 1984).

Hélène CLAUDOT-HAWAD \*

MACNAMARA WINTER (Michael). — *A Study of Family and Kinship Relations in a Pastoral Twareg Group of Northern Mali*, Doctorat de Philosophie (PhD), Université de Cambridge, juillet 1984, 222 p. dactylographiées.

Malheureusement non publiée, donc difficile d'accès, cette thèse est l'aboutissement d'une longue étude « de terrain » menée entre juillet 1981 et juillet 1983 par M. M. Winter chez les Kel Agheris, tribu touarègue vivant dans le centre-est du Gourma, au nord du Mali. S'installant chez les Ikowalaten, fraction des Kel Agheris, l'auteur a su partager, pour le meilleur et pour le pire, la vie des campements pendant deux cycles annuels, pratiquant une observation dans la durée qui devient rare en anthropologie sociale, malgré sa nécessité.

Sur les Kel Agheris (dont le nom se trouve également orthographié dans divers documents Kel Rhéris, Kel Réris ou Kel Gheris), nous ne disposons jusqu'à présent que de notes d'archives éparées ainsi que d'un écrit plus substantiel (Baccard, 1956, *De la coutume matrilinéaire successorale des Kel Rheris*, CHEAM, Mémoire n° 2622, Paris), documents rédigés par des administrateurs coloniaux et mentionnant tous, comme caractère particulier à ce groupement, un régime de succession matrilinéaire. C'est précisément ce trait qui incita M. M. Winter à choisir les Kel Agheris comme objet d'étude.

En effet, l'auteur les définit dès le début de son propos comme « atypiques » par rapport à l'ensemble touareg, généralisation qui me paraît abusive, puisque ces références matrilinéaires se retrouvent, à des niveaux plus ou moins importants, dans la majorité des confédérations touarègues (Kel Ahaggar, Kel Ajjer, Kel Ayr et même Ifoghas de l'Adghagh

\* LAPMO - CNRS - Aix-en-Provence.

et Kel Intesar). En fait, seuls les Iwellemmeden se présentent comme franchement patrilinéaires et c'est uniquement par rapport à cet ensemble auquel les Kel Agheris ont appartenu politiquement, qu'ils peuvent sembler exceptionnels. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls à présenter ces caractéristiques dans cette aire géographique et politique puisque leurs voisins et quelquefois alliés les Imedadghen, répartis en plusieurs fractions occupant différentes régions du Gourma ainsi que du Aouza au nord du fleuve Niger et de l'Oudalen dans le Burkina Faso, ont également une représentation absolument matrilinéaire de leur ordre social.

Les Kel Agheris proprement dits sont des *imghad*, terme qui définit dans le Gourma non pas le simple et humble statut de « tributaire » comme dans l'Ahaggar par exemple, mais au contraire désigne des groupes guerriers qui ont sous leur protection des tribus plus faibles qu'ils appellent *tilaqqawin*, « les pauvres », formant avec ces dernières une unité politique (*ettebel*) qui a une relative autonomie. Cette appellation d'*imghad* est donc ici prestigieuse et sert à désigner à l'intérieur de la confédération constituée par les Kel Agheris les groupes qui ont le statut guerrier et sont politiquement, économiquement et socialement dominants. Leur économie est exclusivement pastorale, centrée sur l'élevage des bovins et dans une moindre mesure d'ovins et de caprins. Contrairement au nord du pays touareg, les chameaux ne sont pas la spécialité du Gourma et seuls quelques spécimens de méharis de course ou de chameilles laitières sont gardés dans les campements. Les chevaux, autrefois nombreux, qui servaient pour la guerre sont devenus rares.

Les *imghad* des Kel Agheris se définissent donc comme un groupe de descendance matrilinéaire observant, pour la succession à la chefferie et l'héritage, des règles matrilinéaires associées à une forme avunculocale de résidence mais à un mariage virilocal.

Se rapportant à une littérature ethnologique qui traite d'autres sociétés matrilinéaires (comme par exemple les Tonga d'Afrique centrale) et aboutit à la conclusion que le « puzzle » matrilinéaire (A. Richards) conduit inévitablement à des tensions internes au sein de la famille, M. M. Winter va s'interroger sur les implications de la matrilinéarité chez les Kel Agheris.

Son travail est charpenté en six chapitres.

Le premier propose, en introduction, une présentation sociale et historique des Kel Agheris, dont le pays d'origine est l'Adghagh (noté ordinairement Adrar des Iforas sur les cartes). Ce groupe porte d'ailleurs le nom d'un puits utilisé en saison sèche dans le sud du massif. L'auteur reprend dans sa chronologie historique les étapes de l'histoire conventionnelle du Mali qui décrit, après la domination de l'empire Songhay, l'arrivée des Marocains en 1591. Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, les Touaregs, regroupés dans l'Adghagh, se trouvent divisés en deux confédérations qui s'affrontent, les Tadmekkat et les Iwellemmeden. Les premiers doivent s'exiler du pays et descendent vers le fleuve. On sait qu'en 1654, certains d'entre eux demandent la protection du pacha de Tombouctou. A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est au tour des Iwellemmeden de se rapprocher du fleuve, attirés par la richesse de la région en pâturages et en main-d'œuvre servile. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les Tadmekkat à l'ouest et les Iwellemmeden à l'est installent leur hégémonie et infligent des défaites répétées aux Marocains. A cette époque, les Kel Agheris font partie de la confédération puissante des Iwellemmeden. Ils paient un tribut (*tiuse*) aux suzerains Kel Akamed (connus dans la littérature coloniale puis ethnologique comme « Kel Kummer »). C'est vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que la tribu aurait traversé le fleuve, s'installant dans une zone du Gourma aux pâturages abondants. D'autres groupes *imghad* comme les Kel Adghagh ou les Iwaghagharen firent de même. Ils auraient échappé ainsi à l'emprise des Iwellemmeden, devenant politiquement indépendants et fondant leur propre chefferie (*ettebel*). Une véritable transformation économique basée sur l'accumulation des troupeaux et l'acquisition d'esclaves en grand nombre, s'ensuivit, les rendant riches et puissants.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle survient la conquête coloniale et en 1916, le Gourma se révolte en vain. Dans les années 50, un ordre social nouveau se met en place avec le déclin de l'esclavage traditionnel, encouragé par les Français qui cherchent à affaiblir les nomades.

Les Kel Agheris constituent donc un ensemble complexe qui comprend les *imghad* (Kel Agheris proprement dits) organisés en groupes de filiation matrilineaire, auxquels s'agglomèrent individuellement des esclaves (*iklan*) et des artisans (*enhaden*), ainsi que des tribus maraboutiques telles que les Kel Essuk, qui se définissent comme des groupes de descendance patrilinéaire, enfin des tribus d'hommes libres mais pauvres, qui suivent un mode de filiation tantôt matrilineaire, tantôt patrilinéaire, et sont sous la domination des *imghad*. Si d'après le recensement de 1958, l'*ettebel* des Kel Agheris comptait 3 389 individus avec une majorité écrasante d'esclaves (71 %), en 1982, M. M. Winter estime leur nombre à 500 individus, chute démographique due notamment au départ des esclaves.

Les *imghad* Kel Agheris se divisent eux-mêmes en quatre *tausit*, pensées comme des groupes de descendance matrilineaire issus d'une ancêtre commune, bien que la reconstitution généalogique soit devenue impossible; il s'agit des Ikarerayen, Ikowalaten, Arkaten et Tafajjart.

Le deuxième chapitre décrit la stratification sociale et économique chez les Touaregs en général et chez les Kel Agheris en particulier.

D'après M. M. Winter, au contraire des *imghad* d'autres confédérations, les Kel Agheris, tout comme leurs voisins les Imededaghen Kel Gossi, depuis qu'ils ont franchi le fleuve, ne sont plus soumis au tribut et se contentent de reconnaître une supériorité sociale à l'aristocratie locale représentée par les Igawdaren ou les Tengeregedesh.

Les Kel Agheris eux-mêmes, qui ont sous la protection de leur *ettebel* des tribus pauvres, ne perçoivent d'elles aucune taxe ni aucun impôt.

Cette description des faits ne coïncide pas avec mes propres enquêtes menées dans la région, notamment auprès des Imededaghen, et qui montrent que les *imghad* du Gourma faisaient partie d'un ensemble beaucoup plus vaste que celui considéré par M. M. Winter. En fait, les suzerains Iwellemmeden restent au sommet de la pyramide et semblent n'avoir jamais renoncé à leurs prérogatives sur les *imghad*. De nombreux récits font mention de l'arrivée de leurs représentants dans le Gourma qui s'installent chez les Igawdaren ou les Tengeregedesh. Ces derniers, considérés un peu comme les parents pauvres des suzerains Iwellemmeden, sont chargés de rassembler auprès des *imghad* le tribut annuel qu'emportent leurs aînés et dont ils obtiendront quelques miettes. La *tiuse* a été payée par les *imghad* jusqu'au temps de l'amenukal Firhun, c'est-à-dire jusqu'à la conquête coloniale. Elle consistait pour les Kel Agheris, selon Loqqin, chef des Ikowalaten, que j'ai rencontré en 1984, à donner pour chaque unité utérine descendant de la même mère un jeune taureau et deux génisses, un velum de tente (*ehakum*), un paravent de paille tressée avec du cuir (*esaber*) et enfin du beurre. Par ailleurs, les *imghad* Imededaghen, contre-disant l'idée d'une autonomie acquise au dépens des aristocrates, prétendent avoir reçu de ces derniers, en échange de leurs services guerriers, tous les artisans et tous les esclaves qui vivaient chez eux. Enfin, ils font remonter la formation de leur *ettebel* à une date bien antérieure à leur arrivée dans le Gourma qui marqua au contraire l'éclatement de leur ensemble en nouveaux petits *ettebel*, qui se partagèrent les dépendants. Les *imghad* relevaient eux-aussi auprès de leurs « pauvres » des impôts appelés *tiuse*. Ainsi, les catégories sociales de « suzerain » et de « tributaire » qui existent dans les autres confédérations touarègues se trouvent ici dédoublées : dans ce système, les Iwellemmeden demeurent en haut de l'échelle sociale et seule leur absence permet aux Igawdaren ou aux Kel Tengeregedesh d'affirmer leur pouvoir. De même les *imghad* qui ont sous leur domination politique et sociale des tribus faibles, n'échappent pas à leur statut de subordination, (bien qu'ils soient plus léger que dans une confédération classique) lorsque les aristocrates apparaissent.

Au sujet des redevances perçues par les suzerains (*imushagh*), M. M. Winter reprend une distinction établie par Bernus (1981) entre *tiuse*, le tribut, et *tarkept* qui est une appropriation plus informelle de biens matériels. En fait, cette dernière notion (*terkebt*) ne peut être placée sur le même plan que la première d'ordre institutionnel. *Terbebt* en effet représente un véritable détournement par la force des biens du faible et se trouve associé au vol; le mot sert également à désigner le viol, et cet acte considéré comme déshonorant, même s'il est pratiqué, ne sera jamais avoué ni nommé comme tel.

A travers une étude des comportements codifiés par rapport au travail, à la nourriture, aux formes de politesse ou à l'autorité, l'auteur montre de façon intéressante l'intériorisation de la hiérarchie sociale par les différents membres de l'*ettebel*. Il constate une fusion entre le statut d'un individu et sa position dans un groupe de descendance. Enfin, il montre qu'à cette stricte hiérarchie sociale correspond une stratification économique très accusée, avec des différences énormes de richesse qui subsistent entre les *imghad* et leurs anciens esclaves. Bien qu'aujourd'hui les rapports entre *imghad* et *iklan* se négocient (travail temporaire, rémunération...), les anciens maîtres maintiennent intacte leur position économique à travers une série de pratiques qui restreignent à eux-seuls l'accès aux troupeaux, c'est-à-dire à la richesse. Ils observent d'abord une endogamie stricte de classe et de clan (*tausit*), qui a pour effet de réduire le transfert des biens entre individus par l'héritage. D'autre part, certaines institutions qui en théorie devraient provoquer une redistribution des biens comme *tamokast*, taxe religieuse, *tirjit*, don de solidarité, ou *tiyat*, droits sur le lait, profitent essentiellement, dans la pratique, aux personnes de haut rang qui pourront à leur tour rendre la réciproque aux donateurs.

Enfin, des groupes pauvres tels que les Ifulanen ou les Izagayan ont relayé les esclaves auprès des *imghad*, en particulier pour le gardiennage, les corvées d'eau et de bois, rémunérés en nature (lait, éventuellement viande et quelquefois tête de bétail).

Par contre, les esclaves ne reçoivent jamais de paiement en troupeaux; ils sont nourris et vêtus, et même si certains changements se sont produits (par exemple, ils perçoivent maintenant une commission sur chaque bête amenée au marché), leurs possibilités d'acheter des animaux restent minces.

Ainsi l'endogamie appliquée par les *imghad*, la non-redistribution des troupeaux et la rémunération minimale du travail contribuent à maintenir une catégorie de gens dans une pauvreté constante et à reproduire les inégalités existant traditionnellement.

Le troisième chapitre s'intitule « l'économique pastorale ». L'auteur fait une présentation géographique et écologique classique du Gourma, appelé Arabanda (mot songhay signifiant « derrière l'eau ») par les nomades.

L'année pastorale se divise, du début des pluies à la saison sèche, en cinq saisons principales (*amukasu*, *akassa*, *gharat*, *tajrist*, *awellan*), ponctuée chacune par des mouvements du campement vers les meilleurs pâturages. Les territoires où chaque *tausit* campe habituellement ne sont pas exclusifs.

Au centre de l'organisation économique des *imghad* se trouve l'unité résidentielle (*amazagh*) qui regroupe habituellement des parents utérins et leurs alliés, auxquels s'adjoignent les esclaves et les artisans. La règle de résidence décrite, qui se réalise en plusieurs étapes (patrilocale, virilocale pour les femmes, avunculocale), se retrouve dans beaucoup d'autres groupements touaregs.

Les vaches laitières, le petit bétail et les méharis sont gardés à proximité du campement principal. Par contre le reste du troupeau, regroupé pour le gardiennage, est confié à des bergers loués qui avec leur famille s'installent plus loin.

Chaque *amghid* (pl. *imghad*) est responsable de la subsistance de sa tente et de celle de ses parentes matrilinéaires veuves ou divorcées et de leurs enfants.

Le lait fournit la nourriture principale cinq mois par an. Il faut ensuite compléter les portions alimentaires avec des céréales.

Dans le chapitre suivant, l'auteur se réfère à deux hypothèses, l'une avançant que pastoralisme et matrilinéarité ne vont pas ensemble (cf Aberle, Gougle, Douglas...) et l'autre, déjà exposée, du « puzzle » matrilinéaire qui produirait des tensions inévitables. Il va donc s'interroger sur les conséquences que cette économie centrée sur l'élevage peut avoir sur les relations sociales et par ailleurs sur les contradictions éventuelles que provoquerait la matrilinéarité dans l'organisation familiale des Kel Agheris.

M. M. Winter reprend dans le détail la description de la règle de succession matrilinéaire à la chefferie, de la règle de résidence avunculocale, de l'héritage matrilinéaire et des formes de l'alliance.

Il ne relève aucune règle préférentielle de mariage, mais par contre une prohibition entre cousins parallèles matrilatéraux des premier, deuxième et troisième degrés. C'est seulement à partir de la fille de la fille de la sœur de la mère de la mère (quatre chaînons féminins autrement dit séparant les individus) que le mariage est jugé acceptable. Dans la majorité des cas (70 %), les époux ne peuvent démontrer entre eux aucun lien de parenté utérin. Par contre 24 % des hommes et 21 % des femmes se marient avec une ou un cousin parallèle utérin. Ici, on ne saisit pas exactement si les prohibitions matrimoniales mentionnées entre parents utérins proches constituent un fait statistiquement observé ou bien représentent une règle sociale énoncée en tant que telle et réellement appliquée.

Cette unité d'exogamie minimale correspond aux segments de lignage qui ont trois générations de profondeur généalogique, possèdent chacun une marque de bétail particulière et forment un groupe d'héritage indépendant. Cette prohibition matrimoniale marque la séparation de certains intérêts concernant spécialement la propriété. Ainsi, les femmes se marient hors du groupe dont leurs enfants vont hériter.

La compensation matrimoniale (*taggalt*), de taux variable (entre 1972 et 1982, la plus élevée était de neuf vaches), revient en général à celui qui dote la mariée d'un bien (appelé *azali*) qu'elle va emporter chez ses affins et qui consiste en un troupeau, des animaux de bât, autrefois des esclaves, et enfin la tente en peau et tous les ustensiles nécessaires à la vie domestique. L'auteur omet de dire cependant que le montant de cette compensation matrimoniale, loin d'être aléatoire, varie beaucoup selon que le mariage se noue à l'intérieur de la parenté utérine (désignée souvent par le terme *ehen*, « tente ») ou bien à l'extérieur (chez les Kel Gossi, on peut dans ce cas donner jusqu'à cinquante vaches; chez les Kel Agheris de dix à quinze vaches contre quatre à six pour un mariage « dans la tente »). Chez les *inghad* Imededaghen, une préférence est souvent exprimée pour l'union avec une « fille de la même tente », c'est-à-dire une cousine parallèle matrilatérale; l'avantage attribué à ce mariage est que le fils fera partie du même groupe de filiation et de résidence que son père et ainsi « ne partira ni là, ni là-bas » (cela suppose aussi qu'il s'agit d'une parente suffisamment proche pour appartenir à la même unité locale, c'est-à-dire au même « segment de lignage »). Dans la pratique, parmi les mariages recensés chez les Kel Gossi pour l'ensemble de la *tausit*, l'union entre parents utérins, effectivement, n'intervient jamais avec une cousine « proche », contrairement au discours énoncé et contrairement aussi à ce qui se passe chez les suzerains Kel Ghela de l'Ahaggar ou les Ikazkazen de l'Ayr, par exemple.

Le donateur des biens d'*azali* peut être soit le père (c'est souvent le cas si, quand sa fille se marie, il est vivant), soit l'oncle ou un parent utérin (chez qui la fille va résider à la mort de son père).

Les parents qui ont fourni ce trousseau conservent leurs pleins droits dessus, tandis que ceux de la femme restent restreints, se limitant à la vente d'une bête pour remplacer son équipement. Le mari n'a qu'un droit d'usufruit (lait) sur le bétail amené par sa femme et doit, en contre-partie, envoyer annuellement du beurre à la parenté de cette dernière (ce paiement s'appelle *tiuse n adegal*, « le tribut du gendre »).

D'après M. M. Winter, les femmes chez les *inghad* sont considérées comme faibles et si le rôle des hommes est de les protéger, ils ne leur laissent aucun contrôle direct sur leur propriété et ne leur confèrent aucune autorité économique et politique.

Si tel est le cas, il existe une contradiction énorme entre le discours théorique sur le rôle des femmes et la pratique, divergence que ne relève pas M. M. Winter. A titre comparatif, chez les *inghad* Imededaghen voisins des Kel Agheris, par exemple, on dit que lorsqu'un homme dilapide les biens de l'héritage, ce sont les femmes de sa parenté qui interviendront en premier lieu pour le rappeler à l'ordre. D'autre part, les possibilités d'intervention des femmes et des hommes d'ailleurs me semblent varier grandement selon leur position respective d'aînés ou de cadets. Une femme peut se trouver à la tête d'un campement et assumer toutes les décisions économiques et politiques importantes à condition d'être l'aînée du lignage et d'avoir suffisamment de personnalité (cf. à ce propos, H. Claudot et M. Hawad, « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs », in *Hériter en pays musulman*, Ed. du CNRS, 1987).

L'auteur montre que la femme mariée n'est astreinte à aucun travail sous le contrôle de son mari. Pour maintenir son rang et celui de son époux, elle ne doit en fait effectuer aucune tâche productive. L'étiquette demeure stricte à ce sujet.

Ainsi, la famille nucléaire chez les *imghad* ne constitue pas une unité de production, contrairement par exemple aux Tonga. Pas plus la relation d'un homme avec son épouse qu'avec ses enfants ou ses neveux n'implique le contrôle d'un travail productif, qui repose tout entier sur la main-d'œuvre servile.

Par rapport aux hypothèses exprimées, M. M. Winter constate que les tensions ne sont pas du même ordre que dans les autres sociétés matrilineaires citées, en particulier parce que les cercles familiaux ne correspondent pas chez les *imghad* aux unités de production, et il rejette l'idée qu'une contradiction structurale serait inhérente à la matrilinearité.

Le chapitre six analyse dans le détail le système de dévolution des biens qui paraît essentiel à l'auteur pour comprendre et décrire l'organisation de la parenté des Kel Agheris.

L'héritage (*tekasit*) se définit en voie matrilineaire. Les biens qui sont laissés indivis reviennent à l'aîné des parents utérins masculins. En pratique, seuls les « proches » du défunt, c'est-à-dire ses frères véritables ou les fils de ses sœurs sont concernés, et ces derniers feront tout pour écarter les parents parallèles matrilatéraux plus lointains qui peuvent revendiquer des droits sur l'héritage. Quant aux femmes, elles n'hériteraient pas d'elles-mêmes, nominalement, mais plutôt par procuration de leurs oncles ou de leurs frères (M. M. Winter propose ici une interprétation identique à celle de A. Baccard). Le rôle effacé des femmes tel qu'il est décrit ici, me paraît encore une fois en décalage complet avec certains faits que j'ai observés et aussi avec le « discours » officiel sur la question recueilli non seulement chez les Imededaghen à plusieurs reprises mais également auprès de Loqqin, le chef des Ikowalaten, au cours d'une enquête il est vrai rapide en 1984, où à propos des biens de l'héritage (appelés aussi *ebategh*), le terme « posséder » ou « hériter » ne s'appliquait qu'aux femmes tandis que les hommes étaient associés aux actions de « tenir, faire travailler, faire fructifier, gérer » (*edan, ekeni*) ces biens. Il est étonnant que M. M. Winter ne se soit pas davantage arrêté sur la notion centrale d'*ebategh* qui intervient dans tout exposé théorique sur les règles de l'ordre social chez les *imghad* du Gourma; il ne cite le terme que par rapport à l'article d'A. Baccard et en donne le sens de « fortune ou richesse des femmes » (ce qui entre en contradiction du reste avec son interprétation de l'héritage : les femmes « auraient » donc des biens ?); *ebategh* lui semble signifier que « la propriété était, plutôt que serait, dévolue à la parenté utérine ». Une certaine confusion entre *ebategh*, *tekasit*, les catégories empruntées à l'islam de biens « légitimes » (*al-khalla*) et biens « illégitimes » (*al-kharam*) en ressort, traduisant probablement la situation présente où les règles d'héritage touarègues sont fortement concurrencées par celles de l'islam promues par les marabouts qui en tirent des profits certains. Il est tout de même regrettable que l'auteur ne se soit pas davantage intéressé à la formulation extrêmement charpentée et organisée concernant les règles sociales chez les *imghad* (énumérant par exemple avec détail et netteté les différentes formes juridiques d'*ebategh*).

Confrontés de la sorte, ces résultats plutôt éloignés d'enquêtes conduites sur des terrains semblables ou comparables par deux observateurs différents donnent un peu le vertige. Les outils de l'ethnologie sont-ils si fragiles ?

En dehors de l'héritage, il existe deux autres modes importants de dévolution des biens. L'un a été déjà décrit ci-dessus; il s'agit d'*azali*, capital que la femme emporte chez son mari et qui est considéré comme l'héritage futur de ses enfants. L'autre, *ashiyuf*, consiste en un don qui se pratique fréquemment chez les Kel Agheris du père au fils. Dans chacun de ces cas, cependant, le donataire n'a aucun droit exclusif de propriété tant que le donateur est vivant.

Par rapport à ces transferts de biens, l'auteur montre que les tensions les plus fortes à l'intérieur de la famille naissent d'abord entre cousins croisés (les biens d'*ashiyuf* donnés au fils et restés dans le troupeau paternel sont souvent contestés par les neveux du défunt),

d'où la nécessité de la relation à plaisanterie institutionnalisée entre ces catégories de parents. D'autre part un conflit latent existe pour les mêmes raisons avec le frère du père, qui hérite avant les neveux. Enfin, donner *ashiyuf* à ses enfants peut créer un problème par rapport à la possession collective d'un troupeau entre frères. Même s'il est plausible que, dans la pratique, le don d'*ashiyuf* soit effectivement prélevé dans les biens de l'héritage indivis, il est dommage que M. M. Winter ne se soit pas penché davantage sur la règle théorique qui affirme au contraire l'inaliénabilité de cet héritage indivis. Autrement dit, *ashiyuf* appartient en principe à un autre circuit de biens qui, eux, sont considérés comme individuels car acquis « par la force » (ou le travail) personnelle.

Dévolu de manière indivise, l'héritage pose de fréquents problèmes de gestion. Lorsqu'une confusion s'établit entre intérêts collectifs et intérêts privés, les co-héritiers en arrivent à demander la division des biens et à séparer leurs campements, devenant alors deux segments de lignage distincts.

L'auteur souligne la contradiction entre le principe d'un héritage indivis et la tendance à limiter l'héritage aux parents proches. Par ailleurs, il montre que l'intensité et la fréquence des conflits dans la parenté est liée au fait que le troupeau est la forme principale de propriété et qu'il est à la fois produit et moyen de production.

Contrairement à A. Baccard qui concluait en 1956 que l'héritage matrilinéaire était en voie d'extinction à cause des tiraillements et des contestations qu'il provoquait, M. M. Winter pense que les disputes et les tensions caractérisent la société des *imghad* Kel Agheris à cause notamment de la conjugaison entre matrilinéarité et reconnaissance sociale du père, et d'autre part de la nature aisément cédables et transférables des biens que sont les troupeaux.

Il conclut que le « puzzle » matrilinéaire est ici absent car le travail, qui repose sur la main d'œuvre servile, s'organise indépendamment de la parenté, mais que par contre le conflit est endémique entre les parents utérins à cause de la forme particulière de l'héritage dans cette société, soulignant l'importance de l'analyse des conditions socio-économiques pour comprendre un système de parenté plutôt qu'une discussion sur les difficultés « intrinsèques » d'un principe lignager.

Le grand intérêt du travail de M. M. Winter est de décrire le fonctionnement des règles sociales en se fondant sur une série de cas concrets. Sa démarche cependant peut de temps en temps devenir trop inductive, aboutissant à des généralisations discutables. Disposant de références trop lacunaires sur l'ensemble du monde touareg, il semble que l'auteur se soit laissé obnubiler un peu trop par des notions qui ne sont pas nécessairement centrales dans le système de parenté touareg, comme par exemple celles de filiation patrilinéaire ou d'héritage islamique. Il est possible que la divergence de nos interprétations notamment sur les règles d'héritage et leurs applications, sur le rôle des femmes, sur l'opposition entre aînés et cadets qui me paraît fondamentale et se trouve ici négligée, soit imputable à une prise en compte exagérée d'un côté d'un discours qui met en scène la parenté et sa logique, de l'autre côté des pratiques empiriques et des cas particuliers. Quoi qu'il en soit, ce croisement de résultats discordants est une belle provocation pour relancer la recherche sur un domaine encore à découvrir et approfondir.

Ajoutons que l'auteur produit pour faciliter la lecture de son travail un glossaire des termes touaregs employés. Sur les définitions fournies, cependant, je formulerai la même critique que sur le travail d'ensemble : le sens n'est saisi et décrit que par rapport à la situation particulière et actuelle des Kel Agheris; ainsi la signification retenue du terme *amghid*, pl. *imghad*, est : « touareg de haut statut » (alors qu'on peut l'opposer par exemple au terme *amashagh*, pl. *imushagh*, pour prouver que ce sens n'est qu'occasionnel), *akli* : « ex-esclave » signifie en fait « esclave » même s'il s'applique aujourd'hui à des esclaves émancipés, *askiu* : « jeune esclave » désigne en fait le « négrijon », appellation donnée couramment aux jeunes esclaves... Il y a ici confusion entre la définition « sémantique » d'un terme dans une langue et son référent dans une situation donnée, particulière et changeante.

Hélène CLAUDOT-HAWAD

FISHER (Angela). *Fastueuse Afrique*. Ed. du Chêne, Paris, 1984, 304 p., 435 FF. (Publié en Angleterre par William Collins Sons & Co Ltd, Londres, sous le titre *Africa Adorned*).

L'objectif de ce livre aussi fastueux que son titre est de présenter les bijoux africains à travers une collection très riche de superbes photographies en couleur. Ces illustrations sont accompagnées d'un texte explicatif et de cartes géographiques pour chaque région considérée. Par sa présentation attrayante et la beauté de ses images, cet ouvrage s'adresse d'abord au grand public. Cependant, une certaine caution scientifique lui est indirectement prêtée à travers les qualités énumérées de son auteur, Angela Fisher, qui se présente comme diplômée en sciences sociales de l'Université d'Adelaïde (Australie). En introduction, l'itinéraire d'A. Fisher est décrit. On y apprend que, grande et même intrépide voyageuse, elle s'est rendue dans les confins les plus reculés et les plus inaccessibles d'Afrique, n'hésitant pas à voyager en pirogue, à cheval ou à pied, pour y « répertorier le vaste éventail de bijoux offerts par tant de pays différents ». Elle annonce que ses enquêtes portent sur la signification prêtée aux ornements (du maquillage et de la coiffure aux bijoux), sur leurs détenteurs, sur les conditions de leur acquisition et sur les rituels qui accompagnent souvent leur adoption, enfin sur leurs procédés de fabrication... Durant sept ans de séjour en Afrique, elle collecte des données dont elle s'efforcera de vérifier la validité. Revenue en Europe, elle complète son travail par une étude des sources livresques ainsi que des collections privées ou publiques des musées d'Afrique et d'Europe : « une recherche exhaustive me permet de corroborer les renseignements recueillis » (p. 9).

Le lecteur peut donc s'attendre à ce que le choix des photographies et leurs commentaires n'aient pas seulement un intérêt d'exotisme coloré comme l'aiment les consommateurs des pays industrialisés privés d'aventure, mais constituent aussi une information véritable et contrôlée sur le thème annoncé.

Deux chapitres traitent d'aires culturelles qui nous concernent directement.

Le premier s'intitule : « Le Sahara, les diktats du désert ». Après les inévitables platitudes sur l'inhospitalité de ces lieux arides, l'histoire de leur peuplement est évoquée rapidement avec l'exode des ancêtres berbères des Maures et des Touaregs sous la pression arabe, datée de manière approximative et erronée (« il y a un millier d'années environ »).

L'image d'Epinal des nomades sahariens vindicatifs et cruels qui surgissent des sables en faisant claquer leur fouet pour voler les commerçants et emporter des esclaves, est reproduite ici dans toute sa naïveté. Ce peuple déconcertant glorifierait ces activités de pillage (rappelons, en dépit des témoignages simplistes de nombreux observateurs étrangers, qu'il existe une grande différence pour les nomades, entre le pillage d'honneur extrêmement codifié et effectivement valorisé — on ne pille pas n'importe qui, ni n'importe quoi, ni de n'importe quelle manière — et le vol ou autres expéditions moins glorieuses qui rapportent des biens mais jamais de prestige et sont plutôt l'apanage des gens réputés « sans honneur »).

Autre ressource de ces peuples sahariens, les caravanes, qui transportaient des esclaves, de l'or et de l'ivoire, vers la Méditerranée et revenaient chargées de sel et de denrées d'Europe et d'Asie. On se demande bien à quelle source l'auteur a pu puiser pareille ânerie sur la provenance du sel utilisé au Sahara et au Sahel : il s'agit non pas de sel maritime mais de sel gemme d'origine saharienne, extrait de mines dont beaucoup sont encore en exploitation aujourd'hui (Taoudenni, Bilma...) et qui sert de monnaie d'échange aux nomades pour acquérir notamment des céréales cultivées au sud de leur territoire.

On n'échappera pas non plus au sujet des Touaregs à la confusion entre la matrilinearité qui caractérise certaines règles de leur ordre social et désigne simplement un mode de dévolution de biens ou de droits entre parents utérins (par exemple entre oncle maternel et neveu) et un matriarcat illusoire, agrémenté en plus ici d'une hallucination féministe primaire, à savoir que les femmes auraient le droit de répudier leur mari en toute impunité alors qu'il n'est pas permis à un homme de divorcer. Je reconnais que cette assertion phantasmatique a de quoi appâter les clients, objectif principal de plus en plus évident de ce livre.

On apprend par ailleurs que l'autorité des nobles et la hiérarchie sociale ont été affaiblies au siècle dernier par la conquête coloniale et ont favorisé l'émigration des vassaux vers les berges plus clémentes du Niger. Seuls quelques-uns d'entre eux seraient restés dans les sables brûlants du désert. A part la ruine effective de la société touarègue provoquée par la conquête coloniale, cette interprétation n'a encore une fois rien à voir avec la réalité et l'arrivée des Touaregs, de toutes catégories sociales du reste, dans les régions du fleuve (Aouza et Gourma) est bien antérieure à la colonisation française. Une carte géographique du Sahara et du Sahel baptise les Touaregs du fleuve (en fait divisés en deux grandes confédérations appelées Tadmekkat et Iwellemmeden) « Touaregs du Niger » au nord et « Bella » au sud. Ce dernier terme qui est songhay, loin d'être un nom tribal, signifie « esclaves » comme ne semble pas s'en douter le moins du monde l'auteur, qui s'en sert pour désigner ceux qu'elle a qualifiés plus haut, avec tout le talent littéraire dont elle est capable, de « seigneurs du désert » ou de « seigneurs des sables ».

C'est depuis ce bouleversement, affirme Angela Fisher, que les bijoux renseignent moins sur le rang social des femmes qui les portent. On en arrive au cœur du sujet. Et là, les derniers espoirs du lecteur s'effondrent définitivement.

A quoi est ramené le symbolisme de la bijouterie saharienne ? A la protection contre le mauvais œil ou encore à un signe de fécondité. Parcourir sept ans l'Afrique pour en arriver à des conclusions aussi audacieuses laisse pantois. Cercle utérus et pointe phallus sont donc, monotone et inlassablement, identifiés (c'est d'ailleurs l'idée clef qui traverse le livre entier), notamment dans les croix touarègues qui seraient des talismans puissants ! Quel dommage se dit-on, que l'auteur, qui semble y croire, n'ait pas eu l'idée d'en porter quelques unes pour se prémunir des inepties. Ces croix, observe-elle, possèdent des noms de villes et d'oasis situées entre Agadez et le Hoggar, et pour cause, rajouterai-je, car elles se vendent très bien aux touristes et les artisans ont compris qu'il fallait se mettre à la portée de ces riches voyageurs qui ont toujours besoin d'authentiques pièces, d'authentiques appellations et d'authentiques sauvages. Ainsi sont nées les « croix » d'Agadez, de Bilma, d'In Waggeur, de Tahoua, et de tout ce que l'on voudra.

Les anecdotes les plus fantaisistes sont prises argent comptant par cet auteur, décidément bonne pâte, qui rapporte par exemple que les croix touarègues sont à l'origine un attribut masculin transmis de père en fils au moment où le garçon atteint sa puberté.

L'appellation en langue vernaculaire de certains ornements est tout de même fournie mais, malheureusement, les distinctions établies entre catégories de bijoux sur la base de leurs dénominations n'ont aucun sens puisque A. Fisher a été incapable de reconnaître les variantes dialectales d'un même mot désignant le même objet, comme par exemple *tera*, *tchera*, *tcherot*, ou encore l'équivalent du terme donné en arabe (*kitab*).

Le caractère régional prêté à certains vêtements ou certains bijoux est complètement fantaisiste ou imaginaire (voir par exemple les planches présentées pp. 208, 211, 214, 225).

Ajoutons encore que contrairement à ce qui est affirmé à l'aide d'une formule de choc, les forgerons ne sont pas les « maîtres des tfinar » mais que, au même titre que les autres membres de la société touarègue, ils se servent de cette écriture.

Au sujet de la préférence que les nomades sahariens manifestent pour l'argent plutôt que l'or, rappelons d'une manière générale que le port de l'argent en Méditerranée précède de beaucoup la bénédiction de ce « pur métal » prêté, par l'auteur, au prophète Mohammed...

Mais à quoi bon pointer toutes les erreurs grossières, tous les jugements a priori, tous les clichés erronés concentrés dans cet ouvrage ? Le chapitre traitant du Maghreb (« Le Maghreb, Une flamboyance naturelle ») est rédigé et construit sur le même mode, avec la même inexactitude, la même naïveté et la même ignorance. Il n'y a pas beaucoup de chance pour que le reste du livre soit de meilleure qualité. Je dirai que ce beau gâchis est en même temps une imposture dans la mesure où des garanties de sérieux scientifique (diplôme, méthodes d'enquêtes...) sont ici étalées, alors que la discrétion aurait été de rigueur. La responsabilité en revient non seulement à l'auteur mais aussi aux éditions du Chêne qui pour mieux vendre leur marchandise ont accepté de gruger les lecteurs sur la nature véritable du produit proposé.

**AWAL. Cahiers d'études berbères n° 1, 1985, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 218 p. (format 16 x 24 cm).**

Cette nouvelle revue d'études berbères, animée par l'écrivain algérien Mouloud Mammeri, vient de nous offrir son premier numéro : format pratique, couverture claire, aux caractères classiques, *Awal*, qui veut dire « Parole » en Kabyle, est une fabrication « maison » du « Centre d'Etudes et de Recherches Amazigh » : CERAM (4, rue de Chevreuse, 75006 Paris), soutenu par la Maison des Sciences de l'Homme. La composition est celle d'une machine à écrire justifiant à droite. La mise en page, les titres sont sobres et corrects, l'ensemble donne une très bonne impression.

Dans sa présentation M. Mammeri insiste sur cette « culture depuis des millénaires sans voix et pourtant depuis des millénaires persistante » (p. 1). Et le miracle n'est pas que le berbère ne soit pas devenu une grande langue de civilisation, mais qu'elle n'ait pas disparu devant le latin, l'arabe comme des langues anciennes du bassin méditerranéen (p. 3). Ce premier numéro est donc centré autour de la notion d'identité « parce qu'au stade actuel de leur évolution, c'est le premier problème qui se pose aux groupements berbérophones » (p. 4).

Suivent une série d'articles en français, des textes et documents bilingues, des comptes rendus d'ouvrages et de thèses puis une revue des dernières publications sur des recherches berbères (de A. Bounfour).

Le morceau de choix nous paraît être l'entretien (qui date de février 1985) entre Pierre Bourdieu et Mouloud Mammeri ayant pour titre : « Du bon usage de l'ethnologie », autour de la question suivante : « Si la Science est rupture avec la « familiarité », peut-on être avec efficacité l'analyste de sa propre société ? ». Non seulement ce dialogue pose les fondements d'une ethnologie du soi dans une problématique théorique internationale, mais il balaise d'une façon magistrale toutes les hypocrisies des pouvoirs totalitaires du « danger » de l'ethnologie en général ou de l'ethnologie « coloniale », il analyse les erreurs d'enquêteurs naïfs sur l'idéalisation des sociétés anciennes d'une part ou celles de certains chercheurs qui veulent obtenir un bon schéma théorique qui satisfasse leurs exigences intellectuelles tendant à prouver qu'ils ont enfin conquis la Vérité sur la société qu'ils étudient.

« L'attitude qui consiste à s'autoriser de la familiarité de l'indigène ou de la dénonciation du colonialisme pour répudier toute la tradition scientifique, a des effets tout à fait catastrophiques ». P. Bourdieu explique comment l'étude de la société kabyle lui a permis de mieux comprendre sa propre société au Béarn. Cependant, il y a une « culture technique », c'est-à-dire toute la tradition anthropologique, « qui est indispensable pour éviter de faire autre chose que l'enregistrement un peu naïf du donné tel qu'il se donne. L'importation de problématiques étrangères, internationales, donne une distance et une liberté... » (p. 8). Néanmoins avant la mise en œuvre d'études systématiques il existe ce qu'il appelle « une espèce d'ethnologie spontanée, produite soit par les administrateurs civils, soit par les militaires... », soit par des gens issus du pays comme dans les régions françaises. Ces études, malgré leurs carences structurelles, ont le mérite d'exister et de fournir parfois des matériaux irremplaçables. Et de citer en exemple les recueils de poésie d'Hanoteau, de Bouliga ou des Pères Blancs, malgré leur absence de problématique de recherche.

Les pièges les plus courants qui guettent l'enquêteur étranger comme ceux qui attendent l'indigène dans sa propre société, sont abordés avec beaucoup de clarté à propos d'exemples très pertinents. Dans un élan de sympathie à l'égard de l'Algérie, P. Bourdieu s'exclame : « Dire que l'ethnologie est une science coloniale, donc bonne à jeter, est d'une grande stupidité. Quand je suis revenu à Alger et que j'ai vu ce que vous faisiez, j'ai pensé : quel miracle que l'Algérie échappe à cette espèce d'abréaction stupide ! ». Et M. Mammeri (ancien directeur du Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques d'Alger [CRAPE], auquel P. Bourdieu faisait allusion) de rappeler que le ministre qui condamnait si violemment en 1974 l'ethnologie, n'avait pas supprimé ce centre. Hélas ! ce que n'ont pas osé dire ni l'un, ni l'autre, c'est que ce centre est aujourd'hui bel et bien disparu et que cette fameuse tradition anthropologique est officiellement asphyxiée en Algérie. Il reste néanmoins les recherches sociologiques universitaires que les pouvoirs

conçoivent uniquement comme militantes, au service du développement et du gouvernement.

Cet entretien, lu attentivement, a de quoi mobiliser les jeunes maghrébins et en particulier berbères qui éprouvent un besoin généralisé de redéfinir leur identité. Il contient les idées maîtresses d'un véritable manuel d'anthropologie pratique, incitant à la recherche et à la réflexion.

Comme pour illustrer ces propos, deux articles substantiels suivent cet entretien : « Culture du peuple ou culture pour le peuple » de M. Mammeri et « Quelques aspects du changement social au Gourara » de R. Bellil. Tous deux portent sur le Gourara qui fut un terrain de recherches collectives du C.R.A.P.E. durant plusieurs années. Cette région offrait à la fois sa distance et ses différences aux chercheurs algériens d'Alger, mais aussi sa familiarité comme zone relique de culture zénète. M. Mammeri publie plus loin (p. 176) « le dernier document en berbère de Tamentit », poésie récitée par une vieille femme décédée depuis 1970 et qui était la dernière personne à parler cette langue, lors de la mission que nous fîmes ensemble cette année-là au Gourara.

Les deux-tiers de la revue sont consacrés soit à des études linguistiques théoriques (article en anglais de Mohamed Guerssel, puis de K. Cadi) soit à des textes poétiques axés sur des thèmes (Mouvement national dans la poésie kabyle 1945-54 de M. Benbrahim), soit à des documents bilingues traduits et commentés (pp. 145-185). Car tel est l'un des buts de cette revue : servir de trait d'union entre les berbérissants dont les œuvres sont souvent dispersées et entre les berbérophones ouverts à tous les aspects de la culture berbère (p. 145).

Après la présentation des dernières thèses et d'une revue des études berbères, l'ouvrage se termine sur des résumés en français et en espagnol des précédents articles.

Ce premier numéro d'*Awal* laisse une impression de sérieux, de travail bien fait et solide. L'organisation des différents volets du contenu est harmonieuse et réussie, les fautes nous ont paru rares. Nous souhaitons que cette revue puisse maintenir sa qualité à ce niveau et surtout qu'elle puisse durer, tant d'un point de vue financier, que de celui de l'enrichissement de son contenu et de la continuité de sa gestion. Toutes choses difficiles en ces temps.

Marceau GAST\*

***La Geste hilalienne*, version de Bou-Thadi (Tunisie); recueillie, établie et traduite de l'arabe par Lucienne SAADA, récitation de Mohammed HSINI, préface de Jean GROSJEAN, Paris, N.R.F. Gallimard, 1985, 396 p.**

Après l'excellente publication de trois versions de l'histoire des Beni Hilal traduites par Micheline Galley et Abderrahman Ayoub en 1983 (*Histoire des Beni Hilal et de ce qui leur advint dans leur marche vers l'Ouest*, A Colin Paris, 1983, 258 p.), voici une œuvre maîtresse sur le même sujet, une espèce de roman-fleuve, épopée historique, composée de poèmes épiques et de passages en prose récités, chantés et commentés par le poète tunisien Mohammed Hsini à Bou-Thadi, village situé aux environs de Sfax.

Pour enregistrer sur un magnétophone vingt heures de textes et de poèmes, transcrire fidèlement en arabe un millier de pages manuscrites, il fallait une locutrice dont l'arabe tunisien fut la langue maternelle, doublée d'une solide formation de linguiste, d'orientaliste, qui ait de surcroît de grandes qualités d'anthropologue de terrain. C'est ce pari que semble avoir parfaitement réussi M<sup>me</sup> Lucienne Saada dans ce copieux ouvrage, qui ne comporte que la traduction française (la version en arabe voyellé devrait être publiée chez un autre éditeur) que l'éditeur Gallimard a intégrée dans sa célèbre collection de la Nouvelle Revue Française. La presse, qu'elle soit parisienne, régionale ou étrangère, ne

\* LAPMO - CNRS - Aix-en-Provence.

s'y est d'ailleurs point trompée en célébrant unanimement l'événement (voir par exemple *Libération* du 2-3 mars 1985, *Le Monde*, 19 avril 1985, p. 24 ou même *Algérie-Actualité* n° 1011 du 28 février-6 mars 1985).

Nous rappellerons rapidement ce qu'est la Geste hilalienne avant d'apprécier ce qui nous intéresse spécialement dans ce livre : sa valeur anthropologique, voire ethnographique.

Ceux qu'il est convenu d'appeler les « fils de Hilal » : Beni-Hilal, représentent au XI<sup>e</sup> siècle un ensemble de tribus originaires du Nejd dans la péninsule arabique. Ce sont des pasteurs nomades qui vont jusqu'en Irak, en Syrie suivant les saisons. Ils pratiquent la guerre de pillage (razzia) et par-dessus tout honorent l'art de la poésie, des joutes oratoires, de l'éloquence, ont un sens de l'honneur, de la solidarité familiale, de l'hospitalité, élevé à un art de vivre, exigeant qu'il l'emporte sur toute autre considération économique ou politique. Après divers avatars que les historiens se sont évertués à rationaliser dans la politique méditerranéenne des princes arabes, les « Hilaliens » entrent dans l'Ifrikiya vers 1051-1052 de l'ère chrétienne (443 de l'Hégire). Alors que les historiens arabes et occidentaux présentent cette « invasion » comme une catastrophe écologique et économique pour le Maghreb, les traditions orales maghrébines apprécient les Hilaliens comme des gens raffinés, cultivés, possédant des émirs, des savants, des juges, des poètes, des femmes intelligentes et libres, apportant des techniques nouvelles, des matériaux, des étoffes précieuses que ne connaissaient point les Maghrébins. Le contraste entre le souvenir vivant laissé par les Hilaliens et l'Histoire écrite est saisissant. Il est certain que cet anathème des savants a une toute autre origine; les Hilaliens étaient peu religieux; leur histoire, leurs poèmes ne parlent pas de la religion islamique mais exaltent les qualités propres aux sociétés bédouines : bravoure, maîtrise de soi, goût du panache et du verbe, mais aussi de la ruse, qualités reconnues pour tout chef digne de ce nom. Or, cette langue des Bédouins qui ne parlait pas de Dieu, était frappée d'interdit par les lettrés; les copistes avaient ordre de s'abstenir de transcrire des livres « dont Dieu ne profite pas » (voir M. Galley et A. Ayoub, 1983, p. 23 citant G. Wiet à propos de l'opinion émise par Subki, contemporain d'Ibn Khaldoun). Fixer par écrit les épopées des héros populaires, les poèmes d'amour était donc illicite. Il faut attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour que des arabisants occidentaux et maghrébins commencent à transcrire la littérature extrêmement abondante et féconde, transmise par tradition orale par les Hilaliens aux Maghrébins et à d'autres populations (Arabie, Irak, Soudan, Egypte, Tchad...). Cette transcription est un exercice difficile car la langue parlée prend constamment des libertés que la langue écrite tolère plus ou moins. Les manuscrits et les recherches sur l'épopée des Hilaliens abondent en Egypte, Irak, Algérie, Allemagne, Angleterre, Tchécoslovaquie et Italie.

La version présentée par M<sup>me</sup> Saada est celle que lui a transmise un poète, ancien berger dans le sud tunisien, qui en a fait l'œuvre de sa vie, après avoir recueilli ce patrimoine oral dans son clan tout entier... « Et chaque fois qu'il entreprend de raconter l'épopée, il entre, par la voix, dans son rôle avec autant de respect que s'il s'agissait d'un acte religieux tandis que l'auditeur, attentif jusqu'à l'extrême émotion, croit assister à une célébration » (p. 30).

C'est en souvenir des Gestes du Moyen Age et en particulier de la chanson de Roland, que les Occidentaux ont appelé *Sirat beni hilal* (la manière de vivre, la conduite des Beni-Hilal), « Geste hilalienne », cette série de poèmes, et de récits héroïques qui mettent en scène, dans la version de Bou Thadi, cent vingt personnages, une douzaine de héros et héroïnes. L'ensemble des récits comporte trois parties : les deux premières se situent en Arabie, Irak, Syrie, la troisième ou *taghriba* est la marche vers l'Ouest, c'est-à-dire vers l'Ifrikiya.

Ce qui déroute un peu notre esprit rationnel à la lecture globale de cette œuvre c'est le mélange de vrai et de fantastique, d'authentiques descriptions au milieu d'une transfiguration poétique qui engendre un manque de cohérence chronologique et géographique des faits, un manque de localisation des batailles, une grande fragilité des datations, toutes choses qui ne semblent pas avoir beaucoup d'importance ni pour le public, ni pour le conteur, sujet à des erreurs de mémoire et qui, de surcroît, introduit des fantaisies personnelles.

Le récit déroule au fil des chants et poèmes les aventures des trois fils du sultan hilalien Hassan, qui vont en éclaireurs vers l'Ouest accompagnés par leur oncle maternel Bou Zid. Or, la légende dit : nul ne revient vivant avec Bou Zid. Tout le récit gravite autour de cette fatalité. Les tribus se mettent à la recherche des trois fils; la fille du Zénète Khelifa, leur vainqueur, tombe amoureuse de l'un d'eux. Le campement arrive dans le Sud tunisien, part pour Tozeur, affronte des combats meurtriers. Les uns s'installent à Kairouan, d'autres dans le Nord en lutte contre le roi Znati. La dispersion s'effectue dans tout le Maghreb jusqu'au Maroc. De multiples conflits amoureux et familiaux mettent en scène Hassan, le souverain des Beni Hilal, Bou Zid son beau-frère, retors et porteur de malheurs, Diab, autre beau-frère du souverain, chef des bergers, chevalier intrépide « qui conquiert Tunis », amoureux fou de la belle Jazia, sœur de Hassan, mariée contre son gré à d'autres hommes, et qui représente une femme de rêve, à la chevelure légendaire, belle, noble, incarnant le summum de l'idéal bédouin.

De l'ensemble de ces récits M<sup>me</sup> Saada estime que l'on peut évaluer ce peuple hilalien a deux cent mille hommes (W. Marçais avançait le chiffre d'un million d'hommes !); il en reste quarante à la fin de la marche en Ifriqiya.

Si les linguistes, les philologues, les historiens, se sont déjà penchés sur la *Sīrat benī hilāl* le domaine de l'anthropologie arabe et bédouine dans ces textes et poèmes nous paraît à peu près vierge d'exploitation systématique. Or, la version de Mohammed Hsini transcrite par Lucienne Saada nous offre à la fois la masse critique d'où peut partir une analyse anthropologique avec un vocabulaire arabe riche d'informations complémentaires et d'orientations de recherche, ainsi que des descriptions détaillées qui pourraient être confortées et affinées par comparaison avec d'autres récits. Toute la matière d'une étude anthropologique s'y trouve : règles juridiques et coutumières, organisation sociale (importance de l'oncle maternel), relations entre les individus et affirmation des codes régissant ces relations par catégories sociales, techniques de guerre, techniques de chasse, d'élevage et de traitement des animaux domestiques, en particulier chevaux et dromadaires, rites funéraires et sacrifices d'animaux, etc.

Des descriptions d'une grande précision prennent une valeur ethnographique : la tente, la nourriture, les provisions de route, l'éducation des enfants et les jeux, le tissage des vêtements, du vélum de la tente, les instruments de musique et les tambours. Certains détails s'avèrent décisifs pour expliquer des phénomènes contemporains. Par exemple les femmes retirent leur loup de soie noire qui dissimule « leurs joues étincelantes », quand elles viennent à la rencontre des héros de retour au campement. Les hommes se masquent aussi avec des loupes de cuir de gazelle au cours des batailles pour dissimuler leur identité (p. 161). N'est-ce point la même habitude qu'ont aujourd'hui les combattants au Proche Orient avec des voiles de coton ? Nous pensons que cette coutume s'est figée chez ceux qu'on a appelés les Almoravides et dont les Touaregs actuels ont hérité le voilement réservé autrefois uniquement aux guerriers.

Bref, ces Beni Hilal dont il ne reste aujourd'hui que ce souffle héroïque semblent, à y regarder de près, beaucoup plus présents au Maghreb, en particulier dans les grandes tribus qui persistent encore, chez les Berbères sédentaires ou nomades du Sahara, comme en milieu rural des Hautes Plaines de l'Est à l'Ouest. La bilatéralité que présente l'organisation sociale avec l'importance de l'oncle maternel et de la femme nous est familière au Maghreb, en particulier chez les Berbères. Leur culture, leurs valeurs morales, leur indépendance à l'égard des structures religieuses islamiques ont un air de déjà vu qui nous semble tout à fait d'actualité. La proximité, la familiarité de cette culture nous paraissent saisissantes à travers ces neuf siècles de sauvegarde poétique.

Mohammed Hsini, qui a consacré sa vie à garder ce trésor pour le transmettre à d'autres, avait raison. Il n'a pas perdu son temps. La seconde vie des Beni Hilal ne fait que commencer.

Remercions M<sup>me</sup> Lucienne Saada d'avoir eu la volonté d'aller jusqu'au bout de ce travail en surmontant les nombreuses difficultés qu'elle a rencontrées sur tous les plans. Nous attendons avec impatience l'édition en langue arabe qui nous paraît indispensable à la recherche et qui sera l'accomplissement de cette œuvre poétique à l'usage des générations futures.

Ajoutons enfin que les éditions Gallimard, comme à leur habitude, ont réalisé un travail de professionnels de grande qualité : textes et présentation, index de personnes, de lieux, de matières sont irréprochables.

Quelques petites erreurs ethnographiques se sont glissées dans les notes. Par exemple, p. 155, note 1 : le chameau n'a jamais eu de mors (bien que M. Lhote, spécialiste des Touaregs, parle encore de « Mors » dans son dernier livre chez A. Colin !). Page 166, note 1, la balle dont il s'agit est appelée Koura (*Kūra*) dans tout le Maghreb. Les lacets dont on la coud sont en *peau crue* de mouton ou de chameau et non pas en « tranche de mouton » (p. 354); ce jeu de la Koura se pratique au printemps. Les ethnographes du Maghreb (Doutté, Laout, Servier) en ont souvent parlé. Page 167, note 1, la corde de puisage de 50 cm paraît singulièrement courte pour aller dans un puits même très fourni en eau. Page 292, note 1 : « la poche dans le corps du chameau qui lui sert de réservoir d'eau », n'est aujourd'hui qu'une légende. C'est la capacité de récupérer par un processus biologique interne des molécules d'eau dans ses réserves de graisse, qui permet au dromadaire de résister à l'absence de boisson durant quelques jours supplémentaires. Il est évident que les notes explicatives de M<sup>me</sup> Saada, qui sont assez nombreuses en fin d'ouvrage, pourraient atteindre le volume d'un ou plusieurs ouvrages si l'on voulait exploiter cette masse d'informations (à l'instar des *Textes de Takrouna* de W. Marçais et A. Guiga). C'est alors qu'il conviendrait d'introduire des ethnologues spécialistes des Arabes Bédouins et du Maghreb, des historiens, des géographes, des philologues. La voie est tracée; nous avons là, désormais, un immense champ d'analyses et de recherches qui peut relancer l'anthropologie arabe et maghrébine vers de nouveaux horizons extrêmement féconds.

Marceau GAST

**FOUCAULD (Charles de), *Carnets de Tamanrasset*, Nouvelle Cité, Paris, 1986. 426 p.**

Ce volume fait partie d'une collection « Charles de Foucauld, Oeuvres spirituelles, édition intégrale » d'environ vingt volumes (dont une dizaine déjà publiés) sous l'égide des éditions « Nouvelle Cité » (BP 62, 92140 Clamart, adresse absente dans ce livre. Ces éditions, qui semblent animées par des religieux, ont des bureaux de diffusion dans bon nombre de pays occidentaux, au Proche Orient (Beyrouth) et en Amérique latine). Les *Carnets de Tamanrasset* de 1905 à 1916 ont été préparés par l'éditeur avec la collaboration de Pierre Sourisseau, Antoine Chatelard et Louis Kergoat, à partir des manuscrits originaux du Père de Foucauld. Monseigneur Bernard Jacqueline, postulateur de la cause de béatification du Père Charles de Jésus, présente ce volume en introduction (p. 13-25). Ce livre est le seul de cette collection dont le contenu ne soit pas strictement spirituel.

C'est l'ensemble des agendas sur onze années, dans lesquels au jour le jour le Père de Foucauld notait régulièrement ses déplacements, les noms des visiteurs qu'il recevait, ses dépenses et ses recettes, les cadeaux et aumônes qu'il faisait, avec quelques rares et précieux commentaires sur ses rations alimentaires, la façon de se vêtir, ce qu'il voulait dire à Moussa ag Amastân, l'amenoûkal de l'Ahaggar, ou les nouvelles de la guerre 1914-18 en Europe, des itinéraires de marche et les temps qu'il fallait pour chacun d'eux, etc. Cette nomenclature de petits faits, dans sa sécheresse, sa régularité d'horloge, sa rigueur descriptive, est saisissante. Il faut vraiment connaître ce que fut la vie saharienne d'un Européen isolé dans le Hoggar, dans des conditions matérielles extrêmement précaires, persuadé du rôle civilisateur, humanitaire et religieux de sa position, pour apprécier la force morale et la discipline qui transparaissent dans cet ensemble, l'énergie sans faille déployée pour garder la régularité de pareilles notations, malgré la maladie, le scorbut, l'affaiblissement physique et ce que tout cela représente au regard d'une foi inébranlable qui fait de Charles de Foucauld un personnage tout à fait hors du commun. Et cet accomplissement de soi, cette spiritualité très exigeante dans les moindres détails, s'accompagnaient d'une modestie, d'une humilité désarmantes, d'un total don de soi qui coupent court, à notre avis, à toutes ces discussions sordides faites à sa mémoire.

Car les contempteurs du Père de Foucauld qui feuilleteront avec impatience toutes ces pages apparemment fastidieuses et de lecture ingrate, croirons devoir jubiler s'ils sont

à la recherche d'« indices », de « preuves » du « colonialisme » de Foucauld. Ainsi, p. 50 il écrit : « Moussa me demande conseil sur ce qu'il doit dire, demander au Colonel dans son voyage d'Adrar. Jésus, inspirez ma réponse, dirigez-la ! ». Et il se prépare dix pages de conseils, d'avis motivés, d'ordre moral, économique, sociologique, politique, spirituel. C'est un vrai programme de développement socio-culturel et économique du Hoggar qu'il propose à Moussa pour engager l'aide active du Colonel Laperrine au profit des populations locales. Il fait un plan de ces idées : *instruction* qu'il met au premier rang, *famille, travail* (élevage, agriculture, industrie, honorer le travail, soulager le travail, commerce), *développement* des relations extérieures, exercice de la *justice* : paix intérieure et extérieure. Il prépare des réponses à d'éventuelles questions comme le ferait aujourd'hui quelqu'un qui s'apprêterait à subir une interview. Il termine cette série de notes par la lettre z : « les trois choses qu'il me semble le plus nécessaire de développer d'abord chez les gens du Hoggar sont l'*instruction*, l'habitude du *travail*, la constitution de la *famille* ». Ce dernier point ne peut prendre sa dimension que si l'on sait qu'à cette époque il y avait beaucoup d'esclaves dans le pays qui vivaient très misérablement, n'avaient pas de structure familiale étant donné leur état, situation qui favorisait leur exploitation économique et socio-politique et la perpétuation de leur condition servile. Foucauld préconisait leur libération socio-économique par l'instauration de nouvelles structures de gestion de cette société. Il se donnait aussi des conseils à lui-même (p. 61-64) et notait ceux qu'il recevait des autres, formulait ses projets, programmes de voyages; car, comme tout bon Saharien, il voyageait souvent et parcourait à pied des milliers de kilomètres.

A travers ce flot de petites notations apparaît quelquefois : « je travaille avec Ba-Hamou ». Du 1<sup>er</sup> octobre 1908 au 16 décembre 1916 l'on peut reconstituer très exactement le nombre de jours et d'heures où il a travaillé avec Ba-Hamou, c'est-à-dire le temps et le prix des enquêtes qui ont permis l'établissement des 2028 pages du Dictionnaire touareg-français dont il annonce la fin de la mise au net le 25 décembre 1915 (p. 369). A la suite de quoi il s'attaque à la correction et à la mise au net des poésies touarègues. Puis il note ses comptes avec Ba-Hamou qu'il paie pour sa collaboration très méticuleusement : 20 vers = 1 coudée (de tissu); 0,40 F l'heure (c'est-à-dire 4 F la journée de 10 h) (p. 178), ce qui nous paraît, pour l'époque, très honorable. Le 24 avril 1914 (p. 291) il envoie le lexique des noms propres à André Basset. L'on suit avec émotion la progression des *Poésies touarègues*, du *Dictionnaire touareg-français*. P. 296 par exemple, le 31 mai 1914 en italique, il écrit : « Ce soir j'en suis à la page 150 du Dictionnaire », le 30 juin 1916 : « les poésies en sont à la page 597, poésie 476 ». Il note avec une précision de secrétaire d'état-civil les morts, les naissances. L'on voit revivre des personnages historiques : Afeggag (Litni), l'esclave affranchi de Moussa ag Amestan devenu son homme de confiance et représentant, Aflan et Dassin qu'il voit souvent; Aragous, surnom de Ouksem ag Chikat (appelé « faisselle » à cause de sa petite taille) qu'il a tenté d'évangéliser et qu'il a beaucoup choyé; les noms des officiers français qu'il reçoit, qu'il va voir au passage à In-Salah ou à Fort-Motylnski. Bref, il y a de quoi nourrir et affiner les généalogies que nous avons faites laborieusement sur les Kel-Ahaggar depuis des dizaines d'années.

Les mercuriales de tous les objets et denrées nécessaires à cette vie, à l'achat de cadeaux utilitaires nous sont précieuses, ainsi que les rations alimentaires, les menus qu'il préconise et ses remarques techniques : « 3 litres de blé réduits en kouskous donnent 3 litres 7/10 de kouskous; 1 qesâa de blé (3 litres) donne une fois moulu 12 quarts de farine (au ras) c'est-à-dire le blé augmente de 1/7 ». L'on apprend tout sur ses commandes de bougies, d'épingles anglaises, de fil à coudre, d'aiguilles qu'il distribue, des médicaments qu'il consomme, des grains de légumes qu'il fait venir, du nombre de coudées de cretonne qu'il offre en aumônes à des dizaines de deshérités dont il relève les noms et les quantités offertes. Il paie en revanche les moindres services : 15 leçons de touareg à 0,20 F la leçon (p. 165); porteur du courrier que lui envoie M. Voinot 1,25 (p. 167), raccommodage *tasoufra* (sac de peau) : 0,50 (p. 169), guide en lif (en fournissant le lif à l'ouvrier) 0,050, (l'ouvrier fournissant le lif) 0,10. Les comptes de toutes ses dépenses sont d'une clarté et d'une précision extraordinaires; il note tout : le prix de ses voyages en chemin de fer pour lui et ceux qu'il accompagne, le prix du tramway, du fiacre, du coiffeur, du bain, du tir à la carabine dans un stand à Toulon (p. 255), les pourboires. L'on est par ailleurs parfaitement

renseigné sur l'origine de ses fonds qui transitent par In Salah et dont il donne à chaque fois les noms des donateurs en initiales (voir la liste de ces noms p. 404). Ce sont en particulier Marie de Bondy, sa cousine avec laquelle il a une correspondance abondante, Catherine de Flavigny, sœur de Marie de Bondy, Marie et Thérèse de Latouche, les pères A. Jouin, A. Crozier, le R.P. Guérin, son supérieur et conseiller, Madame de Blic sa sœur (Mimi), le mari de celle-ci : Raymond de Blic.

Dans ce document l'on peut enfin savoir avec précision dans quelles circonstances Foucauld a construit son petit fortin de Tamanrasset, a reçu des armes : comment, pourquoi, combien.

Les nouvelles d'Europe sont alarmantes, des rezzous sillonnent le Sahara et le Hoggar, Foucauld, seul à Tamanrasset avec quelques cultivateurs noirs, se sent avec cette population à la merci de n'importe quelle attaque de gens armés. Il sait ce qu'est la guerre de pillage et la ruine qu'elle représente chez des gens qui ne sont pas des guerriers et dont il s'estime en quelque sorte le tuteur. Ses amis touaregs lui recommandent de se protéger; il était très sensible à leurs conseils. Le 9 juin 1915 il commence à faire faire des briques crues à un ouvrier et le 17 août la construction du fortin débute sur la rive droite de Tamanrasset en un lieu éloigné de sa première habitation (si étroite qu'il l'appelle « la frégate »). Le 23 juin il s'installe complètement dans cette nouvelle demeure encore inachevée. Le 11 août 1916 il reçoit de Fort-Motylnski, le poste militaire commandant le Hoggar, 9 charges de chameaux contenant 30 fusils et six caisses de cartouches, du blé et des dattes pour approvisionner le fortin qui doit être capable de tenir le siège et de répondre aux attaques. Le 15 novembre 1916 le fortin est complètement terminé (ce sont ces fusils dont viennent s'emparer les dissidents le soir du 1<sup>er</sup> décembre 1916). Entre-temps, des troupes « senoussistes » sillonnent le Sahara central, Djanet est attaquée, la révolte en pays touareg au sud, à l'est et à l'ouest est quasi générale. Foucauld va même à Fort-Motylnski discuter avec les militaires de la défense de leur position dans ce fort qu'ils s'attendent même à voir attaqué au canon. Ce n'est pas son propre sort qui inquiète Foucauld, c'est l'idée qu'il se fait de la France et des populations engagées avec elle, de sa mission civilisatrice. Car, à cette époque, l'on croit à ces idées qui correspondent à un humanisme, à un idéal de justice, de progrès, à un modèle de société qu'on pense devoir devenir universel. C'est à ce niveau et à celui-là seul qu'il faut comprendre et évaluer le « colonialisme » du Père de Foucauld. Il croyait tellement à la légitimité de ces idées et au rôle civilisateur de son action qu'il voulait créer une association universelle avec l'image du Sacré Cœur de Montmartre et ayant pour titre, choisi par l'abbé Crozier : « Union Apostolique Universelle ». Mais ce titre ne lui semblait pas assez significatif de ses intentions qui étaient d'aller en priorité vers les plus déshérités; l'on dirait aujourd'hui vers le « Tiers-monde ». Il propose « Union coloniale catholique ». C'est dire que l'épithète « colonial » pour lui n'avait pas du tout la même connotation, n'avait pas la même histoire, décryptée, analysée politiquement, socialement, moralement, qu'aujourd'hui après un siècle d'évolution à l'échelle mondiale. Il a donc une attitude cohérente, conséquente, entre sa vocation religieuse, son idéal humanitaire, son patriotisme et l'idée qu'il se fait de sa mission civilisatrice dans le contexte de son époque. Michel Carrouges dans son livre *Foucauld devant l'Afrique du Nord* (Cerf, 1961) aborde de front ces problèmes et analyse la terrible lucidité de Foucauld qui prévoyait déjà l'indépendance de ces territoires devant l'injustice et les abus dont il était le témoin honteux (voir notamment p. 100 à 103).

Et si le Père de Foucauld vivait aujourd'hui se serait-il renié ? Nous pensons qu'il aurait apporté à son militantisme religieux et à sa vision du monde les corrections et les aménagements qu'ont su apporter ses héritiers, les Petits Frères et Petites Sœurs de Jésus, qui vivent dans les bidonvilles à Chicago, à Alger, à Marseille ou ailleurs, qui sont ouvriers, artisans, nomades pour témoigner de leur foi et de leur fonction sacerdotale en d'autres lieux, dans d'autres civilisations, sans esprit de prosélytisme ni de conquête quelconque. Accuse-t-on aujourd'hui les Petits Frères de Jésus de colonialisme ? Accuse-t-on les prêtres ouvriers de colonialisme ?

Foucauld était le précurseur de ces mouvements et il faisait seul, en terrain découvert, une expérience unique dans le contexte de son époque.

Son agenda porte la mention des 1-2-3 décembre sans commentaire. L'on connaît les détails de sa mort, le soir du 1<sup>er</sup> décembre 1916, l'intervention de Madani un familier qui avait été envoyé pour que Foucauld ouvre la porte basse qui donnait accès au fortin, et la mort qui l'attend au bout du fusil d'un jeune touareg qui le tenait en joue pendant le pillage des armes du fortin.

Les éditeurs rendent toutes ces lectures plus accessibles par une courte présentation précédant chaque carnet et résumant ce qui va suivre avec, par ailleurs, une série d'annexes en fin de volume : clés pour la lecture, glossaire, renseignements sur les personnes citées (situations généalogiques des principaux personnages), organisation militaire et noms des officiers suivant les années, bibliographie des travaux linguistiques de Ch. de Foucauld, ainsi que des cartes de l'Algérie et d'itinéraires dans le Hoggar.

Il manque malheureusement la liste exacte des volumes déjà parus sur l'œuvre spirituelle de Ch. de Foucauld et dont fait partie cet ouvrage.

Les *Carnets de Tamanrasset*, en apportant une masse considérable de petits détails chronologiques sur la vie intime de Foucauld et de ses familiers, vont pouvoir relancer le débat sur l'œuvre complexe et multiple de ce moine militant, si particulier et si attachant, précurseur d'un nouvel humanisme.

Les éditeurs ont fait preuve à la fois de courage, d'honnêteté, mais aussi d'humilité en diffusant l'intégralité de ces archives qu'ils laissent parler d'elles-mêmes car ils ont limité au strict minimum les commentaires et digressions, tant pour respecter la qualité intrinsèque de ces documents que pour éviter d'alourdir inconsidérément un livre déjà épais.

Outre sa valeur mystique et religieuse, l'œuvre de Ch. de Foucauld aura contribué à valoriser d'une façon exceptionnelle un petit peuple, sa langue et sa culture menacées aujourd'hui d'effacement.

Marceau GAST

**MUNSON, (Henri Jr.) — *Islam an Inequality in Northwest Morocco*. Thèse d'anthropologie, Université de Chicago. Illinois, 1980, 216 p.\*.**

Parfaitement bilingue de naissance (anglais et français) Henri Munson Jr. s'est orienté, après une incursion de plusieurs années dans le domaine des études chinoises, vers l'arabe. Il parachevait sa formation par un séjour d'un an au Caire. Il a, depuis, acquis une connaissance intime des formes et de la prononciation en usage dans le Nord-Ouest Marocain.

Cette double familiarité avec une langue de culture et avec un parler populaire et rural est à retenir si on veut comprendre l'orientation donnée au premier ouvrage qu'il nous livre après son travail sur le terrain (1). Sans doute aussi, son détour par l'Extrême-Orient lui a-t-il permis d'aborder plus facilement cette terre d'Islam par la grande porte — la quête du document, le recours aux sources savantes, la sensibilité à la grande échelle — en évitant de tomber dans la myopie de trop d'hommes de terrain, érudits de culture rurale, mais oubliés de la trame que tisse un subtil aller-retour entre savoir des lettrés et représentations collectives des masses populaires.

Aussi peut-on mieux suivre ses choix épistémologiques, sa référence à la fois à l'ethnologie (*social anthropology*) et à l'histoire de la société (*social history*), sa volonté de coller au vécu et d'inclure la durée par la prise en considération des éventuelles archives familiales aussi bien que des différents courants de la pensée islamique. Ce double regard

\* Cette étude devait paraître en compagnie d'autres dans le cadre d'un projet de présentation systématique des thèses d'anthropologie sur diverses régions du Maghreb, soutenues aux Etats-Unis par des chercheurs américains. Le projet ayant évolué différemment, nous avons choisi de publier le présent compte rendu, pour faire connaître les travaux d'une anthropologie de la nouvelle génération.

(1) *Islam and inequality in Northwest Morocco*, The University of Chicago, Department of Anthropology, Chicago, Illinois, June 1980, 216 pages dactylographiées.

sur l'objet, qui associe l'observation directe à l'évaluation du cadre idéologique global, permet de ne pas perdre le contact avec le réel tout en intégrant les déterminations qui ne procèdent pas des limites étroites du champ de l'enquête.

Basé à Tanger, où il prolonge son travail par une étude sur l'émigration des Jbala, H. Munson a passé près de six mois sur dix-huit chez les Bni Msawwar, une *gabila* du Nord des Jbala. De cette longue fréquentation, où se sont accumulées des données que cette première publication est loin d'épuiser (2), il est sorti non pas une monographie, mais une réflexion sur le caractère et les causes de l'inégalité sociale en milieu rural. Si les Bni Msawwar sont le terreau de cette réflexion, s'ils fournissent chiffres et statistiques à l'appui de la démonstration, ils ne nous sont pas « décrits », donnés à voir (ce qui, pourquoi ne pas le dire, n'aurait tout de même pas gâté notre plaisir — mais, soit, attendons !).

L'intérêt majeur de l'apport de H. Munson me paraît reposer, en revanche, sur les deux thèses suivantes :

1) comprendre le processus de polarisation des richesses chez les Jbala, c'est pénétrer les conceptions populaires et savantes du rapport entre l'homme et son Dieu;

2) l'intégration périphérique du Maroc au capitalisme à base occidentale, entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle n'a pas induit de mutation radicale dans le régime économique et social de la région.

Ces deux thèses forment une approche convergente illustrant le thème général de l'ouvrage : Islam et inégalité.

Evidemment, il faut garder en mémoire que les conclusions de l'auteur sont tirées d'une étude circonscrite à une seule région du Maroc (le Nord-Ouest, en fait exclusivement les Jbala) dont il souligne en permanence la spécificité. Mais bien qu'ils aient développé par de nombreux traits une originalité assez remarquable en effet — qui les différencie nettement de leurs voisins immédiats, Rifains à l'Est et 'Urubiyya sur le littoral atlantique — ces Jbala n'en font pas moins partie de l'ensemble national marocain. Aussi est-ce autant ce qui, chez eux, distingue ou bien rapproche, qui est utile à notre compréhension du fonctionnement de la société marocaine et, au-delà, n'est certainement pas sans intérêt pour une meilleure connaissance du Maghreb (mais faut-il toujours opérer ce clivage au sein des sociétés arabo-islamiques ?), à la fois dans sa diversité et dans sa profonde homogénéité.

H. Munson ne nous égare pas lorsqu'il met au cœur de cette homogénéité, l'Islam. Et c'est l'Islam qu'il interroge pour éclairer la question de l'inégalité sociale dans ce qu'il qualifie d'essai sur le rôle des représentations religieuses (« belief ») dans l'Histoire. Aussi passe-t-il en revue un certain nombre de notions-clé de l'Islam. Mais quel Islam ? D'emblée, une position est prise qui est un premier jalon d'importance dans la série des démonstrations qui suivront : l'Islam auquel il est fait référence est un ensemble de principes de base tels qu'ils sont compris dans le milieu concerné. Ce qui ne renvoie pas à quelque version appauvrie et déformée des leçons du Coran : ces principes qui passent dans la vie sont ceux que portent les versets universellement répétés, dans la prière quotidienne ou sous la forme de maximes et d'invocations. Certes des choix sont pratiqués qui tendent à privilégier une vision sur une autre : on y reviendra, mais, pour l'essentiel, l'Islam vécu par ces montagnards arabophones ne tranche pas outre mesure sur celui qui est vécu — non pas chez « les » lettrés pris uniformément — mais dans tel cercle de l'élite, à telle époque.

Sans doute faut-il évoquer à ce propos le taux élevé de scolarisation religieuse chez les Jbala. Mais c'est déjà en appeler à l'Histoire. Or, les Jbala ont connu deux fois ses faveurs :

1) quand la maison idrisside — cette branche oumayyade dont l'éponyme, chassé d'Orient, fonda Fès — se réfugia au cœur de leurs montagnes, au Jbel 'Alam, après avoir été chassée à son tour de Fès deux siècles plus tard;

(2) Une seconde est parue depuis : *The House of Si Abd Allah; the history of a Moroccan Family. The Oral History of a Moroccan Family. Recorded, Translated and Edited by Henry MUNSON Jr., New Haven and London, Yale University Press, 1984, 280 p.*

2) quand, six siècles après, conduits par les descendants, (les 'Akamiyyin), de cette lignée idrisside, ils furent le bouclier principal de la résistance à l'invasion chrétienne : Oued al-Makhazin, la bataille des Trois Rois, c'est aux portes de leur contrée. Les sultans Saâdiens surent en tenir compte.

En effet, au xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles s'était produit, sur cette frontière occidentale de *Dar Al-Islam*, un phénomène lourd de conséquences : à une époque où le pouvoir central, les sultans, n'étaient plus en état de faire face aux agressions des puissances chrétiennes, la réponse qui fut trouvée a consisté en la fusion du chérifisme, du soufisme et du culte des saints (« the Saint-Sufi-Sharifian complex », page 106), en une sorte de nouvelle légitimité, de substitut au pouvoir central, parcellisé, dispersé au plus près des collectivités rurales, (avec des relais tantôt à la campagne, tantôt en ville, les *zawiya*), mais susceptible de donner naissance à de grands mouvements politiques à prétention « nationale » (dont les plus réussis sont ceux des Saâdiens et des 'Alaouites).

Voilà mis en place les ressorts de l'Histoire dans cette région, aux derniers siècle. Moins prestigieux souvent, c'est un schéma similaire qui animera la vie sociale dans l'ensemble du pays et sera même largement reproduit au-delà, chez ses voisins orientaux (où l'on retrouve la référence à la prestigieuse Saguaiat al-Hamra). En état de décrue, ce « S.-S.-S. complex » se contente d'organiser tout le terrain (pas vraiment tout : beaucoup de fonctions sont prises en mains par la paysannerie) qu'abandonne le souverain (3).

Cette nouvelle institution est personnalisée par le *charif* (pl. *churafa*, en dialectal *churfa*), dont le statut sera abordé plus loin.



Il devient maintenant possible d'examiner de plus près le fonctionnement du modèle chez les Jbala. Appuyé sur l'étude du champ sémantique des principaux vocables à connotation religieuse en usage localement, le raisonnement est rigoureux : l'inégalité sociale, c'est l'inégale répartition de l'honneur, du pouvoir et des richesses ; la notion centrale de cette proposition est celle d'honneur (*charafa* : la racine renvoie à d'autres notions qui seront rappelées plus loin).

Les *churafa*, ces « honorés » de par leur filiation prophétique, du moins les plus éminents d'entre eux, prennent progressivement la tête des confréries religieuses (soufisme) ; là, ils s'emploient à traduire leur autorité spirituelle en influence politique (page 108) ; parallèlement, en reconnaissance de leur rôle dans la *jihad* aux xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles, ils se voient accorder d'importants *'azib* (concessions foncières). Les plus importants lignages religieux sont donc en position de monopoliser l'honneur, le pouvoir et les richesses : transformant leur honneur en pouvoir et richesse, ils ont, dans ce procès, augmenté leur honneur, selon une circularité qu'on retrouvera.

La notion-clé, on l'a vu, est celle de *charafa* : honneur, quoique la racine évoque plus spécifiquement l'élévation, la hauteur et, au figuré, suggère grandeur, rang élevé, noblesse, illustration, gloire, honneur enfin (Kazimirski). D'où *charif* : noble, illustre, excellent, de qualité supérieure ; de là, descendant du Prophète. Deux autres notions lui sont associées : pureté (*tahara*) et bénédiction divine (*baraka*). Cet ensemble de qualités distingue soit le croyant dont la piété est exemplaire (*taqwa*, littéralement, crainte de Dieu), soit la descendance du Prophète (pour les mêmes raisons de principe). Ces deux interprétations sont l'occasion d'une discussion très serrée sur la question de la contradiction au sein des systèmes idéologiques, ou des « systems of beliefs and values ». Elle est souvent menée avec Cl. Geertz, mais aussi avec D. Schneider, dont les positions respectives, opposées, sont également réfutées. Que ce soit à propos de *charafa* et de *baraka*, qu'il s'agisse de libre arbitre (*ikhtiyar*) ou de prédestination, de fraternité égalitaire ou de chérifisme, d'un

(3) Cf. P. PASCON : « Le Makhzen n'intervenait que si son autorité était menacée ou si le versement de l'impôt était jugé insuffisant » ; sa préoccupation était de « garantir le prélèvement maximum (...) avec le minimum de contreparties et d'interventions ». *Études rurales — Idées et enquêtes sur la campagne marocaine*. SMER, Rabat 1980, pages 16 et 17 où il renvoie opportunément à G. Ayache, « La fonction d'arbitrage du Makhzen », in *Études d'Histoire Marocaine*, SMER, Rabat 1979.

rapport maître-esclave à Dieu ou d'un rapport d'amour, la résolution des contradictions n'est pas du domaine de la discussion scolastique : H. Munson montre comment deux principes, apparemment exclusifs l'un de l'autre, coexistent, mais sont utilisés dans des contextes différents. Il y a effectivement tension au sein du système, mais elle est inconsciente pour le plus grand nombre, car ce sont les circonstances qui justifient, de fait, le choix de l'une ou l'autre version.

C'est un point important que soulève l'auteur : ce qui est dit ici de l'Islam est vrai de toute construction idéologique, de tout système proposé comme explication du monde et action dans (ou sur) le monde.

Aucun n'est parfaitement intégré, trop de variables entrent en jeu. Et quand même parviendraient-ils à exclure la contradiction de leurs principes, la vie se chargerait d'y mettre du jeu. C'est une leçon pour ceux qui ont une vue unilatérale des choses, soit qu'ils prennent à la lettre le « dit », soit qu'ils restent prisonniers des conduites et de l'ordre apparent des choses. Problématique du « meaning and use » : la signification d'une croyance ne peut être tout à fait comprise si on néglige la façon dont elle est pratiquée. Seulement ainsi se révèle l'implicite, aussi nécessaire que l'explicite à la compréhension. Soit encore : complémentarité, ensemencement réciproque de la grande et de la petite traditions, de l'Islam orthodoxe et de l'Islam populaire (pas de coupure, insiste l'auteur, la distinction est de degrés : pages 41 et 92).

Une remarque, cependant : n'y a-t-il pas une certaine sous-estimation de la vitalité de l'idée égalitariste en Islam ? L'auteur s'exprime ainsi : « (...) *Egalitarianism has in fact always been a « recessive » theme in popular Islamic culture. One pays lip-service to it. And puritanical reformist movements sometimes stress it. But it has always been overshadowed by the idea of the ascribed status of the descendants of the Prophet* » (page 121). Certes, il note que les fils des petits notables ruraux, nombreux dans les bureaux et la fonction publique, tendent à admirer les révolutions libyenne et iranienne (page 185). Mais l'idéal égalitaire de l'Islam des premiers temps, régulièrement ranimé au cours des siècles à travers de profonds mouvements politiques, a-t-il disparu de la conscience populaire, n'existe-t-il plus *contradictoirement* à un discours dominant massivement assimilé ? Ne peut-on se demander, au contraire, s'il ne couve pas sous la cendre pour affleurer lors de périodes de crise ? C'est du moins l'opinion d'A. Hammoudi, dans sa contribution sur un *mahdi* du Tafilalet au début du xx<sup>e</sup> siècle (in *Islam et politique au Maghreb*, CRESM, CNRS, AIX 1981).

Elargissant sa critique à quelques-unes des principales écoles « orientalistes », H. Munson s'élève contre l'excès réducteur qui affaiblit souvent l'analyse webérienne. Sans méconnaître l'apport de M. Weber (en particulier, le concept de *status group*, défini en fonction de l'honneur qu'on lui reconnaît ou pas) qui alimente une part notable de sa réflexion, il est attentif au fait que celui-ci, plutôt que de produire une analyse du Protestantisme dans sa globalité (page 191), opère un tri au sein du système des normes et valeurs afin de mettre en exergue celles qui « collent » à l'éthique du capitalisme naissant. De même, Cl. Geertz lui paraît réducteur en ne considérant que la pratique — et encore : telle pratique et non telle autre — sans la mettre en perspective avec tout l'ensemble de l'héritage islamique, depuis le texte coranique jusqu'à ses multiples commentaires savants.

Un autre intérêt de la démonstration de H. Munson est l'interprétation qu'il propose de la nature du rapport aux saints : les dévotions accomplies dans les sanctuaires qui leur sont consacrés ne relèvent pas du *saint worship*, c'est-à-dire de l'adoration (*ibada*), comme le pense Cl. Geertz. Certes, pour sa défense on peut avancer que *to worship* ne véhicule pas seulement l'idée d'adoration, mais aussi celle de « dévotion et respect profonds » (Collins), c'est-à-dire que — comme la notion de « culte » — il ne s'agit pas nécessairement de vénération suprême ou d'adoration, qui ne sont dues, dans le monothéisme, qu'à Dieu : il s'agit, dans l'hypothèse basse, d'honorer, de vénérer, ce qui n'est pas mettre l'objet de telles pratiques sur le même plan que Dieu, le lui associer. Pour le reste, cependant, les remarques de H. Munson tombent juste : essentiellement des intercesseurs — dont la fonction n'est pas ignorée du Coran, bien qu'elle y soit restreinte, aux prophètes et aux

anges — les saints ne sont pas de simples manipulateurs de *baraka*, de « pouvoir surnaturel » comme la qualifie Cl. Geertz. C'est d'ailleurs la notion de *baraka* que H. Munson situe à la racine du contre-sens de ce dernier. La *baraka* est largement dispensée de par le monde (pages 85 et 87). Ainsi tous les *Churfa* en sont dotés. Or, tous ne sont pas considérés comme saints, i.e. gratifiés du pouvoir d'intercession. Ce qui caractérise les plus éminents, ceux précisément dont la silhouette se confond avec celle des saints, c'est qu'ils en ont *beaucoup plus* que les autres. Là est la source de leur pouvoir d'attraction sur la foule des fidèles, ils font de bien meilleurs intercesseurs que les autres réceptacles de la *baraka*.

Il est vrai que la vision que Cl. Geertz a de l'Islam marocain est particulièrement appauvrie si l'on en croit cette opinion que cite H. Munson : il aurait été, et serait largement encore, « culte des saints (*saint worship*) », rigorisme, puissances magiques et piété affichée (*aggressive*) » (page 123). Voilà bien un découpage sévère de la réalité, sans doute causé par une fascination pour la démesure et l'étrange (qui s'entend, une fois le locuteur situé dans son groupe d'origine). Certes, ces phénomènes ne sont pas absents du paysage culturel marocain; pas davantage dans les autres monothéismes : bien souvent, la ferveur envers le saint, la sainte, ne les assimile-t-elle pas, de fait, à une source autonome du surnaturel, à un pouvoir qui dispense du recours au Tout-Puissant ? Quoi qu'il en soit, ces manifestations n'épuisent pas le « system of beliefs and values ». A quelque niveau qu'on descende dans l'échelle sociale, on ne peut faire l'impasse sur l'énoncé même des textes fondamentaux et de l'énorme littérature qu'ils ont inspirée : par mille canaux, ils finissent par irriguer, avec plus ou moins d'intensité et d'effet, toutes les couches de la population.



L'autre thèse d'*Islam and inequality...*, complémentaire de la précédente, est la suivante : le nord-ouest marocain n'a pas connu de profonde transformation à la veille de l'occupation coloniale. Corollaire : les racines de la situation actuelle étaient en place dans la société marocaine pré-coloniale; l'intégration dans l'orbite impérialiste, à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, a seulement accéléré un processus embryonnaire. Il s'y greffe alors une question subsidiaire qui préoccupe un nombre croissant d'observateurs et que H. Munson formule abruptement : « tribesmen or peasants ? ».

Mais, d'abord, « pas de profonde transformation », qu'est-ce que cela veut dire ? Quels sont ces éléments qui pré-existent à la pénétration commerciale et financière européenne ? En premier lieu, la circulation monétaire et le salariat : des références tirées du XVIII<sup>e</sup> siècle en font foi. En second lieu, l'appropriation privée du sol et l'organisation domestique de la production agricole : des actes de propriété familiale du début du XIX<sup>e</sup> siècle ont été retrouvés, en particulier par l'historien G. Joffé. En troisième lieu, et a contrario, aucune trace de « corporate landholding descent group » n'a pu être décelée, à l'exception de quelques lignages de *churfa* : pas d'indivision familiale à l'échelle d'un lignage, et encore moins de la « tribu » ; pas de généalogie commune au niveau du village (*dchar*) ou du « quartier » (*rbu*), mais au contraire une franche hétérogénéité des origines dans le cadre du voisinage. En quatrième lieu, une inégalité peu marquée mais certaine : elle entachait déjà les rapports sociaux, comme en témoignent les rapports de Michaux-Bellaire au début du XX<sup>e</sup> siècle; des notables locaux (l'expression « strong men » est plus appropriée comme on le verra) tendaient naturellement à élargir leur propriété foncière. En cinquième lieu, la présence de représentants de l'autorité centrale à la direction des « tribus » : elle est attestée au moins depuis le XVI<sup>e</sup> siècle (où Léon l'Africain rappelle aussi que les *Jbala* paient des redevances au roi de Fès); cette autorité connaît, il est vrai des fortunes variables, notamment du fait de la persistance d'une institution locale, la *jmaâ*, qui permettait à certaines formes de résistance de s'exercer.

Ces cinq énoncés sont étayés par suffisamment de faits pour qu'on ne les conteste pas. Les deux développements majeurs de cette seconde partie s'appuieront sur eux. Reformulons-les de façon plus précise :

- 1) l'émergence d'une classe de « kulaks » (page 165) au XX<sup>e</sup> siècle, est rendue

possible par les modifications institutionnelles introduites avec les Protectorats, non par la mise en place de nouveaux mécanismes d'accumulation des richesses;

2) le terme *qabila* chez les Jbala (comme dans d'autres populations sédentaires de montagne) est rendu de façon inadéquate par « tribu » : il s'agit d'une paysannerie séculaire, divisée en districts, ou circonscriptions, plutôt qu'en tribus.

Examinons la première proposition. L'auteur avait déjà montré comment, en ayant su convertir leur position religieuse en position politique et économique, les *churfa* (plus exactement, les plus grands d'entre eux) monopolisaient charges officielles et terres au point que l'identification entre statut religieux dominant et position sociale dominante autorisait l'individu sans passé, mais audacieux, lorsqu'il parvenait à se constituer en « strong man » à la tête d'une faction (et plus sûrement d'une bande) à se faire assez tôt reconnaître comme *charif* : ses succès étaient la preuve tangible de sa *baraka*; donc de son état d'homme « pur », d'« honoré ». Le schéma pouvait inclure une ascension plus éminente en incorporant l'élément *makhzen*, l'Etat : un mouvement de balancier faisait jouer alternativement la base (ou la périphérie) c'est-à-dire un parti local, contre le *makhzen*, le *makhzen* contre la base, selon le cycle suivant : voleur de grand chemin — caïd-rebelle — gouverneur, dans l'hypothèse la plus favorable (page 149). L'intérêt de la chose est que le premier degré, bandit, est souvent précédé d'un autre : *faqih* (maître d'école, lettré) c'est-à-dire *charif* putatif... Le portrait de Raysuni est, à cet égard, édifiant. Avec lui, cependant, le jeu s'est ouvert à un troisième partenaire, l'Etat espagnol : le mouvement de balancier opposera alors tantôt la faction locale plus le Sultan contre l'envahisseur, tantôt la faction locale plus l'envahisseur contre le Sultan.

Mais l'introduction du nouvel élément, le pouvoir colonial, aura une autre conséquence, bien plus considérable : les Protectorats, en monopolisant le recours à la violence, éliminent assez vite les luttes de faction. Ce faisant, ils retirent aux *churfa* leur rôle de médiateurs : ceux-ci vont donc se spécialiser dans le service de l'Etat (avec accès élargi aux richesses, essentiellement la terre) en utilisant à fond leur tradition de haute éducation (page 162). Et, en même temps, ils consolident les assises des notables locaux en bloquant les mécanismes de redistribution qui s'activaient jadis soit à l'initiative du souverain, jaloux d'une fortune qui porterait ombrage à son autorité, soit à celle de factions locales rivales : « *their wealth was not new, but the permanence and security of their wealth was* » (page 187).

On conviendra que la thèse « pas de transformation profonde au tournant du XX<sup>e</sup> siècle » n'est pas sans fondement. Qu'en est-il de l'autre volet de la démonstration : tribus ou bien paysannerie ? (4). La question est d'importance, d'une part parce qu'elle aborde par ce biais, le sujet de la nature de la formation sociale marocaine pré-coloniale, d'autre part parce qu'elle prend de revers un certain nombre d'autres grands noms des études marocaines, notamment D. Hart et E. Gellner, lequel résume ainsi sa position : « *There was no middle area of oppressed, subdued peasants, intervening between town and tribe. Instead, tribal life extended to the city walls* ». S'appuyant sur les mêmes arguments qui lui ont fait conclure à l'absence de rupture dans la nature du régime économique et social, H. Munson rejette l'idée que les Jbala soient organisés sur le modèle généalogique — « *not a kinship society* », le rôle de la parenté y étant « *clearly subordinate to other more contractual institutions* » (article cité, pages 250 et 255) — tandis que, parallèlement, il montre que les Jbala sont depuis longtemps surbordonnés au pouvoir central. Il n'existe donc aucune commune mesure, dans une telle perspective, entre la *qabila* du Bédouin et la fonction définie par ce même terme chez les agriculteurs sédentaires du Maroc et plus particulièrement chez les Jbala : c'est pure convention de langage.

Ce n'est pas une mince affaire. D'aucuns objecteront que même dans les plaines

(4) L'auteur a systématisé ses vues dans un article : « The Mountain people of Northwest Morocco: Tribesmen or Peasants ? », *Middle Eastern Studies*, Avril 1981, Vol. 17.

atlantiques, terres de céréaliculture séculaire (5) en même temps que d'élevage extensif, la propriété foncière individuelle n'est pas absente (6), non plus que la circulation monétaire et l'inégalité (7), ni même la diversité d'origine des familles au sein de la *qabila* (8); et que le poids des caïds nommés par le sultan, ou ses expéditions punitives, pouvaient mettre à mal les ressorts de l'autonomie tribale.

On voit que les questions que soulève cet ouvrage sont sérieuses. L'angle d'attaque choisi met à nu les principales interrogations qu'il convient à l'historien, au sociologue ou à l'ethnologue d'aujourd'hui, d'adresser à la société marocaine — encore massivement rurale — si l'on veut la saisir dans le mouvement qui l'a fait aboutir à son état présent. Tout ce qui contribue, en particulier, à « dé-tribaliser » notre conception du Maroc ancien est positif, ne serait-ce que pour nous sortir des chemins battus et nous obliger à poser sur la réalité un regard neuf. H. Munson s'inscrit décidément dans le nouveau cours que prennent les études maghrébines.

Jacques VIGNET-ZUNZ\*

\* CNRS, Rabat.

(5) Cf. Robert VERNET, « Recherches sur la production et la circulation des céréales dans le Maghreb médiéval », *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, Alger, n° 13, Janvier 1976; particulièrement à propos des Doukkala, page 37.

Cf. également Julien COULEAU, *La paysannerie marocaine*, CRESM, CNRS, Paris, 1968 : « Dans les plaines atlantiques, par contre, Chaouia, Doukkala, Abda, les vocations agricoles manifestement évidentes incitèrent, probablement depuis longtemps déjà, les populations à couvrir leur territoire de culture » (page 138).

Production importante, certes, mais plus probablement sur des superficies peu étendues : cf. Paul PASCON, « La région côtière des Doukkala », *Études rurales...*, ouvrage cité, page 150 : « (...) la population était très faible, dispersée, et ne cultivait même pas le cinquième de la plaine » (propos d'un vieux colon); idem page 102 : « (...) de toutes manières, nous n'étions pas bien nombreux ».

(6) Cf. P. PASCON, ouvrage cité : « Pour nous, la terre a toujours été à celui qui en prenait possession pour ses cultures »; « chaque groupement avait ses actes (indivision lignagère semble-t-il, J.V.-Z.) qui reconnaissent ses droits » (page 102); « Quand les chrétiens sont arrivés, nous avions tous des titres sur nos terres (propriété individuelle ? J.V.-Z.) et ceux qui n'avaient pas de titres avaient une longue jouissance que personne ne mettait en question au village (...) Chacun connaissait sa parcelle et tous la reconnaissaient pour être la vôtre » (page 108).

Cf. également J. COULEAU, ouvrage cité, toujours à propos des Chaouia, Doukkala, Abda : « Le statut de la terre est celui de la propriété privée (...) les gens n'ont plus souvenir des états antérieurs (...) » (page 138).

Remarquer que ces mêmes Doukkala, producteurs et exportateurs de céréales au Moyen Age (cf. R. VERNET), se définissent ainsi : « Nous avons toujours été des éleveurs (...) Nos terres sont favorables à l'élevage (...) » (P. PASCON, ouvrage cité, page 103). J. COULEAU confirme indirectement : « (...) il reste en ces pays des "collectifs" de parcours » (page 138).

(7) A propos d'inégalité, cette opinion de J. DESPOIS et R. RAYNAL : « Ainsi la concentration des terres en un petit nombre de mains, tendance ancienne récemment accentuée et généralisée (...) » (*Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest*, Payot, 1967, page 301) confirme l'analyse de H. Munson, mais en l'étendant à une zone beaucoup plus vaste puisqu'elle inclut dans le Nord-Ouest marocain la plaine de Fès-Meknès.

(8) Pour s'en tenir aux mêmes sources, quelques éléments dans J. COULEAU, ouvrage cité, à propos des Sraghna, à cheval sur les plaines du Tadla et du Haouz : « (...) En dehors des deux clans légendaires (...), les Srarhna sont visiblement formés de groupes humains d'origine diverse » (page 62).

Et P. PASCON, ouvrage cité, à propos d'un village de la région côtière des Doukkala : « quant à l'origine du nom du village lui-même on prétend que le fondateur du douar était un *chaoui* des Oulad Saïd qui, déjà étranger en Oulad Frej lors d'une première émigration, vint se fixer à cet endroit » (page 115) (souligné par J.V.-Z.).

J. COULEAU ébauche une hypothèse qui vaudrait d'être reprise dans le débat sur le modèle généalogique comme constitutif de l'institution tribale, du « corporate descent group » : « Que ce soit aux Srarhna, que ce soit dans diverses autres régions du Maroc, il ne semble pas, dans l'esprit des gens, que la notion de leur communauté de généalogie soit ressentie par eux comme une condition absolument déterminante de leur appartenance à un groupe » (page 61). Et ailleurs : « Car pour autant que soit hétérogène la population d'une tribu, la cohésion du groupe humain qu'elle constitue n'en est pas moins forte » (page 43). Dissociation du principe et de la fonction : l'ascendance commune peut être une fiction, mais si cela fonctionnait « comme si » ?

EICKELMAN, Dale F. : *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth Century Notable*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, 202 p., Illustration, cartes, glossaire, bibliographie, index.

La biographie comme moyen d'exprimer des phénomènes qui dépassent de loin le cas traité ne date pas d'hier. Tantôt elle évoque des procédures de retournement, à travers des personnalités « montantes ». Un historien iranologue, Roy MOTTAEDEH, vient de nous livrer le parcours détaillé par lequel un adolescent est devenu mollah, a traversé la période autocratique du Shah pour arriver en pleine lumière après la révolution khomeiniste. Avant comme après lui, des récits de vies particulières renvoient en écho les aventures de familles, groupes sociaux, de communautés ethniques, de minorités religieuses ou linguistiques, de collectivités nationales, en ascension. A l'opposé, se situent les narrations s'attachant à des figures dont le pouvoir s'étirole, le capital culturel s'amenuise, les ressources s'épuisent.

Empruntant la seconde voie, Dale EICKELMAN s'est essayé au genre, avec succès. Anthropologues des cultures orientales, il a été formé à l'école de Chicago au temps où Clifford GEERTZ en était le patron scientifique et l'animateur principal. Il a fait ses classes au Maroc d'où il a tiré un beau livre, *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Pédagogue, il a ensuite concocté pour ses étudiants de l'université de New York un ouvrage de vulgarisation, alerte, disert et foisonnant, où l'essentiel est dit sur l'approche anthropologique occidentale du Moyen-Orient (*Middle East : An Anthropological Approach*), dont on ne connaît guère d'équivalent en français. Il s'est attaché ensuite à comprendre un Etat-tribu du Golfe, en l'occurrence Oman.

Dans son *Knowledge and Power*, qui se lit avec intérêt et plaisir mêlés, Dale EICKELMAN est de retour au Maroc. Pour prendre comme point focal la carrière d'un juge parmi d'autres, exerçant en milieu rural une charge sans attraits apparents mais révélatrice de traditions, de rituels, propres à un milieu. Ethnographie d'un individu, sociologie d'une magistrature, anthropologie d'un type d'intellectuels, se mêlent pour expliquer au passage les voies de l'éducation religieuse, les modes d'acquisition des connaissances, les formes de l'ascension sociale.

Encore un portrait d'une « élite traditionnelle » dira-t-on, dont le genre est réhabilité par le biais de chercheurs étrangers, d'analystes occidentaux. Et la photographie de la page 28, prise en 1969 et montrant « l'anthropologue et le Qadi », pourrait confirmer l'ambiguïté du propos : un jeune étranger révélateur d'une vieille culture; ne serait-ce que parce qu'elle se présente au regard bien avant celle du « héros », Quadi Hajj 'Abd ar-Rhaman Mansuri, datant de trente années auparavant (il est vrai que c'est justement ce portrait qui figure en couverture). Un homme venu d'une autre planète, pose ses questions (entre 1968 et 1970 essentiellement), repart avec les réponses dont il fait un ouvrage qui paraît quinze ans après dans sa patrie d'origine, à des années-lumière du lieu de sa quête. Et si le livre-marchandise arrive par hasard jusqu'à l'endroit où il prit sa source, les interviewés d'hier pourront savoir qui ils sont et saisir le pourquoi de leurs comportements, passés et présents.

Clifford GEERTZ nous met en garde dans sa préface sur une telle vision manichéenne. Le monde de l'ethnographie ne fonctionne plus ainsi. La mécanique de la question-réponse, sous direction unique, a été remplacée par la notion d'échanges fondés sur le dialogue. Mais pas n'importe quel dialogue mené à l'aveuglette. Et c'est là où l'ouvrage de D.E. apparaît aussi neuf que tonique. Son juge ne se raconte pas en tant que berbère, que magistrat, ayant vécu telles et telles aventures, rencontré tel ou tel, ayant telle ou telle opinion. C'est avant tout l'interlocuteur privilégié d'une conversation animée, que l'on sent en permanence sous-jacente au récit des « étapes » d'une vie : « les débuts », « l'éducation coranique », « la formation universitaire religieuse », « le milieu des notables ruraux », les rapports entre « religion et politique du protectorat à l'indépendance », « les transformations en cours ». Ainsi le Maroc, colonial puis indépendant est-il appréhendé par l'expérience qu'un individu en a retirée.

Et de cette structure dialogique cachée naît la perception d'un Maroc rural où des

clercs, réputés traditionnels, remplissaient hier encore d'irremplaçables fonctions d'animation, de formation, de médiation, non sans liaison avec la ville proche, ici Marrakech, où le savoir officiel avait été acquis et sanctionné.

Pour D.E., c'est le rôle social d'une certaine couche d'intellectuels musulmans qui est au cœur de son propos, au fur et à mesure où le Maroc lui-même bascule vers un autre type d'organisation politico-économique, d'autres modes d'acculturation, un marché des produits et des valeurs symboliques jusqu'alors inconnus.

La place jouée par l'éducation religieuse, les normes d'acquisition du savoir, le rôle d'une telle formation dans l'ensemble national, ont changé au cours du xx<sup>e</sup> siècle. Depuis 1912 très précisément, année de naissance du juge 'Abd ar-Rahman, à Bzu, fils de l'imam de la mosquée du lieu et membre de la confrérie Kittanya. Certes, les magistrats d'aujourd'hui sont à la solde de l'État, et peuvent bien acquérir des terres au soleil, tout comme les juges du temps du protectorat; et après tout ce sont presque les mêmes familles qui ont fourni les uns et les autres.

Mais les *canaux de la connaissance* comme de la montée sociale ne sont plus les mêmes : les enfants du qadi résident désormais en ville après être passés par les écoles et lycées d'État. Les clercs locaux n'ont survécu qu'en s'adaptant, en quittant leur bourg d'origine et leurs positions de clercs. La tradition est-elle morte ? N'est-ce pas plutôt une certaine vision stéréotypée et pétrifiée de ce qu'on nomme tradition qui échappe ?

Jean-Claude VATIN\*

\* CEDEL, Le Caire.

## II. — DÉVELOPPEMENT.\*

### APPROCHES ÉCONOMIQUES, GÉOGRAPHIQUES, SOCIOLOGIQUES

LIAUZU (C.), MEYNIER (G.), SGRÖI-DUFRESNE (M.) et SIGNOLES (P.), *Enjeux urbains au Maghreb. Crises, pouvoirs et mouvements sociaux*, Paris, L'Harmattan, 1985, 218 p.

Le présent ouvrage est composé de quatre parties inégales signées chacune d'un auteur différent.

La première partie, intitulée « Les mouvements urbains maghrébins : essai de lecture historique », de loin la plus volumineuse (p. 10-147), signée de C. Liauzu, présente la problématique de recherche du Groupe de Recherche sur le Maghreb et le Monde Musulman du Laboratoire Tiers-Monde de l'Université de Paris VII-Jussieu. Cette partie est elle-même décomposée en quatre chapitres traitant successivement de la définition du champ de recherche, de la relation entre rapports sociaux et culture populaire dans un système urbain dépendant, des mouvements populaires urbains et enfin des rapports entre mouvements sociaux et pouvoirs. L'ensemble du texte est de nature programmatique et constitue d'abord un état de la recherche.

Les trois dernières parties (p. 148-218) sont consacrées à « Ville et résistances à la colonisation en Algérie » (G. Meynier), « L'espace algérois en crise » (M. Sgroï-Dufresne) et « Tunis dans l'espace tunisien » (P. Signoles). Les deux dernières parties sont constituées d'extraits d'œuvres dont j'ai déjà rendu compte dans les précédents AAN, soit publiées depuis (cas de la thèse de P. Signoles) ou dont la publication in extenso est annoncée (M. Sgroï-Dufresne).

P.R.B.

*Revue du CNEAP, Alger* : « Politiques alimentaires et agricoles de l'Algérie », n° 3, 1985, 166 p.; « L'économie régionale en Algérie », n° 4-5, 1985, 2 tomes, 108 et 156 p.

Sensible dans ces notes critiques de l'AAN aux questions de développement et d'aménagement, je tiens à signaler ces deux livraisons du Centre National d'Etudes et d'Analyses pour la Planification (CENEAP) d'Alger.

Le n° 3 traite d'une question dont l'actualité et la gravité n'échapperont à personne. Sous la plume de Hamid Ait Amara, Abdelhamid Benchérif et Omar Bessaoud, il est consacré à l'étude des objectifs et moyens de la politique alimentaire, à leur approche de l'évolution de la consommation céréalière, à l'analyse des rapports entre système alimentaire et identité culturelle, à la mise en rapport de la situation du système productif et des besoins alimentaires.

Le n° 4-5 marque quant à lui l'intérêt des économistes algériens pour l'étude régionale. Sous la plume d'Amar Sarni, d'Annick Gaidon, de Saleha Djemai, de Françoise Khelif et d'Annick Taïeb, cette livraison mêle des articles plutôt théoriques et des articles plutôt de politique d'aménagement du territoire.

Oeuvre d'économistes, ces deux livraisons abondent en d'utiles données chiffrées.

P.R.B.

\* Rubrique réalisée sous la responsabilité de Pierre-Robert BADUEL (CRESM).

BLANC-PAMART (Ch.), BONNEMAISON (J.), BOUTRAIS (J.), LASSAILLY-JACOB (V.), LERICOLAIS (A.) éd., *Le développement rural en question. Paysages, espaces ruraux, systèmes agraires (Maghreb, Afrique Noire, Mélanésie)*, Edit. de l'ORSTOM, Paris, 1985, 505 p.

CONAC (G.), SAVONNET-GUYOT (G.) et CONAC (F.), éd., *Les politiques de l'eau en Afrique. Développement agricole et participation paysanne*, Economica, Paris, 1985, 761 p.

Deux ouvrages issus de colloques. Tous deux s'intéressent à ce monde rural qui, après la grande période où toute politique développementale se pensait à partir de la ville et de l'industrie, redevient objet d'attention pour les politiques en panne.

Le premier ouvrage développe une problématique quasi exclusivement géographique. Le second est davantage pluridisciplinaire, mais dans une perception d'où la politique et l'« officiel » ne sont pas absents.

Dans le premier ouvrage, P. Pelissier et G. Sautter s'interrogent très finement : « Une géographie rurale est-elle justifiée dans son objet ? Ou bien la vraie place de la ruralité n'est-elle plus celle de non-ville, ou de périphérie métaphorique du système urbain ? »

Et de répondre que sans minimiser l'interdépendance ville/campagne, « il y a ... à côté d'un point de vue qui considère le monde rural à partir et en fonction des villes et des économies dominantes, un autre qui met les campagnes et leurs problèmes au premier plan et n'interroge qu'en seconde instance le système urbain et celui des échanges au sommet ».

Ces auteurs précisent en quoi consiste le regard proprement géographique :

- a) il accorde un sens particulier à l'analyse de situations localisées;
- b) il privilégie l'écoute des acteurs les plus directement impliqués;
- c) il restitue cette approche en la reliant à d'autres approches plus distancées, et replace « le tout dans une problématique au niveau le plus général par le truchement et le jeu d'échelles emboîtées (XII).

On ne peut s'empêcher de remarquer la part congrue réservée au Maghreb : seulement deux communications, et toutes deux sur la Tunisie. Dans le second recueil, la part du Maghreb n'est pas plus importante : deux textes sur le Maroc, deux autres sur la Tunisie. Mais rien sur l'Algérie : de la Révolution agraire aucune leçon ne serait donc à tirer quant à une interrogation sur les voies du développement rural ? On ne trouvera rien non plus sur la politique des barrages au Maroc ou en Algérie, pourtant mobilisatrice de forts investissements et déterminant des voies de développement qui devraient induire des mutations importantes mais problématiques.

Le mérite de ces deux ouvrages centrés sur l'Afrique Noire est de chercher à rompre la factice frontière entre Afrique Noire et Maghreb. Mais révélant par là même la relative ignorance réciproque de ces deux continents de recherche, permettant de voir quels bénéfices pourraient être tirés de la confrontation scientifique de ces deux terrains de la recherche française.

P.R.B.

ARRUS (René), *L'eau en Algérie. De l'impérialisme au développement (1830-1962)*, PUF/OPU, Grenoble/Alger, 1985, 288 p.

GUERRAOUI (Driss), *Agriculture et développement au Maroc*, Edit. Maghrébines/Publisud, Casablanca/Paris, 1985, 231 p.

Le travail de R. Arrus constitue une approche économique d'un matériau historique. S'il ne prétend pas y avoir réécrit l'histoire de l'Algérie coloniale, il s'y interroge cependant sur la réalité du *développement* de la colonie par la France, et plus particulièrement sur le rôle dévolu dans ce processus à l'eau.

Son propos est celui-ci : la question de l'eau n'est pas réductible à une question d'hydrogéologie ou de climatologie, une question de ressources naturelles; depuis que Marx a « *dégagé le concept de rapports de production, ... la dialectique fondamentale du développement social devient compréhensible. Les données naturelles et techniques ne sont aucunement récusées mais bien situées comme des données, à l'égard desquelles ce processus social du travail, tout en étant conditionné par elles, joue le rôle de régulateur et dont il fait de plus en plus son propre résultat* » (Citation de Lucien Sève).

L'eau n'échappe pas à cette analyse. Ainsi la pénurie d'eau, faussement imputée à la Nature, est une rareté produite; « la rareté de l'eau est consciemment organisée par le système colonial » écrit clairement R. Arrus. Ce que s'efforcent de démontrer les deux premières parties. La troisième partie resitue la politique hydraulique coloniale en Algérie dans une vision plus globale, le cadre impérialiste français : « *comme notre problème est d'étudier les déterminants de la politique hydraulique, un détour s'imposera du côté de ceux qui construisent les ouvrages hydrauliques, c'est-à-dire les entreprises françaises de Travaux Publics. Nous nous demanderons alors si l'eau en Algérie détermina tout ou partie de leur histoire, ou bien si leurs intérêts propres déterminent pour une large part l'histoire de l'eau en Algérie* ».

Un grand appareil de données statistiques et de références bibliographiques est fourni à l'appui d'une thèse très inspirée du maître à penser de l'auteur, Lucien Sève.

L'ouvrage de Driss Guerraoui s'ajoute aux études d'économie du monde rural, mais à la différence de celui de R. Arrus, celui-ci porte sur le Maroc actuel. L'auteur essaye de présenter les tendances essentielles qui caractérisent le développement rural du Maroc, son évolution dans le temps et ses modalités de fonctionnement. La division du Maroc agricole en deux, avec d'un côté une agriculture traditionnelle et de l'autre une agriculture moderne, D. Guerraoui en révisé le bien-fondé : après avoir analysé l'insertion de l'agriculture marocaine dans l'économie nationale (1<sup>re</sup> partie) et mondiale (2<sup>e</sup> partie), il conclut : « *l'observation empirique de la réalité du développement rural au Maroc, montre d'une part, qu'en plus de la diversité (le réel complexe) et non la dualité apparente (le mythe), de ses formes de production, l'agriculture marocaine est très insérée et dans l'économie nationale et dans le système de l'économie mondiale, et d'autre part que, contrairement à la logique dualiste, la tendance est au freinage du supposé transfert-absorption de l'excédent de main-d'œuvre du « secteur traditionnel » vers « le secteur moderne », en raison justement de l'incapacité de celui-ci à contenir cet excédent dans des villes déjà saturées de chômeurs, de circons, de marchands ambulants et d'autres activités souterraines, cela consécutivement au mode — extraverti — d'industrialisation en cours au Maroc* ».

Et de remarquer que la plupart des pays du Tiers-Monde s'orientent vers une stratégie de maintien des populations dans le « secteur dit traditionnel ». L'insécurité alimentaire ne peut cependant trouver la solution. Pour l'auteur, « *si les bases d'une agriculture d'exportation ont été déjà lancées, il reste à créer un environnement favorable à l'amélioration du niveau de vie des paysans relevant des formes communautaires de production agricole, ceux justement qui vivent dans des régions céréalières par excellence. La création de cet environnement nous paraît être la seule politique possible à même de permettre de limiter l'exode de ces paysans vers les villes, et le seul moyen à même de rendre possible, de façon plus efficace, leur contribution à une stratégie nationale de sécurité alimentaire et de développement rural* ».

L'auteur en reste cependant à une pensée normative, optative.

Pierre-Robert BADUEL

***Le développement économique : théorie et politiques en Afrique.* Actes du Colloque des sciences économiques. Université d'Alger, Mars 1983, O.P.U., Alger, 1984.**

L'objectif de l'ouvrage est de dresser un bilan de l'économie du développement au travers d'études de cas consacrées soit à des secteurs d'activité, soit à des expériences de développement régional, soit à des aspects de la politique économique de différents pays d'Afrique.

Tout à tour sont abordées les *conditions internes et externes du développement* avec deux articles (P. Hugon et R. Sandretto), *les expériences régionales de développement* avec cinq articles (H. Temmar, H. Puel, A. Taibouni, B. Hamdouch et Besais), *les politiques sectorielles de développement* avec sept articles (M.S. Yahiaoui, D. Benamrane, D. Dufourt, R. Abdoun, P. Aydalot, M. Vernières et X. Greffe) et enfin l'analyse *des problèmes financiers du développement* avec trois articles (O. Boukhezar, B. Moschetto, Toubal).

La disparité des sujets abordés comme des niveaux et des méthodes d'analyse, disparité certes enrichissante en soi, ne facilite pas toujours la tâche de celui qui veut en rendre compte. Aussi, avons-nous choisi de mentionner les contributions qui nous paraissent les plus porteuses du fait de leur apport en matière de comparatisme et de transversalité. Citons, en plus bien entendu, de l'article introductif commis par le maître d'œuvre de ce colloque, H. Benissad, l'étude comparative de A. Taibouni sur les expériences de développement en Egypte et en Algérie, l'article de H. Temmar concernant une stratégie de développement de l'économie africaine, ceux concernant les mutations de la politique de développement au Maroc (Hamdouch) et l'expérience tunisienne d'import-substitution (Besais). L'article de R. Abdoun est d'une portée encore plus large puisqu'il aborde les problèmes du développement de l'industrie des biens d'équipement dans le Tiers-Monde; ainsi que d'ailleurs les contributions respectives de M. Vernières sur l'économie de la formation au regard du développement et de X. Greffe sur les entreprises publiques dans les pays en voie de développement.

Ces études ne concluent pas toutes à l'échec des expériences de développement, mais, pris globalement, le Tiers-Monde, comme l'écrit H. Benissad, est dans l'impasse. « Après trois décennies des Nations-Unies pour le Développement, les pays de la périphérie (singulièrement ceux d'Afrique) se débattent dans la stagnation, voire dans la régression économique et sociale... Une telle situation ne peut que susciter une crise dans la théorie du développement » (p. 12). Or, c'est bien cette dernière question qui n'a nullement été abordée dans cet ouvrage. Mais là n'était probablement pas son objectif.

Larbi TALHA

### III. — EMIGRATION \*

GEORGES (Pierre). *L'immigration en France. Faits et problèmes.*, Armand Colin. Actualités, Paris, 1986, 186 pages (25 figures).

Manifestement l'heure est aux *écrits de synthèse et de clarification* dans ce domaine de l'immigration. L'idée d'ouvrages de ce genre était effectivement « dans l'air » depuis quelques temps, après des années de production, riches surtout en recherches monographiques commandées. Et le besoin est apparu d'autant plus pressant que, les immigrés étant devenus l'un des tous premiers sujets de la polémique électorale, une dérive idéologique de plus en plus fâcheuse s'est installée, entraînant les débats dans des voies sans issues.

C'est à un tel besoin que répond l'ouvrage de Pierre Georges et l'auteur le destine à un public très large : il s'agit, en effet, « de répondre assurément aux questions que chacun se pose en lisant les journaux et en écoutant les discours. Combien sont-ils exactement ? Où sont-ils ? Que font-ils ? Combien seront-ils demain ? » (p. 7). Questions élémentaires mais néanmoins fondamentales, comme tout ce qui est élémentaire, et qui vont former la trame des cinq chapitres qui composent l'ouvrage.

La population étudiée est clairement circonscrite : il ne s'agit pas des étrangers en général, auquel cas il aurait fallu y intégrer aussi le diplomate, l'étudiant, l'agent d'affaires, le réfugié politique ou l'artiste étrangers vivant à Paris, mais « de la masse des travailleurs immigrés, et de leurs familles, et de leurs enfants qui ont grandi dix ou vingt ans dans les cités d'urgence, les habitats sociaux de Nanterre, de Gennevilliers, de Vénissieux, ou dans les taudis du centre de Marseille... » (p. 7-8), autrement dit ceux qui constituent le gros du « prolétariat d'aujourd'hui » (p. 154).

Quant à la méthode d'approche, elle se rattache bien évidemment à l'optique géographique, mais l'auteur en précise la double dimension en les qualifiant de « *géographie humaine*, c'est-à-dire à la fois anthropologique, sociologique, économique, culturelle, mais aussi *géographie politique*... » (p. 8). Il s'agit d'une approche totalisante sur fond d'analyse géographique. Le choix d'une telle méthode, la définition extensive que l'auteur accorde à l'analyse géographique constituent en soi un débat, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Il serait sans doute bien difficile — voire même inutile et fastidieux — de résumer la substance d'un ouvrage fait avant tout d'une description détaillée de faits alliée à une démonstration rigoureuse par les chiffres. Sa lecture directe est indispensable et disons-le tout net, parce qu'il constitue, dans le genre, l'une des meilleures références parmi les parutions des dix dernières années, il est à lire et à relire par tous, chercheurs et praticiens, enseignants et étudiants, et par tous ceux qui ont pour souci d'examiner objectivement les faits avant de discourir, et pour préoccupation première d'informer et d'expliquer, plutôt que de flatter l'irrationnel.

Car le mécanisme de la xénophobie et du racisme procède précisément des peurs irrationnelles : « Le nombre fait peur... L'étranger devient alors thème de débat politique et victime d'une sensibilité où l'irrationnel déborde le simple constat des faits ».

« La xénophobie entre dans l'imaginaire collectif... De la xénophobie on passe au racisme. L'incident le plus banal auquel est mêlé un étranger alimente, par l'intermédiaire de l'information, une mythologie où la peur conduit au rejet, où les dimensions sont

\* Rubrique réalisée par Larbi TALHA (CRESM).

multipliées par un effet d'optique psychologique grossissant et déformant » (p. 6-7). Le nombre fait peur... L'étranger semble être partout. Et pourtant « si on entreprend un simple comptage et une localisation, le mythe se dégonfle : un étranger sur 12 habitants, moins de 8 % ». Et si l'on ne retenait que ceux dont « la charge ethnoculturelle pose des problèmes », c'est-à-dire les Maghrébins, il n'y a plus qu'un étranger sur 25 ou 30 habitants » (p. 7).

Le métier de géographe commence précisément à ce niveau, par la simple mesure statistique et la distribution numérique dans l'espace, par le constat des faits et la définition des situations. Tâche modeste, mais ô combien noble, puisqu'elle vise rien de moins qu'à juguler le processus des généralisations imaginaires, là où, par une espèce d'inversion de la formule hegelienne, le *réel est devenu irrationnel, et tout l'irrationnel est devenu réel*.

Le lecteur trouvera donc dans le chapitre 2 — le chapitre 1 étant consacré à un bref rappel historique de l'immigration dans les différents pays d'Europe Occidentale — une analyse statistique très fine de l'importance des différentes populations immigrées, de leurs caractéristiques socio-démographiques, de la répartition des actifs selon l'origine et le secteur d'emploi. Démonstration nécessaire certes pour « dégonfler le mythe », mais dont la vertu ne peut aller au-delà car « la charge passionnelle », soulignera P. Georges, s'explique par la considération de faits distincts de données quantitatives globales... Ce n'est pas le nombre ni les pourcentages des immigrés ou de certaines nationalités d'immigrés, mais leur localisation concentrée dans quelques parties du territoire, dans quelques quartiers des grandes villes, ce sont les conditions d'habitat et les formes de rapports de voisinage associées qui donnent un contenu psychosocial et politique à la présence des étrangers ». Ce sont précisément ces faits qui sont étudiés dans les chapitres 3 et 4.

L'auteur insiste sur les formes d'implantation des différentes collectivités ethnoculturelles dans les quatre grandes régions de plus forte concentration : la région parisienne, la région lyonnaise et les Alpes du Nord, Marseille et les grandes villes du Midi (p. 72). L'immigration est aujourd'hui un phénomène presque exclusivement urbain, parce qu'elle est liée aux formes élémentaires de l'activité industrielle et à leurs effets induits dans le domaine des services. L'observation des formes d'insertion dans l'espace urbain montre que les collectivités d'immigrés remplacent dans les *mêmes lieux* « les *classes laborieuses* » d'autrefois, que l'on qualifie de « *classes dangereuses* » (p. 53). A l'intérieur de la ville de Paris, ce sont même les seuls Maghrébins, avec leur masse de plus de 100 000 habitants dont la répartition dans l'espace urbain rappelle celle des anciens quartiers industriels et ouvriers (p. 82). L'intolérance à l'égard des immigrés s'expliquerait aussi par le fait qu'ils constituent le *prolétariat* d'aujourd'hui et donc supportent les attitudes de méfiance et de rejet à l'égard des moins favorisés (p. 154). De surcroît, « dans cette condition, ils sont chômeurs parmi les chômeurs et les plus exposés au chômage. Les effets dérivés aggravent le préjudice. Pauvres et sans revenus régulièrement assurés, ils sont les plus mal logés et les plus instables dans un habitat où ils peuvent devenir insolubles, mais aussi indésirables. Leurs difficultés d'existence les contraignent à recourir aux diverses formes d'assistance, et ils sont ressentis comme à charge. En même temps, ces difficultés d'existence les incitent au repli hors d'une société qui ne semble pas faite pour eux » (p. 155).

La notion d'armée de réserve industrielle de Marx nous semble ici très appropriée pour caractériser la population ouvrière immigrée et la description de sa condition sociale nous renvoie plus spécifiquement à ce que Marx appelle la « catégorie stagnante » de la réserve, qu'il caractérise précisément par l'irrégularité du salaire et des conditions de vie. En même temps, le racisme semble, dans l'analyse de P. Georges, procéder d'une attitude de méfiance et de rejet *de classe*, plutôt que *de race*, même si, pour certaines collectivités, les effets de « leur allogénie » s'ajoutent à ceux de « l'isolement de la classe la plus basse » pour aggraver la méfiance, voire la crainte des populations environnantes (p. 155).

L'auteur revient d'ailleurs en conclusion sur la question posée au point de départ, question-clé qui court en dernière analyse tout le long de l'ouvrage : « pourquoi la présence

d'une proportion d'étrangers relativement faible par rapport à la population est-elle devenue un thème de débat politique ? » (p. 156). La réponse est d'ordre *historique* nous dit l'auteur (p. 157) : « La méfiance, voire l'hostilité à l'égard de celui qui n'appartient pas à la collectivité installée est une des permanences de l'histoire. Qu'il soit accepté parce qu'il est utile, protégé, ce qui est une façon de le surveiller, l'étranger a toujours et partout été traité en inférieur. Son admission, limitée, à titre individuel, dans la société dominante, est une promotion qui s'acquiert par de loyaux services et l'acceptation de la loi de cette société. En revanche, toute crise est l'occasion de le rendre responsable des difficultés du moment. Les rapports respectifs sont donc variables suivant la conjoncture, même si leurs termes sont sans relations objectives avec les éléments de cette conjoncture. La tolérance et l'accueil sont signes de croissance et de paix, la xénophobie, révélatrice de malaise économique ou politique. La France, qui est de longue date pays d'immigration, en a fait l'expérience à plusieurs reprises. Même en période calme, l'autosatisfaction de la société nationale transfère sur l'étranger ses phantasmes d'insécurité. *L'étranger est désigné comme suspect d'autant plus qu'il appartient au prolétariat*, la « classe dangereuse », et, qu'effectivement, ses conditions d'existence, ses frustrations le portent, plus qu'un autre, à diverses formes de marginalité et de délinquance qui sont des phénomènes sociaux plus que des phénomènes ethno-culturels ».

Ainsi l'approche géographique en termes d'espaces d'occupation et d'activités, d'implantation urbaine, etc., permet de mettre à nu les facteurs socio-économiques qui alimentent périodiquement le racisme en France à l'encontre des immigrés. L'approche sociologique ne peut se passer de ce préalable géographique, et l'auteur n'est pas loin de penser que cette méthode d'analyse est finalement supérieure à l'analyse purement économique quant à l'explication du phénomène. A cet égard, il est très symptomatique que dans le système d'approche pluridisciplinaire défini par Pierre Georges concernant l'apport respectif des différentes disciplines des sciences sociales à la recherche sur l'immigration, *aucune place* n'est laissée à l'économie. La possibilité d'une économie de l'immigration n'est même pas évoquée : « La géographie de l'immigration n'est pas seulement un panorama de la distribution numérique des étrangers dans l'espace national, une étude de la place tenue dans les économies régionales. Elle est une géographie des relations avec l'environnement et des actions réciproques imposées par les nécessités de voisinage et marquant leur empreinte dans le paysage naturel et humain. La statistique est une mesure, la géographie définit des situations, la sociologie des tendances, une préfiguration des possibilités d'avenir » (p. 6). De même le problème de cette perception grossissante et déformante qui procède de la « généralisation imaginaire des données locales » et qui conduit à désigner l'immigré comme bouc émissaire, ce problème-là ne semble pas comporter aux yeux de l'auteur d'aspects proprement économiques car il est « pour une part géographique avant d'être sociologique, psychologique et politique » (p. 7). Pourtant, dans l'analyse des données locales, l'ouvrage de P. Georges accorde une très large place à celles relatives à l'emploi, au chômage, au marché du travail. En fait, l'auteur ne rejette pas la nécessité d'une approche en termes économiques de la situation de l'immigration. Bien au contraire, elle est tout à fait présente tout le long de sa démonstration. Seulement, il ne la conçoit pas en tant qu'apport autonome. La tâche de l'économie est ici englobée, intégrée dans celle de la géographie, qui devient ainsi géographie économique incluse aux côtés de la sociologie et de l'anthropologie dans une approche unificatrice : la géographie humaine. Remarquons, cependant, que la sociologie, par exemple, ne perd pas pour autant son autonomie disciplinaire ni ses droits à apporter son concours à l'analyse des faits, ni par conséquent son champ privilégié d'étude; alors que le terrain traditionnellement dévolu à l'économie est intégralement annexé à celui de la géographie.

Il y a là une conception de la pluridisciplinarité qui pose problème. Mais sans doute P. Georges veut-il signifier par cette prise de position que le discours économique est aujourd'hui périmé du fait qu'il s'appliquait à la génération des travailleurs temporaires d'hier.

BEAUGÉ (G.) et alii. — *Les migrations internationales au Moyen-Orient. Revue Tiers-Monde*, Tome XXVI n° 103. Juillet-Sept. 1985.

Il est toujours difficile de rendre compte d'un assemblage de contributions, à fortiori lorsque le thème commun autour duquel se distribuent les articles est, comme c'est le cas dans ce numéro spécial de la *Revue Tiers-Monde*, celui des migrations internationales dont le caractère kaléidoscopique est bien connu.

Heureusement que Gilbert Beaugé (1), sous la direction de qui l'ouvrage a été réalisé, a eu la bonne idée d'adopter un plan simple, construit selon le schéma classique bipolaire « pays de départ-pays d'arrivée » : la tâche de présenter cette collection d'articles nous est ainsi grandement facilitée.

Il faut dire que ce schéma, périmé pour une large part pour ce qui concerne les pays d'Europe Occidentale, s'applique incontestablement encore à cette région du Moyen-Orient. Parmi les pays d'émigration, il y a lieu de mentionner en priorité l'Égypte qui, à lui tout seul, fournit plus de la moitié des effectifs migrants dans le Golfe; ce qui justifie que trois articles lui soient consacrés, ceux d'Anne Ged, de Mahmoud Abdel Fadil et de Talaat El Singaby. Deux autres pays de départ ont été également retenus, le Liban dont le cas est abordé par Michel Nancy, et le Pakistan, étudié par Nagma Imdad.

Les articles d'A. Ged et de M. Abdel Fadil ont pour objet commun d'analyser l'impact de l'émigration sur les structures du marché de l'emploi (A. Ged), et sur les structures des revenus et de la consommation (Abdel Fadil). Le premier s'attache à montrer que l'immigration de la main d'œuvre égyptienne vers les pays du Golfe, la Libye ou l'Iraq, entraîne des pénuries sectorielles sur le marché de l'emploi interne, et accentue les déséquilibres entre l'industrie et l'agriculture. Le second essaie d'évaluer le montant des remises, son évolution, et ses effets sur les modes de consommation et d'épargne.

La contribution de El Singaby se situe sur un tout autre registre : il s'agit d'une étude de cas consacrée à une famille de paysans égyptiens confrontée à la dynamique de la migration. L'auteur met l'accent sur les mutations qui affectent les rapports de parenté d'un côté, et les rapports de production et d'échange de l'autre, au sein de cette famille.

Michel Nancy, pour le Liban, essaie de reconstituer le parcours de deux cohortes de migrants depuis leur village d'origine jusqu'aux lieux d'immigration à Riadh et au Koweït. Il y souligne le jeu de la filière et des réseaux villageois de solidarité dans l'exercice de la mobilité et de l'adaptation sur les différents marchés de l'emploi.

L'étude de N. Imdad sur l'émigration pakistanaise est comparable quant à son objectif à celles de A. Ged et M. Abdel Fadil, en ce sens qu'elle s'emploie à évaluer les effets internes des départs sur l'emploi, la distribution des revenus et le modèle de consommation.

Du côté des pays d'immigration, quatre cas ont été retenus : Oman, Arabie Saoudite, Koweït et Irak.

Elisabeth Longuenesse s'attache à décrire la situation des travailleurs indiens immigrés à Oman, selon leur origine, leur qualification, leur importance. Les conditions de salaire, de travail et de vie sont longuement analysées. L'auteur s'interroge sur la place et la fonction qui sont assignées à cette main-d'œuvre considérée comme temporaire, dans les rapports sociaux et de pouvoir de ce pays.

La contribution de G. Beaugé aborde la question du rôle de l'Etat dans les migrations des travailleurs dans la péninsule arabe. L'auteur soutient la thèse selon laquelle l'importation de la main-d'œuvre permet aux Etats de cette région, d'amorcer un mouvement d'accumulation du capital, à partir de la transformation de la rente, sans remettre en cause la structure des rapports sociaux. C'est là une nécessité pour eux eu égard aux nouvelles conditions de la D.I.T. Le cas du Koweït est à cet égard très révélateur,

(1) Voir également l'article de G. BEAUGÉ dans les Études du présent AAN: « La place du Maghreb dans les migrations inter-arabes ».

comme le montrent D. Hosni et I. Sirageddine dans leur article sur la dynamique de la main-d'œuvre au Koweït. A partir d'un modèle d'interaction formalisé, les auteurs cherchent à décrire dans quelles conditions un rééquilibrage du rapport actifs nationaux/actifs étrangers pourrait se réaliser. Ils soulignent les obstacles qui s'opposent encore pour longtemps à une tentative de « koweïtisation » de la main d'œuvre.

Le modèle irakien offre un terrain de choix pour évaluer les enjeux officiels de la politique d'immigration pratiquée par ce pays au regard de la question de l'unité arabe. L'Irak est en effet le seul pays arabe à ne pas opposer de restrictions légales aux mouvements de main-d'œuvre et de personnes ressortissants des autres pays arabes. C'est du moins ce que révèlent les textes et documents officiels qu'Alain Roussillon a soumis à une longue critique très poussée. Il en déduit une lecture totalement renouvelée de la notion d'arabité dans ses rapports à la nationalité.

Enfin deux dernières interventions concluent l'ensemble par une analyse plus globale qui dépasse les frontières de la simple relation bipolaire pays d'émigration-pays d'immigration. La question de la migration de main-d'œuvre dans les pays arabes est en effet considérée d'un même point de vue dans l'article de N. Fergany et dans celui de F. Halliday, celui de ses rapports avec le développement économique. La thèse de Fergany est que les migrations interarabes fonctionnent comme obstacle au développement indépendant et autocentré à l'échelle de la région, car elles accentuent les inégalités entre les pays concernés. Quant à F. Halliday, il s'emploie à démontrer que l'émigration massive vers les pays pétroliers a eu un impact négatif sur les pays exportateurs de main-d'œuvre, dans le même temps que la hausse des prix pétroliers a engendré des effets de dépendance économique accentuée des pays producteurs de pétrole vis-à-vis du monde industrialisé.

Larbi TALHA

**GALISSOT (René).** — *Misère de l'antiracisme.* Arcantère Editions, Paris, 1985, 152 p.

Voilà un essai qui, à la première lecture, va déranger beaucoup parmi le monde de la Gauche antiraciste — et probablement, réjouir *a contrario* les chantres du racisme ordinaire —. Un titre volontairement provocateur : *Misère de l'antiracisme*, 7 chapitres (sur 14) dans lesquels l'auteur passe au crible l'antiracisme théorique et pratique et dénonce l'attitude équivoque de la gauche à l'égard de l'immigration, voilà de quoi susciter çà et là quelques réserves sur l'opportunité d'une telle publication. Mais pour qui connaît R. Gallissot, qui a été de tout temps par ses écrits et ses actes dans les premiers rangs de la lutte anti-impérialiste et antiraciste, il n'y a nul doute à avoir concernant le véritable adversaire visé : ce sont bien les racistes et le racisme. Seulement il ne faut pas se tromper sur le racisme.

En effet, *le racisme aujourd'hui vise l'immigration*, souligne l'auteur, et directement les immigrés de couleur et même *de préférence de type nord-africain*. Les réactions de rejet s'exercent en effet contre ces populations qui viennent d'un autre monde, du Tiers-Monde, c'est-à-dire *des colonies perdues*. Touchez pas à mon peuple, à sa spécificité, à son intégrité, et toujours encore à son identité. Or, c'est de ces évidences à crever les yeux que se détournent trop souvent les antiracistes, sous couvert même de compétence en racisme.

L'antiracisme se trompe en effet d'une génération sinon de deux; il se trompe même sur le racisme. Tout se passe comme si le combat se menait encore contre Hitler et les thèses raciales du nazisme.

L'antiracisme est, en effet, en retard d'une guerre parce qu'il reste prisonnier de l'antifascisme et de l'antisémitisme; il se trouve ainsi pris au piège du jeu de la différence et de l'identité, de la seule considération de l'Autre comme s'il s'agissait encore du salut de la particularité juive, quand la chasse est aux basanés. Le défi est maintenant celui de l'immigration, et les *conflits sont donc immédiatement sociaux*, à l'entreprise, dans les immeubles et dans la rue, comme les relations directement interethniques (p. 78).

Prisonnier de la référence au passé et d'une analyse répétitive sur l'Autre et la Différence, l'antiracisme est devenu incapable de prendre une démarche historisante et sociologique.

La carence n'est pas seulement théorique; l'antiracisme politique est tout aussi paralysé par la mystique de l'Identité Nationale. « Or l'identité, c'est l'arrêt de mort », s'exclame l'auteur (p. 9). C'est le refus du changement, et donc de l'avenir.

Donc, il ne faut pas se tromper sur le racisme. Le racisme, ce n'est pas seulement la haine de l'Autre (chap. 1<sup>re</sup>). Ce n'est, non plus, ni maladie, ni folie, ni péché de l'Occident ou du capitalisme (chap. 2). L'explication du racisme ne peut être recherchée que dans un retour à l'histoire et à la compréhension sociologique.

Déjà la formation historique de la Nation américaine (chap. IV) montre que le racisme est colonial, son élaboration étant le fait de la société coloniale. La situation coloniale en Afrique du Nord, comme en Afrique du Sud en fournit des illustrations encore plus frappantes (chap. V). De ce retour à l'histoire et au continuum social, l'auteur tire une première définition synthétique du racisme : « un transfert de violence sociale interclassiste et interethnique en réactions de peur et conduites d'agression par cristallisation d'un préjugé qui refuse l'égalité en excipant d'une supériorité de nature, intrinsèque à l'identité collective qui dans la société moderne s'exprime par l'identification nationale » (p. 55).

Le racisme n'est jamais que la naturalisation de la nationalité. Refuser cette référence à la nation, c'est s'interdire, écrit R. Gallissot, de poser la question des droits politiques, d'avancer vers une dissociation de la citoyenneté et de la nationalité. C'est bien là l'attitude de la gauche française, que l'auteur fustige tout le long de la II<sup>e</sup> partie de son ouvrage : « le défi de l'immigration à la gauche française ». Le nationalisme paraît ressaisir cette gauche qui, face à une immigration devenue pérenne, balance entre l'assimilationnisme et la différence (chap. VII, VIII et IX). Les poussées du racisme en France ont toujours coïncidé avec les temps forts du nationalisme; ainsi en est-il du racisme colonial et singulièrement du racisme anti-arabe en France (chap. X).

Cette critique des idées reçues au sein de la Gauche française est complétée par des analyses comparatives de l'immigration algérienne (chap. XII) et marocaine (chap. XIII), et des destinées des générations issues de l'immigration (chap. XIV), réunies dans une III<sup>e</sup> partie intitulée « Du métèque au mixte ». Ce qui fait précisément le scandale de ces jeunes générations, c'est justement leur incroyance au nationalisme, conclut l'auteur. Et c'est peut-être l'attitude de ces jeunes qui, bousculant l'antiracisme respectueux de la Nation et de l'identité nationale, montrent que le racisme est indissociable de l'idéologie nationale et que, par conséquent, il n'est pas possible de le combattre sans remettre radicalement en cause le sacro-saint nationalisme.

Larbi TALHA

## IV. — HISTOIRE\*

MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE. *Watha'iq*.  
Tunis, Commission des Sources d'Histoire Tunisienne en France, Centre  
National Universitaire de Documentation Scientifique et Technique, 1985, n° 3,  
126 p., n° 4, 133 p.

Sous l'égide du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique dont dépend le Programme National de Recherche sur l'Histoire du Mouvement National, la Commission des Sources d'Histoire tunisienne en France a entrepris et continué de réaliser à Paris et à Aix-en-Provence la recension, l'analyse et le microfilmage de toutes les sources archivistiques de l'Histoire tunisienne.

*Watha'iq* constitue le moyen de diffusion et d'information, tant à Tunis même qu'à l'extérieur, de l'état d'avancement dans la collecte de ces archives, du contenu des cartons des séries examinées soit au Quai d'Orsay, soit aux Archives de Vincennes, soit à celles de Nantes où sont entreposées les archives de l'ex-Résidence Générale de France à Tunis. Après cet état des travaux, des documents, jugés originaux ou intéressants, concernant un problème ou une période de l'histoire tunisienne sont présentés *in extenso* aux chercheurs.

Des listings sont reproduits, suivis de l'index des noms cités, des noms géographiques et des descripteurs matières.

*Watha'iq* constitue dès lors un instrument de travail indispensable de l'historien de la Tunisie, qu'il soit en Tunisie même où les microfilms sont à sa disposition ou en France, car *Watha'iq* lui fournit à travers ses diverses rubriques les références nécessaires à ses recherches. Quant aux documents publiés, ils sont généralement choisis en fonction des préoccupations du PNR qui organise régulièrement depuis 1981 et avec une périodicité de deux ans, un séminaire sur le mouvement national tunisien. Le premier séminaire organisé en 1981 a porté sur *Les réactions tunisiennes à l'occupation française en Tunisie en 1881*, le second, organisé en 1983, a porté sur *Les sources et méthodes de l'histoire du mouvement national (1920-1954)*, tandis que le troisième séminaire, organisé en 1985 a eu pour thème *Les mouvements sociaux et politiques dans la Tunisie des années 1930-1939*. C'est ainsi par exemple que le n° 3 de *Watha'iq* reproduit un rapport fort détaillé faisant la synthèse de la situation politique en Tunisie en décembre 1937 dont tout l'intérêt nous est suggéré par la présentation qui en est faite par Mohamed el-Hédi Cherif. Dans le n° 4, c'est une série de documents relatifs à la période de 1937 et qui « jettent la lumière sur la situation de la Tunisie sur le triple plan social, économique et politique, situation marquée par des signes évidents de crise constituant l'arrière-plan historique qui débouchera sur les événements du 9 avril 1938 » (p. 16).

Signalons enfin que cette somme archivistique qui augmente de jour en jour est informatisée, méthode « destinée à en rendre l'utilisation pratique, rationnelle et rapide » (p. 5). Or, comme l'écrit l'éditorialiste de *Watha'iq* n° 4, « [...] l'informatisation d'un fonds d'archives historiques — donc abondamment fournies et hétérogènes — n'est pas une petite affaire : c'est une expérience pionnière, encore rarement tentée dans le monde [...]. L'art — informatique — est long : espérons que la critique ne prenne pas la voie de la facilité » (id.).

\* Rubrique réalisée sous la responsabilité de Nouredine SRAÏEB (CRESM).

Quant à nous, nous ne pouvons que rendre hommage à une équipe qui essaie de fournir aux chercheurs les moyens nécessaires à leur travail. Notre souhait est qu'elle puisse, malgré les critiques et les aléas, disposer des moyens qui lui permettent de mener à bien cette tâche « pionnière », jusqu'à l'achèvement du programme qu'elle s'est fixé.

N.S.

**Programme national de recherche : histoire du mouvement national. — Sources et méthodes de l'histoire du Mouvement National tunisien (1920-1954).** — Tunis, CNUST, 1975, 587 p.

Il s'agit d'un ouvrage rassemblant les interventions au séminaire organisé à Tunis en mai 1983; les travaux du premier séminaire réuni en 1981 ont été publiés en 1983 sous le titre : *Réactions à l'occupation française de la Tunisie en 1881*, par les soins du MESRS et du CNUST.

Ce séminaire, comme l'écrit Mohamed el-Hédi Cherif dans son avant-propos « répond au besoin de mieux dégager les voies de la recherche [...] par la recension ou la découverte des sources et par la réflexion sur la problématique ou son affinement ».

Les communications présentées, dans leur diversité, n'ont pas failli à ce souci d'affinement. Vingt trois communications, suivies de discussions riches et sans concessions, ont abordé divers aspects méthodologiques ou thématiques de l'histoire du mouvement national tunisien ou plus simplement de l'histoire de la Tunisie, le mouvement de libération nationale n'étant, en somme, qu'une période de cette histoire.

Ce séminaire, dont l'objectif était « de faire sortir l'histoire du mouvement national des ornières de l'histoire narrative et de l'histoire officielle » (p. 579), semble avoir, sinon atteint son but, du moins ouvert la voie à la recherche pluridisciplinaire et comparative, jusque-là négligée mais qu'il faudrait développer.

Il est difficile de rendre compte des actes d'un colloque. Notre souci est de le signaler au lecteur et de lui dire l'intérêt et la richesse qu'une telle livraison contient.

N.S.

**BOUGAMRA (Mohamed Hichem).** — *Al-Qaḍādiyya 'l-luḡawīyya fi Tūnis*. [Le problème linguistique en Tunisie]. — Tunis, CERES, 1985, 426 p. (Collection Etudes Littéraires, N° 6).

Il s'agit là du premier des trois volumes que l'auteur compte produire pour traiter de la question linguistique en Tunisie.

L'auteur part d'une problématique examinant la langue dans ses rapports avec la notion de progrès et des relations de la Tunisie avec le monde arabo-musulman et le monde européen, insistant sur l'actualité de ces questions nées, pourtant, il y a un siècle déjà, depuis la création de l'École militaire du Bardo et du Collège Sadiki, par la suite.

M. H. Bougamra constate à cet égard et avec amertume que les mêmes questions posées il y a un siècle, reçoivent encore les mêmes réponses : ainsi en est-il du concept de progrès, de la conception de la société moderne et de ses rapports avec les autres civilisations du monde. Il paraît même, d'après l'auteur, que l'on assiste à une régression par rapport aux problèmes posés par la *nahda* du XIX<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où l'esprit combattif, « militant » des Réformistes du XIX<sup>e</sup> siècle fait défaut maintenant. Ceux-ci avaient opté consciemment pour des réformes où le choix des langues étrangères ne constituait pas de danger pour la langue arabe et l'enseignement islamique, même si ces langues étrangères, le français notamment, avaient un statut privilégié dans l'acquisition d'un savoir scientifique moderne, c'est-à-dire tel qu'il s'est développé en France ou en Europe de manière générale.

C'est avec l'institution du Protectorat et le développement de la colonisation que le problème linguistique prendra une autre dimension pour constituer un enjeu politique

entre les parties en présence : les autorités coloniales, les Tunisiens formés dans et par l'enseignement franco-arabe ou français et les Zeitouniens. Conçue comme moyen de domination par les autorités coloniales, les jeunes Tunisiens adoptent la langue française pour en faire un moyen de contestation tout en voulant préserver la langue arabe tandis que les Zeitouniens rejettent celle-là parce que, ne la possédant pas, elle les marginalise des emplois administratifs publics ou privés ou l'utilisation de la langue française est devenue obligatoire.

L'auteur analyse, à partir de cela, les dissensions qui sont apparues entre les éléments « francisés », Sadikiens plus précisément, formés à l'école française et certains d'entre eux à l'Université française, et l'élément Zeitounien resté profondément attaché à la langue arabe et à la culture arabo-musulmane. Il insiste, de manière quelque peu exagérée par moments, sur la formation « orientaliste » des Sadikiens qui aurait contribué à leur méconnaissance de la langue arabe et à leur interprétation erronée de l'Islam due à l'esprit laïque qui leur aurait été inculqué par leurs « maîtres » et la formation originelle et « pure » des Zeitouniens qui aurait préservé la langue et la culture arabo-musulmane dans leur pureté. Ainsi examine-t-il la position des uns et des autres au sujet de l'enseignement de l'arabe dialectal dans les écoles ou le débat soulevé par Ali Bach Hamba à propos de l'enseignement dans les *Kuttâb* réformés créés par Khayrallah Ben Mustapha en 1906.

M. Bougamra insiste sur la fonction que chacun des deux groupes attribue à la langue, les Sadikiens privilégiant la fonction économique et « matérialiste » de la langue, les Zeitouniens, tout en ne négligeant pas cet aspect, mettant beaucoup plus l'accent sur le rôle de la langue dans la préservation et la perpétuation de la personnalité arabo-islamique tunisienne, reliant ainsi la langue arabe à l'Islam, soulignant la nécessité qu'il y avait à donner une prééminence à la langue littéraire, moyen de communication entre tous les musulmans.

Après l'exposé de ces débats généraux sur la langue, l'auteur aborde l'examen d'une deuxième question, celle de la littérature nationale. A travers ces débats qui ont débuté dans les années 1930 en Tunisie, sont soulevées des questions sur le contenu d'une littérature nationale, l'utilisation de l'arabe littéraire et l'introduction de l'arabe dialectal dans la littérature et le théâtre.

L'auteur a suivi pas à pas la genèse et le développement de ces diverses questions à travers les périodes et les « écoles » ou les tendances, marquant les différences et soulignant les apports de chacune d'entre elles, à un moment où la littérature nationale est devenue elle-même un instrument ou un moyen dans la lutte anti-coloniale.

Tel est succinctement résumé le contenu de cette première partie de l'ouvrage de H. Bougamra. La deuxième partie (p. 189-417) est une contribution très importante à l'étude des questions abordées par l'auteur car elle reprend une série d'articles que celui-ci a rassemblés à partir des journaux et revues de l'époque étudiée, allant de 1888 à 1930. Nous regrettons, cependant, que l'auteur n'ait pas reproduit des articles de la Revue *al-Mubâkit* (1947) portant sur la position de certains Sadikiens à propos de l'enseignement, de la langue arabe et de la littérature. De tels écrits auraient peut-être apporté des nuances aux jugements, par moment brutaux, à propos des « francisés » de l'enseignement qui, nous semble-t-il, ont apporté une contribution importante au développement de la langue et de la littérature arabes.

Nous ne voulons citer à cet égard, et à titre d'exemple, que les frères Bakir, Mahmoud Messadi et d'autres encore...

Malgré ces remarques, cette première livraison nous laisse attendre, avec impatience et curiosité, les deux autres volumes que l'auteur se propose d'élaborer, le premier concernant les travaux des « arabisants » (*al-musta'ribûn*), s'agissant probablement aussi des orientalistes, sur la langue arabe et leur influence sur la pensée tunisienne, et le second, c'est-à-dire le dernier de la série des trois volumes, qui sera consacré à l'examen de cette même question depuis l'indépendance de la Tunisie.



Nous rendrons compte, enfin, dans cette rubrique « Histoire », de deux ouvrages d'information bibliographique générale, *Le livre marocain* et *Le guide du livre tunisien et des périodiques*, parce qu'ils contiennent un grand nombre de références à des publications historiques.



**Association des Auteurs marocains pour la publication. — *Le livre marocain*. — Casablanca, Mat'ba'at an-nagàh al-gadida, 1985, 455 p., index.**

Cette livraison du *Livre marocain* contient des comptes-rendus critiques d'ouvrages et revues parus en 1984. Il s'agit là du troisième numéro de cette publication dont l'objectif est de donner à voir aux lecteurs l'activité de l'édition au Maroc qui s'accroît de plus en plus et où les travaux de recherche scientifique prennent de plus en plus d'importance du fait même de l'augmentation d'institutions universitaires au Maroc.

L'ouvrage se divise en trois parties. La première est alimentée de comptes-rendus critiques détaillés d'ouvrages importants concernant le Maroc ou émanant d'écrivains marocains.

La seconde partie constitue une recension bibliographique de ce qui a été publié au Maroc ou sur le Maroc durant l'année 1984, complétée d'une troisième partie consacrée à la recension et à l'analyse succinctes de périodiques, classés par ordre thématique.

Des index de noms d'auteurs, des livres et des revues cités complètent cet instrument de travail riche d'informations précieuses sur la production marocaine ou concernant tous les domaines de la recherche.

Il est seulement regrettable que, présenté en arabe seulement, *Le Livre marocain* ne puisse contribuer à faire connaître la production marocaine aux non-arabisants et limite par là-même l'ambition qui était la sienne d'être « un moyen d'information et un trait d'union entre les intellectuels marocains et les intellectuels étrangers, entre les maisons d'édition, les lecteurs et les chercheurs à l'intérieur et à l'extérieur du Maroc » (p. 5).

Et si le lecteur arabe ou arabophone se réjouit de disposer d'un si précieux instrument de travail, le lecteur non arabophone en reste privé. Et c'est bien dommage.

**Ministère des Affaires culturelles. — Bureau des Publications universitaires. — *Guide du livre tunisien et des périodiques. Bibliographie critique et analytique*. — Tunis, 1985, bilingue, 260 p. + 79 p., index.**

Il s'agit là du premier volume du *Guide du livre tunisien* concernant les publications de 1985.

L'objectif de ce guide est, tel qu'il est annoncé par A. Braham dans son introduction, « destiné à informer et à analyser plus qu'à établir des statistiques. Il regroupe tous les titres de quelque importance [...] édités en Tunisie durant l'année 1985, même si l'auteur est non tunisien, ainsi que tout ce que nous avons pu rassembler d'œuvres tunisiennes éditées à l'étranger ».

Ce guide est bilingue et chaque ouvrage est présenté dans la langue où il a été écrit.

Il se divise en trois parties :

— une partie analytique où un certain nombre d'ouvrages (en arabe et en français) sont longuement examinés.

— des comptes-rendus où des ouvrages sont présentés sommairement.

— une bibliographie ou recension d'ouvrages classés thématiquement.

Une dernière partie est consacrée à la recension de divers périodiques classés par discipline.

Ces divisions concernent aussi bien la partie en langue arabe que celle en langue française. Il est cependant regrettable que la partie française ne soit pas suivie d'un index des auteurs et des ouvrages, à l'instar de la partie en langue arabe.

Mais malgré ces remarques de détail, nous ne pouvons que nous réjouir de l'existence d'une telle publication qui deviendra, désormais, un véritable instrument de travail indispensable à tous ceux, chercheurs ou profanes, qui s'intéressent à la bibliothèque tunisienne.

*Le livre marocain* et *Le Guide du livre tunisien*, ont, chacun à sa manière, le mérite de nous présenter les ouvrages les plus récents sur l'histoire des deux pays et que nous n'avons pas toujours la possibilité de nous procurer. Aussi ne pouvons-nous que nous réjouir des informations qu'ils nous fournissent à ce sujet.

Noureddine SRAIEB

**CHRISTELOW (Allan) : *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, 311 p., notes biographiques, bibliographie, index.**

L'ouvrage d'Allan CHRISTELOW se situe dans le droit fil des recherches historiques menées aux USA depuis une quinzaine d'années et portant sur l'Algérie coloniale. Lorsque tout spécialiste cherche à établir le décompte des thèses soutenues sous l'égide des départements d'histoire des universités ou centres de recherche portant sur le monde arabe, il découvre, non sans étonnement, que le nombre des soutenances nord-américaines portant sur la période 1830-1962 dépasse celui de leurs homologues françaises. Le chauvinisme historiographique des ex-colonisateurs peut toujours alléguer que les grandes thèses d'Etat valent mieux que les essais *made in USA*, dont le niveau se situe entre la thèse de troisième cycle et ce qui représentait hier encore le summum en matière académique. Voire !

Lorsqu'on dresse un bilan — provisoire — des recherches entreprises outre-Atlantique, on ne peut manquer d'être impressionné par la quantité d'efforts accomplis et, le plus souvent, la qualité des produits finis. Thomas A. SCHWEITZER (en 1971) avait traité du lobby colonial autour des années 1930, dont John D. WALKER (1977) avait en quelque sorte repris l'étude, en remontant au fameux Comité de l'Afrique française entre 1890 et 1895. Entre-temps, Kenneth PERKINS (1973) avait observé « Caid, capitaines et colons » par le biais de l'administration militaire au Maghreb entre 1844 et 1934, en insistant tout particulièrement sur le cas central algérien. Et Anthony T. SULLIVAN (1976) s'était attaché à un des symboles même de la colonisation en la personne du Général BUGEAUD, déjà abordé par Jack B. RIDLEY (1970) dans sa thèse sur la relation entre civils et militaires durant la monarchie de Juillet. Plus proches de nous par la période étudiée, l'entre-deux guerres mondiales, furent les travaux de Robert D. LEE (1971), préoccupé des relations entre administration centrale parisienne et pouvoirs locaux en Algérie, et Thomas G. AUGUST, concentré sur la popularisation de l'idée coloniale en France. Voici, pour l'essentiel, ce qui porta sur le « système » de colonisation, à quoi il faut ajouter les thèses de Peter FITZGERALD (1983) sur les administrateurs coloniaux et de David PROCHASKA (1984) sur la ville de Bône.

Des regards portés sur les colonisés furent le fait de presque autant de thésards. Entre autres de Richard A. ROUGHTON (1973) qui s'attacha à la résistance opposée à l'occupation dans l'Algérie du centre et de l'ouest aux débuts de la conquête, entre 1830 et 1839 très exactement. De Raphaël DANZIGER (Israélien formé aux USA, 1974) qui prenait le relais pour les années suivantes, à travers les tentatives répétées d'Abdel Kader de se constituer un fief autonome, (personnage central de l'ouvrage de Vista CLAYTON republié en 1975, mais qui ne paraît rien devoir à la tradition universitaire !). De J.C. HUMPHREY

(1976) sur le nationalisme en mutation tout au long de l'occupation française, et de Malcolm L. RICHARDSON (1975) qui concentra ses recherches sur l'impossible dialogue entre les autorités françaises, auteurs de réformes inadaptées et les courants nationalistes réagissant en ordre dispersé — entre 1919 et 1939. Doivent être rattachés à cette série, des essais aussi divers que ceux d'Elizabeth FRIEDMAN (1977) sur la communauté juive de Batna, de Donald C. HOLSINGER (1979) sur les mozabites au 19<sup>e</sup> siècle, voire la thèse d'anthropologie de James MALARKEY (1980) sur l'exercice de la violence symbolique à Constantine.

Il faudrait, pour donner une plus juste idée de la production, parler des nombreuses études d'universitaires, publiées sous forme d'articles ou d'ouvrages, parmi lesquels ceux de Peter VON SIVERS et de Byron CANNON, par exemple, devraient figurer en bonne place.

Tout ceci pour démontrer, d'emblée, que *Muslim Law Courts and The French Colonial State in Algeria* n'est pas une œuvre isolée, ni le produit d'un « pôle » de recherche privilégié aux USA, puisque la vingtaine de thèses recensées impliquait plus d'une douzaine d'universités; aucun ne pouvait en revendiquer plus de deux. Et pour ajouter aussitôt que si aucune d'entre elles n'a requis dix années de travail (le système universitaire américain ne le permet point), donc ne saurait être comparée aux ouvrages des maîtres du genre francophones, auteurs de thèses d'Etat en lettres, toutes ont puisé aux sources documentaires, et souvent sur place. Il suffit pour s'en convaincre de lire les pages que David PROCHASKA a tirées des archives de la ville d'Annaba (Bône, autrefois) dont il a réussi à se faire ouvrir les portes, ou qu'Allan CRISTELOW justement a rédigées grâce aux fonds d'Annaba encore, de Mascara et de Constantine.

Soutenue en 1977, à l'Université de Michigan, la thèse d'A.C. paraît en 1984 sous les auspices de celle de Princeton. Dans l'intervalle, elle s'est affinée, enrichie de notes et additifs (dont un chapitre entier), à la suite des nouvelles consultations du dépôt des Archives d'Outre-Mer à Aix-en-Provence et, curieusement, d'un fonds propre à la Bibliothèque de l'université de Kano, au Nigéria où l'auteur enseignait au moment où il retravaillait son manuscrit.

A.C. a étudié le système juridique en cours en Algérie durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'attache tout spécialement aux tribunaux indigènes (*majlis*) et aux auteurs et aux juges (*qadis*). Et il en donne une interprétation fort intéressante.

La période est importante, on le sait, parce que c'est alors que la domination coloniale, après les hésitations du Second Empire, et les rêves de « royaume arabe », prend sa forme. Avec pour effet de rogner peu à peu les institutions et les traditions locales et d'amoinrir les pouvoirs des chefs traditionnels.

Le groupe social sélectionné est tout aussi crucial dans la mesure où les *qadis* formaient le seul corps constitué de juristes après que l'organisation judiciaire indigène ait été démantelée : les *majlis* en 1860 et le Conseil Supérieur de droit en 1875. En dépit du fait que leurs fonctions étaient réduites et bureaucratisées les *qadis*, et en raison souvent de leurs origines maraboutiques, relevaient d'une entité sociale homogène. Ils peuvent être considérés comme d'authentiques représentants d'une Algérie des profondeurs. Avec ceci de particulier que, porteurs des traditions, ils étaient en même temps capables de répondre aux besoins d'adaptation, sans passer pour autant pour ce que l'on nommerait aujourd'hui des « collaborateurs », des « agents » de la colonisation. Par leur intermédiaire en partie, on s'aperçoit que d'une part la loi islamique était peut-être plus adaptable — ou au moins malléable — qu'il n'y paraissait à première vue et, d'autre part, qu'il y eut bel et bien une sorte de *continuité culturelle* tout au long de la période coloniale. Cette dernière proposition remet en cause l'idée de rupture entre différents « ordres » ou « situations » dans les domaines culturels, religieux, politiques étroitement mêlés, de césure entre mysticisme et puritanisme, pratiques des saints et respect du livre, islam rural extatique et islam urbain scripturaire... Elle rétablit le fil rouge entre les « atavismes » ou expressions rémanentes du particularisme croyant de la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle et ceux liés aux ressourcements initiés par les oulémas réformistes, ou des cheikhhs modernistes aussi opposés que Ben Badis et Benalioua, dans les années 1930.

Le propos d'A.C. est donc relativement neuf; en tout cas il est original. Et il touche un sujet qui n'avait pas vraiment été étudié de près. Les auteurs qui l'ont précédé sur ce terrain s'étaient plus attachés aux textes, aux variations de la législation en usage chez les (ou à usage des) indigènes; en juristes, ou aux répercussions de la francisation grandissante de la loi et de ses répercussions en milieu algérien, en historiens. La plupart des analystes contemporains ne se sont pas intéressés à l'administration judiciaire locale. Qui, à ce jour, a traité des qadis comme minorité socialement homogène, force culturelle (de résistance mais aussi d'adaptation)? Si l'on se reporte au grand ouvrage sur la période, le volume II de l'*Histoire de l'Algérie contemporaine* (1871-1954) de Charles-Robert AGERON, on trouve trois pages sur le problème des Musulmans « confrontés à la justice française », considéré essentiellement à partir de 1891.

Les observations — non pas les plus nouvelles, puisqu'elles confirment ce qu'ont avancé différents observateurs (tels J.P. CHARNAY, BALIQUE et HENRY par exemple), mais les plus clairement énoncées — font bien de la loi islamique le territoire privilégié où s'est exercé à plein la concurrence entre systèmes, français et algérien, et où s'est inscrite la véritable compétition politique. Quant à la thèse selon laquelle les qadis auraient formé un « corps » suffisamment individualisé pour conserver l'opinion (doxa), assurer la pérennité des normes, dire le droit en mutation sans renier les sources, donc auraient fait fonction de *force de transition* entre deux mondes, elle est fort bien défendue.

A.C., après avoir posé les cadres géographiques et historiques dans un chapitre premier, suit la trame synchronique, respecte la chronologie. Après 1853-1856, nous passons à la « Crise » de 1854-1859, puis au passage de la « rébellion au compromis » entre 1860 et 1866, pour arriver au compromis « définitif » des années 1880. Au passage, l'auteur nous arrête sur les Majlis de Mascara, les « milieux urbains » d'Alger, Constantine, Mascara encore, précisant à quel point est et ouest, Constantinoin et Oranais différent. Il s'attache aux notables et aux affaires jugées (relatives au mariage comme au divorce, à l'esclavage, aux héritages), évoque la composition des conseils comme les débats, tel celui sur la notion d'enfant endormi. Il étudie les mécanismes de l'appareil judiciaire tels que redéfinis par la France et ses répercussions sur les modes de sélection des qadis, les changements dans le personnel, la montée de nouveaux leaders. Après 1866, des études de cas nous permettent de faire connaissance avec un marabout de petite Kabylie et un chérif de Tlemcen, fort différents des oulémas légalistes de la nouvelle génération et exerçant dans les villes, comme de prendre conscience des tâches et conditions de travail de magistrats itinérants. Ailleurs, il est question du contenu des éditoriaux du *Muntakhib*, journal pré-réformiste en quelque sorte.

Ce qui retient le lecteur tient au fait qu'il ne s'agit pas d'une simple « reconstitution » (ou reconstruction). Le portrait sociologique d'un groupe qu'accompagne l'analyse anthropologique d'*intermédiaires culturels* vient enrichir ce qui ne pouvait n'être que de l'ordre du descriptif. Et là, il semble bien que nous puissions tirer des éléments informatifs au service d'une comparaison avec les cas tunisien et marocain, bien sûr, mais aussi avec ce qui advint des systèmes judiciaires du Levant sous mandat français, de l'Egypte qui emprunta à la culture judiciaire française tout en demeurant sous contrôle britannique (pensons à l'essai récent de Chris ECCEL, par exemple, sur l'université Al Azhar et son évolution (adaptation?) depuis deux siècles), de l'Irak aussi...

Allan CHRISTELOW démontre au cours des chapitres qu'il possède les instruments de sa discipline. Il a le goût et le sens des archives que, répétons-le, il est allé chercher sur place pour partie. Il connaît tout autant les classiques de l'historiographie coloniale et post-coloniale.

Ce qu'il révèle par ailleurs de figures peu connues (mais non pas inconnues), telles celles de Al-Makki Ben Badis, 'Abd al-Qadir al-Majjawi, Said Ben al-Muhub, Sha'ib Ben Al-Hadj 'Ali, aide à la saisie d'un univers en déséquilibre à la suite des interventions coloniales. Sont par là mis en valeur les types de comportements et d'attitudes des « élites » juridico-religieuses, non seulement vis-à-vis du colonisateur mais de ce que, faute d'autre terme, on nommera l'imposition de la « modernité » par l'extérieur, autrement dit, l'étranger.

Un bon livre donc. Auquel on n'adressera que quelques critiques, à tout prendre mineures.

Passons sur le fait que le titre laisse croire d'emblée qu'il recouvre un produit (une période) plus large que celui que le lecteur découvre. La fraction synchroniquement privilégiée tient en fait en un demi-siècle (entre 1850 et 1890 pour être plus précis) avec quelques éléments (dans le chapitre 9) qui nous entraînent jusqu'à la première guerre mondiale. Les « cours de justice musulmanes » ne sont donc traités dans leurs rapports avec « l'Etat colonial français en Algérie » que sur une portion, déterminante il est vrai, du « temps colonial » proprement dit. Personnellement, outre que je regrette le titre de la version originale, présentée sous forme de thèse, (*Bureaucracy and baraka*) il me semble que les précisions chronologiques portées alors (1854-1892) auraient mérité d'être indiquées en couverture.

Je me demande aussi si, de par l'éclatement de sa narration, A.C. ne s'est pas laissé attirer par plusieurs démonstrations sans pouvoir en retenir une principale. Tantôt il met l'accent sur les antécédents du réformisme moderniste, qui s'exprime pleinement après 1919 en gros, et dont il retrouve les traces avant même le tournant du siècle, soit près de deux générations avant l'Association badisienne. Tantôt il appelle l'attention sur le côté disons « corporatiste » pour forcer la note, de ses oulémas et qadis puis sur les transformations accomplies au cours du temps et sous les coups de boutoir de l'interventionnisme français, laissant deviner le passage du rituel et du sacré à l'organisationnel et au bureaucratique. Et comme il ne peut se désintéresser, en même temps, de catégories opposables parmi ses « sujets-objets », juristes-religieux, entre conservateurs et réformateurs, Constantinois et Oranais, ruraux et citadins, il reporte par à-coups l'intérêt sur ces divisions. Par là, il nous entraîne dans les détails d'ordre biographique, des disputes théologico-juridiques, où l'attention se perd un peu par rapport à ce qui représente l'axe majeur de l'ouvrage et fait sa nouveauté.

A propos de la thèse sur les sources du modernisme, je ne chercherai point querelle à l'auteur. Je rappellerai néanmoins ce que les travaux d'autres chercheurs (Ali MÉRAD, Ahmed NADIR entre autres) ont déjà plus ou moins mis en relief. A savoir que le débat sur les origines du réformisme — qu'il s'agisse de la version « orientale » selon laquelle l'Algérie ne serait qu'un avatar d'un mouvement plus vaste ou de celle qui propose une interprétation étroitement nationale, algérienne, à travers l'Association des oulémas (réformistes) — est d'ordre idéologique et politique, fort lié désormais aux « relectures » (et contrôles) de l'histoire pré-coloniale et coloniale à des fins immédiatement contemporaines. Le religieux et le national s'y interpénètrent intimement; le présent y joue avec le passé, à des fins de légitimation pour les uns, donc de délégitimation pour les autres. Nul doute, dans ce contexte, que tous vont puiser dans le livre de A.C. de nouveaux arguments, à l'heure où le religieux réinvestit le politique et où l'islamique se propose comme idéologie de la contestation et du renouveau.

Quant à l'élimination progressive du magistère juridique des *majlis*, donc de l'autorité des *qadis*, n'oublions pas qu'il s'inscrit dans un contexte beaucoup plus large, celui des conflits entre Français et Algériens. Les premiers ont imposé leur système pénal dès leur arrivée ou peu s'en faut. Ils se sont attaqués ensuite au code de la propriété, clé de tout système colonial (fondé sur l'expropriation). Ils pouvaient laisser en même temps un champ relatif au droit personnel local, tout en le bridant ici ou là. Dans ce dernier domaine, les changements de politique du côté français illustrent fort bien les hésitations des politiques et les attermoissements du pouvoir. Le rapport à la sphère juridico-religieuse n'a cessé d'être lourd d'ambiguïtés qui la dépassaient. La position réservée aux qadis est donc difficilement observable en dehors d'autres, celle faite aux autres relais de la colonisation, les aghas, bachagas, et autres burnous administratifs, mais aussi les caïds, adels, bachadels et auxiliaires de justice, aux secrétaires de communes mixtes, aux gardes champêtres, aux interprètes, aux instituteurs, parmi d'autres.

Au fond, les qadis, une fois asservis, ont fini par jouer le rôle de fonctionnaires de seconde zone, dans un système de gouvernement pas si direct que l'on a prétendu puisqu'il n'aurait pas pu fonctionner sans du personnel emprunté au « fonds humain local ». Groupe

néo-professionnel peut-être mais administrativement dépendant de la France qui le manipulait plus ou moins ouvertement, même s'il s'avérait capable d'abriter une culture autochtone de repli, ferment futur de renaissances inattendues. Le sort des qadis ne peut être séparé de celui des servants de mosquées, des enseignants des médersas, des caïds implantés en milieu rural, des marabouts locaux enrégimentés sous la bannière française, tous intercesseurs du commandement étranger en terre algérienne, tous servant de conciliateurs, d'arbitres, de truchements, de commissionnaires, d'exécutants...

Ce qui importe ici, c'est que, en dépit de tout cet effort de francisation réelle sous couvert de musulmanisation préservée au niveau des apparences, la médiation indigène originelle ait gardé partie de ses restes et rempli encore ses fonctions. Et qui explique pourquoi des marabouts aient conservé des pouvoirs d'entremetteur, alors que le maraboutisme en général avait rompu ses attaches, était devenu « aliéné » au sens marxiste du terme.

Quelques fautes typographiques demeurent, toutes concernant des références en français (Secrétaire Générale p. 154, note 45 en fournit un exemple). On s'étonnera enfin, non de la différenciation entre sources « primaires » et « secondaires », mais de voir certains ouvrages figurer dans l'une plutôt que dans l'autre catégorie, et de constater qu'un historien américain choisisse de faire référence à la traduction française d'ouvrages rédigés en anglais (cas de l'ouvrage d'Elbaki HERMASSI). Mais on consultera avec grand profit les notes biographiques (qui auraient pu être plus riches), la liste des sources d'archives et une bibliographie fort bien fournie.

Jean-Claude VATIN \*

\* C.E.D.E.J. — Le Caire.

## V. — HISTORIOGRAPHIE DE LA GUERRE D'ALGÉRIE \*

L'historiographie en langue française de la guerre d'Algérie continue en 1985 à manifester une tendance au rééquilibrage entre les nationalités de ses auteurs : on compte à peu près autant de publications en Algérie qu'en France, et pour la première fois le témoignage d'un responsable égyptien est traduit en français.

Mais le principal événement de cette année est la parution précoce des actes du colloque international réuni à Alger du 24 au 28 novembre 1984 : *Le retentissement de la Révolution algérienne*, Alger, ENAL et Bruxelles, GAM, 1985, 340 p. en français, 161 p. en arabe, photographies. Saluons cette rapidité inhabituelle, même si la qualité de l'édition s'en ressent quelque peu. Bien que certaines des 45 ou 50 communications n'aient pas été reproduites, 35 l'ont été en français ou en anglais et 11 en arabe, malheureusement sans ordre apparent. A condition de les reclasser suivant un plan logique, leur lecture attentive permet d'apprécier l'importance de l'apport de cette grande manifestation (1).

Le discours introductif du ministre de la culture et du tourisme, Abdelmadjid Meziane, était plus qu'un message de bienvenue : un discours d'orientation posant en point de départ une vérité politique (« Nous commençons par affirmer en toute simplicité que la Révolution algérienne est une révolution humaine par sa portée universelle, ses conséquences ») et invitant les historiens de toutes nationalités à en témoigner sans réticence, au nom de l'objectivité historique : « Il appartient donc à ces historiens de décrire objectivement ces transformations tout en révisant leurs méthodes un peu trop distantes, du fait de certaines réserves imposées par une terminologie héritée d'une époque où la Révolution algérienne était encore suspecte ».

La communication introductive de Mohammed Touili, directeur du Centre national des études historiques, développe systématiquement cette conception du colloque. Citant une déclaration de Larbi Ben M'hidi (« Il faut que le monde entier retentisse des échos de notre lutte »), il présente d'une façon claire et méthodique trois aspects de ce retentissement : les « résonances » du déclenchement et de l'essor de la lutte armée, ses « répercussions » dans la réalité internationale, enfin son « renom ». Dans cette dernière partie, l'intention apologétique est évidente. Mohammed Touili ne manque pas de citer le manifeste des 121 (« la cause du peuple algérien est la cause de tous les hommes libres ») et de présenter la Révolution algérienne comme un « combat exemplaire » (« par la situation à laquelle il doit faire face — par les buts qu'il s'assigne — par la ligne qu'il se trace — par les qualités morales qui permirent d'assumer cette mission »), pour finir sur une autre citation de Che Guevara : « Le combat du peuple algérien est celui de la liberté, non seulement des Algériens, mais de l'ensemble des hommes qui, sur tous les continents, souffrent de l'injustice et de l'oppression ».

On aurait donc pu craindre que ce colloque prenne le caractère édifiant d'une cérémonie d'hommage universel à l'exemplarité de la révolution algérienne. Mais cet aspect idéologique n'en a pas étouffé l'intérêt historique, grâce aux participants dont la plupart ont présenté des communications fondées sur un réel effort de mémoire, de recherche, ou de réflexion.

\* Rubrique réalisée par Guy PERVILLE (Université de Limoges).

(1) Nous regrettons de ne pouvoir rendre compte des communications en arabe, sinon en citant leur titre.

Plusieurs communications, apparemment en marge de l'axe du colloque, ont retracé des faits survenus en Algérie. Emouvant témoignage du père Joseph Kerlan, ancien curé de Souk Ahras expulsé en 1956, sur son ami Badji Mokhtar, l'un des organisateurs et des premiers martyrs de l'insurrection. Enquête de Camille Lacoste-Dujardin sur l'« Opération oiseau bleu », maladroitement montée par les services secrets français en Kabylie en 1956. Témoignage d'Abdelkader Kalache sur un tournant décisif de la guerre : les manifestations de décembre 1960 à Alger. Analyse en arabe, par Anissa Barakat, de la littérature de combat en Algérie de 1954 à l'indépendance. L'étude de Djamila Amrane sur le développement de la lutte armée à travers la *Dépêche quotidienne d'Algérie* montre que même la presse colonialiste peut fournir une source d'information utile à l'historien. Mais le lecteur ne saura pas ce que voulait dire Karim Rouina sur le terrorisme à Oran, puisque Mohammed Touili l'avait interrompu sous prétexte que son propos n'était pas scientifique.

Trois autres communications ont mis en lumière le rôle particulier de l'émigration algérienne en France. Benjamin Stora, dans la construction du nationalisme algérien, à partir d'un chapitre inédit de sa thèse de sociologie (2). Ali Haroun, sur l'ouverture d'un « deuxième front » en août 1958 par la Fédération de France du FLN, dont il était l'un des dirigeants. Mohammed Farès, sur la mobilisation des travailleurs algériens en France dans la dite Fédération et dans ses organisations parallèles, notamment l'AGTA.

Plusieurs autres ont étudié le retentissement de la révolution algérienne en France. Cherifa Ouagouag, dans un style elliptique et parfois obscur, présente la vision ethnographique de l'Algérie avant 1954, et sa remise en cause par la Révolution. Tayeb Chentouf, la réaction du journal *Le Monde* aux événements du 1<sup>er</sup> novembre. Annie Rey-Goldzeiguer, celles de la gauche française, surtout à partir de la presse communiste et socialiste. Charles Robert Ageron a repris son étude classique de l'opinion publique métropolitaine à travers les sondages de l'IFOP (3). Le journaliste Albert Paul Lentin retrace en témoin privilégié (natif d'Algérie mais gaulliste et progressiste) l'évolution de la politique algérienne du général de Gaulle depuis 1943. L'Allemand Hartmut Elsenhans résume en français les apports de sa thèse (4), en interprétant celle de la politique française en Algérie comme l'échec d'une stratégie néo-coloniale. Enfin, l'Anglais Alistair Horne évoque « the impact of the Algerian National war of Liberation on the French Army », en insistant sur la théorie de la guerre subversive (5).

L'action internationale du FLN est présentée, en deux exposés complémentaires, par le juriste Abdelmadjid Belkherroubi (6) et le « politologue » Slimane Chikh (7). D'autres passent en revue ses effets par pays ou par groupes de pays. Ainsi le journaliste suisse Charles-Henri Favrod rapporte des souvenirs apparemment décausés à propos du rôle de la Suisse et de ses « bons offices » dans les négociations franco-algériennes. L'africaniste irlandais Donald B. Gruise O'Brien évoque, en anglais, quelques thèmes de l'historiographie anglo-saxonne de la guerre d'Algérie (ébauchant pour finir une comparaison avec la guerre d'indépendance irlandaise); et son collègue britannique Michaël Brett en dresse un bilan plus complet et méthodique, insistant sur les divergences des appréciations quant à l'exemplarité de la révolution algérienne, sans oublier le problème du terrorisme. Ferial Fates, enseignante à l'Institut d'études politiques d'Alger, analyse le discours de *Time-Magazine* sur la guerre de libération algérienne (avec une bibliographie en annexe).

(2) *Sociologie du nationalisme algérien*, Paris VII, 1984, en partie éditée sous le titre : *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens*, Paris, l'Harmattan, 1985.

(3) « L'opinion française devant la guerre d'Algérie », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 231, 1977.

(4) *Frankreichs Algerien Krieg*, München, Carl Hanser Verlag, 1974 (inédite au français).

(5) *Cf. A savage war of peace*, London 1977, traduction française *Histoire de la guerre d'Algérie*, Paris, Albin Michel 1980.

(6) *Cf. la naissance et la reconnaissance de la République algérienne*, Bruxelles, 1972.

(7) *Cf. L'Algérie en Armes*, Alger, OPU, et Paris, Economica, 1981.

Le Finlandais Tuomo Melasuo présente les politiques des Etats nordiques (soit neutres, soit membres de l'OTAN), les activités des organisations non-gouvernementales, et celles des Algériens et de leurs amis; il conclut à une influence durable pour l'ouverture du monde nordique aux problèmes du développement du Tiers-Monde. Anna Bozzo, universitaire communiste italienne, étudie l'action du PCI, de la CGIL et de la gauche italienne, nouant des relations constructives avec le FLN et l'UGTA. Carmen Diaz-Llanos de Garrigues évoque plus rapidement « les sentiments du peuple espagnol à l'égard de la révolution algérienne ».

A l'Est, ou à son propos, les communications sont moins nombreuses. La politique de l'URSS — malgré la présence du Soviétique Robert Landa — n'apparaît pas, ni celle de la Chine. L'exposé de Helmut Nimchowski sur « la guerre de libération algérienne, l'opinion publique et les actions de solidarité en RDA » n'a pas été reproduit. Celui de l'Albanais Vladimir Hodja relève plutôt du message de solidarité politique (avec hommage au « sang d'un million-et-demi de martyrs », et citations rituelles du camarade Enver Hodja et de ses collègues du Parti) que du genre historique. Celui du Hongrois Nagy Laszlo frise l'imposture en prétendant présenter « l'état de l'opinion publique en Hongrie vis-à-vis de la guerre de libération nationale du peuple algérien » sans mentionner l'écrasement de l'insurrection nationale hongroise de novembre 1956 par l'armée rouge ! On aimerait pourtant savoir si les Magyars ont comparé la situation des deux peuples (comme l'ont fait leurs cousins finnois, selon Tuomo Melasuo).

Les répercussions de la Révolution algérienne dans le Tiers Monde sont plus abondamment évoquées, bien que le rôle capital de certains pays n'apparaisse guère (notamment l'Egypte, la Tunisie, le Maroc). Ahmed Tarabine rappelle, en arabe, le soutien du gouvernement syrien de 1954 à 1958. Ercümend Kuran montre, à travers le quotidien turc « *Cumhuriyet* », une contradiction croissante entre la sympathie spontanée de l'opinion publique et la politique euro-atlantiste de la Turquie, laquelle fut sensiblement infléchie après la révolution militaire de 1960. Le professeur indien M. S. Agwami exalte, en anglais, la solidarité anticolonialiste du peuple indien et son admiration pour les sacrifices du peuple algérien (« plus de un million de morts ») en citant habilement Gandhi pour éluder la contradiction flagrante entre la non-violence du Mahatma et les « méthodes révolutionnaires » employées en Algérie.

Le ministre algérien Mouloud Kassim Nait Belkacem souligne longuement (en arabe) « le rôle du 1<sup>er</sup> novembre dans la récupération par la Libye de son Fezzan, le Maroc et la Tunisie de leur indépendance, et toute l'Afrique de sa liberté », et l'universitaire Djilali Sari plus sobrement, en français, celui de la guerre de libération algérienne dans la libération du continent africain. Le père Alfred Berenguer, naturalisé algérien, évoque le retentissement de cette guerre en Amérique latine, en l'expliquant par un énorme contre-sens historique (« Toutes les nations du Nouveau Monde sont d'anciennes colonies qui ont bataillé beaucoup pour exister »), justement dénoncé par René Gallissot (« La révolution algérienne se distingue des mouvements d'indépendance américaines du XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle qui ont été évoqués : ce sont les sociétés coloniales qui se sont détachées de la métropole. Mais le sentiment de solidarité importe plus que les raisons vraies ou fausses qu'on lui trouve !

Un autre grand groupe de communications s'est efforcé de caractériser la révolution algérienne dans son ensemble. En arabe, le professeur Amar Bouhouche, de l'Université d'Alger, présente les « particularités de la révolution algérienne en comparaison avec les grandes révolutions du XX<sup>e</sup> siècle »; et son collègue Yahia Bouaziz, d'Oran, situe « la position de la révolution algérienne parmi les révolutions mondiales, et son rôle dans la libération de l'Afrique ». Hamana Boukhari compare « la révolution algérienne et la révolution palestinienne ». Le Syrien Noureddine Hatoum définit « l'authenticité de la révolution algérienne ». Et le Tunisien Abdeljelil Temimi analyse « les principes de la révolution algérienne et leur mise en œuvre ».

Dans une communication non reproduite, le Soviétique Robert Landa en avait tenté une périodisation en 3 étapes de 1945 à 1954, et 4 phases de 1954 à 1962. Le Yougoslave Zdravko Pecar présente des « réflexions sur la révolution algérienne » retraçant l'évolution

économique, sociale et politique de l'Algérie du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle à 1962, pour souligner les caractères anti-colonialiste, socialiste, et non-aligné, de sa révolution. René Gallissot se demande « qu'est-ce que la révolution algérienne en comparaison avec les autres mouvements de libération nationale », et si « les révolutions du Tiers Monde sont des révolutions contre le Capital de Marx ». Moins ambitieusement Peter Berchtold (de Washington) compare (en anglais) les effets de la domination directe pratiquée par les Français en Algérie, à ceux de l'« undirect rule » cher aux Britanniques, et conclut en faveur de la première, qui aurait provoqué un « rassemblement du corps politique aboutissant à un pouvoir stable après l'indépendance ».

Seules deux communications, semble-t-il, ont traité des conditions d'une histoire véritable de la guerre d'Algérie. En arabe Mohammed Zeroual présente une « réflexion sur la collecte des sources de l'histoire de la révolution ». En français, André Mandouze formule des « préalables méthodologiques à une approche scientifique d'une guerre de libération ». Il y répond aux organisateurs en prenant acte de la volonté de l'Algérie « d'assumer en toute rigueur scientifique l'histoire de sa révolution ». Cette décision, supposant une maturité et un courage exceptionnels, l'engage à laisser travailler librement et inconditionnellement les historiens; et le caractère international du colloque est « le gage d'un effort intense d'objectivité ». Cependant, l'objectivité ne signifie pas une impossible impassibilité (même si l'exigence de « sympathie » et d'« amour » formulée par André Mandouze offre matière à discussion). A ses yeux, le colloque se justifie en donnant lieu à un « échange original entre deux types de partenaires, les acteurs et les chercheurs », qui doit se prolonger par une collecte systématique de témoignages. André Mandouze illustre son propos en évoquant sa triple expérience d'acteur, de témoin, et d'historien (8).

Au milieu du colloque, il était intervenu pour formuler des constatations, qui auraient pu servir de conclusion à ses actes :

- la prépondérance de l'apport documentaire et méthodologique sur la glorification des héros;
- la fin de la censure ayant occulté jusque-là certains aspects de la révolution algérienne;
- l'effort de nuancer les jugements portés sur les forces qui l'ont aidée ou combattue.

On ne peut que souhaiter qu'il en soit bien ainsi.



— Dans le cadre de la commission nationale de commémoration du 30<sup>e</sup> anniversaire de l'insurrection, le ministre algérien de l'information avait publié un dossier documentaire (n° 42) sur *L'information durant la guerre de Libération* (Alger, 1984, 150 p.). On y trouve d'abord un extrait du rapport sur la politique de l'information présenté à la 7<sup>e</sup> session du comité central du parti du FLN (15-17 juin 1982), évaluant « l'expérience algérienne en matière d'information » avant l'indépendance. Puis, sous la rubrique « études », cette expérience est analysée dans un ensemble d'articles et d'interviews déjà parus dans la presse algérienne des dix années précédentes, sauf le premier, écrit en juin 1984 par Redha Malek : « *El Moudjahid* organe idéologique de la Révolution ». L'ancien directeur de l'organe central du FLN souligne les impératifs qui avaient guidé celui-ci : fidélité aux principes de la révolution démocratique et populaire (« la Révolution par le peuple et pour le peuple »); et objectivité (venant en second lieu, car il ne semble pas avoir jamais révélé la vérité sur le massacre de Melouza, ou sur la mort d'Abane Ramdane, par exemple...).

(8) A propos notamment de son livre, *La Révolution algérienne par les textes*, Maspero 1961, réédité en 1975 (Editions d'aujourd'hui, Plan de la Tour, Var).

Il affirme qu'*El Moudjahid* fut un « élément vivant dans la dynamique révolutionnaire du FLN », et a contribué à l'élaboration du programme que celui-ci adopta à Tripoli en mai 1962 : « Voilà qui fait justice de la thèse trop facile qui réduirait le rôle d'*El Moudjahid* à celui d'un simple organe de propagande, d'un amplificateur parfois outrancier de la Voix de la Révolution ». Au contraire, les idées qu'il a développées « se sont révélées d'une rare efficacité ». Une centaine de pages de documents, extraits de la plate-forme du congrès de la Soumman, d'*El Moudjahid* du temps de guerre, du bulletin politique du ministère de l'information ou des communiqués de l'agence APS complètent cet utile dossier.

— Heureuse coïncidence, l'ouvrage de Souad Mokdad : *Domination coloniale et rupture nationaliste* (Alger, OPU, 1984, 190 p.) approfondit cette question. Après deux chapitres de sociologie marxiste de l'Algérie précoloniale et coloniale, il en consacre deux autres à une analyse structurale de l'idéologie du FLN, et d'*El Moudjahid* comme appareil idéologique de celui-ci. Ses conclusions dépassent celles de Redha Malek en soulignant le rôle des « intellectuels constitués en catégorie sociale par la guerre de libération nationale » : « intermédiaires et conciliateurs entre la paysannerie pauvre et la bourgeoisie », ils « prendront le pouvoir pour gérer cette lutte politique entre les deux classes » (p. 145). Si leur catégorie sociale « ne peut se définir par leur rapport à l'économie (faute d'intérêts propres à défendre) », ils ont eu un « effet pertinent » sur le politique et l'idéologique dont ils ont marqué l'orientation », grâce au « contrôle qu'ils ont eu sur les institutions politiques : le GPRA, le FLN; militaires : l'ALN; idéologiques : la radio et la presse » (p. 150). « Ce sont ces derniers qui, au nom de l'idéologie républicaine, dirigeront le mouvement de libération nationale » (p. 154). De telles analyses rendent un son neuf, et rompent nettement avec la phraséologie populiste et anti-intellectualiste habituelle en Algérie.

— Les cahiers du CRIDSSH de l'Université d'Oran ont publié en 1985 le n° 13 de leur série Histoire sociale de l'Algérie (Etudes, sources et documents), sous le titre : *Un seul but l'action armée*. Répondant aux questions de Karim Rouina et de Boucif Boukorra, Belhadj Bouchaïb y raconte sa jeunesse à Aïn Temouchent, son adhésion au mouvement national en 1933 (à l'âge de quinze ans), ses deux guerres sous le drapeau français (en 1940, et de 1942 à 1945), son élection comme 2<sup>e</sup> adjoint MTLD à la mairie d'Aïn Temouchent en 1947, son rôle dans l'OS (où il organisa le hold-up de la poste d'Oran en 1949) puis dans le « comité des 22 » à l'origine de l'insurrection, jusqu'à son arrestation qui en suivit de peu le déclenchement. Cette publication, malheureusement peu diffusée, est une heureuse contribution à l'enrichissement des sources de l'histoire de la guerre d'indépendance algérienne.

— Le Docteur Djamel Eddine Bensalem a publié sous le titre : *Voyez nos armes, voyez nos médecins* (Alger, ENAL 1985, 298 p.) une chronique de la zone 1 de la wilaya III, suivie de l'épopée de son chef, Si H'mimi. Cet excellent témoignage, très raconté, retrace l'engagement d'un étudiant en deuxième année de médecine de Montpellier, fils du docteur Aïssa Bensalem (président du Conseil général de Constantine, et membre du mouvement des 61 élus musulmans en 1955). Cet engagement le conduisit de Montpellier, où il militait dans l'UGEMA et le FLN avant la grève universitaire lancée en mai 1956, au service de santé du FLN-ALN en Tunisie, avant d'être recruté en mai 1957 par le colonel Amirouche, et de rejoindre à pied la zone 1 de la wilaya III, dont il fut le responsable sanitaire jusqu'à sa capture le 23 mars 1958. On y trouve maints détails du plus grand intérêt sur les convois d'armes et de recrues qui faisaient la navette entre la zone de Souk-Ahras et la Kabylie, la vie quotidienne des combattants de l'ALN et de son service de santé, leurs relations avec la population civile, sur les hasards des combats heureux ou malheureux (comme celui où fut capturé le docteur Laliame, médecin chef de la wilaya), les rapports entre le colonel Amirouche et ses « intellectuels », sur les origines de la « bleuite » (maladie que l'auteur ne croit pas purement imaginaire, puisqu'il rapporte des indices du défautisme de l'étudiant en médecine Boudaoud); enfin sur les souffrances des prisonniers aux mains des Français. L'histoire de la zone 1 entre mars 1955 et mars 1962,

racontée à l'auteur par son ancien chef Si H'mimi, permet de situer l'aventure du docteur Bensalem dans un ensemble plus vaste.

Ce récit témoigne éloquemment de la réalité du patriotisme algérien dans toutes les couches de la population — malgré certaines défaillances, dont il charge volontiers les messalistes et même les communistes. On pourra regretter la discrétion des allusions au massacre de Melouza (p. 171) et à la « nuit rouge de la Soummam » (p. 262), ainsi que l'absence de commentaire sur les « exploits » des fedayine repliés des villes : 1<sup>re</sup> mission : abattre un Européen; n'importe quel Européen; pourvu que ce soit un Européen » (p. 213). Devons-nous juger cette sorte de guerre banale, ou « exemplaire » ?

Les mêmes éditions ont publié le livre de M'hamed Youfsi : *L'OAS et la fin de la guerre d'Algérie* (Alger, ENAL, 1985, 224 p.) qui fait suite à *l'Algérie en marche*, tome I (l'OS) et II (*le FLN sans frontières*), lesquels avaient échappé à notre attention. L'auteur est, comme Belhadj Bouchaïb, un ancien de l'OS, emprisonné de 1950 à 1955, avant de s'évader pour rejoindre le FLN-ALN, qu'il servit en wilaya V et au MALG de Boussouf. Son histoire de l'OAS (dédiée à ses victimes) est une médiocre compilation de deuxième main, mal écrite, dont l'utilité est si peu évidente qu'il a cru bon de se justifier : « Je demande au lecteur de ne pas s'attendre à découvrir une œuvre littéraire. L'auteur a simplement consigné les récits et les faits pour les relater avec l'optique d'un Algérien qui a participé à la guerre de libération de son pays. Car raconter est à la fois un devoir et un soulagement ». Ce livre nous en apprend donc davantage sur la mentalité du narrateur (9) que sur son sujet. Ne vaudrait-il pas mieux laisser le public algérien accéder aux meilleurs livres qui lui ont été consacrés (10) ?



— Au nord de la Méditerranée, les publications sont beaucoup plus diverses. La plus inattendue est celle des Mémoires de Mohamed Fathi Al-Dib : *Abdel Nasser et la Révolution algérienne*, (Paris, l'Harmattan, 1985, 443 p. Photos hors texte). L'ancien chef des services secrets égyptiens y sort de l'ombre pour tenir sa promesse au président Nasser : faire connaître l'importance de l'aide fournie par la révolution égyptienne à la révolution algérienne, et à l'indépendance de tout le Maghreb arabe. Témoignage pour l'Histoire, mais témoignage engagé, qui dénonce devant la nation arabe tous ceux qui ont minimisé cette aide par intérêt personnel ou partisan. De nombreuses pages reprennent des rapports d'activités que l'auteur résume ou cite, en mentionnant les dates et le contenu détaillé de tous ses envois d'armes et de matériel. Mais de nombreux jugements quelque peu manichéens, expriment sa foi inébranlable dans le nationalisme arabe unitaire. Tous les partis nationalistes maghrébins et leurs dirigeants sont jugés sur leur fidélité au pacte d'unité d'action conclu au Caire le 4 avril 1954; et les Algériens, sur leur application de la Charte du FLN signée le 17 février 1955. Les Tunisiens et Marocains sont accusés d'avoir abandonné la lutte armée pour traiter séparément avec la France (sauf Salah Ben Youssef en Tunisie, et l'Emir Abd-el-Krim au Maroc). Quant aux partis algériens, et aux clans représentés dans la direction du FLN, ils n'auraient pas cessé de se disputer le pouvoir et de comploter contre les vrais militants révolutionnaires, dont Ahmed Ben Bella aurait été le plus pur représentant, vouant à l'Égypte et à son chef une amitié fidèle méritée par le sincère désintéressement de leur aide.

(9) On en jugera d'après la note 1, p. 91, qui reprend sans référence une affirmation polémique : « De source bien fondée, 150 prisonniers algériens firent l'objet de cette expérience. Attachés solidement à des pieux à une distance de 2 km du point de chute, ils périrent tous calcinés par les radiations » (de la première bombe atomique française).

(10) Par exemple, le récit impartial de Paul HÉNISSART, *Les combattants du crépuscule*, Grasset 1971, ou le témoignage sincère de Henri MARTINEZ, *Et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine*, Robert Laffont, 1982.

Cette version unilatérale, même si elle a le mérite de reposer sur une connaissance directe des acteurs, risque de susciter des objections. Fathi Al Dib ne semble pas craindre d'apporter de l'eau au moulin des partisans de l'Algérie française, qui expliquaient la « rébellion » par la « subversion » panarabiste du Caire. Pas plus qu'il ne paraît redouter de choquer la susceptibilité nationale des Algériens en rappelant l'importance de leur dette envers l'Égypte et en sollicitant leur reconnaissance. Il n'hésite pas à opposer le « fanatisme kabyle » d'Aït Ahmed à la foi de Ben Bella dans l'appartenance de l'Algérie à la nation arabe. Mais sert-il bien la cause de ce dernier en affirmant (p. 380) que « lui et ses camarades ne faisaient rien sans consulter le Caire » ?

Étant donnée la rareté des témoignages arabes sur la guerre d'Algérie, celui-ci présente un intérêt certain en dépit de ses limites. Malheureusement, la traduction est au-dessous de tout, en ce qui concerne la transcription des toponymes et des noms propres arabes (qui varie d'une ligne à l'autre !), et pour celle des noms français, trop souvent grotesque (le traité de protectorat signé à Bordeaux en 1881, Pineau confondu avec Pinay, le sénateur et gros colon « Bourget », le colonel « Joudard », etc.). Pour bien traduire un livre et pour l'éditer, encore faut-il en connaître le sujet !

— Une confrontation s'impose avec le livre de Jean Vaujour : *De la révolte à la révolution. Aux premiers jours de la guerre d'Algérie*. (Paris, Albin Michel, 1985, 472 p., 120 F). Celui-ci ne se veut pas un plaidoyer pro domo, mais le témoignage d'un homme animé d'une haute idée du service de l'État, qui explique ses actes et ceux de ses subordonnés devant le tribunal de l'Histoire. Haut fonctionnaire du corps préfectoral, ancien résistant, membre du cabinet d'Henri Queuille en 1949-1950, l'auteur fut appelé en mars 1953 par le ministre de l'Intérieur Charles Brune à la direction de la sûreté générale de l'Algérie, à la demande du gouverneur Roger Léonard, mais contre la volonté du sénateur Borgeaud (qui aurait préféré un « Algérien »). Esprit ouvert et bien informé, il décrit finement la situation politique en Algérie et en métropole, dans laquelle s'inscrivait sa mission. Il montre l'ampleur et la difficulté de la tâche : faiblesse numérique et manque de moyens des forces de police, manque de coordination et sourde rivalité entre les différents services (DST, Service des liaisons nord-africaines, PJ, Renseignements généraux...), inféodation de certains à des influences politiques locales, qui les poussaient à accentuer l'aspect répressif de leur action. Il retrace ses efforts pour améliorer les moyens financiers et matériels, ainsi que la formation et l'esprit de service public de ses subordonnés, par la création d'une école de police à Hussein-Dey. Surtout, il rapporte les renseignements précis recueillis grâce à des informateurs bien placés sur la préparation de l'insurrection du 1<sup>er</sup> novembre 1954, et ses nombreuses tentatives d'alerter le gouvernement de Pierre Mendès-France, par la voie hiérarchique ou directement auprès du Ministre de l'Intérieur François Mitterrand.

Avec le 1<sup>er</sup> novembre commença le temps des reproches. L'auteur a réfuté aisément — notamment dans une séance houleuse de l'Assemblée algérienne — celui de n'avoir rien su, rien dit, ou rien fait pour prévenir une action dont il ignorait la date exacte. Il s'attache encore à justifier des décisions qui ont souvent été dénoncées comme de graves erreurs : la dissolution du MTLD le 7 novembre, et l'opération « Orange amère » en décembre. Enfin, il se montre très sensible, en tant qu'ancien résistant, aux dénonciations publiques de la torture lancées dès janvier 1955 dans *l'Express* et dans *l'Observateur* par François Mauriac et par Claude Bourdet, auxquels il reproche de ne pas s'être d'abord adressés à lui. S'il proteste de ses bonnes intentions, et rappelle les cas de conscience de ses subordonnés, il ne peut démentir la diffusion de la torture policière en 1955, attestée par les rapports Wuillaume et Mairey (qu'il ne cite pas). Le remplacement de Roger Léonard par Jacques Soustelle en février 1955 entraîna quelques mois plus tard son rappel auprès du Ministre de l'Intérieur Bourghès-Maunoury, qui lui fit quitter l'Algérie avec de sombres pressentiments le 2 juillet 1955.

Précis et lucide, écrit dans une langue élégante et classique, ce témoignage d'un homme de bonne volonté se lit avec un intérêt constant.

— Le livre de Henry-Jean LOUSTAU : *Guerre en Kabylie* (Paris, Albin Michel, 1985, 247 p., dont annexes, et photos hors texte) est le témoignage d'un soldat de vocation, qui tenait à l'armée plus qu'à sa propre vie, et pourtant la quitta en 1961 pour vingt années d'exil volontaire, après sa condamnation consécutive au « putsch » d'Alger. Son récit, commencé à Alger en 1961, terminé à Madrid en 1980, retrace avec précision deux épisodes de la guerre d'Algérie : l'expérience des « commandos noirs » dans l'Atlas blidéen en 1956-1957 (avec le colonel Barberot et Jean-Jacques Servan-Schreiber); puis les combats du 2<sup>e</sup> bataillon du 1<sup>er</sup> RIMA en Kabylie de 1959 à 1961, jusqu'aux journées algéroises de décembre 1960 et au « putsch des généraux » d'avril 1961. Épisodes guerriers, séparés par des missions au cabinet du ministre de la Défense nationale Bourges-Maunoury et à celui du gouverneur de Nouvelle Calédonie (où l'auteur participa au renversement du gouvernement territorial du leader autonomiste Lenormand en mai 1958). Henry-Jean Loustau se révèle un nationaliste français et impérial, « demi-pied noir » par sa mère, lycéen révolté par la défaite de 1940, maquisard en Limousin, centurion en Indochine et en Algérie, dont la carrière et les opinions rappellent celles du capitaine Léger (11). « Révolutionnaire » ou « contre-révolutionnaire » d'une page à l'autre, hostile à tout ce qui n'est pas « national » à ses yeux (les politiciens, les intellectuels, ou la « fausse élite »), il semble tout ignorer de l'histoire de l'Algérie (exceptée la glorieuse armée d'Afrique), notamment l'existence et les origines du nationalisme algérien, alors qu'il voit le marxisme là où il n'existait guère... Le désenchantement non surmonté de cet officier de premier ordre colore son livre d'une amertume comparable à celle qu'exprime le colonel Argoud (12). Les pages les plus intéressantes sont les dernières, où l'auteur amorce un dialogue avec une jeune Kabyle, fille de militant du FLN.

— Très différente est l'enquête de Michel LÉVINE : *Les ratonnades d'octobre. Un meurtre collectif à Paris en 1961* (Paris, Ramsay, 1985, 309 p.), sur la répression de la manifestation algérienne du 17 octobre 1961. Ce livre se présente comme une chronique de la vie et de la mort des nord-africains de l'agglomération parisienne tout au long du mois d'octobre 1961, jour par jour et heure par heure. La trame du récit assemble des témoignages très inégaux en longueur et en précision, les uns extraits de sources écrites (tracts, bulletins confidentiels, presse de gauche politique ou syndicale, plaintes au procureur de la République, débats parlementaires ou du Conseil municipal de Paris), les autres directement recueillis par l'auteur auprès de témoins algériens ou français. On serait tenté de qualifier ce livre d'histoire brute, s'il n'était pas ponctué de « points d'histoire » explicatifs, et s'il ne recourait pas à la méthode du dialogue romanesque pour faire comprendre le point de vue des policiers parisiens et de leur chef (sans le justifier). En dépit de cet effort d'interprétation, l'absence de synthèse laisse le lecteur sur sa faim, en proie à des interrogations troublantes que l'auteur a le mérite de provoquer. Toutes ces accusations contre la police française sont-elles vraies ? Et dans ce cas, comment expliquer un tel déchaînement de violence meurtrière ? A ces questions, Michel Lévine apporte quelques éléments de réponse : à la première, l'incrédulité rencontrée par le bilan officiel, la décision de former une commission parlementaire d'enquête, et l'ouverture sans aboutissement d'une centaine d'informations judiciaires; et à la seconde, la belle et convaincante intervention du député Claudius-Petit (p. 286-288). Cela ne suffit pas pour expliquer les causes profondes de cette tragédie — résultat de plusieurs années d'escalade du terrorisme et de la répression, encore aggravée en 1961 en dépit ou à cause de l'ouverture et de l'interruption des négociations d'Evian — mais cela suffit à en faire sentir toute l'horreur et l'absurdité.

Après le précieux petit ouvrage de Mohammed Harbi sur le déclenchement de la guerre d'Algérie (13) paraît dans la même collection celui de Jean LACOUTURE : *Algérie, la*

(11) P.A. LÉGER: *Aux carrefours de la guerre*. Paris, Albin Michel 1983.

(12) Antoine ARGOUD : *la décadence, l'imposture et la tragédie*, Paris, Fayard, 1974.

(13) *La guerre commence en Algérie*, Bruxelles, Editions Complexe, 1984.

*guerre est finie* (Bruxelles, Editions Complexe, 1985, 207 p.). Celui-ci expose en détail tout le processus de la longue et difficile négociation qui conduisit le général de Gaulle et le GPRA, depuis leur entrée en scène dans l'été de 1958, jusqu'aux accords d'Evian, avant de présenter plus brièvement le « sabotage » de ceux-ci et d'en proposer un bilan à partir des jugements contradictoires qu'ils ont suscités, résumé de leur texte à l'appui.

La personnalité de l'auteur, qui fut témoin et chroniqueur sympathisant de la décolonisation, au Vietnam, au Maroc, au Caire, puis à la rédaction du *Monde*, donne à ce petit livre une saveur particulière de « choses vues », et entendues. Jean Lacouture met à contribution sa mémoire, ses interviews et ses articles de l'époque, confirmés ou non par la suite des événements. Il a su tirer parti de quelques ouvrages d'historiens, des témoignages publiés par des acteurs (le général de Gaulle et Ferhat Abbas, Robert Buron, Bernard Tricot...), ou des intermédiaires (Charles Henri Favrod, Albert Paul Lentini...), et les a complétés par quelques entretiens rétrospectifs (avec Claude Chayet, Saad Dahlab, Louis Joxe et Bernard Tricot).

La vivacité du style et la pertinence générale de l'analyse méritent d'être signalées, bien qu'elles aillent de soi de la part d'un grand journaliste. Mais, puisque celui-ci revendique la responsabilité de toutes les « fautes anciennes ou récentes », osons signaler quelques imperfections.

Les références ne sont pas assez fréquentes, et elles manquent à certaines affirmations de grande portée. Inversement, certains faits méconnus mais importants ne sont même pas mentionnés. Par exemple, l'auteur nous signale en incidente, et sans note, que le texte de l'allocation du 16 septembre 1959 sur l'autodétermination a été communiqué dès le 10 à Ben Bella et à ses codétenus (p. 33). On n'en est que plus étonné de le voir s'en tenir à leur récusation apparente par le général de Gaulle, après leur désignation comme négociateurs par le GPRA. En effet, on sait aujourd'hui de sources diverses (14), que de Gaulle avait accepté d'associer Ben Bella à la négociation, et fait connaître au GPRA sa préférence pour une « Algérie algérienne » dès décembre 1959. Il n'est pas question ici de ces offres secrètes, ni des contacts noués au même moment par les ministres Michelet, Buron, et Bouloche. C'est regrettable, parce que ces épisodes encore très mal connus peuvent éclairer d'un jour nouveau les entretiens de Melun et l'affaire Si Salah.

De même, on aimerait en savoir davantage sur la note du Premier Ministre transmise au GPRA par l'intermédiaire de Charles-Henri Favrod et d'Olivier Long au lendemain du référendum du 8 janvier 1961 (p. 58). Elle montre que de Gaulle a partagé la responsabilité de la relance de la négociation avec Michel Debré. Fait d'autant plus intéressant que ce dernier aurait proposé au général Jouhaud de proclamer une République française d'Algérie (15) en novembre 1960; et qu'on le voit par la suite répugner à faire aboutir la négociation à tout prix, insister pour que l'éventualité d'une rupture ne soit pas exclue.

Quant au déroulement de ces négociations, l'auteur en retrace bien les difficultés, dues à l'écart initial des positions des deux parties et à leurs divisions. Il montre que la France a fait les plus grandes concessions, sur la représentativité du GPRA, sur le préalable du cessez-le-feu, enfin sur l'appartenance du Sahara à l'Algérie. En revanche, il insiste à juste titre sur les efforts déployés par les négociateurs français afin d'obtenir des garanties (« sans égales dans le monde actuel ») pour la communauté européenne; mais il ne souligne pas assez que la persistance, voire la recrudescence, du terrorisme du FLN leur enlevait à l'avance toute crédibilité. Ces circonstances atténuent la responsabilité qu'il

(14) Cf. Amar HAMDANI, *Le lion des djebels*, Paris, Balland, 1973, p. 287-288; Henri JACQUIN, *la guerre secrète en Algérie*, Olivier Orban 1977, pp. 253-254; Alain de BOISSIEU, *Pour servir le général*, Plon 1982, p. 128.

(15) Cf. Edmond JOUHAUD, *O mon pays perdu*, Fayard 1977, pp. 163-179; et *Serons-nous enfin compris ?*, Albin Michel 1984, pp. 275-277.

attribue à l'OAS dans le « saccage » des accords d'Evian, et la pertinence du reproche qu'il fait à de Gaulle de ne pas avoir assez expliqué sa politique aux Français d'Algérie.

Jean Lacouture n'oublie pas de dénoncer la violation de la clause d'amnistie qui aurait dû protéger les « harkis » engagés du côté français, et de récuser leur identification simpliste à des « collaborateurs » (p. 176), tout en contestant les estimations arbitraires du nombre de victimes de l'épuration affirmées par les partisans de l'Algérie française. Mais il aurait pu au moins rappeler la responsabilité du gouvernement français dans leur tragédie.

Son bilan final des accords d'Evian a l'habileté de confronter les jugements contradictoires de leurs détracteurs français (Maurice Allais, Jacques Soustelle) et de leurs critiques algériens (Kaid Ahmed, Mohammed Harbi) avant de donner la parole à deux de leurs artisans, Saad Dahlab et Bernard Tricot. Le propre d'un compromis est de faire des mécontents des deux côtés. Mais celui-ci ne pouvait être vraiment équilibré, puisqu'il transférait la souveraineté sur l'Algérie du plus fort au plus résolu, en ménageant seulement les transitions, et les apparences.

— *Des chrétiens dans la guerre d'Algérie* (Lettre n° 316-317. Paris, Temps présent, mars 1985) est un numéro spécial du mensuel catholique progressiste *Lettre* (héritier de *La Quinzaine* et du *Bulletin*), consacré au rôle des chrétiens de gauche engagés contre la torture et pour l'indépendance du peuple algérien, jusqu'à une solidarité active avec les militants du FLN. L'intention de ses rédacteurs était de témoigner sur des événements dont ils furent partie prenante, et d'apporter leur contribution à l'initiative prise par le gouvernement algérien de susciter un débat entre acteurs, témoins et historiens de toutes nationalités, à l'occasion du colloque organisé à Alger en novembre 1984. Mais des faits plus récents ont redonné à cette entreprise un intérêt d'actualité que soulignent les éditoriaux (à propos de la Nouvelle-Calédonie, et des procès en diffamation intentés par M. Le Pen).

Le numéro regroupe des textes et des articles suivant trois axes. D'abord, des témoignages inédits de chrétiens d'Algérie (le docteur Pierre Chauet, premier militant européen du FLN d'Alger, le père Kerlan, expulsé de Souk-Ahras en 1956) et de France (Elia Perroy, militante du groupe « Coopération » dans le treizième arrondissement de Paris, Pierre Deschaemaeker, prêtre lillois). Puis, un rappel, destiné aux plus jeunes, de la lutte des chrétiens contre la torture (avec de beaux textes de Pierre Henri Simon, de François Mauriac, et une étonnante dissertation thomiste d'un casuiste romain); pour le droit à l'indépendance (prises de position d'André Mandouze, de *La Quinzaine*, de l'équipe nationale démissionnaire de la Route, et de la Mission de France); enfin des exemples de solidarité vécue jusqu'à l'emprisonnement (Robert Barrat, le pasteur Mathiot, les pères Bernard Boudouresque et Robert Davezies — avec les témoignages de Sartre et d'Aragon en sa faveur —). En guise de conclusion, trois réflexions d'André Mandouze (« Témoin, acteur et historien »), d'Albert-Paul Lentin, et d'Hervé Hamon, sur ces « hommes frontières », les « chrétiens de gauche ».

L'intérêt des articles et des textes reproduits dans ce numéro spécial est constant, et suffit à en recommander la lecture. On pourra néanmoins regretter qu'il ne soit destiné qu'à un public limité, celui qui pourra s'y reconnaître. En effet, le ton général donné par l'éditorial de Jacques Chatagner : « Nous avions raison », risque de choquer par son triomphalisme apparent ceux qui ont vécu une expérience différente de la même guerre. Bien que les prises de positions citées de la Mission de France condamnent avec une égale vigueur la torture et le terrorisme, l'ensemble du numéro donne l'impression d'occulter presque totalement le deuxième terme. Or, si la torture est bien un défi, d'une ampleur et d'une gravité sans cesse grandissantes, à la conscience chrétienne — et tout simplement humaine — on peut en dire autant du terrorisme. Puisque, selon les déclarations des cardinaux et archevêques de France, « il n'est jamais permis de mettre au service d'une cause, même bonne, des moyens intrinsèquement mauvais », l'engagement de chrétiens au service d'une révolution qui poursuivait son but « par tous les moyens » devait leur poser des cas de conscience, lesquels n'apparaissent pas ici. Pourquoi ? Il serait plus convaincant d'en rendre compte.

Est-il impertinent de souhaiter que les anciens combattants et militants, au lieu de s'enfermer dans un discours d'autoglorification, s'imposent l'effort d'une réévaluation critique de leur passé ? Des travaux comme celui de Claude Liauzu : *Les intellectuels français au miroir algérien* (Nice, Cahiers de la Méditerranée, 1984) — qui analyse la myopie des sciences sociales et les réticences de la FEN et de la Ligue des Droits de l'Homme face à la décolonisation, le rôle du mouvement étudiant dans la formation d'un nouveau « parti intellectuel », et retrace la trajectoire du « Tiers-mondisme » de la crise algérienne et à la crise actuelle — autorisent un tel espoir.

Guy PERVILLE

## VI. — IDÉES POLITIQUES ET PHILOSOPHIE

- *Dirāsāt Maghribiā fi Al falsafa wa tourath wa el fikr al arabi al hadīth.* (Etudes maghrébines en philosophie, tourath et pensée arabe moderne, offertes à Mohammed Aziz LAHBABI). Beyrouth, Dar Et'anouir. Centre culturel arabe, Casablanca, 1985, 256 p.

Comme dans la plupart des exercices de ce genre, le livre est un mélange de contributions sur divers sujets. Il y a moyen, toutefois, de repérer quelques axes autour desquels s'articulent un certain nombre de participations; nous en retenons trois : la pensée Lahbabi, modernité, tourath.

### 1) *La pensée Lahbabi : du personnalisme... musulman à la demainologie*

Quatre articles portent directement sur la pensée de l'auteur marocain, philosophe de métier (1).

Jusque là, la pensée de Lahbabi s'est inscrite dans le courant personnaliste, mais de facture musulmane; dernièrement, elle s'oriente vers un futurisme ou demainologie fortement imprégné de tiers-mondisme militant. Or, le personnalisme est une conception de l'homme basée sur l'éthique (l'amour, le don, la communication) tandis que le tiers-mondisme est une option politique qui travaille pour l'affranchissement du Sud de la domination du Nord. Le problème posé est donc de savoir comment expliquer le passage du personnalisme à la demainologie, soit de l'amour de l'autre, à la compétition ?

Voilà la problématique spécifique à la pensée de Lahbabi. Celle-ci se greffe sur une interrogation constante dans la pensée arabo-musulmane et qui consiste à savoir si tel ou tel courant de pensée est typiquement arabe ou porteur d'influences extérieures. En l'occurrence, la pensée de Lahbabi est-elle une pensée du « dedans » ou un écho arabe du personnalisme occidental notamment de Mounier ?

La communication de Ouaziz se contente de présenter le moment essentiel de la pensée de Lahbabi à savoir le personnalisme réaliste.

Comment l'être peut-il devenir un homme ? Pour Lahbabi le mouvement de personnalisation est une dynamique infinie (2); cependant, il passe par trois étapes : de l'être à la personne vers l'homme.

L'être est le donné, « la base de laquelle s'élèvent les personnalités de la per-

(1) Al YABOURI Mohamed : « Arriwāya Al wathāiqia' (le récit document) — Jil athama' (Génération de la soif) » pp. 17-22; OUAZIZ Tahar : « Mina al hōb ilā atacharone fi acharcānia' al wāq'ia' (De l'amour à la personnalisation dans le personnalisme réaliste) » pp. 23-32. HMICH Benselm : « Mahabat el hōkm wa hikam el mahaba' (Amour du pouvoir et sagesse de l'amour) » pp. 33-49; YAFOUT Salem : « El hājes ethoulathi' fi falsafat M.A. Lahbabi (le ressort tiers-mondiste dans la philosophie de M.A. Lahbabi) » pp. 73-92.

L'article de YABOURI est un commentaire du récit de Lahbabi « Jil athama' » ou plus exactement un fragment d'un travail universitaire soutenu en 1967, inédit, et présidé par Lahbabi; nous essaierons de l'intégrer dans notre présentation dans la mesure du possible. En revanche, l'article de HMICH est un hymne à l'amour sous forme d'une prose libre qui se veut indirectement un hommage à la sagesse de Lahbabi; nous pensons qu'il n'a pas d'utilité pratique pour la présentation de la pensée Lahbabi.

(2) LAHBABI M.A. *De l'être à la personne*, PUF, 54 (Ouaziz mentionne la version arabe, parue dans Dar El Māref, Le Caire, 68, p. 15) op. cit. p. 23.

sonne » (3). La personne se fait à partir de l'être car elle n'est ni être clos sur sa nature physique ni simple et pure volonté; elle est l'être-se-personnalisant qui ne contient l'être que pour le déborder (4). Ce processus tend à la perfection par le même mouvement qui va vers la réalisation de l'homme (5).

Si être et personne sont unis et différenciés, comment va s'opérer le passage à la personnalisation ?

C'est par le « lien » que la personne s'émancipe. D'emblée la personne est « être vers »; ce qui fait que le rapport aux autres est essentiel en ce sens que l'individu ne dépasse son égoïsme qu'avec les autres : le moi est un don des autres (6).

L'amour, le don, l'affection sont donc le « lien » (at'auassôl) (7) qui unit la personne à l'autre.

Le lien ou continuité (at'ouassôl) est le fondement de toute philosophie personnaliste (8).

Ouaziz synthétise les actes de l'amour personnaliste : sa nécessité, son caractère impératif, élitiste, héroïque, cognitif, sacrificiel et pacifiste (9).

Deux éléments doivent retenir notre attention. Premièrement, tel quel, le personnalisme ne peut que déboucher sur la critique de la civilisation actuelle qui anéantit l'amour et dont le salut, par conséquent, ne provient que de l'amour (10). Deuxièmement, le personnalisme de Lahbabi est totalement musulman alors qu'il n'y a pas, comme l'affirme Domenach (11) un Mounier chrétien à côté du philosophe et du politique.

Il est regrettable que le livre ne consacre aucune contribution particulière au personnalisme musulman de Lahbabi. Le lecteur de l'ouvrage de base en la matière (12) doit savoir que le passage de l'être à la personne vers l'homme s'effectue par la shahâda-témoignage de l'unicité de Dieu —, acte simultanément individuel et collectif qui lie la personne à l'Umma par la participation au même témoignage. Cette notion est « le noyau originel et original du personnalisme musulman » (13).

Yafout S. — auteur de la principale communication sur la pensée Lahbabi — se contente d'insister sur la spécificité du personnalisme de Lahbabi par rapport à la tendance personnaliste occidentale pour la simple raison qu'il obéit à des conditions culturelles particulières (14). Néanmoins, ce n'est pas cet aspect des choses qui fait l'importance de l'article.

(3) Ibid., p. 25.

(4) Nous remarquons, pour notre compte, que ce rapport de l'être à la personne est appelé par Mounier « existence incorporée » : tension, dans le temps, entre le mouvement de dépersonnalisation et de personnalisation et qui fait que dans l'espace « j'existe corporellement, j'existe subjectivement, sont une seule et même expérience » in *Le personnalisme* PUF/Que sais-je ?, 13<sup>e</sup> éd., 78, p. 24.

(5) « Il y a, derrière toute personne existant réellement, l'homme que la personne aspire à réaliser, *De l'être...* pp. 26-27, cité in Ouaziz, op. cit., p. 24.

(6) OUAZIZ, op. cit., p. 24.

(7) LAHBABI, *De la liberté à la libération*, Dar el Maârif, Le Caire, p. 46.

(8) C'est ce que Mounier appelle « communication », c'est-à-dire « reconnaissance et volonté de l'autre en tant qu'autre ». MOUNIER, op. cit., p. 45.

(9) pp. 25-29. Nous ajoutons que chez Mounier ces caractères sont : sortir de soi, comprendre, prendre sur soi, donner et être fidèle, op. cit., pp. 34-5.

(10) LAHBABI, *Al Ath alâ al hadîd (Mordre le fer)*, Dar tounsia' li nachr, Tunis, 69, pp. 7, 93, 106, in OUAZIZ, op. cit., p. 27. Mounier a opposé également l'éthique de l'amour à l'égoïsme de la civilisation occidentale, in MOUNIER, op. cit. p. 32.

(11) DOMENACH J.M., *Emmanuel Mounier*, Seuil/écrivains de toujours, 72, p. 122.

(12) *Le personnalisme musulman*, PUF, 64, 122 p.

(13) Ibid. p. 41.

(14) YAFOUT, op. cit., p. 76.

L'auteur répond sur ce point à Al Jabri, philosophe marocain qui a accusé le personnalisme d'agir de l'extérieur de la pensée arabo-musulmane car, à l'origine, les livres de Lahbabi ont été écrits en français ! L'anathème vaut l'exclusion. AL JABRI M.A. *Al khitâb al arabî al mouâsser (le discours arabe moderne)*, Dâr etâlîâ, 2<sup>e</sup> éd. 85 (1<sup>re</sup> 82) p. 174, note 10.

La question centrale que pose l'intervention est de savoir si le personnalisme, option idéologique première de Lahbabi, demeure compatible avec la nouvelle orientation, à savoir la demainologie tiers-mondiste ?

En effet, le problème est sérieux car le personnalisme est soutenu par l'idée de l'unité de l'homme, concept anthropologique fondé sur l'amour comme archétype éthique tandis que la demainologie de Lahbabi est de facture tiers-mondiste, focalisée sur le concept de dépendance.

En revanche, Yafout tente de montrer qu'entre le personnalisme réaliste et la demainologie, il n'y a pas point contradiction mais continuité. Pour ce faire, il remonte la filière.

Déjà, en 1949, la thèse complémentaire de philosophie soutenue par Lahbabi et intitulée *Liberté ou libération* posait la question de savoir si le processus de personnalisation se déroulait de la même manière dans les sociétés dominantes et dominées. L'année 1961 marque la transition entre — si l'on ose dire — le premier et le second Lahbabi du fait que l'auteur s'est penché dans *Du clos à l'ouvert* sur la critique des valeurs fondatrices de l'Occident, unité de mesure appliquée aux autres civilisations (progrès, rationalité...). Enfin, les travaux actuels (15) cherchent à fonder un « courant tiers-mondiste transcendantal » (16); celui-ci se présente moins comme une étude économique des conditions de la dépendance que comme une analyse de la représentation culturelle que se fait l'Occident de lui-même.

C'est pour cela que Yafout insiste tant sur la cohérence de l'œuvre, contrairement à Hernandez (17) qui affirme qu'il y a opposition entre le personnalisme et le tiers-mondisme.

Pour notre part, nous nous permettrons d'abonder dans le sens de l'auteur espagnol pour dire qu'il y a non seulement contradiction entre les deux systèmes de pensée mais encore une renonciation de la part de Lahbabi au capital de « bénévolence » (18) que représente le personnalisme au profit d'un futurisme militant au moment même où la notion de tiers-monde éclate et où la théorie de la dépendance est contestée...!

Les révisions sont toujours déchirantes. Certes, rien que le bon sens nous indique que des continuités mineures existent dans la pensée de Lahbabi : une aptitude à l'engagement, une critique du fatalisme, l'attachement à l'islam... A ce titre le récit *Jil athama'* commenté par Al-Yabouri est représentatif de ce volontarisme : la figure d'Idriss représente l'intellectuel non engagé; Fatma, Aziza et l'enfant figurent la génération montante, l'avenir; Adhim, par sa participation à la libération nationale, symbolise l'engagement.

Toutefois, et à notre sens, le mobile qui anime les idées de Lahbabi n'est plus le même : l'amour cède la place à la compétition, le don à la fronde. Les temps ont changé, le ton également !

Comment expliquer ce retournement ?

Est-il motivé par la fin du personnalisme dans sa version classique (19) ? La décalcomanie sous la forme du personnalisme musulman ? La modification du rapport de

(15) Philosophie à la mesure des tiers-mondistes, communication in *Des philosophes se critiquent eux-mêmes*, colloque, Vienne, 1976; *Le monde de demain*, Casablanca, Sherbrooke, 1980.

(16) YAFOUT, op. cit., p. 86.

(17) HERNANDEZ Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islamico*, t. 2, Madrid, 81, pp. 378-379, cité in Yafout, p. 90.

(18) DOMENACH J.M., *Emmanuel Mounier*, op. cit., p. 175.

(19) V. sur ce point le colloque qui consacre la fin du personnalisme et l'impératif de la reconversion résumée par la position de Ricœur sous la formule « meurt le personnalisme, revient la personne », RICŒUR P., « Mounier philosophe » in *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, Seuil, 1985, p. 119.

forces entre Occident et Orient... ? Il n'est pas possible, ici même, d'explorer ces pistes; cependant, on peut y voir la trace du drame de l'intellectuel arabe-musulman aux prises avec la modernité.

## 2) Modernité

Quelques interventions posent des problèmes d'actualité (20).

L'article de Barada porte directement sur la notion de modernité chez Taha Hussein à travers une partie de son œuvre de critique littéraire de deux poètes : Chaouki et Ali Mahmoud Taha.

Sur le plan théorique, l'auteur reconnaît que Taha Hussein est résolument moderne en ce sens qu'il appartient à cette génération de l'entre-deux guerres qui pensait vivre une époque comparable au siècle des lumières (21). Son référent est la poésie occidentale; T. Hussein ne s'en cache pas. C'est ainsi que s'il adhère au souffle rénovateur des deux poètes, il les appelle à une plus grande audace en s'inspirant de Baudelaire, Hugo et Goethe (22).

Sur le plan pratique, Barada reproche à T. Hussein d'utiliser une méthode traditionnelle en matière de critique littéraire qui consiste à résumer le contenu poétique, ensuite à le commenter...

C'est également la notion de modernité qui préoccupe Abdellatif et Oumlil.

Le premier s'interroge sur la manière de lire *Le Prince* de Machiavel. Son texte est dans la ligne de l'interprétation consacrée de Machiavel : celui-ci n'est pas « machiavélique »; son discours est original dans la mesure où il s'écarte du discours politique grec et du discours postérieur occidental (Hobbes, Rousseau...)... Le discours du *Prince* est à la fois rationaliste et réformiste; par conséquent et à ce titre la raison politique arabe a besoin de l'apport de Machiavel, de l'assimiler à partir de l'unité de l'histoire humaine (23).

Le second, Oumlil, quoique travaillé par le même souci, arrive à une conclusion quelque peu différente. Il cherche à lever l'équivoque qui entoure l'usage du concept de « société » dans la pensée arabe. Pour ce faire, il passe en revue quelques concepts clefs de la pensée arabe classique tels qu'Umma (communauté), Qiás (raisonnement à pari) et politique charaïque pour dire que ces concepts fournissent une représentation de la société basée sur des critères religieux, éthiques et philosophiques; par conséquent, ils sont inopérants si l'on veut étudier la société telle qu'elle est, en tant que phénomène objectif. Le concept de société est né en occident avec le développement du capitalisme et c'est à la sociologie, science positive, que nous devons sa détermination en tant que concept opératoire. La prise de conscience de cette réalité est impérative si le chercheur sociologue veut véritablement construire une approche positive de la société arabe dépendante.

(20) ABDELLATIF Kamel, « *Al-Amir* », *khitâb al hath wa al qouwa'* (« le prince », discours de la fortune et de la force) pp. 51-72; BARADA Mohamed, *Mafhoum al-hadâtha 'inda Taha Hussein min khilâl kitâbay « Hafedh Chaouki » wa « Hadith al-Arba' »* (Le concept de modernité chez Taha Hussein à travers les deux livres de « Hafedh Chaouki » et « Hadith al-Arba' ») pp. 153-172; OUMLIL Aïi, *Mouâhad-hat haoula mafhoum « al-moujtama' fi al-fikr al-arabi al hadith* (Remarques sur le concept de « société » dans la pensée arabe moderne) pp. 231-251.

Deux interventions peuvent être écartées : la première est celle de Mohamed OUQIDI intitulée « le cogito entre Descartes et Kant » qui démontre comment Kant a fait du cogito une condition du savoir et non une confirmation de l'existence du sujet pensant (pp. 119-141) : le but est de voir comment un philosophe effectue une lecture critique d'un autre. La deuxième intervention, celle de BENABDELALI, à propos de Heidegger, est une partie de son livre que nous nous proposons de présenter dans notre deuxième note de lecture.

(21) *Min adabina 'el-mouasser* (De notre littérature moderne), Oeuvres complètes, Dar el Kitab el Ioubnani, Beyrouth, 58, p. 333 cité in BARADA, p. 154.

(22) Hafedh CHAOUKI, op. cit., p. 9 in BARADA, p. 161.

(23) ABDELLATIF K., art. op. cit. pp. 70-71.

Comme on le voit, les trois articles présentés étudient la modernité en rapport avec la tradition au point qu'on est en droit de dire — sans hésitation — que toute réflexion sur la modernité préengage une prise de position sur le tourath (patrimoine).

### 3) *Tourath*

Trois articles (24) sont consacrés à cette question.

Le premier article est de loin le plus important. Qui questionne le tourath ? Bensaïd accorde son intérêt à deux tendances majeures dans la lecture du tourath : la première, positiviste, bien représentée par Zaki N. Mahmoud estime que la modernité est incompatible avec la tradition; la seconde, nationaliste, qu'un Sata' El-Houssari peut également représenter, cherche à faire valoir les aspects modernes de la culture musulmane.

La grande faiblesse de ces deux courants est d'étudier le tourath comme un corps inerte et donc d'ignorer l'historicité de la question qu'il pose. La tendance marxiste a inauguré une nouvelle lecture du patrimoine (25). Cependant, cette tendance n'est pas, non plus, sans reproche : dogmatique, elle force le tourath à répondre aux contraintes méthodologiques du marxisme. La porte des interprétations reste ainsi ouverte...

Partant de là, on peut considérer l'article de Eshaïer comme une tentative tendant à rechercher l'influence d'Ibn Rochd (Averroès) sur Ibn Taymiya, soit deux auteurs appartenant à deux époques et régions différentes (26). La comparaison est d'autant plus attirante que le premier, Averroès est philosophe tandis que le second, Ibn Taymiya est théologien; plus, dirait Corbin, tant il est « le père du mouvement salafite à travers les siècles » (27).

Prudent, l'auteur montre moins l'influence du premier sur le second que la parenté de leurs positions pour dégager les similitudes et les différences. Ce qui les réunit, c'est la critique de la théologie scolastique (le Kâlam), la philosophie hellénisante, soit, in globo, la nécessité de lier la philosophie à la religion ou la raison et le Coran. En revanche, ce qui les distingue, c'est l'attitude à l'égard du Texte : Averroès admet le principe de l'interprétation rationnelle alors qu'Ibn Taymiya est absolument réfractaire à une telle pratique.

Telle qu'elle se présente, la communication de Eshaïer n'a pas sa place dans la typologie de Bensaïd dans la mesure où elle ne refuse pas le tourath mais ne le survalorise guère. Par contre, l'intervention de Al-Jabri fait certainement partie de cette tendance générale qui tend à prendre du patrimoine les aspects modernes et, en ce qui le concerne, le souffle rationaliste dans la pensée arabe.

Ceux qui ont eu l'occasion de lire son livre sur *La constitution de la raison arabe* (28) savent que Al-Jabri est un hyperrationaliste, partisan de l'esprit scientifique basé sur l'observation et la déduction rationnelle. Sur cette base, sa critique de la raison religieuse et de la raison cognitive est sévère. Or, son article porte sur le point de savoir s'il y a un « avicennisme » ? La réponse par la négative s'impose car Avicenne a le malheur d'être un adepte de la raison cognitive fondée sur le savoir par l'illumination. Sa pensée est une tentative de concilier des approches aussi contradictoires que le Kâlam, le soufisme, la philosophie d'Aristote et l'ismaélisme, variété de shî'isme. Le verdict est prononcé par l'un des plus grands spécialistes du tourath, mais il est encore objet de controverses.

(24) BENSÂID Saïd : « Etâyârât el falsafîa fi el-fikr al-arabi el-mouasser » (Les tendances philosophiques dans la pensée arabe moderne) « wa el-maoukef mina el' ourath-moulâhadhat tâmbîdia » (et la position à l'égard du patrimoine-remarques préliminaires) pp. 5-16; ESHAÏER Abdelmajid, « Maouakef « rouchdia » li-Taqi eddine ibn Taymiya » (position « averroësienne » de Taqi eddine ibn Taymiya) ?-« Moulâhadhat hâma » (Notes importantes) pp. 93-118; CHAHLANE Ahmed : « Ta'thir al-u'dâb al-arabia fi al-a'dâb al-ibriya » (Influence des lettres arabes sur les lettres hébraïques) pp. 173-182.

(25) L'auteur cite T. TIZINI, mais on peut citer aussi H. M'ROUA', M. AMEL...

(26) Ibn Rochd est andalou-520/1126. Ibn Taymiya est oriental (Damas)-VII.VIII./XIX.XV.

(27) CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard/idées, 64, p. 172.

(28) AL-JABRI M.A., *Takouine el-âkl el-arabi*, Dar etâli'a, Beyrouth, 84, 352 p.

Il en va de même de la dernière communication, faite par Chahlane et relative à l'influence arabe sur la pensée juive. Elle fait partie immanquablement de cette tendance qui surestime le tourath. Si la filiation est un fait avéré comme c'est le cas pour la pensée de Maimonide, l'hypothèse de Chahlane est contestable puisqu'il lui semble que l'influence arabe vient combler l'incapacité de la Torah à promouvoir un esprit rationnel (29) !

Au total donc, on remarque à travers ce livre « échantillon » que la pensée arabo-musulmane n'est ni passéiste ni moderne et que toutes les tendances coexistent, sans gêne.

Mohamed REDISSI

**BENABDELALI (Abdesslam) : *Heidegger contre Hegel. Tourath & différence.* Dar etânouir/Centre culturel arabe, Casablanca, 1985 (1<sup>re</sup> éd.), 116 p.**

Le titre, à lui seul, est un programme. Cependant, l'auteur cherche moins à présenter ce qui oppose Hegel à Heidegger qu'à dégager les deux lignes de force qui s'opposent dans la lecture du passé culturel : la première va de Hegel à Dilthey et la deuxième regroupe des noms aussi variés que Marx, Nietzsche, Freud et Heidegger.

A cette première mise au point il faut certainement en ajouter une deuxième, essentielle, à savoir que l'objectif central poursuivi par ce titre allégorique est de discuter de la question du tourath dans la pensée arabe. C'est dire que le livre est moins important par son contenu que par son message. L'intention avouée de l'auteur est de tenter de dépasser la tendance dominante dans les études tourathiques qui considère toujours le patrimoine comme une mémoire-histoire dans laquelle on puise l'utile, le lumineux, le moderne. Illusion de Platon, dit-il (30).

C'est d'une leçon d'Occident qu'il s'agit donc, avec cette réserve nécessaire qu'il n'est pas question de copier mais de s'inspirer des solutions apportées par la pensée occidentale pour résoudre le problème du patrimoine.

En portant le débat sur le tourath du terrain culturel au niveau philosophie, l'auteur déplace l'enjeu du donné culturel à interpréter à l'analyse des concepts clés autour desquels s'articule le tourath, c'est-à-dire les concepts de langage, histoire et identité.

Sur le registre du langage, l'auteur fait valoir l'apport de la linguistique duquel s'est inspirée la philosophie moderne. Le langage n'est plus simple véhicule de la pensée; il est un code qui produit du sens par un procès de métaphorisation.

De ce fait, l'auteur s'oppose à la métaphysique, pensée du sens à représenter, de la présence à redécouvrir. Toute lecture — entendons par là du tourath — est une re-lecture de l'impensé qui est dans l'acception de Heidegger, ce qui se dérobe à la pensée et jamais le manque du texte ou son non-dit. Benabdelali cite ses références : Heidegger, Foucault, Althusser, Nietzsche et Derrida.

Au niveau de l'histoire, il s'attaque à Hegel dont l'influence — faut-il le rappeler — est immense sur la pensée arabe.

La philosophie de Hegel est historiciste, humaniste; chez lui la dialectique remplace la raison des lumières. Sa conception du temps est ontologique : le temps est présence. Il faut attendre Heidegger mais également Nietzsche pour que l'instant et l'ouverture remplacent la philosophie du sujet. La loi de l'histoire devient chez Heidegger, non plus le dépassement mais l'éloignement des origines.

L'exemple type est l'attitude face aux Grecs : pour Hegel, le rapport aux ancêtres est celui du savoir tandis que pour Heidegger, c'est un travail de distanciation.

(29) CHAHLANE, op. cit., p. 174.

(30) p. 15.

Sur le registre de l'identité, l'auteur porte la contradiction. Manifestement, il s'oppose à l'identité substance ou essence univoque à réactualiser. Il cherche sur les traces de Heidegger tel que relu par Derrida, et Nietzsche relu par Deleuze un au-delà dialectique où l'identité en se représentant est toujours différent et où les deux termes de la dialectique, le négatif et le positif sont renvoyés dos à dos comme l'expression d'une même stratégie.

Au total, l'auteur porte la différence là où il ne fut jamais que d'identité; il cherche à faire éclater le tourath de l'intérieur par une démarche philosophique qui doit énormément à l'école déconstructiviste (Derrida, Deleuze), à la linguistique, l'épistémologie et le structuralisme.

Il est à notre connaissance, après Khatibi (31) le seul penseur moderne, trop moderne !

Toutefois, la modernité n'est pas toujours une vertu.

Nous avons le regret de le dire, mais le livre est tout à fait confus. Il est écrit comme si les enjeux, les termes et les données de base du débat philosophique occidental et plus particulièrement français sont assimilés. En effet, la lame de fond qui travaille la controverse sur l'identité et la différence est la problématique de la fin de l'Histoire, du Temps, de la métaphysique, de la domination du sujet et de l'idéologie. Or, on ne peut faire entrer le destinataire imaginaire arabe dans un univers mental sans que les préliminaires ne soient éclaircis.

Deuxième objection qui va dans le sens de la première. Elle est relative à la traduction de Heidegger. L'auteur écrit comme si l'équivoque qui porte sur les concepts utilisés par Heidegger est simplement levée par une traduction littérale. On sait que le langage du philosophe est objet de controverse terminologique (32) : les termes d'étant, être, arraisonnement, outils... ne sont pas donnés et n'ont pas le même sens que dans le langage ordinaire. Comment l'auteur peut-il se permettre de traduire *Dasein* par *Dasein* (une simple transcription en arabe le rend (*Dâsâine*)! (33) ?

Enfin, avec un matériau si riche, n'aurait-il pas mieux valu s'attaquer directement à la représentation du tourath au lieu de recourir à la métaphore Heidegger/Hegel qui laisse la question du tourath entière et, en plus, monopolisée par les culturalistes ?

Mohamed REDISSI

SAADI (Djamina) — *La Charte Nationale. Analyse de discours*. Alger : Office des Publications Universitaires, 1985, 320 p.

L'ouvrage se propose d'analyser de manière contrastive deux textes politiques consécutifs : l'*Avant-Projet de Charte Nationale* et la *Charte Nationale*, tous deux de 1975.

« [...] projet de société en même temps qu'une réflexion sur son histoire... » (p. 5), la *Charte Nationale* (CN dans le texte ci-après), a fait l'objet d'un débat public foisonnant organisé à partir d'un *Avant-Projet (APCN)*, soumis à une discussion générale qui emprunta alors tous les canaux médiatiques disponibles. La vivacité de la plupart des interventions, l'originalité du processus et, surtout, la profondeur du mouvement qui affecta le pays dans ses composantes essentielles, ont durablement impressionné ceux qui en furent témoins.

(31) KHATIBI a également essayé de faire éclater le tourath par la critique de la métaphysique telle qu'élaborée par Heidegger et Nietzsche in *En'âkd el-mouzdaouej* (la double critique), Dar el-ouada', Beyrouth, 80.

(32) V. en France l'épisode Martineau-Vezin à propos de la traduction de *l'Être et le Temps*...

(33) p. 54. A titre indicatif, *dasein* est traduit par « être qui est le Là » chez RICCEUR in *Appendice de l'histoire de la philosophie allemande* d'Emile BREHER, Vrin, 67, p. 240 et d'ajouter en note (2) le *dasein* ne peut être rendu par « réalité humaine ». Ailleurs et par d'autres, il est traduit par « être-au-monde »...

« Analyser [...] les marques linguistiques et discursives de leurs différences... » (il s'agit des textes) présente effectivement une somme d'intérêts considérable.

La Charte Nationale se situe dans la continuité d'un processus d'élaboration idéologique jalonné par la plate-forme de la Soummam (1956), le Programme de Tripoli (1962) et la Charte d'Alger de 1964.

Ainsi, après le vaste débat suscité autour de lui, le document final se présente comme un cas parfaitement défini de discours de reformulation, intégrant certaines des modifications ou torsions imposées par la confrontation. Par ailleurs, les éléments sont réunis pour une analyse du discours qui en maîtrise les paramètres externes, permettant la connaissance des conditions de production.

La thèse centrale de la CN s'articule essentiellement sur un « préconstruit », à savoir que l'Algérie est un pays socialiste. Le discours s'autorise donc ainsi d'un socle irréfragable dont l'existence seule instaure « le vrai lieu du débat » (p. 10). L'effet en est inéluctable : nul n'étant censé prendre le contrepied du postulat, c'est à l'intérieur des limites du champ ainsi défini que les contradictions vont se développer. Tout discours dissonnant, significatif de la persistance d'« intérêts partisans », supporterait alors en totalité le risque d'une éventuelle fracture du consensus. Par cet effet de l'implicite, le discours de la Charte ne dit pas tout mais « signifie » tout, en ce sens que témoignant du mouvement de la société algérienne tout en le structurant, il se situe dans le rapport du fondamental à l'accidentel, au niveau des lignes de force qui orientent l'histoire de la nation et son développement : « idées convergentes » et « préjugés à l'œuvre dans la société » (p. 11). Implicitement ou par référence, il totalise ainsi toute réflexion idéologique potentielle, tout comme il réduit le contradicteur éventuel au statut d'« activiste ».

Les conditions sont objectivement remplies qui instituent en norme le discours de la CN. Toute exégèse devra en intégrer indissolublement la réalité en tant que discours et l'inscription sociale. Face à l'objet ainsi constitué, le choix effectué par D. Saadi paraît alors tout à fait clair :

— « Dans le souci de préserver le caractère d'expérience politique qu'a constituée la CN pour le peuple, notre choix s'explique de rechercher non pas les traits typologiques d'un discours, mais tout ce qui le désigne comme événement politique à un moment de l'histoire. Tous les faisceaux d'accord/désaccord [...], revêtent un aspect analysable rendant compte d'un « jeu politique » caractéristique de cette période et qui articule les diverses tendances impliquées d'une façon ou d'une autre dans l'exercice et la définition du pouvoir » (p. 13).

Conformément aux hypothèses avancées sur la nature objective de la CN, et mettant à profit le matériau privilégié que constitue, en son témoignage du « tâtonnement énonciatif » du locuteur/pouvoir, l'espace qui sépare-réunit les deux textes, l'ouvrage se propose donc de démêler l'écheveau discursif de la Charte.

Le cadre revendiqué, celui de la pragmatique textuelle, paraît s'inscrire dans la logique qui a présidé à la construction de l'objet : dans le champ délimité par la clôture du texte, l'analyse cherchera, à travers la dualité d'un discours qui, simultanément, s'institue en « prescription d'une légalité » et « postulat d'une légitimité », à déceler les traces témoignant de la « construction des interlocuteurs [...] caractérisés en fonction des actes qu'ils accomplissent ». C'est qu'en effet, les visées totalisatrices du discours de la CN paraissent légitimer a priori son approche en tant que faisceau de « stratégies » épuisant — ou cherchant à épuiser — la somme des contradictions à l'œuvre dans l'ordre du social et du politique. La crédibilité des choix théoriques est encore renforcée par le processus même au terme duquel le texte, dans sa forme consensuelle achevée, a été soumis à l'adoption du peuple algérien. En effet à partir du texte de l'APCN, et sur la base d'une liste de thèmes traduisant les préoccupations dominantes de la société dans son ensemble (socialisme, rôle du FLN, statut de la femme, etc., pp. 30 et suiv.), s'est engagé un « débat populaire en forme de sondage d'opinion à une échelle sociétale ».

La volonté explicite de « l'auteur-locuteur » (le pouvoir) de situer et maintenir la discussion à un certain niveau de représentation théorique des problèmes, s'est trouvée

confrontée, dans la « quotidienneté des débats », aux procédures réalistes par lesquelles le « destinataire populaire » pouvait accéder à l'appropriation des thèmes évoqués : d'où, sans doute, le « hiatus » constaté entre le niveau du texte proposé et le « déversement de doléances » auquel il a fourni prétexte. A retenir, également, le « balisage », sinon la banalisation objective, induit par l'intervention obligée des divers canaux médiatiques, en particulier par la presse écrite rendant compte des interventions notables. Le cheminement qui conduit du texte initial (APCN) au final (CN), et dont attestent seulement les modifications apportées, laisse par conséquent en blanc la part essentielle des conditions de production d'un discours à vocation unanime, mais dont les circonstances précédant l'élaboration ont laissé apparaître décalages et contradictions, même si ces dernières s'exprimaient plus souvent dans le rapport au texte-objet qu'à son contenu.

On voit donc au moins se dessiner les bornes délimitant l'espace où est intervenue la commission élargie, responsable de la rédaction finale, où cet auteur collectif représentatif du pouvoir a mis en œuvre, nécessairement, « un jeu de stratégie propre à l'équilibre consensuel ». Il lui a fallu en effet, dans le droit fil du projet original qui fonde la nécessité de la CN, signifier à la fois la prise en compte du produit de la confrontation et le dépassement de toute problématique ouverte par ce jeu. Le choix effectué d'un point de vue interactionniste et pragmatique, théoriquement propre à livrer l'empreinte des acteurs d'un tel processus contradictoire, s'affirme donc cohérent.

Rien d'étonnant, par conséquent, si les concepts clés de l'analyse ressortissent à l'arsenal de la pragmatique textuelle.

Nous retiendrons particulièrement, parmi ceux qui nous paraissent en l'occurrence les plus opératoires, les concepts de *polyphonie* et d'*intertextualité*.

Le premier, plus particulièrement structuré par O. Ducrot, se prête effectivement à la « construction d'un espace discursif intégrant le destinataire [...] et se donnant comme représentation d'un espace extérieur » (p. 83). Dans une étude s'articulant sur le décodage d'un discours qui « fonctionne à l'implicite » mais n'en totalise pas moins « cryptodialogues » et « cryptocitations », puisque, on l'a dit, l'interlocuteur n'est jamais nommé, la « restitution des strates » de ce discours, à travers la reconnaissance des espaces différents qu'il délimite, est particulièrement intéressante.

Le concept d'intertextualité, quant à lui, que l'on eût peut-être préféré saisi à travers les multiples recours consentis par des travaux récents en analyse du discours politique, rend bien compte de la mixité du texte de la CN. Celui-ci organise en effet la fusion de citations contemporaines ayant valeur de jalons dans l'histoire de la nation algérienne depuis l'indépendance, telle la *Proclamation du 19 Juin* du Président Boumediène, et de textes plus anciens. L'important est que, de par l'instauration d'un mécanisme permanent de convocation implicite de grands thèmes fédérateurs (nation arabe, lutte contre le colonialisme), se trouve institué un « contexte situationnel biaisant l'approche de l'actualité » (pp. 117 et suiv.). Ainsi se trouve construit, par un système de référence intégrée, un « mode de signification attestée dans lequel la signification serait concomitante de l'expression », ce qui, à coup sûr, constitue le meilleur moyen d'épuiser par avance les ressources d'un éventuel « dialogue contemporain » et ouvert.

Cette partie de l'analyse de D. Saadi nous paraît à bien des égards la plus convaincante, dans la mesure où elle atteste de la maîtrise simultanée, par l'auteur, de la causalité du discours et des concepts requis.

Face à un corpus ainsi constitué, c'est-à-dire à la fois d'une nature aussi spécifique (témoignage aussi bien qu'événement en soi) et d'une dimension aussi importante, dans tous les sens du terme, on ne peut faire grief à l'auteur si ce dernier revendique d'emblée une certaine forme d'empirisme dans la recherche.

De la même manière, on admettra, ainsi d'ailleurs qu'on l'a fait implicitement dans les lignes qui précèdent, des choix consistant à soumettre un tel matériau à une grille conceptuelle (celle de la pragmatique) élaborée au fil de travaux relativement spéculatifs, parfois sur la base d'enseignements tirés de purs artefacts. C'est en cela, en effet, que l'outillage conceptuel évoqué pourrait attirer l'analyse sur le terrain dargencé d'un

figement, d'une stérilisation des rapports historiques, politiques, culturels et sociaux qui sous-tendent l'objet de l'étude et la fondent en tant que somme de mixités.

C'est donc la connaissance, affirmée et démontrée par l'auteur, de la genèse des textes confrontés, qui rend crédible le parti-pris de rechercher « à partir des travaux faits en pragmatique et en énonciation [...] les questions soulevées par le texte ».

Les troisième et quatrième parties de l'étude, plus particulièrement consacrées à « une pragmatique textuelle », s'appliquent donc à analyser des énoncés extraits du corpus, et témoignant du développement des stratégies mises en œuvre :

— d'abord en étudiant une série d'énoncés des deux textes comportant le mot *Charte* ou l'une de ses variantes;

— ensuite en analysant, à travers la « reformulation des énoncés et [la] réorganisation des fragments discursifs », la structuration de la transformation d'un texte (*APCN*) en un autre (*CN*).

De ces parties très riches de l'ouvrage on retiendra, faute de place, que l'analyse établit avec clarté le fonctionnement discursif spécifié ci-avant. Les pages consacrées à la description du jeu complexe des sens dénotés et connotés du mot *Charte* (pp. 124 et suiv.), et particulièrement à la charge sacrée que lui confère son origine religieuse, à laquelle s'ajoute une identification Charte/légitimité du pouvoir (pp. 143 et suiv.), construisent une solide soubassement à la démonstration : il devient patent que « les énoncés avec *Charte* opéraient ainsi le passage d'un processus de dialogue à une conduite d'autorité... » (p. 124). Il semble donc que ces énoncés, dont on se demande en passant s'ils n'interviennent pas à l'abord des thèmes les plus susceptibles de controverse, aient pour fonction centrale la production d'arguments d'autorité, assortis d'actes corollaires « dérivés » et « allusifs » dont la réalisation serait effective quoique masquée. En témoignent plusieurs tableaux présentant des exemples concrets extraits des deux textes, et soumis à l'analyse suivant une batterie de concepts empruntés à Austin.

Un bon exemple en est fourni p. 137 :

« la Charte Nationale étant le document idéologique de référence du parti, le congrès pourra en approfondir les concepts ». (*CN*, p. 43).

« L'expositif, étant le document, et l'exercitif, « *pourra approfondir* », se doublent d'une valeur allusive, une évaluation de la charte comme acceptée en tant que telle » (D.S.).

Analyse incontestable, relativement à cet énoncé précis, mais qui, par rapport à d'autres exemples qu'on ne saurait citer, nous inspire certaines réserves. A ce point d'une étude aussi solidement étayée par les connaissances externes déjà maintes fois soulignées par nous, un doute apparaît en effet : l'outillage conceptuel de la pragmatique, si l'on voit effectivement la pertinence théorique qui conduit l'auteur à le convoquer, ne risque-t-il pas d'épuiser *par force*, du fait même de sa prétention à inventorier le faisceau d'actes supposés, des combinaisons, des non-dits, des expressions instables de concepts non-lexicalisés ?

En d'autres termes, est-il envisageable d'accorder à une grille toute prête ce crédit démesuré : rendre compte d'un tel mixte d'histoire, de traditions, de contradictions sociales, de projet politique... ?

Ce sera là notre observation critique principale : dans la mesure où l'analyse présentée nous paraît atteindre à un degré d'élaboration incontestable, pourquoi la soumettre de façon aussi systématique à un tamis dont l'effet pourrait bien se révéler réducteur ?

Ces quelques remarques ne doivent néanmoins pas faire oublier l'intérêt d'un ouvrage qui, malgré une architecture propice à certaines répétitions, permet d'avancer dans la connaissance des stratégies du discours politique.

Daniel FAITA

## VII. — ISLAMOLOGIE

### *Trois études sur l'islamisme*

Nous avons préféré cette année nous concentrer sur un petit nombre d'ouvrages, réservant pour l'an prochain un panorama plus large sur les ouvrages de 1985/86.

C'est le thème de l'origine de l'islamisme qui nous servira de fil conducteur à travers l'examen de trois livres : FODAH (Farag) : *Qabl es suqût* (Avant la chute), Dar el kutub (?), 1985. — SIVAN (Emmanuel) : *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven and London, 1985, Yale University Press, — LEWIS (Bernard) : *Le retour de l'islam*, Paris, 1985, Gallimard.

« Je témoigne qu'il n'y a de dieu que Dieu et que Mohammed est son serviteur et son prophète », c'est le témoignage d'un homme qu'un climat malsain contraint à brandir des slogans religieux (autrefois c'était des slogans nationalistes), d'un homme qui doit prouver ce qui ne demande pas à être prouvé ni vérifié (c'est à dire qu'il est musulman), c'est une introduction obligatoire pour celui qui affronte un courant dont le moins qu'il fasse est de traiter un musulman de païen, ou qui donne à celui qui pense différemment le coup de poignard d'une accusation d'apostasie ».

Cette phrase émouvante, qui se trouve au début du second chapitre (p. 51) du livre de Farag FODAH : *Qabl es suqût*, indique bien la situation douloureuse de ceux qui ont décidé de répondre à la vague islamiste. Farag Fodah est un agronome égyptien qui commence une série de livres qui sont importants dans le débat actuel. Nous en résumons un, celui de 1985, assez longuement en pensant à ceux qui ne peuvent pas lire l'arabe.

Le chapitre premier (« l'objectif et l'ignorance ») commence dans sa première partie (« ignorance de l'objectif ») par démonter une légende. Celle des khalifes bien conduits, celle d'un âge d'or de l'Etat islamique, légende dont la mise à bas ne peut nuire à l'islam, bien au contraire, car l'islam est innocent de leurs erreurs bien humaines. F.F. n'a pas de peine à montrer tant la chronique est riche d'événements que la période de stabilité de cet Etat n'a pas duré plus de quinze ans, qu'elle a été obtenue surtout par le début des conquêtes, qu'elle est précédée et suivie de guerres internes dont l'essentiel est politique. L'âge d'or n'a jamais existé nulle part et d'ailleurs si la création d'un Etat islamique avait été essentiel à l'islam le Coran y aurait consacré une place importante, ce qui n'est pas le cas.

Le temps d'Omar a lui aussi connu ses famines, ses épidémies et l'auteur en profite pour dénoncer le raisonnement primaire (fort présent dans la presse, pas seulement islamiste) qui renvoie tout malheur à la malédiction de Dieu et dont les conséquences idéologiques, si on les poussait à bout seraient fort dommageables à l'islam vu ses défaites et son sous-développement. L'auteur demande simplement qu'on ne mélange pas religion et politique, ce qui ne veut pas dire séparer religion et société, chose fort différente. Il montre ensuite que les régimes qui ont revêtu l'habit islamique ont été les plus durs envers les hommes de religion alors que dans un Etat civil ces hommes sont honorés et que l'islam jouit d'avantages considérables.

A celui qui lui objecte que la mosquée était du temps d'Omar le lieu du dialogue entre le khalife et les musulmans même opposants ou encore que cette non différence entre Etat et religion est le propre de l'islam, F.F. répond par un conte de son invention : et si

cela se faisait à l'heure actuelle ? Les mosquées deviendraient le lieu de luttes anarchiques et seraient bientôt elles-mêmes l'enjeu de ces luttes. Supposez que l'on y discute le traité de paix d'A. Es-Sadate. Souvenez-vous de ce qui se passait dans les mosquées pendant les siècles islamiques : beaucoup y laissèrent la vie à commencer par le khalife Omar. Parler politique à la mosquée n'est-ce pas prendre le risque de se voir imposer une opinion personnelle comme émanant de Dieu par un imâm plus ou moins compétent dans les affaires politiques ? Comment n'abuserait-il pas de sa position ? Et question finale, si l'on en juge par ce qu'on trouve dans la presse islamiste, (cette lutte acharnée contre tout ce qui utilise la raison), leur objectif n'est-il pas obscurantiste (deuxième partie : « objectif : l'ignorance » ? D'ailleurs, pourrait-on ajouter, n'est-ce pas l'essence même du sunnisme que cette distanciation tranquille par rapport aux choses de la politique (c'est bien ce que veut dire l'acceptation du fait accompli), loin des excès chiïtes ou kharedjites ? Le sunnisme n'est-il pas d'abord une attitude, non pas tellement passive ni modérée que neutre devant des passions ressenties comme extérieures à la religion ? A débattre, bien sûr.

Le deuxième chapitre s'intitule « Avant la chute » et décrit le processus d'établissement de l'Etat islamique. Le premier acte est d'exiger l'application de la *char'a*. Si l'on cède, la machine est mise en route inexorablement. A travers l'exemple de la loi sur la *zina* (fornication), l'auteur montre comment on en vient à interdire les boîtes de nuit, puis les spectacles, puis les femmes à la télévision jusqu'à ce que celle-ci ne diffuse que des programmes islamiques. La démonstration s'appuie sans cesse sur des textes émanant des divers journaux islamistes. Pour montrer ce que pourrait être un programme islamique « décent », il cite un texte particulièrement odieux qui dénonce Marx, Freud et Darwin, ces « ordures ». Ils ne seraient que les premiers à se voir exclus des bibliothèques.

On en arrive alors à la division du monde en deux partis, le parti de Dieu et les autres qui ne peuvent être que le parti de Satan. Toute opposition, de quelque nature qu'elle soit prend alors des proportions gigantesques. L'opposant devient un *kâfir*, un païen, un suppôt de Satan. Si les opposants au traité de paix de A. Es-Sadate avaient été au pouvoir, la vie des chaïkhs d'Al Azhar qui ont soutenu l'islamité du traité n'aurait pas pesé lourd... mais grâce à Dieu l'Etat égyptien est civil et toutes les opinions peuvent s'exprimer sans crainte et chaque musulman fait son choix dans les diverses interprétations juridico-théologiques.

Après l'application de la *char'a*, les fruits tombent alors dans le panier des hommes de religion. Peu importe qu'ils aient ou non le pouvoir réel. Un pouvoir civil peut leur servir de paravent. Les frères musulmans ont essayé de faire le coup à Gamal Abd El Nasser en demandant simplement (comme prix de leur appui) le droit de contrôler l'islamité des lois, mais le colonel n'est pas tombé dans le piège. Le devoir de consultation (*chûrâ*) inscrit dans le Coran (mais discuté), n'est pas une garantie suffisante pour la démocratie. Qu'il s'impose aux gouvernants et ce sont les *ulamas* qu'il faudra consulter sur l'islamité des lois et on tombe dans l'Etat islamique. Si on dit que ce devoir ne s'impose pas, le chef de l'Etat n'a plus aucune limite à son pouvoir, il n'y a d'ailleurs rien de fixé dans la loi islamique sur son mode de désignation.

Le plus grave pour l'auteur c'est la menace que ferait courir un tel régime à l'unité de l'Egypte : « je déteste diviser les Egyptiens en musulmans et en coptes, ils sont pour moi des Egyptiens seulement » (p. 81). « je refuse qu'une partie des Egyptiens ait le droit au pouvoir sans l'autre, qu'une partie ait le droit de légiférer sans l'autre... » (ibid). « je refuse que quelqu'un dise que la guerre d'octobre est une guerre religieuse, qu'elle a opposé des musulmans et des juifs, j'accepte de dire seulement que c'est une guerre entre Egyptiens et Israéliens... » (ibid). L'auteur dénonce le climat de haine et de rivalité entre les deux confessions. Il souligne que le danger vient particulièrement de l'ignorance de ceux qui crient le plus « Ya islâmâh, Ya islâmâh », que ce sont les plus ignorants des musulmans de l'islâm qui est une religion de la raison, de la science, de la tolérance : « l'islâm n'est pas une religion terroriste » (p. 83) et n'a rien à voir avec l'attaque des bijoutiers coptes. Ce climat ne peut que conduire les coptes devant qui toutes les portes seront fermées dans un régime islamique à se jeter dans les bras d'une puissance étrangère : « la question du pouvoir religieux n'est pas une question de majorité ou de minorité » (c'est le gros

argument des islamistes) « mais une question de consensus » (p. 85). Et de se demander si des puissances régionales ne sont pas en train de programmer un tel éclatement dont les islamistes seraient les agents, et dont les conséquences seraient d'éliminer la force principale des Arabes jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle. (p.85).

Le chapitre trois (« ceux qui jouent avec le feu ») est une attaque plus précise contre les islamistes du *wafd*. On sait que le *wafd*, parti laïque à l'origine a fait alliance avec les islamistes de Salah Abu Ismail, ce qui a provoqué quelques démissions, dont celle de l'auteur : « il m'a atteint dans ce que j'avais de plus cher, l'Égypte » (p. 99). L'Égypte doit choisir : la voie iranienne (ou libanaise, l'un conduit à l'autre) ou la voie égyptienne. Or une chaîne se forme, comprenant les émirs, les frères musulmans, les groupuscules extrémistes, le *néo-wafd*, ils chantent tous la même chanson. La loi électorale les a singulièrement aidés : en interdisant la formation de partis religieux elle a dispersé les islamistes dans tous les partis. Le *wafd* a donné une tribune à un mouvement et une voix se fait entendre qui a une force terrible : elle dénonce la mixité, même au parlement, le caractère usuraire des banques, elle accuse d'apostasie ceux qui lui résistent, elle peut délier les musulmans des liens d'allégeance au chef de l'Etat s'il est accusé d'être un *kâfir*. On ne peut répliquer à un tel discours, on est privé de la parole. Il faut, écrit l'auteur, que les groupes politiques s'entendent sur un minimum de choses concernant la démocratie et la règle du jeu, règle qui doit choisir clairement pour ou contre les vents malsains venant d'Iran et du Liban. Que les hommes de religion s'occupent de religion et les hommes politiques de politique. Il ne faut pas mélanger les genres, car la pureté rituelle ne donne pas la compétence. « Le parlement est une tribune politique et il n'y a pas de place pour un clergé, ni pour une sanctification des débats politiques » (p 114).

Le chapitre quatre porte sur le Soudan (« le Soudan entre le caprice et l'ambition »). C'est un tableau horrible, et l'auteur s'efface souvent devant la brutalité des documents, qui sont suffisamment éloquents par eux-mêmes. D'abord la modification constitutionnelle, où Numeiry se fit remettre des pouvoirs exorbitants, au nom de l'islam, du moins tel qu'il le comprenait : pouvoir à vie, pouvoir de désigner son successeur, irresponsabilité totale, pouvoirs judiciaires. La tristesse de F.F. transparait dans un commentaire : « là hawla wa là quwata illâ billâh » (il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu). Ensuite quelques extraits de la revue de l'organisation arabe des Droits de l'Homme à propos de l'application de la *char'â* : défilé d'amputations et de flagellations pour la plupart contraires à la lettre autant qu'à l'esprit du droit musulman. Poursuivant encore, F.F. nous donne divers textes analysant les lois prises dans la foulée de l'islamisation : tribunaux d'exception, suppression des droits de la défense, de la possibilité de faire appel; nouveau code pénal écrit à la hâte et qui ne correspond pas au droit islamique; loi sur les bases des jugements (« *usûl al ahkâm* ») qui fait de chaque juge un législateur.

Suit une série de télégrammes ou d'extraits de journaux pour la postérité où les islamistes égyptiens louangent l'application de la *char'â*. Ce serait cocasse si on n'avait pas lu ce qui précède. Une citation de Tilsimâni donnera le ton : « que le chef avisé les avertisse (ceux qui sont contre l'islamisation), qu'il flétrisse leur indocilité, et qu'il ne donne pas le champ libre sous prétexte de liberté de pensée ou de parole à leur égarement, car la liberté existe dans les affaires humaines, mais quant à la loi de Dieu, elle n'admet pas la discussion ».

F.F. démolit ensuite l'argument basé sur les statistiques séoudiennes selon lesquelles la moyenne des infractions baisse notablement après l'application de la *char'â* : dans un pays où les femmes et les fillettes se font enlever fréquemment sans que les auteurs de ces enlèvements soient punis, les statistiques sont pour le moins douteuses, sans parler de tout ce qui convient d'explorer sur le plan sociologique quand on veut faire une comparaison valable entre un pays développé quelconque et l'Arabie séoudite. La conclusion sur le Soudan est tirée par des questions percutantes : est-ce que le Soudan représente le régime idéal ou pas ? L'application de la *char'â* a-t-elle conduit à un Etat islamique ou pas ? Le régime Numeiry est-il contraire au droit islamique ou pas ? La guerre civile est-elle la conséquence de ce mouvement ou pas ? Et, conclut l'auteur, « il y a une vérité préalable à tout cela, c'est que les peuples ne sont pas des animaux sur qui

on expérimente de telles pratiques » ...et si cela devait arriver le peuple égyptien en souffrirait, mais aussi l'islam lui-même (p. 155).

Le dernier chapitre (« pourquoi maintenant ») commence par faire une analyse socio-politique des trois courants du mouvement islamiste. F.F. distingue le *courant traditionnel* représenté par les frères musulmans. Ils se gardent bien de faire un programme politique (cela les diviserait) et affectent de ne pas s'intéresser à la conquête du pouvoir alors que c'est évidemment leur objectif. C'est eux qui ont le plus de chances de parvenir au pouvoir par la voie pacifique grâce à un terrorisme intellectuel dans l'arène politique et à l'abandon corrélatif des autres (souvent F.F. égratigne ceux qui tirent leur épingle du jeu, trop soucieux de leur tranquillité).

Le *courant révolutionnaire* rejette la société contemporaine païenne dont il se retire comme Mohammed à Médine (*tafkir wa hijra*). Cette position le rend inaccessible au dialogue et à la critique. Il exploite admirablement les frustrations (économiques, politiques...) des jeunes, des étudiants et c'est parmi eux qu'il recrute. Son but est la prise de pouvoir par la violence.

Le *courant riche* (*tharwī* qui fait jeu de mot avec *thawrī*, révolutionnaire) vise la création d'un pouvoir sur le modèle séoudien. Son objectif est la création d'une société capitaliste sans aucune entrave : l'islamisation bloquerait définitivement toute gauche et même les droites modérées; elle ne permettrait qu'une seule taxe, la *zakât*; la liberté du commerce serait totale... etc. Le thème islamique permet aux représentants de ce courant de raffler en attendant la clientèle des banques en jouant sur le thème l'argent propre contre l'argent sale (usuraire). C'est un courant réaliste, qui sait manipuler les frères musulmans, les aider au besoin, au besoin aussi s'en méfier. Il inonde le marché d'ouvrages islamiques, de rééditions autant que de nouveaux livres dont les auteurs sont payés fabuleusement. Il finance la campagne électorale de certains candidats.. Bref c'est un lobby puissant, réaliste, qui a une influence énorme.

Ayant l'argent, l'organisation partisane et l'esprit de sacrifice de la jeunesse, on peut se demander pourquoi le mouvement islamiste n'est pas déjà au pouvoir. C'est que, de par la miséricorde de Dieu envers ses serviteurs (p. 167), le mouvement est plein de contradictions. Tout le monde se démarque du courant révolutionnaire, terroriste et violent, dont la capacité se borne finalement à l'assassinat (par exemple celui d'A. Es Sadate). Ce qui est moins aperçu c'est la contradiction entre les frères musulmans et les riches : en fait les frères ne sont pas sûrs, car ils pratiquent la surenchère et peuvent être débordés par leurs troupes ou par d'autres. Ils peuvent être hostiles à telle ou telle forme de pouvoir, et pourraient-on rajouter, leurs tendances rétrogrades risquent de ne pas accepter un capitalisme sauvage...

Farag Fodah termine par un exposé en dix points qui résume son analyse : c'est d'abord la défaite et la fausse idée répandue qu'Israël a gagné parce que c'est un Etat religieux (dont les journalistes portent la responsabilité ?) qui marque l'origine du mouvement (point 1). La situation économique et en particulier celle de certains quartiers non-industriels (donc sans syndicats pour les contrecarrer) offrait un terrain favorable aux islamistes (point 2). C'est surtout ce que F.F. appelle « le suicide d'A. Es Sadate » (point 4), c'est à dire la politique désastreuse du précédent chef de l'Etat, qui voulant faire des concessions pour enlever la clientèle des islamistes, n'a fait que transformer le torrent en fleuve. La modification constitutionnelle de 1981, la lutte contre la gauche, la création d'associations islamistes dans les facultés, autant d'erreurs quasi irréparables. L'ambiance de tolérance démocratique permit l'apparition d'une presse islamiste abondante comme aucun parti n'en a jamais eue. Des erreurs d'appréciation comme celle qui a amené à interdire la création de partis politiques religieux ce qui a dispersés les islamistes partout et leur a permis d'exercer leur pression à l'intérieur de chaque parti ont fait que tous les partis ont tenu un langage religieux (point 5). Autre erreur, celle des responsables des moyens d'information en Égypte qui voulant écarter tout extrémisme ont finalement écarté les seuls capables de prendre position contre l'islamisation. Un bon nombre de sujets tabous, exclus de toute discussion, comme l'histoire islamique, la réalité politico-sociale

de l'Arabie séoudite, la séparation de la religion et de l'Etat... ont rendu toute information véritable impossible; les intellectuels ont une grande part de responsabilité dans cette fuite dans le silence, il est vrai que pour la moindre discussion sur le voile des femmes ou la loi islamique on risque d'être abreuvé d'injures (point 9 et 10).

Pour F.F. une autre cause à ne pas négliger c'est l'existence d'une force étrangère puissante (les Etats-Unis) qui veut constituer un écran capitaliste anti-iranien et anti-soviétique en combinant l'Arabie séoudite, l'Egypte, le Soudan et même Israël plus tard. Pour F.F. l'islamisation du Soudan n'est que le premier pas de la manœuvre (point 6). Ici c'est très discutabile et F.F. met beaucoup de points d'interrogations : les Etats-Unis ont d'ailleurs cessé toute aide au Soudan après l'islamisation; cela F.F. ne pouvait pas le savoir puisqu'il écrit avant cet événement et la chute de Numeiry. Il semble assez nettement aussi que l'Arabie séoudite ne soit pour rien dans l'islamisation du Soudan qui a été décidée par un seul homme (c'est pourquoi la formule « caprice » de F.F. au troisième chapitre me semble convenable). La situation des pays, des groupes, des alliances sur le plan régional me semble bien plus complexe. Mais il est vrai que le livre de F.F. est plus un manifeste qu'un ouvrage de sociologie politique.

Pour terminer c'est un livre assurément courageux qui, malgré quelques défauts (il a été composé avec hâte semble-t-il, il reprend des articles publiés ou non par l'auteur ou regroupe des textes d'origine diverses, ce qui amène quelques répétitions) doit amener la discussion. Ce qui est suggéré dans plusieurs passages et qui n'est pas développé c'est le tort que fait à l'islam la tendance islamiste. L'histoire de l'Occident montre que ce sont les excès des hommes de religion plus que les progrès scientifiques qui engendrent l'indifférence ou l'athéisme, ou l'athéisme militant. A. Schweitzer a montré, dans les années 1900, dans son histoire de l'exégèse que l'objectif principal des études critiques contre la Bible était moins la recherche de la vérité scientifique que la volonté de lutter contre le pouvoir de l'Eglise sur les rouages de la société et de la politique. Les partisans du pouvoir religieux doivent réfléchir à l'hémistiche du poète libanais Rachid Selim El Khoury : « salâmun 'alâ kufirin yuwahhidu baynana », (salut à l'incroyance qui nous unira). Le « ras le bol » qui a saisi les chrétiens tant occidentaux que libanais finira par saisir les musulmans. Mohamed Talbi décèle déjà (dans *Islam et dialogue*, 1972) que les seules conversions en masses auxquelles on assiste sont celles de la croyance à l'incroyance. C'est pourquoi les vrais croyants ne peuvent que se désoler de voir les églises en Pologne ou les mosquées en Iran ou en Egypte pleines de foules. Leurs motivations ne sont pas religieuses, mais politiques. C'est l'incroyance en marche.



Mais comment peut-on devenir islamiste ? Dans la trajectoire idéologique du mouvement ne peut-on pas approcher plus finement les causes de cette conversion ? C'est ce que cherche SIVAN (Emmanuel) : *Radical Islam : Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press, 1985 New Haven and London. Dans son premier chapitre l'auteur plante le décor et il ne faut absolument pas l'oublier, car tout le reste des développements idéologiques ou politiques ou terroristes des islamistes s'explique par cette ambiance de fin du monde. C'est elle qui provoque leur angoisse, et les propulse vers des réactions plus ou moins adaptées, mais toujours excessives. Leur point de départ c'est que l'islâm perd chaque jour, qu'il est la victime d'un complot universel, qu'il a presque disparu. Sayyid QUTB a écrit un livre dont le titre est révélateur : *Somme-nous encore musulmans ?* (1964). Tout exposé islamiste comporte une série de « jérémiades » sur la fin de l'islâm dans la politique, dans la culture, dans les médias, dans la vie quotidienne. L'invasion de la modernité occidentale, la montée de l'arabisme, la servilité des *ulamas*, l'ignorance du peuple, font que l'islâm subit une épreuve ( *mihna* ) comme il n'en a jamais connue. C'est à partir de cette vision que le reste s'ensuit, tant est vraie l'observation de Jung que le fanatisme est la surcompensation du doute.

Le second chapitre décrit la naissance des théories extrémistes. E.S. a le mérite de remonter avec beaucoup de précision dans la littérature islamiste des vingt dernières

années. On suit très clairement le cheminement des idées depuis Mawdûdi jusqu'à S. Qutb en passant par les disciples comme Ali Nadvi ou Fathi Yakan. L'exposé ne se limite pas aux extrémistes mais situe à chaque fois les thèses nouvelles dans le contexte du débat idéologico-politique. On assiste ainsi à la montée de l'arabisme qui rallia les « autorités religieuses » en place, pourtant hostiles avant la guerre à cette formule; puis à l'inquiétude des islamistes qui ne s'étaient pas non plus opposés à l'arabisme jusque vers les années cinquante, mais qui sont effrayés maintenant par certaines formules qui frisent l'hérésie, comme par exemple *Mohammed, messager de l'arabisme* de AL KHARTUBI; enfin à la rupture quand le nassérisme triomphant voudra rallier tout le monde de gré ou de force. L'expérience des prisons, surtout celle de S. Qutb, fera jaillir un état d'esprit plus désespéré que jamais, dont le seul débouché, comme on le voit dans l'ouvrage *Ma'alim fi l-tariq*, ne peut être qu'une condamnation sans nuance de la *jahiliyya* (paganisme préislamique) telle qu'elle a triomphé dans le monde moderne, et dont les agents les plus pernicioeux sont les arabistes.

On suit dans le chapitre trois comment on passe de là à la contre-attaque. Le constat de la trahison des clercs, les *ulamas*, totalement contrôlés par les régimes arabes, amène à des assassinats comme celui du ministre des waqf en Egypte en 1977. Contre les médias, distillateurs du « poison laïque », on aurait même projeté dans les milieux islamistes l'assassinat de Umm Kalthum et d'autres stars de la télévision (selon *Al Ahram* du 8/9/65). La réapparition du spectre d'Ataturk dans les personnes de Nasser ou de Assad conduira à des complots et des attentats. Contre l'arabisme, cette hérésie, on démontre que les Ottomans n'avaient pas tort... Car ce passage à l'offensive est aussi idéologique, il l'est même surtout. Au lieu de faire comme les modernistes qui ont toujours l'air de se justifier devant quelqu'un, les islamistes critiquent vertement l'Occident, le christianisme, le capitalisme. Pour eux la guerre sainte redevient ce qu'elle est, la guerre pour soumettre le monde à l'islâm; la démocratie est un concept grec importé, l'islâm n'est pas une démocratie, mais une nomenclature; les chrétiens doivent retourner à la place qui est la leur, celle de *dhimmi*, ni plus ni moins... etc. Emmanuel Sivan nous montre tout ce cheminement avec force citations et références dans la presse et la littérature politique arabe d'Egypte, de Syrie et du Liban.

Le chapitre quatre décrit une dizaine d'années plus tard la nouvelle ambiance. Les groupes sont divisés et il y a peu de coopération entre eux, parfois même ils se lancent des anathèmes comme le fit SHUKRI Mustapha le leader de *Takfir wal higrâ* contre tous les autres. Ils cherchent à échapper au milieu délétère ambiant et à réaliser cette société parfaite par la création de groupuscules où l'on discute ardemment, et surtout de savoir quand il faut passer à l'action. Mais comment arrive-t-on à la révolte quand on est sunnite ? Les auteurs anciens sont unanimes à détailler qu'il vaut mieux un chef douteux que de créer une *fitna* (rébellion). Unanimes ? Non, puisqu'il y a Ibn Taymiyya et ses disciples. Ibn Taymiyya a notamment justifié un *jihâd* contre des musulmans (les Mongols), parce qu'ils n'appliquaient pas la *char'â*, mais la *yasa*, le code de Gengis Khan. Ibn Kathir son disciple fait l'exégèse du verset coranique 5, 33 et 48 et en conclut que le *hâkim* doit appliquer la *char'â*, sinon c'est un *kâfir*. Rachid Rida, pourtant un disciple de Mohammed Abduh, aboutit à la même conclusion. Qutb et ses disciples (Cf le livre clandestin d'Abd es Salam FARAJ, *Le précepte oublié*, Le Caire, 1981) franchissent le dernier pas en déclarant la guerre aux Mongols d'aujourd'hui. A. Es Sadate ne réussit pas à se faire admettre comme pouvoir musulman légitime auprès des groupes extrémistes et on sait qu'il y laissa la vie. Les groupes bien sûr ne sont pas tous d'accord sur cette analyse et cette méthode; les plus nombreux mettent leur espoir dans l'application immédiate de la *char'â*.

L'exposé de Sivan prend parfois un peu de recul pour faire une analyse sociologique des islamistes. Il rejoint les conclusions déjà connues par ailleurs : ce n'est pas parmi les étudiants d'Al Azhar que le mouvement recrute, mais dans les campus des facultés scientifiques, dans un terreau déjà préparé par la propagande de nombreux organes de presse. L'étude de ce milieu de recrutement fait l'objet du chapitre cinq. E.S. rejoint en partie des conclusions bien connues : rôle de la défaite de 1967, des facteurs économiques... etc. Il fait une brève analyse de contenu des thèmes islamistes, eux aussi bien connus, sauf

peut-être qu'on n'a pas assez souligné le retour en force des êtres invisibles, anges, djinn, démons... la présence obsédante de l'au-delà qui va se changer chez les extrémistes en aspiration au martyre.

Très intéressant encore est le dernier chapitre qui est l'analyse du phénomène islamiste dans le miroir de la gauche. Elle aussi commence par des « jérémiades » : la recherche de l'unité arabe a abouti à la division; celle de l'Etat de droit, à la raison d'Etat; celle de la laïcité, au confessionnalisme; celle du socialisme, au capitalisme islamiste sauvage; celle de la culture, à l'exclusion des intellectuels... La montée de l'islamisme est la plus grosse déception. On regrette le temps des Abd Er Raziq et des Taha Hussein.. Maintenant Ibn Arabi et les *Mille et une Nuits* sont interdits. On distribue dans les faces des livrets où on vous démontre que le soleil tourne autour de la terre. On ne parle plus que de couper la main des voleurs, etc, etc.. Surtout la guerre du Liban est cruelle comme cimetière d'illusions. E. Sivan fait discuter bien des auteurs et tous reconnaissent plus ou moins que le phénomène religieux a été sous-estimé, que la modernisation est superficielle, que le nationalisme a refusé d'affronter les vrais problèmes : celui des minorités, celui du statut personnel, celui du laïcisme, celui de la réforme de la religion.. etc. Trop de sujets tabous. Mais le plus grave c'est que les modernistes et arabistes ont joué avec la corde islamique. Nadim El Bitar dit même que « l'action politique arabe est encore largement gouvernée — peut-être inconsciemment — par cette mentalité mystique traditionnelle... Ce n'est pas un hasard si les manifestations majeures de l'action politique arabe sont idéalistes, moralisantes, messianiques... inspirées par une structure culturelle typiquement tiers-mondiste... » « Observation très juste : on est toujours frappé par le ton « historique » du moindre discours arabe, par la référence toujours disproportionnée au « destin séculaire de la patrie arabe », par l'attente apocalyptique du « grand jour » à propos de la moindre escarmouche... Bref, même les modernistes ne l'ont guère été et il n'est pas surprenant que l'apocalypse tant célébrée finisse par arriver.



Pour expliquer le mouvement islamiste E. Sivan s'est plongé dans l'histoire idéologique du xx<sup>e</sup> s. et a eu plusieurs fois recours aux auteurs médiévaux. Dans *Le retour de l'islam*, 1985, NRF, l'auteur, LEWIS (Bernard) prend son élan lui aussi du moyen âge classique. C'est un recueil d'articles et encore une fois on ne peut que remercier les éditeurs qui acceptent de publier des recueils de ce genre. Les revues sont si nombreuses, les bibliographies si souvent incomplètes, les bibliothèques souvent si mal fournies (surtout en revues étrangères) et si malcommodes, que c'est véritablement un soulagement que de voir apparaître un regroupement des articles d'un même (bon) auteur. Le résultat présente toujours quelques défauts, entre autres la répétition des mêmes informations ou des mêmes idées dans les articles de sujets voisins. Mais ce n'est pas tellement gênant, le défaut est surtout « esthétique » et il offre parfois l'avantage de savoir ce que l'auteur considère comme important.

L'ouvrage de B.L. comporte cinq parties. La première porte sur l'islam classique et contient trois articles. Le premier traite de la signification de l'hérésie en islam où B.L. montre qu'elle doit se comprendre souvent par rapport à la loyauté politique, ne serait-ce que parce que la religion est le lieu obligé de la production idéologique de toute opposition. Le second cherche à dégager le sens des premières révolutions dans l'islam et B.L. expose la théorie actuelle qui ne voit plus dans les conflits théologiques (sectes) ou raciaux (Arabes et non-Arabes) ni même dans la théorie des classes le fil de cette histoire, mais qui cherche des explications plus nuancées, plus proches des sources, mais toujours économiques et sociales. Le troisième analyse les concepts islamiques de révolution : il y a une doctrine islamique du devoir de résister au gouvernement certes, mais seulement s'il est impie, pas s'il est mauvais comme en Occident, ce qui n'est pas pareil.

La seconde partie évoque quelques points concernant l'influence de l'Occident. Une première étude analyse les répercussions de la révolution française (trois idées : liberté,

égalité et... nationalité) en Turquie; c'est une étude très fouillée, passionnante, non dénuée d'humour. Ce qui choque le plus les Turcs conservateurs c'est que la religion n'est plus la base de la société française, fait « sans précédent ». L'expédition de Bonaparte n'est nullement ressentie par les Turcs comme une croisade chrétienne, mais nettement comme une entreprise athée. L'étude suivante porte sur l'idée de liberté et B.L. y est comme toujours fort attentif à l'évolution du sens des mots. C'est un point très important, car l'anachronisme guette toujours le chercheur trop pressé. Ce serait un contre-sens que de lire le mot arabe *hurriyya* (liberté) avec son sens moderne dans un texte d'avant le milieu du XIX<sup>e</sup> s. par exemple. Sans cette attention à l'histoire des mots on fait dire n'importe quoi à n'importe qui et on se berce d'illusions d'autant plus tenaces qu'on les croit fondées sur la lettre même de documents authentiques. Dans ce genre de recherche B.L. est servi par une connaissance étendue de la littérature moyen-orientale à l'époque moderne et contemporaine. La troisième étude de cette partie évoque l'influence de l'Occident dans l'évolution de l'empire ottoman vers plus d'égalité sociale. La lutte contre l'esclavage fut une spécialité anglaise mais concerne surtout le commerce des noirs en Afrique; l'amélioration du sort des esclaves dans l'empire ottoman doit beaucoup à l'action des musulmans eux-mêmes, indépendamment de toute influence; la situation est différente en ce qui concerne les minorités religieuses où la part occidentale est la plus forte; quant à la condition des femmes elle n'intéressa pas les Occidentaux au XIX<sup>e</sup>. La dernière étude de ce groupe évoque la réévaluation des valeurs en islam, et les obstacles au développement qui viennent de certaines d'entre elles, entre autres le culte du passé dans une histoire falsifiée : « Des hommes qui ne veulent pas affronter le passé seront incapables de comprendre le présent et inaptes à envisager le futur ». Réflexion banale, peut-être, pour nous, maintenant. Mais B.L. a parfaitement compris qu'il y a des lecteurs qui n'appartiennent pas au même univers mental et qui contestent même les choses les plus évidentes. Il faut donc faire un effort de clarté, de vulgarisation et éventuellement mettre les points sur les i.

Le sujet très périlleux de la troisième partie (Arabes et Juifs), est ventilé en quatre articles. Le premier retrace l'histoire et la géographie du mot Palestine et B.L. est fidèle à sa méthode qui veut qu'on étudie d'abord l'histoire des mots et de leur contenu. Le second est une réflexion sur l'histoire des Palestiniens et de l'OLP, histoire particulièrement triste, où les Palestiniens se sentent trahis et où leur stratégie maximaliste aboutit à des reculs sur le terrain, malgré des succès sur le plan de la propagande. Pour B.L. tant qu'il n'existe pas de pouvoir de détruire (Israël) ni désir de construire (un Etat cisjordanien) le problème durera, mais il faudra tôt ou tard trouver quelque chose pour les Palestiniens. Le troisième article qui porte sur la résolution antisioniste de l'ONU (1975) fait une analyse très intéressante de la politique soviétique. Enfin le quatrième article sur l'antisémitisme et l'antisionisme assène un certain nombre de vérités toujours bonnes à redire : le terme « sémite » n'a qu'un sens linguistique et il ne fait sens sur le plan racial que pour les ignorants et les antisémites (p. 237 sq); le *Protocole des sages de Sion*, n'a jamais été dénoncé sérieusement comme un faux par les Arabes (il y a une polémique à ce sujet p. 234 sq); l'antisionisme ou l'indifférence des Juifs du monde arabe s'est tourné en pro-sionisme à cause même des Arabes (p. 245); le fondement psychologique de la haine arabe contre les Juifs n'est pas le racisme, mais le fait insupportable de voir des *dhimmis* relever la tête (p. 247), c'est une blessure historico-religieuse « normale » (p. 248) qu'il faut comprendre comme non-raciste; la conclusion est nette : pour B.L. ni les Juifs, ni les Arabes ne sont fondamentalement racistes, l'idée raciste vient d'ailleurs.

La quatrième partie se penche sur l'historiographie, surtout sur le problème de l'orientalisme. Le premier texte fait un résumé très rapide de l'histoire de l'orientalisme pour souligner la profonde originalité occidentale dans sa recherche des autres civilisations : « Pour les simples villageois, les archéologues étaient à la recherche de trésors perdus. Pour les gens des villes, plus avancés et plus subtils, c'étaient des espions... Cette difficulté de perception continue jusqu'à aujourd'hui et touche même quelques universitaires... » (p. 265/266). Les critiques sont vives concernant le niveau des études orientalistes dans les universités américaines au XX<sup>e</sup> (voir la polémique pp. 285/90). Le second texte répond aux critiques contre les orientalistes et en particulier exécute le livre de Said

(Edward) (1) : « La critique la plus rigoureuse et la plus pénétrante de la science orientaliste a toujours été et demeurera celle des orientalistes, y compris ceux qui sont eux-mêmes Orientaux » écrit B.L. en conclusion p.314. Le dernier texte, « les juifs pro-islamiques » essaie d'expliquer pourquoi les juifs ont été si nombreux dans l'érudition, dans l'orientalisme, à avoir des sentiments pro-turcs, à la fin du XIX<sup>e</sup> s. et au début du XX<sup>e</sup> s.; c'est pense B.L. à mettre en relation avec l'antisémitisme européen.

La cinquième et dernière partie est celle qui donne son titre au recueil. Ses conclusions sont en quelque sorte préparées par tout ce qui précède et acquièrent par là une force certaine. La première étude porte sur le panarabisme, tant il est vrai que le mouvement islamiste semble se comprendre d'abord par rapport à son opposé. B.L. évoque d'abord les précurseurs idéologiques puis passe assez rapidement à l'histoire politique du mouvement du congrès de Paris jusqu'à l'entrée de l'Égypte dans le jeu arabe, la création de la Ligue arabe...etc. Le paradoxe c'est l'énorme succès idéologique et le non moins énorme échec politique du panarabisme que ce soit par le Baath ou Abd El Nasser. Le panarabisme n'a abouti finalement qu'à donner vigueur à des Etats nationaux modernes. Le deuxième article analyse le retour de l'islam, mais contrairement à ce que l'on peut lire sur ce sujet (cf.les ouvrages de F. Fodah ou de E. Sivan) la place essentielle n'est pas donnée au Frères musulmans et à leurs épigones. B.L. a cherché plus largement le retour de l'islam et non des islamistes. C'est d'abord le retour de l'islâm dans les préoccupations des chercheurs qui finissent par le voir là où il a toujours été, dans la politique. B.L. met en évidence la présence permanente de la religion dans l'Etat musulman depuis le Prophète même; l'absence concomitante des dichotomies laïque/éclésiastique, temporel/spirituel... du moins pendant la période classique; le nouveau type de loyauté que cela implique et que définit parfaitement en 1917 le grand-vizir de l'Empire ottoman : « La patrie d'un musulman est le lieu où s'applique la Loi sainte de l'islam » (p. 376). B.L. montre ensuite que l'islam a été présent et souvent dominant dans tous les mouvements de résistance à la colonisation, armés ou non. Les Frères musulmans ne constituent qu'un des éléments de cette permanence, le Fath en est un autre.

Mais chez B.L. cette constatation va beaucoup plus loin : il montre que même les plus laïcs des laïcs musulmans ont toujours manifesté des sentiments islamiques ou joué une politique islamique, que ce soit Atatürk effectuant l'échange de chrétiens turcs (dits grecs) contre des grecs musulmans (dits turcs), ou Abd El Nasser lançant les congrès islamiques; à l'inverse, que chaque fois qu'un Bourguiba ou un Asad a heurté le sentiment islamique il a du faire marche arrière; que le plus important peut-être c'est que les subtilités des intellectuels nationalistes échappent à l'homme du peuple qui finit par mettre toujours dans le même sac Anglais, Juifs et Coptes, bref tout ce qui n'est pas musulman; que depuis que l'idée nationaliste arabe est lancée, les chrétiens qui en furent les premiers et les plus chauds défenseurs, sont maintenant marginalisés dans le mouvement en raison même du fait qu'il a gagné les couches populaires musulmanes; qu'ils (les non-musulmans) sont perçus par leur propres concitoyens comme des traîtres au moins en puissance (cf. p. 400), parce que l'islam est la « forme fondamentale de l'identité collective ». L'islam est une force considérable qui n'a pas encore trouvé une direction qui l'unit, en raison de la faiblesse de son personnel politique, mais sa visée fondamentale reste selon B.L. le pouvoir. Dans un dernier article l'auteur montre que la révolution iranienne est l'aboutissement logique de ce qu'est l'islam. Et selon Khomeini « l'islam est politique ou n'est rien ». C'est exactement l'inverse de ce que pense F. Fodah pour qui l'islam, s'il est politique, n'est rien.

Il y a en fin de compte deux façons de voir le mouvement islamiste entre lesquelles se partagent les analystes. Pour les uns le mouvement islamiste serait un phénomène marginal, même s'il a toujours existé des extrémistes dans l'islâm, en tout cas marginal dans le sunnisme. L'islam est pour ces auteurs essentiellement une religion (les cinq piliers ne comprennent pas la guerre sainte) et pas une politique, même s'il l'est secondairement, historiquement pourrait-on dire. Pour les autres le mouvement islamiste ne fait qu'expri-

(1) Nous ne revenons pas sur ce problème que nous avons discuté dans l'AAN 80, p. 1113 à propos justement du livre de Said.

mer le cœur même de l'islam, ce sont des musulmans sans les fards du réformisme et de l'arabisme, et l'exégèse du Coran par S. Qutb rend son sens véritable. L'islam est donc essentiellement une politique, un pouvoir, dont l'objectif est le monde. Ces deux façons de voir amènent deux attitudes : celui qui croit en la première déplore la montée islamiste mais elle n'est pour lui qu'un épiphénomène qu'on peut soigner par le dialogue et par l'éducation, par la culture, ou tout au plus un complot qu'il suffit de dénoncer. Celui qui croit en la seconde ne peut être musulman sans être alors islamiste. S'il n'est pas musulman, il a peur d'être réduit à l'état de *dhimmi* ou pire s'il est athée, de perdre la vie. Il y a alors un *péril vert*; la France est menacée de libanisation; la laïcité, base de la démocratie est en péril; toute conversion à l'islam est une trahison... etc. Ceux-là sont incontestablement entrés dans la logique de l'islam, ils se sont situés d'eux-mêmes dans le *dar el harb*, ils se sentent contraints à une guerre religieuse. On laissera le soin au lecteur de classer les orientalistes, politologues et autres entre ces deux catégories. Mais peut-être y en a-t-il une troisième ?

Hervé BLEUCHOT

### Quatre études sur le salafisme

Fondamentalisme, intégrisme, islamisme, traditionalisme et conservatisme peuvent — à notre avis — être regroupés sous l'appellation générique de salafisme, tendance qui prône le retour aux sources de la foi, épurées des déformations qui résultent des siècles de décadence (2).

Tel que défini, le salafisme est une enveloppe qui intègre plusieurs variétés de courants et de sensibilités qui se partagent la même ambition mais divergent aussi bien dans la représentation qu'ils se font du retour aux « salafs » (anciens) que de sa mise en œuvre. Il faut sans doute avouer qu'entre eux, la différence excède les nuances mineures. C'est ainsi qu'entre le réformisme éclairé et culturel d'un Abdôh, le puritanisme des Wahhabites du XIX<sup>e</sup> siècle et le radicalisme révolutionnaire d'un Khomeiny, la distance est grande.

Cependant, des penseurs aussi divergents que Khomeiny et Saïd Kôtb, l'un shi'ite, l'autre sunnite; Hassen Hanafi, H'mida Neifer, Salah Eddine Jourchi, tous islamistes progressistes; Afghani et Allal Al-Fassi, fondamentalistes modérés... sont tous, de ce point de vue, salafites, à leur manière. Ce qui les réunit, c'est la centralité de l'islam, summa divisio et base idéologique. Leur credo est le retour à l'islam. Cependant, quel islam ? Les divergences commencent.

Dans cette note, nous avons réuni quatre points de vue. Le premier est un échantillon d'une certaine mentalité intégriste. Texte, disons-le immédiatement, débile s'il n'est pas représentatif d'un courant ravageur dont le succès est immense auprès de la jeunesse actuelle. C'est le livre d'un des représentants de l'islamisme arabe, Anouar El-Joundi (3) d'origine syrienne.

Le deuxième écrit, est une critique de l'intérieur du mouvement islamiste, faite par les soins d'un dissident islamiste tunisien, Salah eddine Jourchi et qui dirige actuellement avec d'autres la revue islamiste progressiste *15/21* (4).

(2) ABDEL-MALEK Anouar. *La pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, 1970, p. 12.

(3) EL-JOUNDI A. *El mâdd el-islami fî matla' el-qarn el khâmess achâr*. (L'avancée islamiste à l'aube du XV<sup>e</sup> siècle) (de l'H.). Dâr Bousslema, Tunis, 1984, 400 p.

(4) El-Jourchi est membre du conseil de rédaction de la revue *15/21* (15<sup>e</sup> siècle de l'H./21<sup>e</sup> s.A.J.) dont le directeur est H. Neifer, tous deux, anciens membres dirigeants du M.T.I., mouvement de la tendance islamique, version locale, tunisienne, des Frères musulmans en Egypte. Partisans plutôt de l'islam culturel que politique velléitaire, ils veulent adapter l'islam aux temps modernes. On comprend du reste pourquoi le livre de Jourchi est consacré à la pensée de Kôtb, l'un des guides des frères égyptiens de l'après-guerre et intitulé : *El-haraka el-islamia fi ed-duwwâma. Hiwâr haoula fikr Essaid Kôtb* (Le mouvement islamiste dans la tourmente. Dialogue autour de la pensée de Kôtb), Dar elbourâq li en'âchr, Tunis, 1985, 126 p.

A ces deux points de vue de l'intérieur du mouvement islamiste, il faut ajouter deux autres contributions consacrées au fondamentalisme : l'une soumet à un verdict sans appel l'attitude des islamistes tunisiens à l'égard de la femme et qui peut être considérée comme une pièce de plus à verser au dossier de la polémique qui oppose la gauche aux islamistes depuis plus de deux ans (5); la deuxième contribution provient d'un militant de gauche également, marocain cette fois, et qui s'attaque à la version dominante du fondamentalisme dans son pays représentée par la pensée de Allal Al-Fassi (6).

#### A) De l'intérieur de l'islamisme

« Le retour à l'islam dans ses sources authentiques » (7) à l'aube du xv<sup>e</sup> siècle, est « l'unique point de départ » (8) pour expurger de l'entité islamique « les corps étrangers » qui ont pour nom, pêle-mêle : occidentalisation, laïcité, taux d'intérêt, littérature arabe contemporaine, invasion culturelle, mode de vie occidental, libertinage...

L'auteur salue le « réveil » ou renaissance islamique en Iran, Afghanistan, Turquie et Pakistan et surtout la révolution iranienne qui a ouvert une brèche dans la domination étrangère sur le monde musulman (9).

L'auteur, paranoïaque, estime que le monde musulman est victime d'un complot à l'échelle planétaire ourdi par trois puissances maléfiques : le communisme, le capitalisme et le sionisme (10). Le Vatican est naturellement complice du sionisme sinon pourquoi ne demande-t-il pas l'internationalisation de Jérusalem (11) ?

L'objectif commun de ces forces du mal est de forcer les musulmans à « abandonner la voie de Dieu, le mode de vie islamique basé sur l'application de la Chara'î, entière, dans les différents aspects de la vie politique, sociale, économique et éducative » (12).

Il serait fastidieux d'énoncer la liste des ennemis de l'islam et l'ampleur des dangers qu'il doit affronter : Freud, Marx, Durkheim, Sartre, les orientalistes, le Baháisme, l'ésotérisme, Darwin, Nietzsche, Mandel, le Micro-nationalisme, Taha Hussein, Adonis, les langues étrangères (que nous devons apprendre « à travers notre langue » (13)!)...

Ne sont épargnés que les Garaudy et les Gustave Lebon ou tout occidental qui abonde dans le sens de l'auteur.

Le diagnostic est clair : « la civilisation islamique et la civilisation occidentale n'ont pas la même source et ne peuvent se rencontrer dans le temps et l'espace » (14). La leçon de Kipling, sauf que cette fois l'islam s'apprête au renouveau et l'Occident décline à cause de son matérialisme, son athéisme, son libertinage...

Au refus total de l'Occident correspond, terme à terme, un double refus opposé d'une part à tous les aspects de la modernité, notamment dans le domaine de l'esprit (Qabâni, Adonis, Taha, Hussein, Z.N. Mahmoud, Salama Moussa, Lewis Iouth...) et d'autre part à toute lecture du tourath (patrimoine) qui explorerait ou redécouvrirait la philosophie, le rationalisme ou la littérature arabo-musulmane dans une autre ligne que celle de l'intégrisme (Avicenne, Al-Kindi, Al Hallâj, Sahrwardi, Abou Nawas...).

(5) LATIF Choukri, *Al-islâmioune wa el-mar'a : machrou' el-iditihâd* (les islamistes et la femme : projet d'oppression. Chariket Beyrem li-en-nachr, Tunis, 86, 125 p.

(6) ECHAOUI Abdelkader, *Essalafia wa el-wataniâ* (Salafisme et patriotisme). Mouassaset al-abhath al-arabiâ, Beyrouth, 85, 184 p.

(7) AL-JOUNDI, op. cit., p. 21.

(8) Ibid, p. 31.

(9) Ibid, p. 19.

(10) Ibid, p. 7.

(11) Ibid, p. 65.

(12) Ibid, p. 7.

(13) Ibid, p. 26. Marx, Freud et Durkheim, « juifs impénitents », p. 95, 31...

(14) Ibid, p. 153.

Et c'est sur ce point particulier que nous avons affaire à une forme obscurantiste du salafisme pour laquelle non seulement l'islam « est le seul espoir et unique solution » (15), mais encore l'islam dont il est question est un islam bien particulier, celui de la « fitra », des premiers temps, rigoriste et qui paradoxalement refoule une partie du passé musulman tout en appelant au retour à ce même passé. Le tourath n'est accepté que s'il est une « explication de la voie divine aux racines constantes » (16).

Occident, Modernité, Tourath sont les trois questions sur lesquelles le salafisme apporte une réponse négative, du moins le salafisme rigoriste et obscurantiste. Le problème n'est pas épuisé pour autant. D'autres questions demeurent en suspens. A titre d'exemple, la nature de la société musulmane actuelle et la stratégie politique des intégristes.

C'est à cette question que s'attaque le livre de Jourchi. L'auteur polémique de l'intérieur du mouvement islamiste pour montrer que sa ligne idéologique mène à l'impasse. A cette fin, il réunit des textes relatifs à un débat qui eut lieu dans les colonnes du journal libanais *Echihâb*, en 1973, journal d'obédience islamiste et auxquels il ajoute un commentaire final intitulé « une voie... mais dans une impasse ».

Le débat tourne autour de la pensée de Kôtb et notamment de son ouvrage de base qui lui a valu la condamnation à mort : *Maâlem fi et târiq*. Les thèses de ce livre sont les suivantes : les hommes vivants sur le territoire de l'islam sont encore dans une phase anté-islamique ou « jâhiliyâ » ; le monde de l'islam ou « dar el islam » est encore le monde de la guerre « dar el harb » ; la relation entre la société musulmane et les autres sociétés ne peut être qu'une relation de guerre ; le parti islamique doit se retirer de la société et développer une société parallèle. Les thèses sont donc on ne peut plus extrémistes : les musulmans ne sont pas encore musulmans et il faut leur faire la guerre pour les islamiser.

Elles vont rencontrer l'opposition des dissidents qui affirment, au contraire, que la société actuelle est musulmane, vivant sur un territoire musulman ou dar islam et entretient des rapports fondamentalement pacifiques avec les autres civilisations sauf en cas de nécessité et enfin que le parti islamique doit s'insérer dans la société et non s'en exclure. Celui qui a dirigé la polémique, un certain Abou Azzâ, en appelle à l'autorité des imams et théologiens musulmans qui tous — de El-Boukhâri à Ibn Taymiya — sont très prudents voire tolérants lorsqu'il s'agit de qualifier un acte individuel comme interdit par la religion. Comment alors Kôtb peut-il se permettre de qualifier toute la société musulmane de « dar el harb ? »

Jourchi après avoir insisté, en introduction, sur l'impératif du dialogue et de la tolérance, la relativité de la vérité, seule à même de nous éviter les inquisitions qu'a connues le monde arabe, reprend la question entière pour abonder dans le sens d'Abou Azzâ et ajoute que les deux principes fondateurs de la pensée de Kôtb, à savoir la souveraineté divine et la société anté-islamique, doivent être refusés. En effet, le principe de la souveraineté divine risque de faire du pouvoir islamique un pouvoir despotique qui usurpe la souveraineté de Dieu à des fins non religieuses. Il en va de même du concept de la société anté-islamique ; celui-ci est non seulement inopérant mais en plus escamote tous les autres aspects de la crise que vit la société musulmane. C'est donc un concept réducteur.

Le style de l'auteur est tranquille, le ton fraternel ; Jourchi espère ramener ses frères à la raison. L'homme, influencé par Chariati, nourrit une grande ambition pour l'islam : désertier la politique pour le culturel, opposer la société à l'Etat et l'islam à César (17).

Au débat inter-islamistes, s'ajoute, dans la littérature arabe, la polémique entre l'islamisme et la gauche.

(15) Ibid, p. 61.

(16) Ibid, p. 86.

(17) C'est une interprétation personnelle qui découle de notre connaissance de l'homme, mais on trouve dans son texte une trace de notre point de vue lorsqu'il reproche aux partisans de la confusion du spirituel et du temporel de travailler pour « la réconciliation » de la religion et de la société « au lieu de fonder la contradiction entre la religion et l'Etat », contradiction qui emporte son adhésion. JOURCHI, op. cit., p. 95.

## B) De l'extérieur de l'islamisme

Les deux livres que nous entreprenons de présenter dans cette seconde partie de la note sont représentatifs du type de réponse qu'oppose une certaine gauche de sensibilité marxiste à l'islamisme ou au salafisme. Pourtant, le salafisme dont il est question n'est pas le même; le livre de Latif se veut une critique des thèses du mouvement de la tendance islamique en Tunisie, version autochtone du salafisme des frères musulmans égyptiens, tandis que le livre de Châoui est une étude de la pensée de Allal Al-Fassi. Or, nous avons là deux formes de salafisme fort différentes car, entre les thèses rigoristes des frères et le réformisme teinté de libéralisme de Allal Al-Fassi, la distance est grande.

Néanmoins, le discours qu'on leur oppose est de facture marxiste, peu regardant sur les différences, tant qu'il s'agit d'un même phénomène, en l'occurrence le salafisme.

Latif se limite à polémiquer avec les islamistes tunisiens sur la question du statut de la femme. L'attitude à l'égard de la femme est pour lui la « boussole » de tout projet politique. C'est à l'aune de la question féminine que se classent les tendances, idéologiquement et politiquement, entre droite et gauche, partisans de la « mort » de la femme et ses défenseurs attirés.

Son travail s'inscrit dans le sillage de la pensée éclairée de Kacem Amin, Salama Moussa et surtout Tahar El-Haddad, premier Tunisien à plaider l'émancipation de la femme, entre les deux guerres, et auquel l'auteur dédie ce livre.

Selon l'auteur la conception des islamistes relative au statut de la femme peut être résumée en trois conclusions : la libération de la femme est « un complot colonialiste »; la femme est « le symbole de la damnation et du péché »; « symbole de la jouissance et de la sédition » (18).

Pour le reste, point par point, l'auteur dissèque les positions des islamistes sur les divers registres de la vie sociale : famille, travail, mixité, éducation, travail, politique : l'égalité signifie que l'homme est le tuteur de la femme; dans la famille, la femme n'a que des obligations domestiques, elle doit accepter d'être battue et l'homme est de droit polygame; l'enseignement ne lui est ouvert que pour apprendre les sciences religieuses dans des écoles non fréquentées par des garçons... La cause est entendue. L'auteur s'est basé sur les textes des islamistes publiés dans leur organe *El-Maârif*a avant sa suspension en 1979.

Le ton est extrêmement agressif. Pour Latif, derrière le théologien se cache le bourreau (19). Finalement, le projet des islamistes d'opprimer la femme est partie intégrante de leur projet théocratique inspiré du clergé iranien (20).

La deuxième lecture critique du salafisme est celle de Chaoui. La démarche obéit au genre marxiste mais aboutit, comme on va le voir, à des conclusions beaucoup plus nuancées que celles de Latif. C'est dire qu'une même démarche appliquée à un même objet est susceptible de donner des résultats différents. Comment cela peut-il s'expliquer ? En fait, et à supposer que l'approche en termes de classes demeure uniforme, le salafisme a entre-temps changé de forme. Autrement dit le salafisme étudié par Chaoui à travers la pensée de Allal Al-Fassi est spécifique dans la mesure où l'auteur le qualifie de patriotique, réformiste, libéral et démocratique. Autant dire que ce salafisme n'entretient plus qu'un rapport lointain avec l'islamisme que nous avons jusque-là étudié, sauf qu'il privilégie également le retour aux sources pures de l'islam.

C'est dire qu'à la définition cognitive du salafisme comme retour au passé s'ajoutent d'autres catégories d'ordre politique ou sociologique qui peuvent nous permettre de penser que nous avons affaire à un autre type de salafisme que ce qu'on a coutume d'appeler intégrisme. Cette mise au point nous semble nécessaire aussi bien pour justifier cette note qu'apprecier à juste valeur la contribution de Chaoui.

(18) LATIF, p. 17.

(19) Ibid, p. 118.

(20) LATIF, op. cit., pp. 110 & s.

L'auteur fait bien d'indiquer en introduction que son étude ne porte pas sur le salafisme en tant que « pensée et savoir indépendants » (21); au contraire, il l'insère dans le cadre du mouvement national marocain en tant qu'expression sociale, politique et intellectuelle d'une étape donnée de l'histoire marocaine. Le choix de Allal Al-Fassi s'explique, dans ce cadre, par des raisons méthodologiques en ce sens qu'il représente « un type de nouveau salafisme » digne d'intérêt. La perspective est donc historique et sociologique.

Dans une première partie, l'auteur plante le décor. Il retrace les conditions historiques qui ont précédé la naissance du mouvement salafite au Maroc : la naissance de la bourgeoisie, les réformes, la pénétration coloniale, la résistance et l'échec.

Ce qui est à retenir de cette période fort connue de l'histoire marocaine est qu'elle va mettre en place les principes directeurs du salafisme. En effet, le déclin, cause de la domination coloniale, est identifié au déclin de l'islam; la lutte nationale se dédouble en lutte contre le colonisateur et pour la sauvegarde des valeurs religieuses. C'est ce qui explique l'opposition du salafisme à la confrérie religieuse, la « tariqa » complice du colon. Ceci d'une part. D'autre part, l'Occident est identifié au christianisme; ainsi, la dépendance n'est qu'un aspect de sa politique missionnaire.

L'auteur résume parfaitement cette représentation des choses par cette formule : « le retard est l'Occident. L'islam est donc le progrès. *Al-tariqa* est une déviation » (22).

Ce que va faire Allal Al-Fassi est d'opposer le réformisme au retard et identifier le progrès au salafisme. C'est l'objet de la deuxième partie.

Dans cette partie, l'auteur analyse le contenu du salafisme ou ce qu'il appelle, non sans élégance, « l'islamo-centrisme ».

Pour définir la salafiya, l'auteur part des deux éléments retenus par Lahbabi, à savoir, retour aux sources et effort d'interprétation ou « *ijtihād* » (23). Ce qu'il lui reproche est d'envisager le problème en dehors des conditions historiques et sociologiques qui ont déterminé la naissance du courant salafite. C'est sur ce point particulièrement que l'approche en termes marxistes est la plus nette; pour Chaoui, le salafisme porte dans son contenu « les conditions de la prise de conscience bourgeoise de ses intérêts économiques et sociaux » (24).

Autrement dit, la définition de Lahbabi ne contient que « la moitié de la réponse » comme le dit Chaoui, il faut voir la « deuxième moitié » dans l'état présent de la société marocaine.

En effet, que veut dire le retour au passé épuré en dehors de la prise de conscience bourgeoise qui envisage la lutte contre le colonialisme comme une étape vers l'institution du Califat (25) ?

Sur cette base, l'auteur essaie de formaliser son analyse. Pour lui, la conscience salafite se caractérise par trois éléments : épurer la religion, retourner aux sources, réformer « la nation » (califat). À ces trois éléments correspondent termes à termes : le présent, le passé, l'avenir.

(21) CHAOUÏ, op. cit., p. 9.

(22) CHAOUÏ, op. cit., p. 61. L'éminent représentant de ce salafisme au Maroc du début du siècle est Maoulay Abdel Hafidh, alaoûite. Sur sa révolte contre son frère Abdel-Aziz et son caractère patriotique, v. JULIEN CHA., *Le Maroc face aux impérialismes 1915-56*, éd. Jeune Afrique, 78, p. 77. Cité in CHAOUÏ, op. cit., p. 21.

(23) *Le personnalisme musulman*, op. cit., p. 98.

(24) Op. cit., p. 97.

(25) Nous nous permettons de relever qu'il n'est pas tout à fait évident que la bourgeoisie musulmane cherche le califat comme forme politique organisée de la protection de ses intérêts; on peut même penser — à la limite — qu'il y a contradiction entre un projet bourgeois et une institution califale...

L'enjeu — bien entendu — n'est pas un conflit entre l'islam et le christianisme mais entre le salafisme colonialisme. Ainsi, le passé tente d'expliquer le présent pour répondre à l'attente d'un avenir meilleur.

L'auteur formalise son point de vue en établissant trois équations : présent + déclin = retour; passé + salaf = avenir; colonialisme + confrérie = déclin; ijtihād + Choura (consultation) = progrès (26).

C'est dans ce cadre que va s'inscrire l'apport de Allal Al-Fassi comme rénovateur du salafisme.

L'auteur commence par assigner à Allal Al-Fassi une position de classe en le faisant le représentant attitré de la « bourgeoisie moyenne », aussi bien du point de vue de son origine de classe, que du « leadership » auquel il appartient et de sa clientèle... (27).

Pour ce qui est de sa doctrine, Chaoui affirme que c'est « une lecture bourgeoise de la religion... dans laquelle l'islam comme système et la religion comme croyance s'interpénètrent ».

Le salafisme duquel se réclame Al-Fassi lui-même est réformiste, libérateur, rationaliste, voire progressiste.

L'auteur ne le conteste pas et admet que Al-Fassi est « un prolongement critique de l'islam ». Et c'est dans ce sens que nous sommes en présence d'un salafisme rénovateur et modéré qui opte pour la lutte pacifique contre le colonialisme, la réforme plutôt que la révolution, la démocratie mais dans le cadre du respect de la monarchie.

En revanche, l'auteur lui reproche son islamo-centrisme qui fait découvrir à Al-Fassi les principes du socialisme dans l'islam (28), la démocratie dans la Chourâ (consultation) et qui veut également faire de l'islam un message universel destiné à libérer l'humanité (29).

Finalement, la pensée de Allal Al-Fassi reflète les conditions particulières du Maroc : la crise, l'impérialisme, la résistance. Son salafisme est « le projet patriotique marocain » dont le parti Istiqlal est « la colonne vertébrale » (30). L'auteur regrette enfin qu'il n'ait pu démontrer comment ce salafisme est devenu après les années soixante un « mouvement intellectuel réactionnaire, totalement, qui combat la pensée progressiste » et de ce fait son ijtihād se transforme en conservatisme (31).

Ainsi, la boucle se ferme. Avec ces quatre lectures nous sommes passés de l'intégrisme militant déstabilisateur des pouvoirs arabes au conservatisme traditionnellement au service de ces mêmes pouvoirs, après avoir pris au passage, la forme progressiste et réformiste.

Que dire d'autre sinon que le retour aux sources peut être au service de projets politiques contradictoires. Ce qu'ont les musulmans en partage, est l'islam, et tous se le disputent.

Mohamed REDISSI

(26) CHAOUÏ, pp. 99-100.

(27) Ibid, pp. 101-104. Nous nous permettons d'indiquer que A. LAROUÏ a qualifié cette critique de Al-Fassi de « positivisme superficiel » in *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, 1977, p. 45. Attilio Gaudio abonde dans le même sens pour faire de lui « le représentant d'une grande étape historique et culturelle du Maroc », in *Allal el Fassi ou l'histoire de l'Istiqlal*, Alain Moreau, 1972, p. 100. Le lecteur en français trouve dans le chap. II de ce livre, la présentation de la doctrine de Allal Al-Fassi.

(28) Pour Al-Fassi le message de l'islam est socialiste. Sa lecture du Coran lui fait découvrir les principes directeurs du socialisme moderne (solidarité, refus d'accumuler le capital, collectivisme d'Etat, interdiction du taux d'intérêt...). Al-Fassi se sépare du socialisme moderne sur la question de la religion et la lutte des classes.

(29) V. *Al-naqd edh dhâti* (l'auto-critique) Dar el-baytha, 1974, p. 118.

(30) CHAOUÏ, op. cit., p. 182. Le livre contient une troisième partie dont nous ne rendons pas compte car elle n'apporte aucun élément substantiel nouveau.

(31) Ibid, p. 182.

Ed. Alain Moreau  
Aut. Gaudio

## VIII. — LITTÉRATURE MAGHRÉBINE D'EXPRESSION ARABE (TUNISIE \*)

Dans ma précédente chronique, j'avais signalé que, pour des raisons indépendantes de ma volonté, j'avais été contraint de terminer le dépouillement à la fin du mois d'août 1984. On trouvera donc ici d'abord la liste des œuvres publiées dans les quatre derniers mois de cette année-là, avant celle de l'année en cours.

Production septembre-décembre 1984

### 1. Critique - Essai

- 32 — Muḥammad al-Hādī al-Maṭwī : *Muḥammad al-Hiliwī nāqidan wa adīban*, Maison Arabe du Livre, 573 p.  
33 — Munġī al-Šamli : *Fī l-taqāfa al-tūnusiyya*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 263 p.  
34 — al-Tāhir al-Hammāmi : *Ma' a l-wāqī' iyya*, s. éd., 135 p.  
35 — Muḥammad Maḥfūz : *Tarāġim al-mu'allifin al-tūnusiyyin*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, t. III, 476 p.

### 2. Nouvelle

- 36 — 'Umar 'Izz al-Dīn : *Ašwāq bi-lā ḥudūd*, al-Abillā', 71 p.

### 3. Poésie

- 37 — Muḥammad al-'Ūni : *Mamlakat al-qaranful*, Déméter, 62 p.  
38 — Sūf 'Abid : *Nawwārat al-milḥ*, Déméter, 64 p.  
39 — al-Ġarbī al-Musalmī : *al-Hamā'il wa l-ḥarf al-aḥḍar*, al-Abillā', 63 p.  
40 — Sūf Abid : *Imra'at al-fusayfusā'*, al-Riyāḥ al-arba'a, 81 p.  
41 — Sālim Ġwirū : *Nisā' alā muftaraq al-ṭariq*, Soussé, Sa' idān, 120 p.  
42 — 'Amir Bū Tar'a : *Muhāġir zādū-h ḥubb ša' bi-h*, al-Abillā', 92 p.

### 4. Roman

- 43 — 'Umar Ibn Sālim : *Abū Ġahl al-Dahhās*, Maison Tunisienne de l'Édition, 172 p.

### 5. Théâtre

- 44 — Tawfiq Ġbālī : *Tamtil kalām*, Sinnamār, 73 p.  
45 — Raġā' Farḥāt : *Ġuhā aw l-šarq al-hā'ir*, Sinnamār, 79 p.

\* Rubrique réalisée par Jean FONTAINE (IBLA-Tunis).

## Production 1985

## 1. Critique — Essai

- 1 — Ġa' far Mâġid : *Fuṣūl fī l-adab wa l-taqāfa*, MAL, 255 p.
- 2 — Munġi al-Samli : *al-Fikr wa l-adab fī ḡaw al-tanzir wa l-naqd*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmi, 200 p.
- 3 — Šāliḥ al-Hāġġa : *Ayy haḡāra nurid ?*, Cérés, 134 p.
- 4 — Muḡammad Maḡfūz : *Tarāġim al-mu'allifin al-tūnusiyyin*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmi, t. IV, 440 p.
- 5 — Hamādi Mizzi : *al-Tanšit al-masraḡi al-madrasī fī Tūnus*, al-Riyāḡ al-Arba'a, 87 p.
- 6 — Abū Zayyān al-Sa' di : *Mawāqif fikriyya mu'āšira fī l-adab wa l-naqd wa l-muġtama'*, s. éd., 211 p.
- 7 — Samir al-Marzūqī/Ġamil Šākir : *Madhal ilā nazariyyat al-qiṣṣa*, MTE, 243 p.
- 8 — Ṭayyib Labīb : *Badrūs*.
- 9 — Ġamāl al-Dīn al-Karmāwi : *Allū al-i' lān*, s. éd., 214 p.
- 10 — Yahyā Muḡammad : *Zād al-Wafā'*, s. éd., 100 p.
- 11 — *Muhtārāt min al-adab al-tūnusi al-mu'āšir*, Ministère des Affaires Culturelles/MTE, 2 t., 453 et 473 p.
- 12 — Hišām Bū Ġamra : *al-Qaḡdiyya al-luġawiyya fī Tūnus*, CERES, 426 p.
- 13 — Abū Zayyān al-Sa' di : *al-Aṣl wa l-šūra*.

## 2. Nouvelle

- 14 — Būrāwī Aġina : *Wuġūḡ fī l-madīna*, Sousse, Sa'idān, 129 p.
- 15 — Muḡammad Kamūn : *Uṣtuwānāt al-ḡayāt*, Sfax, s. éd., 101 p.
- 16 — al-Ṭābiī al-Aḡḡar : *Waṣm' alā dirā' maqtū'*, s. éd., 80 p.
- 17 — Hassūna al-Miṣbāḡi : *Ḥikāyāt ḡunūn ibnat' ammi Haniya*, al-Riyāḡ al-Arba'a, 86 p.
- 18 — Yūsuf Šlāma : *Li-l-faraḡ al-ġādim*, s. éd., 70 p.
- 19 — 'Alī al-Hūsi : *Mulāḡaḡāt li-l-zaman al-ātī*, s. éd., 142 p.
- 20 — Aḡmad al-Faḡiri : *al-Waziḡa al-fāniya li-l-yad*, al-Abillā', 111 p.
- 21 — Yūsuf al-Ḥannāsi : *'Adāb al-' al-aḡḡar*, al-Abillā', 127 p.
- 22 — Samir al-' Ayādi : *Ka-dālika yaqtulūna al-amal*, MTE, 105 p.
- 23 — Yūsuf Abd al-' Āṭi : *Fāris al-zalām*, Qiṣaṣ, 123 p.
- 24 — Muṣtaḡaf Ibn Kilāni : *Min aḡādīt al-miqāṣṣ*, MTE, 97 p.
- 25 — 'Abd al-Waḡḡāb al-Fqīḡ Ramaḡān : *Raġul fī al-awḡāl*, MTE, 208 p.
- 26 — Aḡmad al-Ṭwīli : *al-Layl ya'ī*, Sāmi, 134 p.

## 3. Poésie

- 27 — Hamida al-Šūli : *Naziḡ al-'alāqāt al-damauiyya*, al-Abillā', 79 p.
- 28 — Nāġi al-ḡaġlāwī : *Sifr al-sifr*, s. éd., 89 p.
- 29 — al-Šādiq Šaraf : *Hurūban min al-hurūb*, al-Abillā', 120 p.
- 30 — 'Alī Dubb : *Ta'aġġaltu l-faraḡ*, al-Riyāḡ al-arba'a, 94 p.
- 31 — Yūsuf Rzūġa : *Barnāmaġ al-warda*, al-Abillā', 159 p.
- 32 — Muḡammad al-Hādi al-Faṭnāsi : *Nafaṭāt*, MTE, 78 p.
- 33 — al-Bašīr al-Miširġi : *Aḡibbatī... wa l-layl... wa l-waṡan*, al-Abillā', 79 p.
- 34 — Muḡammad 'Ammār Ša'ābniyya : *Naḡnu iktāšafnā l-waṡan*, al-Abillā', 72 p.
- 35 — Na'īma al-Šid : *al-' Uṣb wa l-mā'*, MAL, 60 p.
- 36 — Baḡri al-' Arfāwī : *Šarāyin al-šad' wa l-rafd*, s. éd., 80 p.
- 37 — Muḡsin Ibn Hamida : *Māta raġul*, Société Tunisienne de Diffusion, 107 p.
- 38 — Muḡyī al-Dīn Ḥrayyif : *Rubā' iyyāt*, MTE, 100 p.
- 39 — Ḥusayn al-' Ūri : *Zamd' al-Yanābi'*, al-Riyāḡ al-arba'a, 85 p.
- 40 — Muḡammad al-Nāšir Šaddām : *Tawaġġuḡāt*, Kairouan, Maison de la Culture, 75 p.
- 41 — 'Umar 'Abd al-Bāri : *Min al-Qalb*, STD.
- 42 — 'Abd al-Hamid Ḥrayyif : *Tagribat al-fāris al-ġaġari*.
- 43 — 'Azūz al-Ġamli : *Al'āb al-maġrūḡ*, s. éd., 59 p.

- 44 — al-Midānī Ibn Šāliḥ : *al-Wiḥām*, al-Riyāḥ al-arba'a, 128 p.  
 45 — 'Abdallah al-Balṭi : *Ru'ā wa aṣābi'*, al-Abillā', 72 p.  
 46 — Muḥammad 'Ammār Ša'ābniyya : *Ta'āmal'araq*, MTE, 73 p.

#### 4. Roman

- 47 — 'Arūsiya al-Nālūti : *Marātiġ*, Cérés, 82 p.  
 48 — Muḥammad al-Tāhir al-Difāwi : *Zaytūnat al-dam al-qadīm*, s. éd., 86 p.  
 49 — Šalāḥ al-dīn Būġāḥ : *Mudawwanat al-asrār wa l-i' tirāfāt*, Cérés, 95 p.  
 50 — Ḥasan Naṣr : *Hubz al-arḍ*, MTE, 97 p.  
 51 — Fraġ al-Ḥawār : *al-Mawt wa l-baḥr wa l-ġuraḍ*, Dār al-Ġanūb, 273 p.  
 52 — Fraġ al-Ḥawār : *al-Naḥr wa l-qiyāma*, Cérés, 161 p.  
 53 — Hišām al-Qarawī : *A' midat al-ġunūn al-sab'a*, MAL, 192 p.  
 54 — Ismā'il Bū Sarwāl : *Kilā-nā... fī waġḥ al-āšifa*, al-Abillā', 112 p.

#### 5. Théâtre

- 55 — Muḥammad Dris : *al-' Irs*, Sinnamār, 70 p.



Pauvre chroniqueur littéraire ! D'abord il vient toujours en queue de peloton, en général au-delà de la page mille, quand les lecteurs sont bien fatigués d'avoir tant feuilleté l'*Annuaire*. Ensuite, on lui demande la performance de présenter la littérature sur un an. Les économistes disposent de budgets précis, les politologues disposent d'accords ou de ruptures, le nombre des élèves ou des travailleurs s'évalue également par années. Mais la littérature ? Un mouvement créateur de ce genre peut-il être daté de manière si précise ? On sait qu'habituellement les manifestes sanctionnent le déclin d'une école...

Aurait-il l'audace de tenter une approche statistique, voici que les critiques s'acharnent à lui montrer qu'il mélange tout : l'arithmétique n'a rien à voir avec l'inspiration. Que voulez-vous donc prouver en alignant vos chiffres ! Peut-il au moins se rabattre sur la thématique ? C'est faire alors figure d'archaïsant : vous confondez, au nom de préoccupations communes, des générations d'écrivains n'ayant rien à voir les uns avec les autres. Le seul critère de classement, c'est l'écriture.

De bonne composition, le chroniqueur est prêt à tenir compte des remarques judicieuses de ses collègues ou concurrents. A force de lire tout et n'importe quoi, il finit par devenir tolérant et sans illusions sur la nature humaine. Mais il n'est pas, pour autant, au bout de ses peines. Une nouvelle difficulté surgit, celle de trouver les livres. Beaucoup d'écrivains, de ce côté-ci de la Méditerranée, éditent à compte d'auteur, se faisant imprimer par de minuscules entreprises, parfois loin de la capitale. Ils ignorent le dépôt légal, diffusent à qui mieux mieux, au hasard des circonstances. On peut entendre parler de leur production, la voir éventuellement chez des amis. Se la procurer est moins évident.

Enfin, à supposer que tous ces problèmes soient réglés, l'évolution de la production tunisienne est telle que la quantité publiée progresse plus vite que les capacités de lecture du chroniqueur. Ainsi, cette année, elle atteint, pour les seules œuvres parues en volume, le total de 7 500 pages. Faut-il tout analyser, quitte à subir les 75 % de moins bon ? A-t-il le droit de faire l'impasse sur certains ouvrages, ou de les parcourir en diagonale si la première impression n'est pas excellente ? Que de scrupules le chroniqueur n'a-t-il pas à vaincre avant de livrer sa maigre moisson à l'*Annuaire* !



#### Recherche

La majorité des livres cités dans la rubrique « Critique-Essais » sont des recueils d'articles publiés parfois depuis trente ans. Il est évident que cela ne diminue en rien leur valeur intrinsèque. Simplement, on n'y trouve ni le caractère synthétique, ni l'effort de

renouveau qui peuvent propulser les mouvements de création. Je ne crois donc pas utile ici de les exposer en détail.

Coup sur coup, Muḥammad Maḥfūz livre au public les tomes 3 et 4 de ses *Biographies tunisiennes* (1). Ces volumes vont de la lettre *sin* à la lettre *mim*. Ils comprennent environ 320 notices dont la longueur varie de 3 lignes à 28 pages. Les auteurs classiques reçoivent, en général, les informations les plus complètes. Mais les contemporains, décédés il va sans dire, ne sont pas oubliés puisque l'on trouve Ferid Ghazi et Salah Garmadi. Il est regrettable cependant que l'auteur ait adopté le parti-pris de ne pas citer les œuvres de ces écrivains publiées en français, comme je l'ai déjà signalé ailleurs.



Avec l'*Anthologie de la littérature tunisienne contemporaine*, le Ministère de la Culture tente une première expérience pour présenter au public un échantillon de la production du XX<sup>e</sup> siècle (2). Le premier volume (459 p.) comprend deux parties. D'abord (p. 29-228) l'article de revue, présenté par 'Abd al-Salām al-Msiddī (p. 17-27). Dans son choix, il s'appuie sur la structure signifiante (langue artistique) et sur la structure signifiée (lien du contenu avec les questions de l'homme et en particulier la littérature). On voit ainsi, dans les textes présentés, que le principal problème auquel étaient affrontés les intellectuels tunisiens se révélait être celui de l'identité arabo-musulmane face à l'autre, en l'occurrence colonialiste occidental. Vient ensuite la culture et ses composantes : vie, raison, société, liberté. Autant de données devant lesquelles l'intellectuel manifeste son embarras. Et, à la lecture des textes, on constate que certains appartiennent en propre à la critique littéraire. Pour chacun des 25 articles choisis, une brève présentation de l'auteur est donnée. Cependant les textes ne portent aucune référence et on ne sait pas selon quel critère ils sont classés.

La deuxième partie (p. 239-459), réservée à la poésie, est due à Muḥammad Sāliḥ al-Ġābrī qui en a écrit l'introduction (p. 233-238). Elle fait suite à l'anthologie de Zīn al-'Ābidīn al-Sanūsī publiée en 1928-29 et à celle du même al-Ġābrī éditée en 1976 par la STD (348 p.). L'auteur justifie son choix par les considérations historiques. Là encore, les références ne sont pas toujours données, mais l'ordre chronologique semble assez bien respecté. Vingt-cinq poètes sont ainsi introduits.

Dans le deuxième volume (473 p.), on trouve d'abord le roman et la nouvelle (p. 15-256), selon un choix de Tawfiq Bakkār qui justifie sa démarche dans un texte bref (p. 7-14). Les textes, cette fois, sont classés dans un ordre logique, d'après huit axes expliqués par l'évolution sociale du pays. Cette partie comprend 23 auteurs et me paraît la plus élaborée du recueil. Avec le théâtre, on aborde la quatrième partie (p. 267-453). Ġā'far Māġid y propose neuf auteurs. Je m'étonne cependant que le « Nouveau Théâtre » soit liquidé en deux mots : il y a là une lacune. Le volume se termine par une liste de références préparées par Jean Fontaine (p. 457-467). Il manque un index à cette anthologie.



Avec le livre de Muḥammad al-Hādī al-Maṭwī, on possède maintenant une bonne monographie sur Muḥammad al-Ḥiliwī, né le 3 août 1907 à Kairouan et décédé le 1<sup>er</sup> septembre 1978 dans la même ville (3). Ce dernier a publié un petit ouvrage sur al-Šabbī (4) et édité ses lettres (5). Il a composé de multiples articles dont certains sont rassemblés en deux volumes (6). L'auteur commence par la biographie d'al-Ḥiliwī qui fut

(1) *Tarāġim al-mu'allifin al-tūnusiyin*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, t. III, 1984, 476 p.; t. IV, 1985, 440 p.

(2) *Muḥtārāt min al-adab al-tūnusī al-mu'āšir*, Ministère des Affaires Culturelles/MTE, 1985, 2 t., 453 et 473 p.

(3) *Muḥammad al-Ḥiliwī nāqidan wa adīban*, MAL, 1984, 573 p.

(4) *Ma'a l-Šabbī*, Kitāb al-Ba't, novembre 1955, 143 p.

(5) *Rasā'il al-Šabbī*, Dār al-Magrib al-'Arabī, 1966, 205 p.

(6) *Fī l-adab al-tūnusī*, MTE, 1969, 318 p. et *Mabāḥit wa dirāsāt adabiyya*, STD, 1977, 171 p.

instituteur de 1927 à 1945, puis professeur adjoint de l'enseignement secondaire jusqu'en 1970. Il poursuit par sa formation et sa participation aux salons littéraires et à la presse. La liste complète de ses œuvres éditées et manuscrites (huit) est fournie aux pages 177-212. L'auteur aborde ensuite l'étude d'al-Hiliwī, critique littéraire, et en particulier sa position dans la querelle des anciens et des modernes, dans la question de la sincérité et de l'engagement de l'écrivain. Après un petit chapitre consacré à ses qualités de prosateur (p. 429-446), l'auteur essaie de cerner sa production poétique (p. 449-518). On peut ajouter, à la bibliographie, l'entrée de M. Maḥfūz, cité plus haut, II, p. 168-170.



De la pratique, on passe à la théorie avec le livre de Samir al-Marzūqī et Ğamil Šākir : *Introduction à la narratologie* (7). Il s'agit de la présentation, dans une langue arabe dépouillée, de la théorie greimassienne dépourvue de quelques compléments. Bien que la classification des subdivisions laisse un peu à désirer, le fil de l'analyse reste clair. Les auteurs commencent par l'analyse fonctionnelle du récit (p. 23-76). Après un bref rappel historique, ils donnent les différentes fonctions (trente et une) trouvées dans les contes : ils auraient pu déjà les regrouper selon les grandes phases. Cela les amène à proposer un modèle actantiel opératoire tenant compte du temps et de l'espace et une formalisation de cette analyse. L'analyse du texte narratif couvre la deuxième partie (p. 77-110) et se déroule en deux temps : d'abord le discours et l'énoncé narratif considérés dans le texte narratif et le récit narrativisé (ordre temporel, fréquence, durée); ensuite la narration elle-même (temps, niveaux, relation narrateur/histoire, fonctions du narrateur). La troisième partie élucide les rapports entre narrativité et sémiotique (p. 111-142). On y explique essentiellement les mécanismes du carré sémiotique (contrariété, contradiction). A la suite de cet exposé, les auteurs proposent six cas d'application à des textes anciens et modernes, montrant ainsi les multiples possibilités de la méthode.

### Narration

La moisson romanesque de cette année comporte des éléments intéressants où l'on trouve, semble-t-il, l'influence plus ou moins précise des événements sanglants de janvier 1978. Il est évidemment difficile d'être catégorique sur ce point. Cependant, un fait est certain : dans quelques romans, on trouve une manière d'écrire, un ton, qui détonnent par rapport à la production ordinaire. Cette écriture nouvelle laisse transparaître des préoccupations dont il faut chercher l'explication dans les phénomènes sociaux. Et je propose, à titre d'hypothèse, d'y voir l'écho de ces affrontements.

Cinq textes sont ici pris en considération, même si les apparences porteraient à les étudier séparément. Les questions de forme devraient attirer l'essentiel de l'attention, mais il me paraît indispensable de commencer par décrire ce que contiennent les livres.

Avant de publier *Verrous* (8), 'Arūsīya al-Nālūtī avait déjà retenu l'intérêt de la critique. Née le 23 octobre 1950 à Annaba (Algérie), elle est titulaire d'une maîtrise de lettres arabes. Dès 1969, elle se met à publier des nouvelles dont quelques-unes sont regroupées dans un recueil : *La cinquième dimension* (9). Elle fait jouer à Paris, en 1978, une pièce en arabe dialectal (10). L'action des *Verrous* se place d'ailleurs à Paris, dans le

(7) *Madḥal ilā nazāriyyat al-qiṣṣa*, MTE, 1985, 242 p.

(8) *Marātiġ*, Cérés Productions, 82 p. Sur l'auteur, voir BELHAJ, *Le Temps*, 3 décembre 1975; BALEGH, *La Presse*, 26 décembre 1975; A.S., *La Presse*, 28 février 1976; *Le Temps*, 8 septembre 1976; FONTAINE, *Ibla*, 1977, p. 310-311, al-Hafnāwī AL-MAGRI: *Azmat al-mutaqqaf al-tūnusi al-mu'āṣir min ḥilāl al-qiṣṣa*, 1981, passim; Zeineb CHERNI, *Ibla*, 1983, p. 282-283 et 291-295; 'Abd al-Rahmān Maġid AL-RUBAYI: *al-Šāṭi' al-ġadīd*, MAL, 1983, p. 140-143; *La Presse*, 13 juillet 1985; ŠIBANI, *al-Sarq al-Ausaṭ*, 23 juillet 1985; Ridā AL-KAFI, *al-Sadā*, 28 juillet 1985; IBN RAĠAB, *al-Sabāḥ*, 5 septembre 1985; ŠULLI, *al-Sabāḥ*, 30 novembre 1985; SLAMA, *al-'Amal*, 26 avril 1986; voir aussi les interviews dans *La Presse*, 16 mars 1973 et 13 avril 1985; Tahar CHIKHAOUI, *Le Temps*, 12 juillet 1985.

(9) *al-Bu'd al-hāmis*, MAL, 1975, 157 p.

(10) *Ġālīṭ blādnā yaklū awṭādnā*.

milieu des étudiants tunisiens. Des événements graves se passent au pays, que vont faire les « intellectuels idéologues » ? Les querelles entre groupes d'étudiants semblent les paralyser. Mais ceux qui portent un tel jugement ne sont pas différents. La réunion politique qui cristallise l'attention dans tout le livre se termine par une simple motion, alors que le premier projet était plus vigoureux, les bonnes intentions ne vont pas plus loin. On doit comprendre qu'il y a un transfert : le pays, les cœurs, tout est bloqué par des verrous (p. 49). Comment les ouvrir ? Cependant, quand on échoue chez soi, on porte avec soi son échec. Et militer une dizaine d'années en France n'apporte pas forcément une contribution positive au pays. L'originalité de ce roman vient précisément de la transposition intérieure des problèmes sociaux. On apprécie également la limpidité du style, rendant la transparence des états psychologiques.

Avec Šalāh al-din Bū Ġāh, on passe à un registre non seulement différent, mais presque opposé. Né le 3 février 1956 à Kairouan, l'auteur est professeur d'arabe. Il propose au lecteur un roman expérimental : *Registre des confessions et secrets* (11). Il s'en explique dans une présentation relativement longue par rapport au texte même. Il le qualifie de roman du « réalisme linguistique » et voudrait en faire un anti-roman occidental classique par la récupération du patrimoine arabe. Il le tente à travers deux bassins filtrants : le texte (*matn*) et sa marge (*hāšiya*), à la manière formelle des anciens, mais dans la perspective d'une vie sans fin où chacun est l'abolition de l'autre. Il a recours à la structure du *habar*, mais dans l'absence d'unité de temps et de lieu, avec plusieurs pôles d'énonciation. Son propos se veut contemporain, dans le prolongement du roman d'idées d'al-Mas'adi et du roman réaliste de Ḥrayyif.

Sans nier une certaine valeur à l'entreprise, je ne cache pas ma déception. D'une part, cet essai est mince : en enlevant les blancs, on obtient un total de 32 pages de texte. Peut-on encore les qualifier de roman ? D'autre part, la confusion voulue des temps, des genres, des expériences crée un hermétisme parfois impénétrable. Je serais tenté d'appliquer au livre cette phrase qu'on y trouve : « Le vacarme de l'existence nie sa profondeur » (p. 49). Toujours est-il que texte et marge se répondent comme un point fixe et un autre mobile. D'un côté un recueil documentaire sur une époque, de l'autre l'exubérance de la création artistique. Les anecdotes de la marge sont explicitées par le texte, selon une complémentarité qui peut être considérée comme une logique interne englobant le temps de l'écriture, celui des *habar-s* de la marge, celui du réel dévoilé dans le texte et celui de la lecture. Un seul personnage Abū 'Amrān Sa'īd traverse ces diverses époques. Il se charge ainsi d'une synthèse civilisationnelle cristallisée dans la langue. Le texte ne déclare rien d'autre que lui-même. La langue n'est plus un simple moyen de communication, elle est l'événement du livre. D'autres ont relevé ailleurs les emprunts au style du Coran, à celui d'al-Ma'arri, au genre épistolaire classique. Personnellement j'y vois l'influence directe du Nouveau Roman français. Et, en définitive, je ne suis pas très convaincu par la tentative. Certes, il y a rupture. Bien plus, on y rencontre Beyrouth et ses absurdités. Une allusion à la bilocation m'incite à y voir Tunis et ses drames récents.

Restant dans la tendance hermétique récente, j'aborde maintenant les deux romans de Fraġ al-Ḥawār (Laḥwār, pour les Tunisiens) : *La mort, la guerre et le rat* (12) et *La trompette et la résurrection* (13). L'auteur est né en 1954 à Hammam Sousse, il est professeur de français (14). Une observation préliminaire : le premier roman a paru dans une collection prestigieuse « Sources de la modernité », où sont édités habituellement des livres ou des auteurs déjà chevronnés. Le roman bénéficie également d'une longue introduction de 'Abd al-Fattāḥ Brāhim (p. 7-25). On y apprend que l'œuvre se tient par

(11) *Mudawwanat al-ī tirāfāt wa l-asrār*, Cérés Productions, 1985, 93 p.; voir les analyses de GUZZI/WAHAYBI, *al-Mawqif*, 64, 10 août 1985; FATNASI, *al-Šabāh*, 17 septembre 1985; GUZZI, *al-Šabāh*, 1<sup>er</sup> octobre 1985; interview dans *al-Mawqif*, 67, 7 septembre 1985.

(12) *al-Mawt wa l-baḥr wa l-ġurād*, Dār al-Ġanūb, 1985, 273 p.

(13) *al-Naḥr wa l-qiyāma*, Cérés Productions, 1985, 161 p.

(14) voir MABRŪK, *al-Idā'a*, 648, 31 août 1985, p. 34-36; IBN ŠĀLIH, *al-Šabāh*, 21 janvier 1986; ĠARĪR, *al-Šabāh*, 25 février 1986; interview dans *al-Šabāh*, 29 juin 1985; *Le Temps*, 13 et 14 septembre 1985.

l'opération de l'écriture. Il s'agit du roman de l'œuvre. La narration a plusieurs niveaux : l'auteur qui s'est expliqué dans un avertissement, les sept signes de l'énonciation avec ses chapeaux successifs (homologue et représentant de l'auteur dans le texte), le personnage principal qui émigre du roman-projet à l'extérieur, Barbara qui enregistre les relations entre le héros et les personnages. Dans ce livre, le texte met l'auteur au défi, comme le cadavre menace son créateur : les deux histoires se chevauchent, celle de l'auteur qui écrit et celle du héros avec le cadavre. Mais le véritable héros, c'est la langue. Son emploi inconscient permet de retrouver l'identité. Elle est l'instrument pour sortir de l'affliction de la mort, ce livre aux pages blanches.

On peut donc envisager d'étudier ce roman de divers points de vue. Par exemple, partir du cadavre (roman policier) et voir sa place dans le champ du quotidien, du texte, de la version de Barbara la meurtrière. On peut également s'appuyer sur les différents rôles actantiels : Muḥammad al-Ġuraḍ, ambivalent, à la recherche de la connaissance, miroir des textes arabes anciens; Barbara, catastrophe apparente, regardée différemment par l'autre arabe); Oncle Ḥasan le cafetier, solution médiane entre le quartier et le héros; 'Alī, la révolte. Une autre possibilité est de réduire le texte à la dialectique entre Muḥammad et Barbara : on rejoint ainsi la problématique mise en valeur par les hypothèses de Ġurġ Ṭarābīsī (15), comme symbolisme de l'affrontement entre Orient et Occident.

Enfin, les récurrences amènent à traiter l'analyse discursive avec attention. Les deux premiers mots du titre prennent alors leur véritable importance. Y a-t-il un rapport étroit entre la mort et la mer ? La première n'est pas présente seulement dans le cadavre : « Il n'est pas ressuscité, il dort » (p. 44). Pourtant le chapitre I, après « Les grands signes », est intitulé « Berceau et Résurrection » (p. 58). Le cadavre qui « repose dans son dernier refuge » (p. 60) ne peut « attendre la conclusion » (p. 62). On comprend, à partir de ce moment-là, comment il peut jouer son rôle en tant qu'élément narratif, ce qui ne tarde pas à se vérifier avec le naufrage (p. 72) et avec les premières questions de l'enquête (p. 79), pour aboutir à l'identification du héros avec l'état de cadavre (p. 88). Mais pour lui, la mort est une miséricorde (p. 132).

Le deuxième élément discursif est la mer, terme de distinction entre la population locale qui en a peur (p. 62, 85, 102, 206) et l'envahisseuse qui l'aime (p. 67, 104, 122). Pourtant elle participe à la création (p. 32 et 109) et devrait se révéler un dénominateur commun, d'autant plus qu'elle est synonyme de résurrection (p. 34, 203, 219). Voilà pourquoi l'auteur, affligé par le cadavre et ses énigmes, désire raconter la mer (p. 40). Elle représente l'ensemble des éléments du cosmos et il est impossible de se libérer de son emprise (p. 106). Elle est une et exige la générosité (p. 120), elle conduit dans la voie droite (p. 196). Enfin, c'est le meilleur linceau (p. 225). Puisseons-nous comprendre son langage ! (p. 263).

Le troisième élément discursif est l'union charnelle ou, d'une autre manière, la part d'érotisme du livre. Muḥammad cherche à sauver Barbara de la mer, à la purifier (p. 248 et 253). Le but ultime de cette quête est l'union (*ḥulūl* : p. 92, 97, 154, 249) qui dépasse le physique pour aboutir au mystique. Déjà le désir sexuel est lié à la production littéraire (p. 46 et 49-50). Les ébats amoureux et les intimités érotiques (p. 65, 90, 94, 175, 243) sont en rapport avec le verbe. On trouve ainsi des équations telles que corps = texte (p. 143, 213) ou bien sexe = culte (p. 174). La relation entre Ġuraḍ et Barbara, éléments mâle et femelle, donne lieu à un affrontement oral dans lequel, aux affirmations du premier, répond la réaction de la seconde : le verbe peut se conjuguer à un autre temps que l'impératif (p. 149).

Ces quelques aspects du livre en montrent la fécondité, sans rendre compte de son hermétisme. L'auteur insiste sur le rôle fonctionnel du mot, sur l'esthétique de la langue qui serait la caractéristique de la littérature, sur le militantisme culturel que suppose l'adoption du style coranique (16). Certes, on peut l'observer. Mais avec son second roman *La trompette et la résurrection* la recherche formelle aboutit à l'opacité. C'est une sorte de vaste narration sans mouvement, utilisant des psalmodies comme contraintes thématiques. Devant l'impuissance humaine et le désespoir positif, la prière de la catastrophe laisse une

(15) *Šarq wa Ġarb*, Beyrouth, Dār al-Tālī'a, 1979, 192 p.

(16) Communication orale du 5 juillet 1985.

possibilité de sortir de la crise. A partir de là, le texte allégorise avec entrain : le requin qui sort de la mer et envahit le pays représenterait les dirigeants arabes contemporains ou tout au moins le pouvoir tyrannique; des oiseaux étranges (rapaces) seraient l'image d'Israël envahissant le Liban. L'atmosphère est à la ruine et n'y manque pas le franc-tireur. La période de la décadence n'en finit pas. Pour que l'expression soit plus libre, le rêve tient une place importante dans le texte, c'est une part des personnages (Y a-t-il une influence de 'Izz al-din al-Madani ?). Le livre ainsi s'enroule sur lui-même. On y retrouve certains thèmes du premier roman, tels que l'élan mystique par le truchement de citations d'al-Hallâg, ou encore la mer. Faut-il citer le livre : « La forme est un vase vide » ? (p. 160). Cette tentative extrêmement élaborée ne m'a pas convaincu. L'effort demandé au lecteur est tel qu'on risque de le décourager. Du talent, oui. Mais attendons la suite !

Hišâm al-Qarawî publie son deuxième roman : *Les sept piliers de la folie* (17). L'action se passe à Beyrouth et comporte une triple intrigue : policière (trafic d'armes entre un Iranien et la Résistance palestinienne), politique (équivoque des alliances diverses et du rôle des factions et des ambassades étrangères), amoureuse (le journaliste tunisien et ses deux maîtresses chrétiennes : Christine et Rita la Libanaise). Le narrateur change selon les chapitres : parfois il se met dans la peau d'un personnage, parfois il est impersonnel. La folie n'est pas tant celle des personnages qui, somme toute, obéissent à une logique interne. Elle provient du choc de ces différentes logiques indépendantes, provoquant la manifestation des contradictions dans la cassure des faits et celle du temps. Dans cet imbroglio invraisemblable de Beyrouth, on peut se demander : qui est fou, qui est sage ? La folie apparaît comme la déchirure du corps islamique (d'où l'allusion à Lawrence d'Arabie), mais est-elle une planche de salut ?

Au niveau de la forme et de la problématique, l'auteur se situe dans la ligne directe de *La condition humaine* d'André Malraux. C'est dire qu'il veut dépasser le cadre étroit du microcosme de la Beyrouth arabe. C'est dire également que les problèmes, pourtant présents (p. 41 sq.), des événements sanglants de Tunis en janvier 1978 sont considérés seulement à titre de point de départ. J'aurais envie de dire que les personnages les plus importants sont les morts. On les trouve dans tous les chapitres. Ce sont des amis, des membres de la famille atteints par les bombardements, des gens qui s'aimaient, Christine l'amante, un espion à qui on veut prendre des documents, le fonctionnaire de l'ambassade, l'Iranien supposé traître...

On comprend que la mort est entrée brusquement dans la vie de Hilmi, le journaliste tunisien (p. 43). Depuis ce « matin des 400 morts », la vie lui semble une chaîne ininterrompue de violence (p. 65). Et si la mort est inéluctable, où donc trouver le sens de la vie ? (p. 161). Devant cette omniprésence de la mort, se pose le problème de la responsabilité individuelle ou collective (p. 166). Enfin je trouve que la relation entre terrorisme et information est bien mise en valeur (p. 80-82).



L'ensemble des cinq romans que je viens de présenter porte la marque des événements violents qu'a vécus le pays ces dernières années. Mais je dois ajouter immédiatement que c'est leur qualité littéraire qui retient d'abord l'attention. Voilà pourquoi je ferai le rapprochement avec trois recueils de nouvelles dont c'est aussi la caractéristique. On fondait beaucoup d'espoirs sur Yûsuf Slâma depuis que des extraits de lui avaient été introduits par Tawfiq Bakkâr (18) : il s'agissait d'un pastiche de la *sîra* et des recueils de *kaldm*. Dois-je dire que mon attente a été un peu déçue à la publication de son recueil de nouvelles : *Pour la joie future* (19). Il me paraît de plus en plus difficile d'exceller dans ce genre littéraire. On est, en effet, inondé de textes dans les périodiques

(17) *Amîdat al-ġunûn al-sab'a*, MAL, 192 p. Sur l'auteur, voir AAN, 1983, p. 1033-1034; Ajouter aux références qui y sont indiquées al-RAYS, *al-Hayât al-Taġâfiyya*, 35, 1985, p. 248-251; compte rendu d'une table ronde tenue au Muntadâ al-qassâsin le 16 avril dans *al-'Amal*, 19 avril 1986.

(18) Dans *al-Hayât al-Taġâfiyya*, 31, 1984, p. 154 et 160-164.

(19) *Li-l-farah al-qâdim*, s. éd., 1985, 70 p.

qui ont une page culturelle. La tentation est grande de se contenter de quelques réflexions (*hawâîr*) sans faire l'effort suffisant pour tamiser (*al-ğirbâl*) le bon grain de l'ivraie. Dans le cas présent, ce qui me gênerait plutôt, c'est le manque de cohésion interne de l'ensemble, à moins qu'on ne la cherche du côté de l'opposition puissance/impuissance, ces mots étant pris à plusieurs niveaux de signification.

En revanche, on découvre la limpidité de la langue alliée à une inspiration populaire dans *Histoires de la folie de ma cousine Haniya* de Hassûna al-Mișbâhî (20). Le propos est très proche du genre fantastique, ce qui donne du relief aux thèmes habituels tels que l'exode rural et le mythe de la ville. La violence des situations est rendue par la sécheresse du style.

Avec Samîr al-'Ayâdi, c'est une figure de l'avant-garde des années soixante qui se maintient dans le cercle de l'édition littéraire (21). Né le 24 avril 1945 à Métouia (Sud Tunisien), il commence par adapter au théâtre en arabe de nombreux textes : *La Distance* avec Šâlîh al-Garmâdi, *Hamlet*, *Tableau de Merveille* de Prévert, *Opéra de Morgone* de Brecht et, surtout, *Râ's al-Ğûl* de 'Izz al-dîn al-Madani (Maison de la Culture Ibn Khaldoun, 1970, 56 p.).

Voici maintenant ses œuvres originales :

*Šaĥab al-šamt* (nouvelles), MTE, 1970, 209 p. (22)

*Zâzia al-Hilâliyya* (théâtre), Hammamet, 1974 (23)

*'Aġšân yâ šabâyâ* (théâtre), MTE, 1975, 91 p. (24)

*Hadâ Faust âĥar* (théâtre), 3 juillet 1976 (25)

*Zaman al-zĥârîf* (nouvelles), MAL, 1976, 123 p. (26)

*Sindabâd* (théâtre), Beyrouth, Ibn Rušd, 1983, 93 p. (27)

*Ka-đâlîka yaqtulûna l-amal* (nouvelles), MTE, 1985, 105 p. (28)

Il y a donc lieu de situer le dernier ouvrage dans la perspective globale de la recherche de l'auteur. Ces nouvelles ont d'ailleurs été écrites entre 1970 et 1984. Il semble y exister l'équilibre que j'ai signalé chez l'auteur précédent entre les sujets tirés de la vie rurale la plus simple et la recherche formelle montrant une dimension nouvelle de ce réel. L'emploi de la dérision est particulièrement significatif pour rendre compte du désespoir

(20) *Hikâyat ġunûn ibnat 'ammi Haniya*, al-Riyâh al-Arba'a, 1985, 86 p. Lire à ce sujet, *al-Sabâh*, 9 mai 1985; IBN 'UTMAN, *al-Sabâh*, 5 juin 1985; GUZZI, *al-Mauqîf*, 58, 29 juin 1985; IBN 'ALLI'WAHAYBI, *al-Sabâh*, 13 août 1985.

(21) Voir *Vingt ans de littérature tunisienne*, MTE, 1977, p. 71 et *Aspects de la littérature tunisienne*, Rasm, 1985, p. 15.

(22) GRIoui, *La Presse*, 11 août 1970; MADANI, *al-'Amal*, 17, 24 et 31 juillet 1970; IBN 'AMOR, *al-'Amal*, 2 octobre et 4 décembre 1970; DARDURI, *al-'Amal*, 24 septembre 1971; FONTAINE, *Ibla*, 1971, p. 149-157; MAMMû, *Taqâfa*, 1, hiver 1969, p. 6-10; IBN MRAD, *Taqâfa*, 8, 1972, p. 11-27; Sa'îd FARHAT : *Ittiġâhât fikriyya fî al-adab al-tûnisi al-ĥadîth*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirâšât wa l-našr, 1981, p. 76-79.

(23) Interview dans *La Presse*, 29 juin, 6 et 13 juillet 1974; *L'Action*, 8 août 1974; articles de MIDUNI, *La Presse*, 5 et 12 juillet 1974; CHORFI, *L'Action*, 10 juillet 1974; BEN CHEIKH, *L'Action*, 14 juillet 1974.

(24) AYED, *Le Temps*, 29 juin 1975; CHORFI, *L'Action*, 29 juin 1975; NAJAR, *Dialogue*, 30 juin et 14 juillet 1975; MAHFOUDI, *La Presse*, 1<sup>er</sup> juillet 1975; BEN MRAD, *Le Temps*, 1<sup>er</sup> juillet 1975; BALEGH, *La Presse*, 4 juillet 1975; NALÛTI, *al-Sadâ*, 7 juillet 1975; BOUASSIDA, *L'Action*, 13 juillet 1975.

(25) Interview dans *La Presse*, 3 juillet 1976; articles de MESSAOUDI, *La Presse*, 4 et 6 juillet 1976; *al-Sadâ*, 5 juillet 1976; KOUKI, *Le Temps*, 6 juillet 1976; *al-Sa'b*, 9 juillet 1976; NAJAR, *Dialogue*, 12 juillet 1976; *al-Idâ'a*, 15 juillet 1976.

(26) *Dialogue*, 92, 7 juin 1976, p. 15; *al-Hayât al-Taġâfiyya*, 8, juillet-août 1976, p. 104-107; Maĥmûd 'ABD AL-MÛLA : *Kaškâl mu'âšir*, s. éd., 1977, p. 49-60; 'AĠINA, *Bilâdi*, 149, 2-8 mai 1977.

(27) *La Presse*, 22 août 1978; B.B.N., *La Presse*, 29 août 1978; A.B., *Le Temps*, 29 août 1978; R.K., *Le Temps*, 30 août 1978; MESSAOUDI, *La Presse*, 30 et 31 août 1978; *al-Ra'y*, 31 août 1978; NAJAR, *Dialogue*, 2 septembre 1978; al-'URF, *al-Ra'y*, 7 septembre 1978; M.M., *Réalités*, 19, 9 mars 1983; *Fadâ'ât Masrahiyya*, 2, 1985, p. 122-124.

(28) *al-Ra'y*, 333, 9 août 1985.

des classes défavorisées et de la nostalgie tranquille d'un monde en voie de disparition. Le texte est souvent proche de la littérature fantastique.



Je conclue cette partie consacrée à la narration par trois romans réalistes. Muhammad al-Tâhir al-Difawî entreprend une réflexion sur la collectivisation dans *L'olivier de l'ancien sang* (29). Le sujet n'est plus neuf. On pourrait déjà rappeler dix-sept références depuis 1964 (30). Les thèmes essentiels tournent autour de l'appauvrissement de la campagne, de l'inégal rapport de forces entre les possédants et les exploités, de la situation d'infériorité réservée à la fille rurale. Le centre de ces histoires est le vieil olivier sacré qui porte malheur (p. 9 et 12, 48, 74, 86).

Hasan Naşr est un écrivain régulier. On le considère comme le meilleur nouvelliste tunisien aujourd'hui (31). Il est né le 4 février 1937 à Tunis. Après des études à la Zitouna (1953-60), il exerce plusieurs métiers : fabricant de chéchias, couturier, mécanicien et instituteur. Après une licence d'arabe à Bagdad (1962-65), il enseigne dans le secondaire à Mahdia, Hammam-Lif, ainsi qu'en Mauritanie. Il a publié quatre livres :

*Layâli l-maţar* (nouvelles), MTE, 1968, 178 p. (32)

*Dahâlîz al-layl* (roman), Jadid, 1977, 139 p. (33)

*Înâni wa bamsûna layla* (nouvelles), Jadid, 1979, 114 p. (34)

*Hubz al-ard* (roman), MTE, 1985, 97 p.

Dans un style précis, son deuxième roman parle de la terre. Elle est comme une belle femme, difficile à vivre. Elle est la vie, elle qui permet de triompher de soi et de la mort. Mais certains hommes la possèdent et d'autres la travaillent. La collectivisation crée un espoir chez les déshérités. Mais celle-ci commence par les petits propriétaires. Les ouvriers ne trouvent pas tous du travail : faut-il mendier ou voler pour gagner son pain ? On n'enfreint pas impunément la langue des arbres. Pouvoir lire le livre de la terre n'est pas toujours donné au détenteur du pouvoir. Le socialisme ne dure qu'un temps. Ceux qui ont tiré les ficelles restent bien placés. Mais la politique de libéralisation n'est pas plus tendre pour les petits et les projets industriels amènent la destruction de quelques gourbis. Ne reste alors que la révolte. Sur ce sujet, l'auteur n'a guère renouvelé le genre. Son roman n'en reste pas moins pathétique.

'Amor Ibn Sâlim publie sa cinquième création littéraire avec *Abû Ġahl al-Dahhâs*, dont le titre représente le prénom et le nom du personnage principal : on pourrait le rendre par *Ignorant baraqué* (35). C'est un bon roman, le premier en Tunisie qui prend à bras le corps le problème de l'émigration en France, dans le cadre d'une intrigue policière. Le livre commence dans une oasis du Sud où trône le grand père. Vient ensuite le personnage du beau-frère du narrateur, Sa'îd, ancien migrant qui commence petitement et voit progressivement ses conditions matérielles s'améliorer. Son épouse Maryam s'adapte vite à ses

(29) *Zaytânât al-dam al-qadîm*, s. éd., 1985, 86 p. Voir interviews dans *Le Temps*, 7 juin 1985 et *Qîsas*, 70, octobre 1985, p. 80-83.

(30) J'ai cité les principales dans *Aspects de la littérature tunisienne*, p. 52. On pourrait y ajouter Muhammad al-BARDI : *al-Mallâh wa l-safîna*, Sfax, Sogic, 1983, 98 p. présenté dans AAN, 1983, p. 1033.

(31) Sur l'auteur, un Certificat d'Aptitude à la Recherche a été soutenu à la Faculté des Lettres de Tunis par M. BRAYYIF, le 30 septembre 1981.

(32) *al-Sabâh*, 9 mai 1968; *L'Action*, 15 mai 1968; *al-'Amal*, 31 mai 1968; *al-Idâ'a*, 210, 15 juin 1968, p. 30; *La Presse*, 1<sup>er</sup> octobre 1968; *al-'Amal*, 4 octobre 1968 (biographie); GUIZANI, *L'Action*, 5 octobre et 12 décembre 1968; *La Presse*, 26 août 1969 (interview); FONTAINE, *Ibla*, 1969, p. 135-138; Farid GHAZI : *Le roman et la nouvelle en Tunisie*, MTE, 1970, p. 87-90.

(33) *La Presse*, 13 janvier 1978; *Ibla*, 1978, p. 325; *Bilâdi*, 11 septembre 1978.

(34) *al-Ra'y*, 23 janvier 1981; MOUMEN, *La Presse*, 28 avril 1983; interview dans *al-Hayât al-Taqâfiyya*, 21, mai-juin 1982, p. 82 sq.

(35) MTE, 1984, 172 p. Sur l'auteur, se reporter à AAN, 1982, p. 951; 1984. Ajouter aux références qui y sont citées : *al-Naşra al-tarbiyya*, 13, novembre 1984, p. 81-96; AGINA, *Qîsas*, 68, avril 1985, p. 84-99; NALUTI, *al-Sabâh*, 21 mai 1985 et *Qîsas*, 70, octobre 1985, p. 30-36.

nouvelles conditions d'existence et apprécie particulièrement la compagnie de son coiffeur Jacques. Son frère, le narrateur 'Amir poursuit des études à l'université de Lyon et partage sa vie entre Catherine, Teresa la Sicilienne et Jacqueline; il revient en Tunisie avec la seconde, mais aucun des deux ne trouve du travail et ils repartent à Paris. Son frère 'Abbàs s'associe à Paris avec un Juif tunisien, mais il est recherché pour avoir hébergé des terroristes, arrêté, torturé et innocenté, il peut enfin retourner au pays.

Les événements qui concernent ces personnages sont pris entre deux trames qui animent le récit. La première est la biographie du grand-père al-Dahhàs. C'est un être original qui, au fil des ans, a perdu ses femmes, ses enfants et presque toute sa famille. Né en 1881, *'umda* du village, ami des Français, il refuse cependant d'être membre du Grand Conseil; menacé de mort par les nationalistes, il suscite cependant le respect de tous, même après l'indépendance. Généreux, il sait aussi augmenter ses biens et défier tout le monde. Il ne pense qu'aux femmes et adore son petit-fils, né en France et avec lequel il a des difficultés pour converser. Cet homme admet volontiers le parjure et sa théorie sur la sincérité est très particulière (p. 64). C'est le Jean-sans-peur de la région. Ses biens sont partagés de son vivant. Avec les changements des temps, sa *baraka* disparaît et il meurt le jour de la naissance du fils de 'Amir. Ces informations, glanées dans le récit, sont distillées avec beaucoup d'intelligence. Il y a toujours un lien étroit entre les souvenirs et l'action présente.

La deuxième trame qui anime le récit est l'intrigue policière. En effet, Jacques, l'amant de Maryam, est assassiné. On accuse Sa'ïd son mari (p. 36) qui est arrêté. Deux avocats sont successivement sollicités pour le défendre (p. 59 et 63). Si Sa'ïd a tué, c'est par vendetta (p. 90) et il aurait bien voulu aussi se débarrasser de sa femme, mais il a eu peur pour l'orphelin. Les preuves manquent cependant pour attester sa culpabilité (p. 114), et, en définitive, c'est la femme de Jacques qui profite du crime (p. 124). Il est donc relâché (p. 132). Comme pour le grand-père, les informations policières sont parfaitement intégrées au récit.

L'ensemble de la tonalité du roman sonne juste. Le racisme en France a sa place, sans exagération. De la même façon la lutte nationale en Tunisie, y compris de ceux qui sont opposés au *za'im* (p. 108). Aussi bien par la langue que par la construction intelligente et le doigté du jugement, ce roman est un des meilleurs de l'année.

### Poésie

En tête de cet exposé, je mentionnerai une petite épopée, composée de 1952 à 1967 par Muhsin Ibn Hamida, né le 20 février 1919 à Monastir, professeur au Lycée Carnot, puis responsable de la traduction au Ministère des Affaires Culturelles. Le titre est *Un homme est mort* (36). Il s'agit du syndicaliste Farhât Haššâd (2 février 1914-5 décembre 1952). Cette poésie strophique oppose les souffrances de la vie à la gloire de la mort. Elle lance un appel à la fraternité et à la solidarité avec les petits, médite à propos de l'effet du temps sur la mémoire, promet de continuer l'action militante et exalte le rôle du poète, héraut de l'espoir.

*Les envies* (d'une femme enceinte), tel est le titre du sixième livre de poèmes publié par al-Midâni Ibn Šâlih (37). Né le 15 novembre 1929 à Nefta, il est instituteur dans les mines du Sud de 1953 à 1956. Il prépare ensuite une licence d'arabe à Bagdad en 1960. On le connaît pour ses activités au sein de la Ligue des Droits de l'Homme.

Voici la liste de ses recueils précédents :

- Qur' ummî*, MTE, 1969, 238 p.
- al-Layl wa l-tariq*, STD, 1972, 109 p.
- Zalzâl fi Tall Abib*, MTE, 1974, 120 p.

(36) *Mâta rağul*, STD, 1985, 107 p. L'auteur a publié un autre recueil de poèmes : *Qâfilat al-'abid*, MTE, 1967, 209 p. Voir KACEM, *Arabica*, 1971, p. 77-80.

(37) *al-Wihâm*, al-Riyâh al-Arba', 1985, 128 p.

*Min muḍakkarrāt ḥammās*, Ben Abdallah, 1977, 110 p.  
*al-Ṣawt al-ḥāliḍ*, Bagdad, Ministère de la Culture, 1981 (38).

Les titres donnent déjà une idée de l'engagement de l'auteur du côté des démunis, des prolétaires, des exclus et, parmi eux, les Palestiniens. La majorité des poèmes de son nouveau livre se rapportent à la réalité politique arabe contemporaine : stérilité des décisions, trahison de Sadate (le Judas du Nil embrasse les mains de son égorgé), absence de liberté de presse, expansion de la corruption. Ceci dit, je préfère les pages consacrées à l'oasis (p. 57-59) : le lyrisme y paraît plus transparent.

Aḥmīda al-Ṣūlī est-il un romantique égaré ? C'est ce qu'on pourrait croire en lisant son *Hémorragie des liens du sang* (39). Son égocentrisme poétique est loin des courants actuels de la poésie arabe. Spectateur sceptique de l'univers, il aborde fréquemment le thème de la mort (chats, corbeaux, vers, tombeau). Son recueil est bâti sur la dialectique de la lumière extérieure (prairies, incendies, feu, soleil, saisons, jour, espoir, libération, réveil) et de l'obscurité/intérieur (nuages, silence, glace, désespoir, hémorragie, vengeance, sang, brume) sur les axes du temps (instant, futur, attente) et de l'espace (mer, vague, chemin) :

« Une goutte ne peut-elle pas du récipient de la lumière  
 s'échapper  
 laver la douleur des siècles  
 embraser, du sein de la terre,  
 ses pierres ? » (p. 18).

Le romantisme prend une autre coloration chez Na'īma al-Ṣīd dans son recueil : *L'herbe et l'eau* (40), puisque l'auteur a volontiers recouru à un symbolisme historico-politique. Le royaume du verbe s'étend jusqu'aux rives du féminisme :

« Accorder aux femmes  
 une âme ailée  
 nos veines palpitent... d'une volonté d'acier (p. 26)  
 Je suis une femme  
 que la partance ne désespère pas  
 ni la recherche d'une nouvelle mémoire...  
 Je ne creuserai pas mon cercueil  
 dans les cavernes sombres de la défaite » (p. 27)

La nostalgie s'inscrit sur fond d'arabité :

« un rayonnement jaillit dans les extrémités des branches froides  
 il efface la page de la solitude  
 et la passion impossible  
 te dilapide et m'efface » (p. 42)

(38) Sur son œuvre, *La Presse*, 11 avril 1969; SA' DĪ, *al-Ṣabāḥ*, 8 mai 1969; *al-'Amal*, 9 mai 1969; CHORFI, *L'Action*, 18 mai 1969; *La Presse*, 4 juin 1969; TUMĪ, *al-'Amal*, 13 juin 1969; KAHLAWI, *al-Ṣabāḥ*, 19 et 26 juin 1969; *al-Ṣā'b*, 16 juin 1969; *al-'Amal*, 11 août, 19 et 26 septembre, 17, 24 et 31 octobre, 4 et 21 novembre 1969; *La Presse*, 22 novembre 1974; MUWĀ' ADA, *al-Sadā*, 20 et 27 janvier 1975; B.B.N., *Dialogue*, 23 mai 1977; MA' RŪFĪ, *al-Ṣā'b*, 22 juillet 1977; *Bilādi*, 1-7 août 1977 et 2 janvier 1978; *al-Mustaqbal*, 3 mai 1982; SKARZYNSKA-BOCHENSKA Krystyna : *Tradition et modernité dans la poésie tunisienne contemporaine* (en polonais), Varsovie, Université, 1980, p. 175-201; al-GABRI : *al-Ṣīr al-tūnūsī al-mu'āsīr*, p. 691-702; IBN RAḠĀB, *al-Ṣabāḥ*, 28 décembre 1985; HAṢṢAD, *al-Ṣabāḥ*, 25 mars 1986. Voir aussi les interviews *La Presse*, 20 juillet 1972; *al-Mustaqbal*, 31 mai 1982; *Lamalīf* [Casablanca], décembre 1982; *al-Ra'y*, 15 février 1985; *al-Ṣabāḥ*, 6 mars 1986.

(39) Nazīf al-'alāqāt al-damaḥwīyya, al-Aḥillā', 1985, 79 p. Sur l'auteur et ses précédents recueils, voir AAN, 1980, p. 1123-1124; 1983, p. 1039.

(40) *al-'Uṣb wa l-mā'*, MAL, 1985, 60 p. Sur l'auteur et son œuvre, voir AAN, 1982, p. 947. Y ajouter 'ALWAN, *al-Hayāt al-Taḡāfīyya*, 36-37, 1985, p. 155-156; QĀSIM, *al-'Amal al-Taḡāfī*, 7 mars 1986.

Les « Quatrains » (41) représentent le cinquième recueil de poèmes de Mhyi al-din Hrayyif. Il succède à :

*Kalimât li-l-ġurabâ'*, MTE, 1970, 155 p.

*Hâmil al-mašâbih*, Ben Abdallah, 1973, 124 p.

*al-Siġn dâhil al-kalimât*, Bagdad, Ministère de l'Information, 1977, 94 p.

*Mudun ma' bad*, Ben Abdallah, 1980, 94 p.

*al-Fuṣûl*, Bagdad, Dâr al-Rašid, 1981, 98 p.

Il y regroupe 171 quatrains publiés depuis 1969 dans le journal *al-Šabâh*. Son désir de liberté s'exprime comme un hymne à l'amour :

« Dis à la tourterelle des branches : nous avons laissé l'eau après avoir usé les bords de la coupe

Une vague se cache, une autre apparaît, nos désirs sont comme des fleurs dans la tempête

Son discours ne te sert de rien : nous avons été (amants), elle qui a noirci la blancheur des feuillets

déchiré le manteau du printemps et elle est devenue un espoir perdu entre attente et crainte »

« Je dis à la vie : Doucement ! Elle répondit : La vie s'est écoulée parmi les larmes  
Si les souhaits étaient utiles, nous les eussions amenés dans la soucoupe de l'amour,  
entre chant et murmure,

Mais les désirs sont comme l'ombre d'un fantôme, ils laissent l'homme s'en mordre les doigts

Contiens-les, c'est la chaleur de nos jours, passe et laisse le temps vider sa jarre » (p. 12).

« Les algues de la mer nous ont assiégés dans l'obscurité, la mer elle-même était conquise par les algues

Vents des moulins, remuez les vagues et levez-vous à la sortie des cortèges

Partons vers demain, avant que n tombe sur les voyageurs la nuit des sauteuses  
Demain est ici dans nos secrets, il a mille compagnons parmi nos amis » (p. 14)



Les cinq livres que je vais présenter maintenant peuvent être situés dans la même mouvance. Sûf 'Abid publie deux recueils de poèmes dans la même année : *Rose de sel* et *Femme de mosaïque* (42). Les registres utilisés confinent à l'allégorie historique : les héros historiques arabes sont symboles d'un monde nouveau, alors que l'instant est détresse et incertitude. La mort est interrogation vers Dieu...

'Ali Dubb est né le 22 mai 1941 à Tataouine. Il est professeur d'arabe. Le titre de son livre *J'ai hâté la joie* est une citation du mystique al-Hallâg (43). Itinérance et expatriement semblent faire partie des conditions de la vision, l'accès au royaume de l'eau. S'agissant de la défaite des Arabes, où trouver l'espoir ? :

« Les pleurs sont agréables

à la mesure des catastrophes

A ce que je vois, elles sont abondantes

Cependant

aucun motif ici de pleurs

Aussi ne suis-je pas triste

ni catastrophé

(41) *Rubâ' iyât*, MTE, 1985, 100 p. Sur l'auteur, voir AAN, 1980, p. 1124 et 1981, p. 1196. Y ajouter l'interview dans *al-Šabâh*, 8 mars 1986.

(42) *Nawârat al-mih*, Déméter, 1984, 62 p. et *Imra'at al-fusayfusâ'*, al-Riyâh al-Arba'a, 1984, non paginé (81 p.). Sur l'auteur, voir AAN, 1980, p. 1122-1123. Ajouter QASIM, *al-Šabâh*, 11 août 1983; M.G., *Le Temps*, 24 janvier 1985.

(43) *Tu' aġġaltu l-farah*, al-Riyâh al-Arba'a, 1985, 94 p. Voir *al-Šabâh*, 14 février 1985.

Car la défaite, nous la connaissons bien  
 elle nous a fréquentés  
 elle est devenue bien-aimée  
 peut-être  
 la victoire détruit-elle la splendeur de notre temps  
 Réfugiez-vous donc près du dieu de la défaite  
 loin du mal des victoires catastrophiques » (p. 60).

La défaite est aussi un des leit-motiv de Husayn al-'Ûri dans *La soif des sources* (44). Où s'arrête le cri pour devenir poésie ? Si l'histoire est une épreuve, on peut souhaiter que la mémoire meure. Et si le monde était uniquement peuplé d'enfants, alors plus de guerres, ni de malheurs, ni d'exil. Il semble que les poètes-paons aient une responsabilité dans les défaites successives. Et les pleurs sur les sentiers d'hier sont dérisoires.

Coller à la réalité arabe contemporaine peut amener à une sublimation. Telle serait l'attitude de Muḥammad al-'Ûni, né le 13 décembre 1952, avec son recueil : *Le royaume des œillets* (45) :

« Mon pays est votre captif  
 et il vous surprendra  
 par l'explosion de l'œillet et de la fleur de grenadier (p. 18)

Le poète devient alors le héraut de l'espoir, au milieu des blessures et des souffrances »

« Je le jure au nom des œillets sur chaque empan  
 le sang qui  
 t'a déjà arrosé  
 fera lever le siège des fossés  
 et viendront les mouettes  
 apporteront des graines les vents féconds  
 et effaceront l'odeur de mort sur toutes les potences » (p. 29).

Il n'est pas aisé d'intégrer de manière valable les luttes lointaines des Palestiniens, sur le plan littéraire, même s'ils sont frères en arabité. Peut-être que les livres qu'on vient de présenter amorcent-ils une nouvelle attitude.

## Spectacle

Les jeunes éditions Sinnamâr se spécialisent dans la publication des pièces de théâtre. Ainsi, sur ces deux années, elles ont sorti trois livres. Le premier contient deux pièces de Raġā' Farhāt. Celui-ci avait, dès 1970, mis en scène l'adaptation par Samir al-'Ayādi de *Ra's al-Ġūl*, texte de 'Izz al-dīn al-Madani. Son activité dans le domaine du théâtre n'a jamais cessé. La première pièce du recueil *Joha ou l'Orient en désarroi* a été créée par la troupe de Gafsa, le 17 septembre 1972, dans une mise en scène de Fāḍil al-Ġa'ā'ibī et des décors de Fāḍil al-Ġazīri (46). Il s'agit d'un travail collectif, dans l'esprit de la Comedia dell'Arte. Le texte est composé dans la langue dialectale tunisienne. Même si les événements de la pièce sont supposés se passer au XIX<sup>e</sup> siècle, on comprend que chaque pays invente son propre Joha. Celui-ci, parce qu'il a faim, commet un petit larcin aux dépens du pacha. Cela lui vaut d'être condamné et enrôlé dans l'armée. Le fossé qui sépare le droit et la vie des gens est bien éclairé. La critique des notables et des dirigeants est assez acerbe. Enfin, au niveau dramaturgique, le rôle du troubadour n'est pas à négliger.

(44) *Zama' al-yanābī*, al-Riyāḥ al-'Arba'a, 1985, 84 p. Voir GARBİ, *al-Šabāḥ*, 24 septembre 1985; ḤAŠŠAD, *al-Šabāḥ*, 5 novembre 1985.

(45) *Mamlakat al-qaranful*, Déméter, 1984, 62 p. Voir *al-Mustaqbal*, 3 août 1981; *al-Šabāḥ*, 16 octobre 1981; *Réalités*, 27 novembre 1982; *al-Šabāḥ*, 18 juin 1985.

(46) *Ġha au al-šarq al-hā'ir*, Sinnamâr, 1984, p. 10-51. Voir HAMZAWI, *al-'Amal al-Taqāfi*, 8 août 1973; NAJAR, *Dialogue*, 94, 21 juin 1976; Interview dans *La Presse*, 29 juin 1974; *L'Action*, 8 août 1974; *La Presse*, 23 mai 1975.

Le même livre comprend aussi le texte de la pièce *Bornî et Atra* (47). Elle a été jouée le 25 avril 1974 avec les mêmes metteurs en scène et responsable du décor. Bornî est un pauvre travailleur au quint. Il cherche sa femme qui s'est réfugiée chez le patron Hmida. Les tableaux successifs montrent bien la différence de mentalité entre les deux classes sociales. A la fin de la pièce, Bornî tue Hmida et récupère sa femme.

Le deuxième volume de la collection est de Tawfiq al-Ġbâli : *Manière de parler* (48). Cette pièce a été créée par le théâtre Phou le 2 juillet 1980. Elle se distingue par l'importance accordée à la tradition orale, l'emploi de la dérision dans le discours, le lien établi entre les sketches par le narrateur, le combat avec les mots appuyé par le langage corporel et la musique, enfin l'absence de décor. Ces traits forment la véritable unité des différents tableaux. Ceux-ci partent de la vie quotidienne, des faits divers, des expressions populaires. Le spectateur est surtout sensible à la critique politique : relations à l'intérieur du parti unique, projets gouvernementaux, favoritisme. Mais d'autres aspects de la vie sociale servent de cible : le sport, le tourisme, les femmes de ménage, la Palestine, le patrimoine arabe...

Le troisième livre de la collection est *La Noce* de Muḥammad Driss (49). En son temps, l'auteur participait aux activités de la troupe de Gafsa qui a créé les pièces précédentes. Il est aussi membre fondateur du Nouveau Théâtre qui joue d'ailleurs la pièce en mars 1976 avec, une nouvelle fois, les mêmes responsables de la mise en scène et du décor. Sept jours après le mariage, un couple tunisien se retrouve face à ses contradictions. Chacun dénigre l'autre pour camoufler ses défauts. Lui, petit fonctionnaire qui vit d'illusions. Elle, qui se sent frustrée d'une vie de princesse qu'elle aurait voulu mener.



Ces textes théâtraux forment, sans aucun doute, une contribution remarquable au mouvement littéraire en Tunisie. Trop peu de pièces sont imprimées et encore moins en arabe dialectal. Or ces dernières ont de plus en plus d'importance dans la vie locale des arts du spectacle. Le roman occupe une place de choix dans la chronique. On a cru y déceler des œuvres de qualité. Du moins sont-elles expressives du désarroi des auteurs devant l'évolution politique du monde arabe.

Jean FONTAINE

(47) *Za' Burnî wa l' Atra'*, *id.*, p. 55-77.

(48) *Tamîl klâm*, Sinnamâr, 1984, 73 p. Voir *Dialogue*, 287, 3 mars 1980; *La Presse*, 3 juillet 1980; *Dialogue*, 305, 7 juillet 1980; *Le Temps*, 11 juillet 1980; *Jeune Afrique*, 7 janvier 1981; *La Presse*, 31 juillet 1981; *Dialogue*, 361, 3 août 1981.

(49) *al-'Irs*, Sinnamâr, 1985, 69 p. Sur l'auteur, voir *Aspects de la littérature tunisienne*, p. 145 et, sur la pièce, p. 146 et 147.

## IX. — LITTÉRATURE MAGHRÉBINE D'EXPRESSION FRANÇAISE \*

La production littéraire de langue française est aussi abondante que les années précédentes, aussi bien au Maghreb qu'à l'étranger. Les études de critique le sont également; elles auraient même tendance à augmenter. La Bibliographie *in fine* le montre. Nous ne nous arrêterons néanmoins ci-après qu'à la présentation de quelques-uns des ouvrages de fiction, d'abord, avant de parler des ouvrages de critique.

### I. — ROMANS ET RECUEILS DE NOUVELLES

Les romans algériens l'emportent toujours quantitativement sur ceux de Tunisie et du Maroc bien que la production de ces deux pays soit loin d'être négligeable.

#### 1) Algérie

**Bounemeur (Azzedine), *Les Lions de la nuit*, Paris, Gallimard, 1985, 341 p. roman.**

L'auteur avait déjà réussi à intéresser de nombreux lecteurs en 1983 avec *Les Bandits de l'Atlas*. Ce nouveau roman se situe juste avant le déclenchement de la guerre de libération. A peine âgé de 27 ans, Si Salah se révèle l'organisateur de la révolte des laissés pour compte, des paysans. Des contradictions, des oppositions, des discussions entre ces paysans il en existe certes et l'auteur ne verse pas dans la littérature unanime à l'eau de rose. La profusion des personnages mis en scène le pousse d'ailleurs à mettre en lumière la variété des situations, des fractions. Pas de stéréotypes ni de clichés trop souvent rencontrés dans certains romans algériens contemporains traitant de la guerre. Si Salah se présente comme le grand rassembleur par son travail patient, méthodique, de militant. Il sait que ce qui est à craindre ce sont « les rivalités entre familles et entre clans ». Tout le roman est donc bâti sur le travail obscur mais constant de ce jeune chef pour que tout le monde soit prêt lors de la nuit du destin qui fut celle du 1<sup>er</sup> novembre 1954. Le style de ce roman, classique somme toute, le met à la portée d'un large public.

**Djebar (Assia), *L'Amour, la fantasia*, Paris, J.C. Lattès, 1985, 263 p. roman.**

Continuant son pèlerinage aux sources de ses racines et de celles de son pays, ce roman d'Assia Djebar est certainement sa meilleure œuvre. La mémoire a été mutilée et raturée, l'auteur tentera donc d'en reconstituer les tatouages, les fragments. Ce n'est pourtant pas un roman historique. Djebar procède selon un montage parallèle : l'agression étrangère sur la terre algérienne (1830 et la suite vue à sa façon), la guerre de libération ensuite, et la vie même de l'auteur et de ses ascendants. Ce montage est construit comme une partition musicale, celle d'une *nouba* : des temps forts, des cris, des mouvements. L'auteur fait parler les femmes et les rend-présentes à l'histoire. Mais il nous semble que ce roman est aussi celui du retour au père. Fillette arabe, elle se souvient du jour où pour la première fois elle part pour l'école « main dans la main du père ». Cela dès le début du livre. C'est le père qui l'avait introduite « dans la gueule du loup » (Kateb). L'auteur

\* Rubrique réalisée par Jean DEJEUX.

livre à propos de la langue française de remarquables et pertinentes réflexions. Ce roman est donc comme un hommage au père pour son audace libératrice. Il a fallu se dévoiler, se mettre à nu pour parler de soi et des siens dans la langue étrangère, mais « la langue encore coagulée des Autres m'a enveloppée, dès l'enfance, en tunique de Nessus, don d'amour de mon père, qui, chaque matin, me tenait par la main sur le chemin de l'école ». « Le corps s'est trouvé en mouvement dès la pratique de l'écriture étrangère ». Et c'est ainsi qu'Assia Djebar multiplie d'heureuses formules plongeant dans des profondeurs psychanalytiques. Ce roman maîtrisé, à la gloire du père et des voix des aïeules, est profondément enraciné, tout en affirmant sans complexe l'être au monde grâce à la langue française.

**Dib (Mohammed), *Les Terrasses d'Orsol*, Paris, Sindbad, 1985, 216 p. roman.**

Mohammed Dib continue à user d'une « écriture de vision » comme il l'appelle. Il s'agit bien d'une concentration intérieure et, d'autre part, d'une « évolution spirituelle ». Ceci pour dire que Dib, une fois écoluée la première période, celle d'une « écriture de constat », ne nous a pas habitués à des romans faciles. Il faut donc creuser, jouer même avec les titres et les noms des personnages : Hors sol, or et sol(eil), Aëlle (à Elle; qui ? La Mort ?) : « l'homme est à elle » « pour toujours ». Mais de quoi donc s'agit-il ? Un fonctionnaire a été envoyé (sacrifié ?) par son gouvernement dans une ville nordique; il rédige des rapports mais on a dû l'oublier complètement. Il porte en lui « la malédiction du soleil » et de la lumière trop forte. Dans la ville où il se trouve il découvre une fosse où grouillent comme des larves des monstres (bêtes, hommes ?). Lors d'un voyage sur une île, il fait la connaissance d'une femme, énigmatique, sphinx comme d'autres femmes dans les œuvres de Dib. Au bout de son aventure, le héros-narrateur a oublié son nom, son pays; il est amnésique. Reste seulement le titre d'un film : « Pour toujours ». Inutile de dire que nous retrouvons dans ce roman de nombreux éléments des derniers romans de l'auteur : les voix, la mer, le voyage, le jugement à l'heure de la mort, le regard trop lucide (qui a fait trop de lumière), la « folie » aux frontières de la mort et de l'amour. Cet homme oublié, hors du sol natal, qui porte en lui comme une malédiction, semble avoir choisi la solitude pour mieux accueillir la mort : sans doute pour « mieux ressentir la vérité des choses ». Un roman peut être inquiétant, en tout cas grave, remarquablement écrit.

**Ketanne (Nacer), *Le Sourire de Brahim*, Paris, Denoël, 1985, 179 p. roman.**

Brahim a perdu son sourire en 1961 lors d'une manifestation sur le Boulevard St Michel : son petit frère Kader est tué par la police. Brahim grandit dans les difficultés inhérentes à la situation des immigrés. Cependant il apprend la langue française « qui lui plaisait bien ». Il découvre peu à peu, en même temps, ses racines ancestrales et culturelles. Il part même pour découvrir sa Kabylie natale et son Ifriqiya berbère « qui n'en finit plus de clamer son identité ». L'expérience algérienne est cependant frustrante pour lui. Son espace vital sera donc la France : « On est ici chez nous autant qu'eux ! » déclare-t-il. Il luttera en France : il apprend le berbère. Il découvrira finalement le sourire d'une jeune fille. Ce roman fort simple est certainement sans prétention. Des clichés, des formules excessives, une inflation du vocabulaire parfois, lorsqu'il s'agit de la guerre d'indépendance, le déserviraient plutôt. Son intérêt vient qu'il est comme une sorte de témoignage d'un jeune de la seconde génération (l'auteur est médecin) qui veut tout à la fois : les deux cultures, les deux pays, les deux langues ou même simplement « la Méditerranée comme drapeau ». Témoignage d'une génération nouvelle, métissée culturellement : ni immigrée ni le cul entre deux chaises (« il est assez gros pour s'asseoir sur les deux », dit-il). Ce roman n'a certes pas d'intérêt de celui de Mehdi Charef, *Le Thé au harem d'Arché Ahmed* (1983).

**Sebbar (Leïla), *Les Carnets de Shérazade*, Paris, Stock, 1985, 287 p. roman.**

Un routier trouve endormie sur la banquette de son poids lourd une jeune fille, curieuse, qui quelques instants auparavant voulait s'embarquer pour l'Algérie. Ils feront route ensemble; elle lui racontera des histoires comme dans les *Mille et Une Nuits*: prétexte bien sûr pour raconter la France et surtout les traces des Arabes dans ce pays, les musées où sont exposés les tableaux d'odalisques, de femmes arabes dans leur harem, de bains

maures. Chemin faisant on nous parle d'un tas de gens depuis Abdelkader jusqu'à des acteurs de cinéma en passant par les Sarrazins. Shérazade a une prédilection pour les cultures métissées, pour les déracinés et ceux qui sont en voyage. Mais cette « Beur », pour employer ce terme, en connaît quand même un peu trop; elle serait pour ainsi dire trop cultivée, et ainsi trop fabriquée sur le plan de la fiction littéraire. Ces *Carnets* sont en somme un moyen pour rafraîchir la mémoire des Français sur leur passé « oriental », les restes de cultures méditerranéennes à réveiller sans doute dans le contexte d'aujourd'hui.

## 2) Maroc

**Ben Jelloun (Tahar), *L'Enfant de sable*, Paris, Le Seuil, 1985, 215 p. roman.**

Sept filles sur sept naissances ! Trop c'est trop, déclare le paternel qui décide que pour la prochaine naissance ce sera un mâle; il s'appellera Ahmed même si c'est une fille. Lorsque celle-ci apparaît les parents gardent le secret et trouvent des subterfuges pour camoufler le délit, si l'on peut dire. L'auteur rejoint un thème cher à Khatibi : l'androgynie ou encore l'hermaphrodite. On ne peut pas ne pas remarquer qu'à travers toute l'œuvre de Ben Jelloun le double, le masque, la dissimulation, une blessure profonde sont bien présents. « Je n'ose pas me regarder dans le miroir », « savoir qui je suis », « il est temps de renaitre de nouveau » sont des phrases qui ponctuent cette œuvre. Les différents chapitres du roman sont assez évocateurs : « l'homme aux seins de femme », « la femme à la barbe mal rasée », promettant d'être croustillants. En fait, rien d'affriolant sur le plan érotique : quelques caresses, des fantasmes, quasiment rien à côté des turpitudes des héros psychotiques de Rachid Boudjedra, des héros tourmentés et traumatisés de Abdelhak Sehrane et du héros de Mohammed Choukri. Dans le roman, Ahmed deviendra Zahra. A la fin, il-elle mourra d'une drôle de façon. Mais tout se passe comme si dans ses romans, Tahar Ben Jelloun revenait sans cesse sur un roman familial, une blessure originelle, la fixation dans le double, un non-dit à ne pas dévoiler mais à laisser entendre quand même. Le romancier raconte des vies doubles, des errances, des réclusions solitaires et des velléités pour renaitre de nouveau dans la reconnaissance d'une authentique identité-sexualité.

**Hadj Nasser (Badia), *Le Voile mis à nu*, Paris, Arcantère, 1985, 256 p. roman.**

Les romancières marocaines sont peu nombreuses. Pour son premier roman, Badia Hadj Nasser, psycho-thérapeute à Paris, dépasse largement les audaces d'Assia Djebbar dans *La Soif* où celle-ci revendiquait la découverte du corps. Ici nous sommes en pleine errance et dérive sexuelles. L'héroïne de Badia Hadj Nasser, d'un milieu bourgeois, tombe amoureuse d'un Français, mais celui-ci meurt dans un accident. Une fois franchi le premier degré d'émancipation et de déviance par rapport à son milieu de vie c'est la grande licence. Yasmina, l'héroïne, part pour la France et passe dans les bras de celui-ci et de celui-là, Maghrébins ou autres. Elle ne répugne pas davantage à coucher avec les femmes. Parallèlement elle aime assez les alcools. Yasmina est ainsi comme « une poule de luxe » (p. 224). Bref, il s'agit d'un cas imaginé d'émancipation exacerbée où l'auteur a rassemblé de nombreux fantasmes — un peu trop sans doute car cette avalanche paraît parfois artificielle. Ce récit égocentrique concerne assez peu en fin de compte l'ensemble de la société féminine marocaine, même si, par son métier, la romancière est bien placée pour nous parler d'individus aux prises avec leur névrose et leur appétit de jouissance débridée. D'une écriture plutôt morcelée au début, le roman parvient à une écriture plus large comme si on entrait dans la haute mer.

**Jay (Salim), *Portrait du géniteur et poète officiel*, Paris, Denoël, 1985, 185 p. roman.**

Salim Jay ne manque pas d'astuces, de fantaisies, de bons tours pour amuser les lecteurs dans les quelques livres déjà publiés. Né à Paris en 1951 d'un père marocain et d'une mère française, d'origine germano-roumaine, l'auteur nous raconte la vie, arrangée par la fiction, de son père poète de langue arabe. Ce récit plein de verve et de satires fustige des idées reçues. L'humour fort heureusement est au rendez-vous. Le fameux géniteur, poète officiel du pouvoir établi dans un pays où l'Islam est religion de l'Etat, avait une

passion pour l'alcool : « suicidaire et raseur, il allait à la mort comme d'autres vont au café du coin. Il y allait à coups de bouteilles. Très vite, il donna dans le slogan : « Plus soulaud que moi, tu meurs ». Et enfin, il est mort en quelques heures horribles d'une cirrhose du foie. On voyait le poète officiel à la télévision « dire devant le Souverain des poèmes écrits dans une langue si ancienne qu'elle pouvait être comprise comme un refus d'être prise au mot ». Salim Jay aime descendre aux enfers dans un grand éclat de rire. Il portait cet ouvrage depuis longtemps : comment dire le dégoût, les dégâts, l'exaspération et en même temps la tendresse, la souffrance, la consternation ? Le père évoluait dans la poésie et l'éthylisme, le fils investira dans la littérature humoristique. Naturellement, le père peut être aussi l'image du Souverain : « il m'est arrivé, l'autre nuit, de rêver du Roi et du Père dans une indéfectible fiction bienveillante et navrée ». Et le roman prend donc en même temps une autre dimension, celle des paradoxes de la société marocaine (avec « l'éthylisme de l'élite »).

### 3) Tunisie

**Béji (Hélé), *L'Oeil du jour*, Paris, Maurice Nadeau, 1985, 255 p. roman.**

L'auteur a déjà écrit un brillant essai *Désenchantement national* (1982). Hélé Béji, agrégée de lettres et vivant à Paris, se lance dans le roman : elle retourne pour de courts séjours à Tunis, la ville natale. Les souvenirs d'enfance se ravivent ; l'ambiance, l'environnement replongent la narratrice dans le royaume enchanté d'autrefois. Sa grand-mère est la statue-témoin de la tradition musulmane, des coutumes ancestrales, de la permanence, alors qu'elle-même, partie pour ailleurs, s'est déracinée. Elle constate une société en pleine mutation et changements sociaux. Qui plus est, « par mon irrégion, j'étais séparée de l'univers de ma grand-mère autant que de n'importe quel alchimiste disparu dans la nuit des temps, avec ses tablettes, ses mystères, ses doctrines, ses initiations, au fond d'un laboratoire en cendres où il avait tout ignoré de la roue de la terre ». Dans une écriture parfois réaliste, proche du quotidien, d'autres fois, ou le plus souvent, allusive, intériorisée, Hélé Béji semble méditer sur l'affrontement des cultures, un monde qui disparaît, une ville qui se transforme. « L'Oeil du jour » est son propre regard venu d'ailleurs, du monde de la modernité, où la femme apparaît « libre ». La narratrice ne semble pas mécontente d'avoir pris racines dans cet ailleurs. Enchantement/désenchantement, ici comme dans son essai, l'auteur, dans une maîtrise parfaite de la langue, se montre lucide, en même temps qu'il se situe à la hauteur d'un grand écrivain.

**Chebbi (Lahbib), *La Fêlure. Mémoires d'un cheikh*, Tunis, Salammbô, 1985, 256 p. roman.**

Nous sommes en 1867 après la révolte de Ali Ben Ghedahen ; le choléra fait rage à Tunis. Les modèles étrangers commencent aussi à faire des ravages dans les mentalités et la société. On est perturbé : l'anomie, diraient les sociologues. On constate la confusion, l'ébranlement des structures et des normes anciennes ; bref ça bouge. L'auteur nous présente astucieusement ces « mémoires d'un cheikh » de l'époque comme traduites de l'arabe. Le cheikh en question, dans la tourmente comme tout le monde, est atteint par le second choléra, celui des modèles non musulmans. Il est respecté, « homme de savoir religieux respectable », mais il a cependant lui-même « le sentiment de frauder » : la fêlure en somme. Elle va s'agrandir. Est-on encore musulman en imitant les Européens ? « Un souffle nouveau vient de l'Occident ». Les Européens dominent l'économie, l'histoire, la science. Peu à peu le cheikh bannit de son vocabulaire quelques mots d'hier : hasard, absurde, habitude. Il s'habitue à raisonner autrement, à poser des questions ; « Je dis que Dieu était une énigme et que c'était un problème à aborder avec sérieux ». Bref, il se découvre un jour « tout simplement athée ». Mais « en perdant la foi (il a) gagné la perception du temps ». Il rase sa barbe, change de vêtements, de coiffure ; le ton autoritaire de sa voix est tombé et il n'a plus le monopole de la parole « pompeuse ». Il a même délaissé la zaouia pour la taverne. Mais ses collègues restés figés « ne tolèrent pas les mélanges ». Ce roman habilement mené entraîne le lecteur dans un itinéraire dramatique : le face à face avec soi-même dans un monde qui bouge rapidement, qui pousse à s'interroger sur ses propres certitudes sécurisantes. Ici « je » est déjà devenu « autrement ».

Parmi les autres romans de l'année 1985, signalons pour la Tunisie celui de Hédi Bouraoui *L'Incônaison*. Lui-même présente son « romanpoème » comme un « texte expérimental en forme de récitatif à l'intérieur duquel s'incruste un manifeste poétique ». Ici tout éclate dans l'insolite et l'imprévu. La linéarité du récit est constamment brisée, l'auteur ayant voulu abolir les techniques narratives traditionnelles. Avouons que ces textes sont souvent cabalistiques : le « je » ne cesse de dire « qui suis-je ? ».

Pour le Maroc, une autre romancière se révèle avec *La Fille aux pieds nus* de Farida Elhany Mourad. L'héroïne fait du cheval tous les matins, prend l'avion pour aller au théâtre à Paris et ne cesse de discuter avec l'homme qu'elle aime ou n'aime pas : attirance/rejet, révolte, revendication. On pense à certains films égyptiens avec magnifiques salons, téléphone blanc et le reste. Pour quel public est écrit ce roman ? Nous parlerait-il de la bourgeoisie marocaine ?

En Algérie, l'ENAL continue son effort d'édition, malheureusement avec des œuvres qui souvent manquent d'écriture. Ce ne sont pas les idées qui font défaut mais l'art qui entrainerait un plaisir de lire. Ainsi *La Mue* de Khelifa Benamara veut montrer les transformations dans une famille à partir des changements sociaux et de l'urbanisation, mais l'auteur simplifie par trop ses personnages, verse dans le moralisme et, de plus, use de cette écriture de transparence trop fréquente en Algérie. Anouar Benmalek écrit des nouvelles sous un titre curieux *Rakesch, vishnou et les autres*. Comme l'auteur a beaucoup voyagé il s'évade du cadre de l'Algérie et promène son lecteur chez les « autres ». Salah Djaballah dans *Chroniques d'ici et d'ailleurs* rassemble des textes parus dans *El Moudjahid*. De nombreux sujets font l'objet de ses réflexions : la culture, le développement, la société de consommation, les pouvoirs, le racisme et les droits de l'homme. Il se laisse aller à polémiquer contre les « autres » qui ne pensent pas comme on pense en Algérie ; il veut faire œuvre de salubrité. Dans *La Part du feu* de Rachid Kahar, il est question d'une famille attirée par la ville. Or, elle est vite agressée et victime des fléaux sociaux. La montée vers la ville s'avère désastreuse ; elle est à l'origine de la dégradation dans le lieu de la dépravation. Ceci est bien connu. Naturellement il faut dans ce genre de roman une fille perdue, Zouzou, blonde de surcroît. Le village là-bas était le paradis, la ville est l'enfer. Inutile d'ajouter que le moralisme affleure à chaque page. La part du « feu », en fin de compte c'est le coup de feu qui tue la brebis galeuse. Du même auteur, *Les Remparts de la liberté*, avec un avant-propos de l'historien Mahfoud Kaddache, conte l'histoire de Toudert en Grande Kabylie entre 1830 et 1871. Autant l'avant-propos est un condensé historique sérieux, autant le roman manque le genre de roman historique qu'il aurait pu être. Le héros meurt au combat d'Icherriden en 1871 ; cela ne suffit pas pour faire un grand roman. Abderrahman Mekhlef avec *Bab Djedid 1961* poursuit la tradition des romans algériens sur la guerre de libération avec les clichés et les formules convenus, les conventions du genre, l'écriture d'une transparence extrême. *Le Prix du présent* de Ali Serradj est encore un roman sur la guerre de libération avec les habituels personnages du bon militant, sans peur et sans reproche, du traître, de l'épouse, du soudard, etc. L'auteur fait un effort pour ne pas verser dans le manichéisme mais il n'échappe pas aux stéréotypes. Le style est linéaire, dans le genre de la bonne rédaction. Ce roman-propagande prend donc place à côté de nombreux autres du même genre. *Le But de Amar Zentar* s'en prend au délire sportif : le football n'est plus ce qu'il était. Chemin faisant l'auteur vitupère quelques situations, combinaisons, débrouillardises qui corrompent la société. Le narrateur en est quitte pour demeurer sur ses amertumes. Enfin Rabia Ziani, dans *Nouvelles de mon jardin*, sous forme de lettres, dialogue avec un correspondant de la ville pour lui vanter les mérites de la verdure, de la campagne, des insectes ou encore de l'artichaut... Retour à la terre dans une écriture nourrie de poncifs. Le jardinier rédige sa rédaction quotidienne.

*Nota :* Dans le domaine des rééditions définitives signalons l'effort entrepris par l'Office des Publications universitaires (OPU) en Algérie qui commence par la réédition du roman de Mohammed Ould Cheikh, *Myriem dans les palmes* publié pour la première fois en 1936 à Oran. Il fait partie de cette série de romans de 1920 aux années 50 où s'affrontent chez les auteurs le double désir du Même et de l'Autre. Cette réédition est précédée d'une

introduction d'Ahmed Lanasri où celui-ci multiplie (sans le dire) les emprunts à des chercheurs qui ont déjà traité de ce roman et où il verse dans quelques simplifications. Il aurait dû signaler que le feuilleton de A. Bourri dans *El Hack* en 1912 n'a pas été terminé et il répète la même erreur que d'autres en croyant que Ibn Berakah (*Choses d'Algérie*) est algérien alors qu'il s'agit du pseudonyme d'un Français lieutenant de spahis.

## II. — RECUEILS DE POEMES

A côté des Algériens nous remarquons cette année plusieurs recueils signés par des Marocains et des Tunisiens.

### 1) Algérie

— Amarani (Djamal), *Argile d'embolie*, Alger, Laphomic, 1985, np.

Djamal Amrani publie en 1985 ce recueil et également à l'ENAL *Au jour de ton corps*. Toujours fécond, le poète poursuit ses thèmes favoris : le corps, la mémoire, l'amour, mais aussi l'errance, les cicatrices, le désir, la brûlure. L'auteur avance à travers beauté et ombre, en recherche d'une plénitude.

Je te porte masque de glaise  
derrière l'enclos de l'ombilic  
entre les mâts d'étranges  
fougères  
Mes saisons comme un signe  
qui inventera ta fièvre  
l'éclat des cicatrices

— Belamri (Rabah), *Le Galet et l'hirondelle*, Paris, L'Harmattan, 1985, 107 p.

Une fièvre ardente anime ce recueil où l'on sent passer le souffle de Jean Sénac, assassiné en août 1973. Le soleil est ici blessure, bourreau, tumulte. Il n'est pas doux. L'ombre est également présente : elle « cisaille la mémoire ». Ces poèmes, tendus vers une libération totale, sont itinéraire de virilité. « Je mords/l'espérance jusqu'à l'aorte ». Le poète évoque la sœur « mutilée par la meute tribale ». Cette poésie, lyrique, est en même temps scandée par les temps forts du désir et de la souffrance. Le combat avec les mots est aussi, comme chez Sénac, un combat avec le corps.

remonter avec patience  
la trace de l'oursin et du silex  
saborder le mythe  
lacs de l'usure et du berceau  
serpent vautré dans notre lit  
retrouver le limon des matins de cristal  
recueillir le galet  
et lui dire :  
je te reconnais  
compagnon de l'ombilic.

Berezak (Fatiha), *Le Regard acquarel*, Paris, L'Harmattan, 1985, 119 p.

L'auteur fait de la danse et du mime et a plusieurs cordes à son arc. Sa poésie est violente, ironique, amusante aussi. Lounès en Algérie est Lounès avec sa poésie bien à lui faite de calembours; Berezak est bien elle-même, originale et à la langue bien pendue, dans le concert de la poésie algérienne. Elle forge ses néologismes, bouscule la langue, virevolte ici et là sur des sujets très divers : la foule, les femmes, la faim :

la faim aiguë... Les couteaux.  
Tu te demandes pourquoi ?  
La faim est comme un coup de couteau.

Lounès (Abderrahman), *Noces de cendres*, Alger, Laphomic, 1985, 95 p.

Impertinent, amuseur, jonglant avec les mots, Lounès a une production littéraire un peu à part. Il parle en vérité et il plaît à de nombreux publics. Mais sous les calembours et la verve gouailleuse se dissimulent les tensions, les misères, les souffrances. Le poète se tient près du peuple de la casbah, des enfants des trottoirs, des appels désespérés des laissés pour compte dans la ville.

SOLEIL j'aurais aimé te découper en fines tranches  
de pain pour t'offrir à ceux qui crèvent de faim là-bas  
chez nous — mais ai-je un chez-moi ? — chez vous.  
A ceux qui se nourrissent de rêves en conserves exportées.

Hadj Ali (Bachir), *Soleils sonores*, Alger, Impr. de l'Entrep. nat. des Arts graphiques, 1985, 87 p.

Bachir Hadj Ali intériorise de plus en plus sa poésie; ses poèmes sont plus courts, plus concentrés, semble-t-il. Mais cette poésie est toujours enracinée dans un lointain passé culturel : elle est « mémoire vivante ».

andalousie lointaine  
berceuse sur le mode sica  
rituelles tragiques maghrébines  
images des saisons maudites  
mortes avant terme  
nous fermons les yeux  
sur nos pas

Tilikète (Fatma), *Les Déracinés*, Paris, St Germain-des-Prés, 1985, 55 p.

L'auteur publie en cette même année un autre recueil chez les mêmes éditeurs : *Le bout de miel pour elle le fonds du puits pour lui*. Déracinée et vivant en « exil », F. Tilikète se souvient de sa Kabylie natale; elle conte l'émigration, le départ, le voyage, « la solitude à Paris ». Une grande nostalgie court à travers ce recueil. Née en 1931 à Tifra, F. Tilikète vit à Paris depuis 1952. Elle investit donc tout son être dans une exaltation lyrique qui comble le manque à être.

Illettrés, mais bien cultivés, nous ne savons pas écrire, nous n'avons pas appris à lire, notre lecture est une parole sûre... Nos phrases sont nobles et confiantes. Notre tableau : c'est le froid et le chaud... c'est le manque d'eau.

## 2) Maroc

Aherdan (Mahjoubi), *Agun'N Tillas. Au cœur des ténèbres*, Rabat, Impr. reprod. industr. 1985, 119 p.

Le recueil est illustré par l'auteur puisque, comme chacun sait, M. Aherdan est aussi un peintre bien connu : dessins et lettres berbères. En tête, l'auteur place un proverbe berbère : « Où te situes-tu aveugle ? Au cœur des ténèbres ». Le poète a besoin de disposer ses vers d'une façon particulière pour leur donner plus de poids. Il parle d'un « peuple de grisaille », mais en appelle aux richesses quotidiennes, aux racines encore vives.

Je ne veux rien acheter  
et n'ai rien à vendre  
Je donne  
et je prends  
ce qui m'appartient  
ma liberté  
qui consiste  
à garder mon droit d'homme  
ma dignité  
mon honneur !

Laâbi (Abdellatif), *Discours sur la colline arabe*, Paris, L'Harmattan, 1985, 96 p.

Le « discours sur la colline arabe » occupe une grande place dans le recueil; il est suivi par une autre partie : « pâturages sur silence » et par « la ballade de l'Emigré ». De la colline arabe, le regard porte sur Beyrouth, Sabra, un univers saccagé où « tout est mort dit-on ». Le poète ne peut que constater : « Les hommes ont bien changé/vieux forçat des rives splendides ». A chaque instant, à travers la poésie de Laâbi, ici comme dans d'autres recueils, se tient debout sa dignité d'homme à reconnaître et à respecter.

rien au monde  
ne pourra t'obliger  
à plier genou  
renoncer  
à ton identité humaine  
Ne mesure pas ta force  
à la balance de tes bourreaux.

Morsy (Zaghloul), *Gués du temps*, Paris, L'Harmattan, 1985, 88 p.

Zaghloul Morsy est déjà l'auteur d'un recueil d'une rare qualité *D'un soleil réticent* (1969). *Gués du temps* est de la même veine profonde. On ne peut y avoir accès que par une lecture méditative, lentement : « Tu es au seuil de l'irréel concret d'avant l'écriture ». L'aridité est présente comme dans le premier recueil, mais sont présents aussi la Méditerranée, l'arabité, la Cité qui « s'épèle en flammes couffiques ». Ici aussi, comme ailleurs chez d'autres poètes, la figure de l'Errant en quête d'une terre promise.

Quand l'oued a des trouées de mémoire  
ne reconnaît plus ses rives  
et que son lit soudain se dérobe  
quand il sent sa force fléchir et fondre  
dans sa plus grande force.

### 3) Tunisie

Bekri (Tahar), *Le Chant du roi errant*, Paris, L'Harmattan, 1985, 120 p.

Le roi-errant est le surnom donné au poète anté-islamique Imru'ul Qays (500-540 ?). Poète de l'errance, poète maudit, il a inspiré Tahar Bekri qui a célébré ainsi la vie et la légende d'Imru'ul Qays. Ce que Bekri veut exalter à travers lui ce sont des thèmes favoris comme la quête de la lumière, l'éloge de la mer, du désert, de l'amour, de la terre, mais encore l'exil, l'errance, « l'encre des nuits ».

Au faite de l'oubli  
La présence est une mémoire en jachère  
Enclos de verdure  
Matin qui rallie ses rides  
Pluie que nulle terre n'assouvit.

Gasmi (Mohammed), *Famines*, Grenoble, Aswat Haya, 1985, 53 p.

Mohammed Gasmi a publié plusieurs recueils déjà. Poète véhément, impatient et revendicateur, pour lui la poésie semble action. Il a expérimenté l'exil et la situation d'étranger; il connaît le refus opposé aux Arabes, leur « sang vendu aux enchères ».

Enfance malmenée, fouettée  
né en hiver, morte en été.

Saïd (Amina), *Métamorphose de l'île et de la vague*, Paris, Arcantère, 1985, 128 p.

Le recueil est préfacé par Abdellatif Laâbi. Deux parties dans cette œuvre : « voix au mur, côté lumière » et « terre d'ombres et silences ». Une voix parle de l'intérieur pour

dire « un chant perdu » et dire la marche « vers de multiples ailleurs ». « Je naquis d'un hiéroglyphe ». L'intériorisation du poème est ici très poussée. Il faut donc entrer plus avant pour sentir l'être désorienté qui avance « dans la nuit ». « Nous sommes d'un monde en marche ». « Notre nom n'est connu qu'aux carrefours des abandons ». On remarque comme un vif sentiment de l'éphémère et du provisoire. La vague a beau déferler, l'île essentielle — le dedans — demeure : la passion de vivre et la respiration du monde. Le poids charnel des mots nous pousse à creuser et à approcher d'un riche « horizon intérieur ».

désorientés nous avançons  
dans la nuit  
quand c'est à la lumière que nous devons  
de croître  
et dans notre chant perdu  
est tout ce qui nous ranimerait.

Parmi les autres recueils d'Algériens signalons de Rabah Belamri *Brûlante* (Atelier d'art Lafaberie) d'une grande densité lyrique; de Aïcha Bouabaci *L'Aube est née sur nos lèvres*, d'une grande simplicité mais cri pathétique tout de même; de Louïsette Cherifi *Entre terre et brume*, autre Algérienne prenant la parole pour sortir de « longs mutismes » et faire entendre un « cri encerclé »; de Farid Mammeri *La Pulpe et l'écorce* : « Ma jeunesse est passée/comme un jour sans tendresse », dit le poète; ce recueil est d'une belle dignité malgré la rudesse de l'écorce de la vie. Leïla Nekachtali dans *Petit brin d'herbe ciel d'espoir* verse peut-être trop souvent dans le descriptif. Habib Tengour publie *Sultan Galiev...*, fable poético-politique, texte poétique mais où l'auteur a sans doute tort de trop dissimuler son combat. Enfin, Saïd Zellagui avec *Aubade pour une gazelle*, du fait de sa prolixité, propose de belles envolées mais verse aussi dans le prosaïque. D'autres recueils publiés à La Pensée universelle n'échappent pas à la platitude.

Pour les Marocains, mentionnons de Majid Aoued *L'année sans printemps*, poèmes pleins de fraîcheur; Mohammed Diouri avec *Le Temps pluriel*.

Parmi les Tunisiens, retenons Naama Hasnaoui *I Love You Mama* sur des sujets divers des poèmes pleins de tendresse et de délicatesse. Albert Memmi publie ses poèmes *Le Mirliton du ciel* en 30 exemplaires dans une édition d'art.

### III. — THÉÂTRE

La pièce de Belghanem, *le royaume du diable* (cf. bibliographie ci-après), est sulfureuse et, comme ses autres pièces précédentes injouable !

### IV. — ESSAIS SUR LA LITTÉRATURE MAGHRÉBINE ET SUR LES AUTEURS

Nous signalerons d'abord les travaux portant sur des sujets généraux, puis des Actes de colloques, ensuite sur tel ou tel roman ou encore des sujets particuliers avant de nous arrêter aux travaux traitant d'un auteur.

Christiane Achour publie sa thèse d'Etat *Abécédaires en devenir*, gros travail, qui aurait pu être allégé pour la publication, et qui est précédé d'une préface quelque peu à l'emporte-pièce de Mostefa Lacheraf. L'auteur privilégie un axe de recherche : « celui du rôle de la pénétration de la langue française dans le processus de colonisation en Algérie ». Il veut contribuer à l'étude de la production en français de la littérature nationale « en examinant les conditions de son émergence et le contexte culturel dans lequel elle baigne à l'heure actuelle ». La notion d'acculturation jugée « fixiste » (on ne sait pourquoi) est récusee pour celle d'héritage « qui oblige à prendre en charge de façon critique le passé ». Mais récuser l'acculturation c'est refuser de voir qu'elle agit toujours, aujourd'hui, et pas forcément négativement; le dynamisme de l'acculturation n'a rien de fixiste. Ch. Achour avoue n'avoir pas eu « la prétention d'avoir exclu (de sa recherche) toute subjectivité ».

Cela se voit. Les positions sont radicales et parfois assez tranchées; le jugement sur la francophonie est dépassé, à notre avis; c'est une manière « algérienne » de voir les choses. Enfin la problématique du « regard assimilé » permet de charger quelques têtes de Turc actuelles au point même de regretter que Mammeri avoue aimer la langue française (pourquoi n'en aurait-il pas le droit ?). A la limite, il y aurait parmi les écrivains les nationaux et les « autres », ceux qui ont « le regard assimilé ». Un mémoire avait été rédigé dans ce sens à Alger en 1978. Fort heureusement l'auteur écrit à la fin de son introduction : « Faut-il recharger positivement la « bâtarde » pour en faire non un complexe et une damnation mais une dimension de notre culture ? ». Et à la fin de la conclusion, l'auteur refuse de se plier à une célébration ou d'accepter une exclusion. Cela dit, la démonstration générale est lourde et éclectique. La typographie, les noms d'auteurs en grandes capitales, le tassement de la mise en page ne facilitent pas la lecture.

La littérature coloniale est encore traitée par Ch. Achour et S. Rezzoug dans *Regards coloniaux* sur la société algérienne en 1930 et surtout par Fadhila Yahiaoui dans *Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre-deux guerres*: la recherche porte essentiellement sur l'Algérianisme (1921-1937) que l'auteur connaît bien; il s'agit d'une lecture non pas formaliste mais historique et sociologique des principaux romans de cette période. L'ouvrage collectif *Le Maghreb dans l'imaginaire français* présente une série de relectures : Grand Prix littéraire de l'Algérie, V. Barrucand, Ch. Courtin, Elissa Rhaïs, Chukri Khodja, puis des réflexions sur les « usages du désert » et enfin sur « l'exil au présent » (ouvrages de Pieds Noirs). L'ensemble est très suggestif. Les livres propos de Jean Pélégri sont particulièrement bien venus.

Charles Bonn publie sa thèse d'Etat sous le titre *Le Roman algérien de langue française*, le sous-titre précisant le but de la recherche « Vers un espace de communication décolonisée ». L'auteur annonce dès le début qu'il « n'évitera pas le parti pris ». Cela se voit. Le but est de « montrer comment se constitue en Algérie depuis l'indépendance un espace du roman national de langue française ». Les quelques romans retenus sont ceux qui sont jugés les plus canoniques, ceux du contre-pouvoir; les autres sont rejetés; les productions de la SNED-ENAL sont vues avec un parti-pris réducteur. La démonstration paraît assez souvent verbeuse; elle se répète quelque peu d'ailleurs. On ne prendra pas pour argent comptant certaines formulations ou affirmations qui se veulent brillantes mais qui tiennent de l'exaltation du langage. Un roman algérien de langue française ne serait « algérien » que par « l'écart » établi avec l'idéologie officielle. Nous retrouvons, transposée, la problématique du « regard assimilé » : les nationaux (progressistes) et les autres (aliénés, assimilés ou alors, ici, soumis au pouvoir). De quel droit le critique peut-il dénier la qualité d'Algérien à un auteur qui use d'une écriture « classique », par exemple, ou qui n'entre pas dans les catégories définies d'avance par le parti pris ?

Roselyne Baffet traite aussi d'un sujet général, celui de la *Tradition théâtrale et modernité en Algérie*, s'intéressant au théâtre de langue arabe tant celui institutionnel d'Etat que celui de la contestation. Enfin, dans les généralités, Mahmoud Bouayed dresse le bilan du *Livre et de la lecture en Algérie* d'une manière éclairée, mais hélas dont les dernières statistiques datent de 1980, alors que l'étude est publiée en 1985.

L'intérêt de l'étude d'A. Mosteghanemi, *Femme et écritures* en Algérie, est qu'elle traite aussi bien des romans de langue arabe que de langue française. L'auteur est sans détours et sans verbiage, de même que sans complaisance.

Pour la Tunisie, un numéro spécial de *CELFAN Review* est consacré à la *Tunisian Literature* avec de courtes études en français et en anglais, qui peuvent servir d'introduction.

Pour le Maroc, nous avons le petit ouvrage d'Abderrahman Tenkoul *Littérature marocaine d'écriture française*. On peut dire que les Marocains entrent en sémiotique comme ils entraient en religion (si tant est que ce soit de la sémiotique !), avec la foi dogmatique et éventuellement les intransigeances. Ici il s'agit d'« essais d'analyse sémiotique ». L'auteur critique dans une première partie les ouvrages de J. Déjeux (*Situation de la littérature maghrébine*), d'Anne-Marie Nisbet (*Le personnage féminin...*) et de M. Gontard (*Violence du texte*).

Comme L. Mouzouni (cf *infra*), il ne retient qu'une définition étroite de la réception critique et théorise, en partant de ses présupposés, en se basant sur une abondance de citations de critiques étrangers. Comme nous n'avons pas eu l'intention d'écrire un ouvrage pour sémioticiens ni d'écrire une thèse, mais seulement de faire le point pour un large public, un certain nombre de critiques à notre endroit tombent à côté, sans parler de positions réductrices et de quelques affirmations qui tiennent du procès d'intention. La seconde partie est consacrée à une « analyse des formes textuelles » de quelques auteurs : Laâbi, Loakira, Ben Jelloun, Chraïbi, Khatibi, Khair-Eddine. Ce genre d'ouvrage (comme celui de L. Mouzouni) n'échappe pas à l'euphorie langagière.

Enfin, mentionnons des numéros spéciaux : *Libération, La Quinzaine littéraire* au moment du Salon du Livre, la livraison spéciale de *Peuples méditerranéens* sur *Itinéraires d'écritures*, privilégiant quelques démarches et quelques auteurs, et surtout *Voix multiples* (n° 10) d'Oran consacré à des *Réflexions sur la littérature algérienne*, avec entretiens, interviews, comptes rendus critiques, création. Certes, la présentation (polycopiée, tassée, etc.) laisse beaucoup à désirer, mais l'effort entrepris doit être remarqué, en souhaitant que la revue puisse être prise en charge par un imprimeur.

Des colloques ou des Journées d'études ont fait l'objet de publication de leurs Actes. Ainsi dans *L'Université* (Alger, OPU), les Journées d'études du département des langues romanes de l'Université d'Alger en 1982 sous le titre *Signes, Sociétés, Histoire*, regroupant des communications diverses qui montrent en outre le dynamisme de ce département. *Du Bilinguisme* regroupent les communications des Journées de travail de novembre 1981 à l'Université de Rabat : Ahmed Boukous, Abdelkebir Khatibi, Abdallah Bounfour, Abdelfatah Kilito, Jalil Bennani, Marocains, et Abdelwahab Meddeb, Tunisien, ainsi que Tzvetan Todorov apportent au sujet de remarquables contributions.

D'autres ouvrages concernent soit un sujet particulier soit un roman. Ainsi, celui de Guy Daninos s'attachant à une analyse de *Dieu en Barbarie* de Mohammed Dib, Marc Gontard faisant rééditer son analyse de la structure formelle du roman de Kateb, *Nedjma*, Christiane Achour, traitant de *L'Etranger* d'Albert Camus dans une optique algérienne, c'est-à-dire que le romancier n'est pas, pour ainsi dire, *persona grata* en Algérie depuis l'année 1967 où la guerre lui a été déclarée (à lui et à son œuvre) par Malek Haddad et Ahmed Taleb Ibrahim. Abdelkebir Sboui, Tunisien, se livre à une étude approfondie de *La Femme sauvage* de Kateb. Pour lui, la « vérité de l'auteur (Kateb) semble tenir en une certaine expérience de l'enfermement ». « Toute tentative d'évasion (ou de surgissement) conduit à un plus grave enfermement ». « On a le sentiment que la vision katébienne ne peut ni se passer d'une certaine claustration ni s'y résoudre ». Ces remarques d'A. Sboui sont d'une remarquable lucidité. L'auteur de *La Femme sauvage* pourrait ainsi apparaître comme tournant en rond dans la répétition sans fin de sa vérité.

Enfin dans un ouvrage collectif que nous avons dirigé *Espagne et Algérie au XX<sup>e</sup> siècle* sont groupées des études centrées sur le thème des contacts culturels et de la création littéraire : ainsi parle-t-on de la presse espagnole en Algérie, de l'image de l'Espagne dans *Simoun*, de l'action franquiste en Oranie, du mirage latin de Louis Bertrand, de Max Aub poète en Algérie, de Camus, de Roblès, de Jean Sénac et d'un poème obscur de Dib (« Véga »). Cet ensemble, qui aurait pu être complété naturellement, est fort suggestif.

L'étude de quelques auteurs maghrébins a été abordée en cette année 1985, comme chaque année.

Des Journées d'études sur Amrouche aux Archives de la Ville de Marseille en octobre 1985 ont fait l'objet d'un catalogue remarquable *Jean Amrouche, l'Eternel Jugurtha (1906-1962)* avec biographie, bibliographie, textes de J. Amrouche, hommages de ses amis, etc. sans parler des illustrations. Armand Guibert réédite une étude parue il y a quelques années dans le cadre de la Société des Gens de lettres.

En *Hommage à Mohammed Dib*, la revue *Kalim* a publié un numéro spécial (n° 6) pris en charge par l'OPU. Des études très variées, avec des approches fort différentes, constituent ce volume qui apportent quelque chose à la connaissance de l'œuvre de Dib.

Elles sont signées par J. Arnaud, Z. Ali Benali, Ch. Bonn, M. Cadi, B. Chikh, J. Déjeux, F. Desplanques, M. Djaider, N. Khadda, F. Sari, P. Siblot, K. Yanat et M. Yelles Chaouche.

Simone Rezzoug présente un petit volume sur *Isabelle Eberhardt* (introduction et choix de textes), réussi. L'auteur insiste avec raison sur l'ambiance anarchiste dans laquelle I.E. a grandi, sur la recherche d'un espace d'élection qui fut le désert pour fuir la « civilisation » et ses normes. Il a raison de dire qu'il ne faut pas nier les contradictions d'I.E. Une lecture des lettres gardées aux Archives d'Outre-Mer à Aix-en-Provence permettent d'éclairer d'autres dimensions d'Isabelle Eberhardt (sa foi musulmane, par exemple, l'affaire des assassins du marquis de Morès). Simone Rezzoug ne trahit pas Isabelle Eberhardt, mais on pourrait discuter un certain nombre d'affirmations un peu rapides sur les textes d'Isabelle Eberhardt (les différentes versions : ainsi le texte n° 5 qui n'est pas le même que celui publié dans *Les Nouvelles* ; l'auteur reprend surtout les versions de Barrucand, or, tout le monde sait ce qu'il faut en penser), des erreurs dans la présentation des textes, des inexactitudes à propos des voyages d'Isabelle Eberhardt. Mais dans l'ensemble, ce petit volume rendra service.

La revue *Dérives* (Montréal) consacre un numéro spécial à *Mouloud Mammeri*. Il rassemble des interviews du romancier, quatre nouvelles dont une inédite et dont on dit de la première « Ameur des Arcades » qu'elle est oubliée par « toutes les bibliographies ». C'est une affirmation erronée, évidemment. Quelques articles sur Mammeri ou la littérature algérienne signés par des Canadiens sont assez répétitifs et n'apportent rien de nouveau.

La revue *CELFA*n consacre un fascicule à *Camus et l'Algérie* où s'expriment plusieurs Algériens : N. Aba, Ch. Achour, Gh. Merad et W. Bouzar, avec des sensibilités diverses sur « le cas ».

Jean Sénac, assassiné fin août 1973 à Alger, et auquel les Archives de la Ville de Marseille avait consacré des Journées d'études en septembre 1983, est remis à l'ordre du jour par la publication précisément des Actes de ces rencontres : *Le Soleil fraternel*. Nous avons là un ensemble d'études pertinentes qui complètent ce que nous trouvons dans le catalogue de l'exposition lors des rencontres en 1983; nous trouvons encore des témoignages, des lettres qui sont d'un apport précieux.

Du côté du Maroc, un numéro spécial de la revue *Loess* (St Martin de Cormières) est consacré à un romancier de grande valeur *François Bonjean*. Ces 36 pages insistent entre autres sur « l'unité spirituelle » de cet auteur qui avait beaucoup voyagé et qui avait trouvé dans son enracinement marocain son lieu d'élection.

Jacques Alessandra s'est entretenu avec Abdellatif Laâbi : *La Brûlure des interrogations*. Ces interviews sur la culture et les problèmes littéraires au Maroc sont d'une grande lucidité, loin des mesquineries, des débats stériles et des jugements à courte vue. Elles éclairent également la vie et l'œuvre de l'auteur lui-même. Pas de langage sophistiqué ni d'hermétisme à l'usage de quelques initiés dans ces pages. « La poésie a toujours été pour moi ce corps à corps avec le silence, cette plongée-remontée dans et de nos enfers intérieurs ». Ainsi l'auteur s'explique-t-il sur la poésie. Par rapport à la langue, A. Laâbi dit qu'il n'est « pas prêt à abandonner l'écriture en français ». Il continuera à écrire dans cette langue où il se sent « le plus à l'aise », bien qu'il maîtrise aussi parfaitement la langue arabe. Abdellatif Laâbi n'a pas peur d'employer le terme de « métissage culturel et intellectuel » et il vitupère avec raison « le monolithisme autodestructeur », « la passion morbide de l'Un ». Il stigmatise une certaine critique qui « a débouché sur une véritable logomachie, un snobisme intellectuel qui est souvent le signe ou le paravent de la superficialité ». Des auteurs interviewés ne font parfois que répéter sans cesse leurs dadas, Abdellatif Laâbi, lui, prend la parole, avec largeur de vues et intelligence, pour des réflexions et des réponses pertinentes.

Enfin, Lahsen Mouzouni écrit une *Réception critique d'Ahmed Sefroui* avec en sous-titre *Esquisse d'une lecture sémiologique du roman marocain de langue française*. C'est là entre autres que le bât blesse. Le titre de l'ouvrage en gros caractères devrait devenir le sous-titre. Le déséquilibre est flagrant. L'auteur n'a pas su écrire son ouvrage sur la

littérature marocaine qui paraît être le véritable sujet. Il nous annonce un « dérapage épistémologique » (!). Pour déraiper on dérape sur les coquilles, parfois même sur les fautes de français. L'auteur a voulu réhabiliter Ahmed Sefroui qui aurait été maltraité par de méchants critiques. Il enfonce souvent des portes ouvertes et « oublie » curieusement ce qui a été écrit avant lui : entre autres le mémoire de Françoise Crampon sur la *Tradition soufie dans l'œuvre d'Ahmed Sefroui* (1974) et ce que nous écrivions nous-même en 1982 dans notre ouvrage *Situation de la littérature maghrébine* (p. 40). Sa définition de la réception critique est très réductrice. Quant à sa théorie, elle fait référence constamment aux théoriciens étrangers. Il paraît nous dire : vous allez voir ce que vous allez voir; je vais faire enfin un travail de vérité, remettre les choses au point. Mais l'ensemble de sa démonstration paraît lourde et parfois embrouillée. Le ton polémique n'arrange pas les choses; on a parfois l'impression de positions partisans, frôlant même le procès d'intention. Par ailleurs on n'est pas obligé de prendre pour argent comptant toutes les citations d'auteurs étrangers, sémioticiens de l'heure. L'auteur veut aussi donner une interprétation correcte de l'œuvre de François Bonjean. Il est clair qu'on ne l'a pas attendu pour le faire. Il traite aussi de la littérature coloniale à partir de quelques noms seulement. Bien des affirmations nous paraissent trop catégoriques et manquant de nuances. L'enthousiasme juvénile pour la sémiologie (si tant est qu'il en fasse) demanderait à être décanté; la démonstration gagnerait ainsi à être moins scolaire et moins répétitive. Enfin, l'auteur nous qualifie de « griot de la littérature maghrébine ». C'est grotesque et cela montre surtout qu'il ne sait ce qu'est un griot, parmi d'autres équivoques de son discours.

## V. — ANTHOLOGIES

Parmi les anthologies mentionnons l'ensemble de contes de Maghrébins de Roubaix : *Histoires maghrébines, créations d'immigrés*.

*Écrivains francophones du Maghreb*, sous la direction d'Albert Memmi qui en a signé la préface, regroupe des auteurs de l'espace littéraire maghrébin, nés au Maghreb, mais qui peuvent être français ou maghrébins. Nous n'avons donc pas tenu compte de la nationalité : ces auteurs font partie ou ont fait partie des communautés musulmanes, juives ou françaises du Maghreb. Quarante six auteurs (romanciers et poètes) ont été retenus, avec des introductions substantielles pour chacun et un choix de textes. Une première Annexe mentionne cent cinq autres écrivains nés au Maghreb, une seconde Annexe en mentionne vingt-sept autres nés hors du Maghreb, tandis que dans une troisième Annexe sont répertoriés dix-huit auteurs-voyageurs dont les écrits aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ont pu marquer l'imaginaire français. Ce volume devrait rendre service pour une introduction générale à cet espace littéraire maghrébin dont nous avons voulu rendre compte.

Nous avons présenté *Poètes marocains de langue française* : six voix en questionnements et de témoignages : A. Benhamza, T. Ben Jelloun, A. Bensmaïn, M. Khaïr-Eddine, A. Laâbi, M.-A. Lahbabi, et dix autres voix qui sont des appels à travers des itinéraires : A. Bouanani, A. Boulahfa, A. Bounfour, N. Bousfiha, B.S. Himmich, A. Khatibi, M. Loakira, R. Madani, Z. Morsy et M. Nissaboury. Nous avons condensé en introduction les grandes étapes de cette poésie depuis les années 1964-66 principalement, avec l'importance capitale de la revue *Souffles* de Laâbi, et en citant d'autres noms de poètes qui n'ont pas été sélectionnés dans cette petite anthologie.

## VI. — CORRESPONDANCE

Jules Roy publie la correspondance qu'il a échangée avec *Jean Amrouche* de 1937 à 1962 : *D'une amitié*. L'avant-propos est signé par Marc Faigre, attaché aux Archives de la Ville de Marseille. Cette publication s'est faite en même temps que les Journées d'études tenues sur J. Amrouche à ces mêmes Archives en octobre 1985. Ces lettres éclairent les relations Amrouche-Roy, en même temps que la personnalité de Jean Amrouche. Regrettons que des initiales seulement n'aient pas été mises à la place du patronyme entier dans certains cas.

*Le même Livre* de Abdelkébir Khatibi et de Jacques Hassoun (né en Egypte et vivant en France depuis 1954) « affirme nos différences et nos convergences autour d'une vieille, si vieille histoire », écrivent les auteurs au début la littérature mais surtout, la politique constituent l'essentiel de ces lettres dont on savait par avance qu'elles seraient publiées.

De même, Leila Sebbar et Nancy Huston (née au Canada) avec *Lettres parisiennes* savent, elles aussi, qu'elles vont publier cet échange de lettres. Elles ont décidé d'écrire « des lettres sur l'exil ». Il s'agit d'une « autopsie de l'exil ». On sait donc que d'autres liront ces lettres : on peut donc les écrire en fonction des lecteurs étrangers et faire comme si on souffrait, par exemple de l'exil, comme en représentation donc. Car il y a exil et exil : celui de l'intellectuel intégré dans la société parisienne et celui du travailleur toujours en état d'émigration et qui est mal logé. Il en va un peu de même chez l'un ou l'autre écrivain maghrébin de ce fameux « exil » dans la langue française, qu'il est de bon ton de réaffirmer parfois alors qu'on est bien content de pouvoir écrire en français et de se faire connaître largement par cette langue. Mais, comme le disent les auteurs, « dans l'histoire d'une vie il est toujours question de l'exil, réel ou imaginaire ». Effectivement, Leila Sebbar déclare, par exemple, qu'elle « une femme dans l'exil, c'est-à-dire toujours à la lisière, frontalière, en position de franc-tireur, à l'écart, au bord toujours, d'un côté et de l'autre, en déséquilibre permanent ». Cependant elle sait qu'aujourd'hui elle ne vivrait pas ailleurs qu'à Paris. Elle entend par « exil » « solitude et excentricité ». « Pour moi, dit-elle, je n'ai pas de lieu, de terre amicale bienveillante et je ne me sens de place nulle part ». Et pourtant, avait-elle écrit plus haut, elle ne vivrait pas ailleurs qu'à Paris. D'ailleurs elle emploie le terme d'« exil doré » et elle se situe dans son « métissage ». Il faut mieux l'avouer ainsi : « Je suis Française, écrivain français de mère française et de père algérien ». Si elle parle d'exil, elle parle aussi de « croisements culturels ». Et il est bon effectivement que cette question de métissage culturel soit évoqué sincèrement parce qu'il concerne aussi d'autres écrivains maghrébains dans la mesure où ils veulent bien reconnaître leur identité multiple.



Nous constatons, comme en 1984, que les travaux critiques sur la littérature maghrébine, surtout celle d'Algérie et du Maroc, sont en augmentation : des thèses principalement sont publiées. Les numéros spéciaux de revues sont également d'un apport important. De même avons-nous ouvert une nouvelle rubrique « Correspondance » du fait des trois volumes parus cette année, qui avaient été précédés en 1966 par les *Lettres de prison* d'Ahmed Taleb et en 1969 par les *Lettres à ses amis* de Mouloud Feraoun.

Par ailleurs, la production générale de la littérature de fiction est en progression. On peut dresser le tableau suivant de 1980 à 1985, sous bénéfice d'inventaire (surtout pour les recueils de poèmes publiés parfois confidentiellement ou non déposés au dépôt légal). Ainsi pour l'ensemble du Maghreb :

Années	Romans	Recueils de Nouvelles	Recueils de poèmes	Théâtre	Total
1980	10	4	31	3	48
1981	18	2	34	1	55
1982	18	3	36	3	50
1983	21	5	46	1	73
1984	29	10	29	7	75
1985	24	7	45		76

Production de *recueils de poèmes* selon chaque pays :

Années	Algérie	Tunisie	Maroc	Total
1980	12	4	15	31
1981	25	5	4	34
1982	25	7	4	36
1983	33	8	6	47
1984	14	11	4	29
1985	24	12	9	45
Total	133	47	42	222

Naturellement, comme toujours, les statistiques ne disent rien de la qualité des œuvres ni de leur distribution dans les publics.

### BIBLIOGRAPHIE DE L'ANNÉE 1985

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

#### 1) Romans, récits, recueils de nouvelles et de contes

- AÏTOUMAR (A), (A). — *La Cité des djinns*, Alger, A.Z., 1984, conte.
- AYOUB (Abderrahman) (T). — *Le Vieil Homme et la lune*, Tunis, Alpha, 1985, 58 p. conte.
- BËJI (Hélé) (T). — *L'œil du jour*, Paris, Maurice Nadeau, 1985, 255 p. Roman.
- BENAMARA (Khelifa) (A). — *La Mue*, Alger, ENAL, 1985, 319 p. Roman.
- BEN JELLOUN (Tahar) (M). — *L'Enfant de sable*, Paris, Le Seuil, 1985, 215 p.
- BENMALEK (Anouar) (A). — *Rakesch, Vishnou et les autres*, Paris, ENAL, 1985, 98 p. Nouvelles.
- BOUNEMEUR (Azzedine) (A). — *Les Lions de la nuit*, Paris, Gallimard, 1985, 341 p. Roman.
- BOURAOUI (Hedi) (T). — *L'Icônaison*, Sherbrooke, Naaman, 1985, 120 p. Romanpoème.
- CHEBBI, (Lahbib) (T). — *La Fêlure. Mémoires d'un cheikh*, Tunis, Salammbô, 1985, 255 p. Roman.
- DJAMAA (Wanissa) (A). — *Un homme trop seul et une femme trop belle*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 112 p. Roman.
- DJABALLAH (Salah) (A). — *Chroniques d'ici et d'ailleurs*, Alger, ENAL, 1985, 296 p. Nouvelles.
- DJEBAR (Assia) (A). — *L'Amour, la fantasia*, Paris, J.C. Lattès, 1985, 263 p. Roman.
- DIB (Mohammed) (A). — *Les Terrasses d'Orsol*, Paris, Sindbad, 1985, 216 p. Roman.
- ELHANY MOURAD (Farida) (M). — *La Fille aux pieds nus*, Casablanca, Eddar El-Beida, 1985, 217 p. Roman.
- HADJ NASSEUR (Bedia) (M). — *Le Voile mis à nu*, Paris, Arcantère, 1985, 256 p. Roman.
- HOUARI (Leila) (M). — *Zeida de nulle part*, Paris, L'Harmattan, 1985, 87 p. Roman.
- ISSAC (Amar) (A). — *Boire à la source de la science*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 189 p. Nouvelles.
- JAY (Salim) (M). — *Portrait du géniteur et poète officiel*, Paris, Denoël, 1985, 185 p. Roman.
- KAHAR (Rachid) (A). — *La Part du feu*, Alger, ENAL, 1985, 187 p. Roman.
- KAHAR (Rachid) (A). — *Les Remparts de la liberté*, Alger, ENAL, 1985, 215 p. Roman.

- KEDIDIR (Mansour) (A). — *La Colère de la steppe*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 215 p. Roman.
- KETTANE (Nacer) (A). — *Le Sourire de Brahim*, Paris, Denoël, 1985, 179 p. Roman.
- MEKHLEF (Abderrahman) (A). — *Bab Djedid 1961*, Alger, ENAL, 1985, 168 p. Roman.
- MOULLESSEHOUL (Mohammed) (A). — *La Fille du pont*, Alger, ENAL, 1985, 128 p. Nouvelles.
- OUSSEDIK (Tahar) (A). — *Contes populaires*, Alger, ENAL, 1985, 229 p. Contes.
- RABHI (Pierre) (A). — *Le Gardien du feu*, La Villedieu, Candide édit. 1985, 186 p. Roman.
- SEBBAR (Leila) (A). — *Les Carnets de Shérázade*, Paris, Stock, 1985, 287 p. Roman.
- SERRADJ (Ali) (A). — *Le Prix du présent*, Alger, ENAL, 1985, 168 p. Roman.
- TSABEL (Karima) (A). — *Les Paroles ont des ailes*, Paris, St Germain des Prés, 1985, 77 p. Nouvelles.
- ZENTAR (Amar) (A). — *Le But*, Alger, Laphomic, 1985, 125 p. Roman.
- ZIANI (Rabia) (A). — *Nouvelles de mon jardin*, Alger, ENAL, 1985, 320 p. Nouvelles.

*Nota* : Réédition définitive.

- OULDCHEIKH, Mohammed (A). — *Myriem dans les palmes*, Alger, OPU, 1985, 251 p. (Introduction de Ahmed Lasnari), coll. « Textes anciens », La 1<sup>re</sup> édit. a paru à Oran, Plaza, 1936, 253 p.

## 2) Recueils de poèmes

- AHERDAN (Mahjoubi) (M). — *Agun'N Tillas. Au cœur des ténèbres*, Rabat, Impr. Reprod. Industr. 1985, 119 p.
- AIT el HOCINE (Robert) (A). — *Entre orage et beau temps*, Lutry, Bouchain, 1985, 48 p.
- AMRANI (Djamal) (A). — *Argile d'embolie*, Alger, Laphomic, 1985, 58 p.
- AMRANI (Djamal) (A). — *Au jour de ton corps*, Alger, ENAL, 1985, 128 p.
- AOUED (Majid) (M). — *L'année sans printemps*, Paris, St Germain des Prés, 1985, 48 p.
- ASSOUANE (Mohammed Karim) (A). — *Poème pour une passion*, Paris, Silex, 1985, 107 p.
- ATTIA (T). — *Lettres palestiniennes, 1998-2048*, Paris/Muizon, Impr. W. Thery, 1985, 29 p.
- BAROUDI (Abdallah) (M). — *Elégies de la mémoire ancienne*, Paris-Rotterdam, Hiwar, 1985, 192 p.
- BEKRI (Tahar) (T). — *Le Chant du roi errant*, Paris, L'Harmattan, 1985, 122 p.
- BELAMRI (Rabah) (A). — *Brûlante*, Paris, édit. d'art, Atelier Lafabrie (en français, arabe et braille), tir. 25 ex.
- BELAMRI (Rabah) (A). — *Le Galet et l'hirondelle*, Paris, L'Harmattan, 1985, 107 p.
- BELLAHCÈNE (Fatima) (A). — *Passionata*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 45 p.
- BEREZAK (Fatiha) (A). — *Le Regard aquarel*, Paris, L'Harmattan, 1985, 119 p.
- BOUABACI (Aïcha) (A). — *L'Aube est née sur nos lèvres*, Alger, ENAL, 1985, 147 p.
- BOUHADI (Hamid) (M). — *Ecumes poétiques*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 64 p.
- BOUSSETTA (A.) (T). — *Liens et ruptures*, Paris, Caractères, 1985, 125 p.
- CHERIFI (Louïsette). — *Entre terre et brume*, Alger, ENAL, 1985, 93 p.
- D'ANSELME (Selmi) (T). — *Le Fakir*, Paris, Littérature nouvelle, 1985, 40 p.
- D'ANSELME (Selmi) (T). — *Le Verdict*, Paris, Littérature nouvelle, 1985, 30 p.
- DIOURI (Mohammed) (M). — *Le Temps pluriel*, Grenoble, Présences artistiques du Maroc, 1985, 192 p.
- DJAOUADI (Slimane) (A). — *Poèmes pour la tristesse et d'autres pour la tristesse également*, Alger, ENAL, 1985, 132 p.
- EL KHAIR (M). — *Bouquet de jasmin*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 75 p.
- GASMI (Mohammed) (T). — *Famines*, Grenoble, Aswat Haya, 1985, 53 p.

- GASMI (Mohammed) (T). — *Les Chants des humiliés*, Grenoble, Aswat Haya, 1985.
- HADDAD (Lounès) (A). — *Mémoire cimetièrre*, Paris, Radio Beur, Grenel, 1985, np.
- HADJ ALI (Bachir) (A). — *Soleils sonores*, Alger, compte d'auteur, 1985, 87 p.
- HAMDANI (Houcine) (T). — *La Toison d'or*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 59 p.
- HASNAOUI (Naama) (T). — *I love You Mama*, Paris, St Germain des Prés, 1985, 48 p.
- JAMEL (A). — *Vous ai-je parlé de...* Paris, La Pensée universelle, 1985, 97 p.
- KHAY EL HOUSSINE (M). — *Inspirations douloureuses*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 91 p.
- KHELLIL (Abdelkader, dit Zerrouilou) (A). — *Douleur enchantée*, Paris, St Germain des Prés, 1985, 63 p.
- LAABI (Abdellatif) (M). — *Discours sur la colline arabe*, Paris, L'Harmattan, 1985, 96 p.
- LOUNÈS (Abderrahman) (A). — *Noces de cendre*, Alger, Laphomic, 1985, 95 p.
- MAMMERI (Farid) (A). — *La Pulpe et l'écorce*, Alger, ENAL, 1985, 75 p.
- MEMMI (Albert) (T). — *Le Mirliton du ciel*, Paris, avec 9 litho, d'Albert Bitran, édit. Lahabé, tir. 30 ex.
- MEZIANI (Omar) (A). — *L'Appel*, Alger, Laphomic, 1985, 101 p.
- MIROUD (Lakhdar) (A). — *Les cendres de l'espérance*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 32 p.
- MORSY (Zaghloul) (M). — *Gués du temps*, Paris, L'Harmattan, 1985, 88 p.
- NAKBI (Nacef) (T). — *Instants d'immortalité*, Paris, La Pensée universelle, 1985, 148 p.
- NEKACHTALI (Leila) (A). — *Petit brin d'herbe ciel d'espoir*, Alger, ENAL, 1985, 144 p.
- SAÏD (Amina) (T). — *Métamorphoses de l'île de la vague*, Paris, Arcantère, 1985, 128 p. Préface d'Abdellatif Laâbi.
- TENGOUR (Habib) (A). — *Sultan Galiev ou la rupture des stocks*, Paris, Sindbad, 1985, 132 p.
- TILIKÈTE (Fatma) (A). — *Le bout de miel pour elle, le fond du puits pour lui*, Paris, St Germain des Prés, 1985, 40 p.
- TILIKÈTE (Fatima) (A). — *Les Déracinés*, Paris, St Germain des Prés, 1985, 55 p.
- ZELLAGUI (Saïd) (A). — *Aubade pour une gazelle*, Paris, St Germain des Prés, 1985, 127 p.

### 3) Pièces de théâtre

- BELGHANEM (A). — *Le Royaume du diable*, Eyrein, Garry, 1985, 149 p.
- BOUABDALLAH (Nacera) (A). — *Binet-El-Youm*, Aars, Danemark), 1985, 30 p. Pièce déjà mentionnée en 1984 dans *Le Théâtre Beur*, Paris, Arcantère.

### 4) Essais sur la littérature maghrébine ou sur les auteurs

- ACHOUR (Christiane). — *Abécédaires en devenir. Idéologie coloniale et langue française, en Algérie*, Alger, ENAP, 1985, 607 p.
- ACHOUR (Christine) et REZZOUG (Simone). — *Regards coloniaux sur une société colonisée, Algérie 1930*, Oran, CRIDSSH, 1985, 74 p. (ronéo).
- ACHOUR (Christiane). — *Un Etranger si familier. Lecture du récit d'Albert Camus*, Alger, ENAP, 1985, 94 p.
- BAFFET (Roselyne). — *Tradition théâtrale et modernité en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1985, 224 p.
- BONN (Charles). — *Le Roman algérien de langue française. Vers un espace de communication décolonisée*, Paris, L'Harmattan, 1985, 352 p.
- BOUAYED (Mahmoud). — *Le Livre et la lecture en Algérie*, Paris, UNESCO, 1985, 61 p. coll. « Etudes sur le livre et la lecture » n° 22.
- CELFAAN Review. — IV : 2 (1985) : *Tunisian Literature*, 41 p.
- CELFAAN Review. — IV : 3 (1985) : *Albert Camus and Algeria*, 41 p.

- DANINOS (Guy). — « Dieu en barbarie » de Mohammed Dib ou la recherche d'un nouvel humanisme, Sherbrooke, Naaman, 1985, 63 p.
- Dérives* (Montréal), n° 49, 1985 : Mouloud Mammeri : langues et langages d'Algérie, 132 p.
- Du bilinguisme*, Paris, 1985, 245 p. (plusieurs auteurs marocains).
- Espagne et Algérie au XX<sup>e</sup> siècle. Contacts culturels et création littéraire* (sous la direction de J. Déjeux et D. Pageaux), Paris, L'Harmattan, 1985, 237 p.
- GONTARD (Marc). — « Nedjma » de Kateb Yacine. *Essai sur la structure formelle du roman*, Paris, L'Harmattan, 1985, 125 p. avec une note pour la 2<sup>e</sup> édit. (1<sup>re</sup> édit. Rabat, 1975).
- GUIBERT (Armand). *Jean Amrouche (1906-1962) par un témoin de sa vie*, Paris, Gaston Lachurié, 1985, 64 p.
- Jean Amrouche, l'Éternel Jugurtha (1906-1962)*, Marseille, Archives de la Ville, Catalogue de l'exposition octobre-novembre 1985, 191 p.
- Kalim* (Alger), 6, 1985 : *Hommage à Mohammed Dib*, 267 p.
- LAABI (Abdellatif). — *La Brûlure des interrogations*, entretiens réalisés par Jacques Allessandra, Paris, L'Harmattan, 1985, 157 p.
- Libération* (Paris) numéro hors série, mars 1985 : *Pourquoi écrivez-vous ? 400 Écrivains répondent* (parmi eux quelques Maghrébins).
- Loess* (St Martin de Cormières), n° 21/22 : François Bonjean. *L'unité spirituelle*, 36 p.
- Maghreb (Le) dans l'imaginaire français. La colonie, le désert, l'exil, Aix-en-Provence*, Edisud, 1985, 224 p. (et ROMM, n° 37, 1<sup>er</sup> sem. 1984).
- MOSTEGHANEMI (Ahlam). — *Algérie. Femme et écritures*, Paris, L'Harmattan, 1985, 317 p. Préface de Jacques Berque.
- MOUZOUNI (Lahsen). *Réception critique d'Ahmed Sefrioui. Esquisse d'une lecture sémiologique du roman marocain de langue française*, Casablanca, Afrique-Orient, 1985, 224 p.
- Orients*, 8, 1985 : *Détours d'écriture* (avec quelques Maghrébins).
- Peuples méditerranéens*, n° 30, janvier-mars 1985 : *Itinéraires d'écritures*, 198 p.
- Présence de femmes*, (Alger), n° 3, mai 1985 : *Histoire d'Eaux. La vie dans la cité*, 135 p.
- Quinzaine (La) littéraire* (Paris), n° 36, 16-31 mars 1985 : *Ecrire les langues françaises* (parmi les écrivains quelques Maghrébins).
- REZZOUG (Simone). *Isabelle Eberhardt*, Alger, OPU, « Classiques mghrébins », 1985, 118 p.
- SBOUAI (Abdelkebir). — « *La Femme sauvage* » de Kateb Yacine, Paris, Arcantère, 1985, 147 p. Préface de Kateb Yacine.
- Soleil (Le) fraternel. Jean Sénac et la nouvelle poésie algérienne d'expression française*, Marseille, Archives de la Ville, édit. du Quai, 1985, 160 p. Actes des Rencontres méditerranéennes (1983).
- TENKOU (Abderrahman). — *Littérature marocaine d'écriture française. Essais d'analyse sémiotique*, Casablanca, Afrique-Orient, 1985, 198 p.
- Université (L')* (Alger/numéro spécial 1985 : *Signes, sociétés, histoire* (Actes des Journées d'études, Alger, 30, 31 mars-1<sup>er</sup> avril 1982), 68 p.
- Voix multiples* (Oran), n° 10, avril-septembre 1985 : *Réflexions sur la littérature algérienne*, 141 p. en français, 60 p. en arabe (ronéo).
- YAHIAOUI (Fadhila). *Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre-deux-guerres*, Bruxelles, GAM, et Alger, ENAL, 1985, 171 p.

##### 5) Anthologies

- Aléatoires*, Alger, USTHB, anthologie de 44 poèmes, sd.np. (ronéo).
- Écrivains francophones du Maghreb*, sous la direction d'Albert Memmi, choix et introductions par plusieurs auteurs, Paris, Seghers, 1985, 353 p.

*Histoires maghrébines. Rue de France*, présentées par Marie Féraud (contes de Maghrébins de Roubaix), Paris, Karthala, 1985, 161 p.

*Poètes marocains de langue française*, choix et introduction de Jean Déjeux, Paris, St Germain des Prés, coll. « Poésie 1 », n° 122, janvier-mars 1985, 128 p.

*Poèmes pour la paix*, Alger, Iwar, 1985, 123 p.

#### 6) Correspondance

*D'une amitié. Correspondance Jean Amrouche — Jules Roy (1937-1962)*, Aix-La Calade, Edisud, 1985, 119 p. Avant-Propos de Marc Faigre.

KHATIBI (Abdelkebir) et HASSOUN (Jacques), *Le même Livre*, Paris, édit. de l'Eclat, 1985, 167 p.

SEBBAR (Leila) et HUSTON (Nancy), *Lettres parisiennes. Autopsie de l'exil*, Paris, Bernard Barrault, 1985, 214 p.

Jean DÉJEUX