

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

I. — ANTHROPOLOGIE SOCIALE

Pour l'année 1986-1987, les marges pluri-disciplinaires de l'anthropologie sociale ont été largement illustrées dans les publications, confirmant la tendance observée les années précédentes.

En ethno-musicologie, la thèse de N. Mecheri-Saada, soutenue en 1987 à l'université de Paris X (Nanterre) est consacrée à la musique des Touaregs de l'Ahaggar (Mecheri-Saada N., *La musique de l'Ahaggar**, 301 p.). Dans ce domaine d'étude, généralement discret, relevons également un article de F. Borel, concernant des chants recueillis chez les Iwelmeden de l'est et analysés selon leur genre, leur forme, le style de l'exécutant mais aussi la catégorie sociale à laquelle ce dernier appartient (Borel F., « Une tradition orale de classe chez les Touaregs du Niger », *Ethnologica Helvetica* N° 11, Société Suisse d'Ethnologie, Berne, 1987, 77-99). De son côté, l'édition dynamique de l'association « La boîte à documents » propose une collection d'articles consacrés à la musique du Maghreb, savante ou populaire, et rédigés entre 1886 et 1987 par Francisco Salvador-Daniel; il en résulte un livre de présentation agréable, agrémenté de quelques illustrations graphiques en noir et blanc (F. Salvador-Daniel, *Musique et instruments de musique du Maghreb*, La Boîte à Documents, Paris, 1986, 175 p.). Enfin, un ouvrage qui intéresse musicologues et musiciens décrit les techniques du jeu de la derbouka (Vigreux, P., *La derbouka, Technique fondamentale et initiation aux rythmes arabes*, Edisud, 1985).

En ethno-médecine, M. Akmissa a publié, en 1985, *Médecine, magie et sorcellerie au Maroc ou l'art traditionnel de guérir* (Casablanca, Benimed). Signalons également trois articles traitant l'un de la pathologie de l'appareil digestif, les autres des maladies de l'âme et de leur thérapie chez les Touaregs (Coppo P., Chiba Cornale S., Ag Youssouf I., « Anatomico-physio-pathologie de l'appareil digestif dans la médecine populaire des Touaregs de la région de Tombouctou (Mali) », *Bulletin d'ethno-médecine* 36, 1986, 5-17; Borel F., « Le tambour, la vièle et les génies du mal », *Le mal et la douleur*, Musée d'Ethnographie, Neuchâtel, 1986, 199-205; Bernus E., « Colporteurs de charmes magiques : les Ikadammaten », *Journal des Africanistes* 1-2, 1985, 16-27).

Sur les questions qui touchent à l'histoire des communautés minoritaires, à leur place dans les instances politiques des Etats, enfin à leur « identité », les productions sont nombreuses. Un volume consacré à l'identité berbère rassemble des articles qui font le point de la situation dans diverses régions berbères, de la Kabylie au pays touareg (« Berbères, Une identité en construction », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* N°44, Edisud, 1987). Dans le cadre de l'étude des minorités, un dossier sur les Touaregs est publié par la revue *Ethnies* (Bernus E., « Les Touaregs »; Hawad, « Exil » (poème); Claudot-Hawad H., « Lèdepédās (l'indépendance) », *Ethnies* N° 6-7, 1987, 7-19). Toujours dans ce cadre, les questions culturelle, linguistique et politique sont largement traitées par le chercheur polonais Adam Rybinski dans sa thèse de doctorat sur les Touaregs de l'Ahaggar : *Traditional culture of the Tuareg Kel Ahaggar at the turn of the 19th and 20th centuries*, Université de Warsaw, 1982 (voir compte-rendu critique in *Africana*

(*) Les références suivies d'un astérisque font l'objet d'un compte rendu ci-après.

Bulletin, N° 33, 1987). Les trois revues *Tafsut*, *Awal* et *Etudes et Documents Berbères**, chacune suivant sa personnalité, de la plus politique à la plus ethnographique, ont rassemblé au fil de leurs numéros de nombreux articles et documents sur le monde berbère. Enfin, d'un point de vue tout à fait pluridisciplinaire comme c'est sa vocation, l'*Encyclopédie berbère* s'est accrue de deux volumes supplémentaires (III-Ahaggar/Ali ben Ghaniya et IV-Alger/Amzwar, Aix-en-Provence, Edisud).

Les communautés juives méditerranéennes ont fait l'objet de plusieurs publications. Signalons : Lewis B., *Juifs en terre d'islam*, Paris, Calmann-Lévy, 1986; Shatzmiller J. (ed.), *Les Juifs dans la Méditerranée médiévale et moderne*, Cahiers de la Méditerranée, Nice, 1986; Malka V., *Les Juifs sépharades*, Paris, PUF, Que-sais-je ? 2276, 1986; Bensimon D., Della Pergola S., « La population juive de France : socio-démographie et identité », *Jewish Population Studies* 17, Paris, CNRS, 1986.

Sur les thèmes classiques de l'anthropologie sociale, comme celui de la parenté et de ses liens avec les divers aspects de l'organisation sociale, le domaine touareg est encore « sur la sellette » avec deux importantes publications. L'ouvrage collectif *Le fils et le neveu, Jeux et enjeux de la parenté touarègue* (S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot, éd.; Cambridge Uni. Press/MSH, 1986, 343 p.) fait le bilan des différentes options théoriques adoptées pour l'analyse d'un système de parenté qui résiste à la théorie de l'alliance (voir l'intéressant compte-rendu critique de J.C. Muller in *Anthropologie et Société*, N° 10(3), 1986, 204-205). L'une de ces orientations est développée par D. Casajus dans son ouvrage : *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan**, Cambridge Uni. Press/MSH, 1987, 390 p.

Sur une échelle élargie aux sociétés « musulmanes », parenté et héritage font l'objet d'un autre ouvrage collectif : *Hériter en pays musulman — Habus, lait vivant, manyahuli** (M. Gast, éd., Paris, CNRS, 1987, 302 p.). Ce thème est abordé également par G. Bedoucha au sujet de la transmission des droits d'eau dans une oasis du sud tunisien : *L'eau, l'amie du puissant**, Paris, Ed. des Archives contemporaines, Montreux (C.H.) Gondouan and Breach Sciences Publishers S.A., 1987, 428 p.

Une série d'approches relevant de plusieurs disciplines (anthropologie, préhistoire, histoire, linguistique...) abordent l'histoire du Sahara et des relations transsahariennes entre le Maghreb et l'Ouest africain du Moyen-Âge à la fin de l'époque coloniale (*Actes du IV^e Colloque Euro Africain*, Erfoud, Maroc, 1986) et dans un champ d'études encore plus large les échanges culturels et socio-économiques entre l'Afrique septentrionale et l'Europe méditerranéenne (*Actes du Colloque international d'Amalfi des 5-8 déc. 1983*, Istituto universitario orientale, Naples 1986, 2 vol.).

L'anthropologie religieuse est présente avec, entre autres, un ouvrage de M. Renaerts sur *La mort, Rites et valeurs dans l'islam maghrébin*, Bruxelles, Centre de Sociologie de l'islam, 1986, et un travail dû à Zafrani H., *Kabbale, Vie mystique et magie. Judaïsme d'occident musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.

Enfin, les publications de littérature orale, qui touchent en général un public large, sont abondantes. Je citerai par exemple : de Premare A.L., *Tradition orale du Mejdub. Récits et quatrains inédits*, recueillis, transcrits et annotés, Aix-en-Provence, Edisud-CRESM, 1986; Delheure J., *Faits et dires du Mzab*, Paris, Selaf, 1986; Mririda n'Ait Attik, traduction Euloge R., *Les chants de la Tassaout, Poèmes et chants berbères*, Casablanca, Ed. Belvisi, 1986; Bentolila F. (ed.), *Devinettes berbères*, 1-3, Lille, Conseil International de la Langue Française, 1986; Nahum A., *Histoires de Ch'ha, Le légendaire juif*, Nouv. éd., Paris, Ed. Bibliophane, 1986.

Par ailleurs, il faut souligner la remarquable émergence d'une littérature d'auteur en langue berbère : par exemple Aliche, R., qui en est à son deuxième roman en langue kabyle transcrite en alphabet romain; *Faffa. I guyen irgazen ur ttrun*, 24400 Mussidan, Fédérop, 1986; ou Idbelkacem H., avec un recueil d'une centaine de poèmes en Chleuh transcrit en caractères arabes : *Taslit unzar*, La fiancée de la pluie (L'arc-en-ciel), Rabat, Imprimerie Al-Massif al Jadida, 1986; ou encore Hawad, avec deux nouveaux recueils de poèmes accompagnés de calligraphies tfinagh (les textes touaregs originaux sont rédigés en tfinagh cursifs; l'édition en propose la traduction française effectuée par l'auteur et

H. Claudot) : *Chants de la soif et de l'égarement* *, Aix-en-Provence, Edisud, 1987; *Testament nomade* *, Paris, Sillages, 1987.

Les photos sont un support documentaire de plus en plus exploité en anthropologie sociale. Relevons deux ouvrages qui concernent par leur qualité de témoignage cette sphère disciplinaire : Zimmermann B., avec la présentation d'une collection de cartes postales de l'Algérie pendant la période coloniale : *Quel orage, ô mon cousin Noé* *, Images et récits d'Algérie, Pierre Fanlac, Périgueux, 1986, 158 p., et le très beau livre de W. Thesiger (auteur de : *Le désert des déserts* et *Les Arabes des Marais*, parus chez Plon) : *Visions d'un nomade*, Terre Humaine, Plon, 1987, 224 p., qui, avec des photos en noir et blanc, sobres et intenses, donne à voir des scènes de vie et des paysages saisis entre les années 1930 et 1968, dans le monde arabe, l'Afrique et l'Asie.

Je terminerai cette recension sur des travaux qui s'inscrivent dans la tradition ethnographique comme par exemple l'ouvrage de M. Sijelmassi, *Les Arts traditionnels au Maroc*, Paris, Vilo, 1986; ou S. Gargouri-Sethom, *Le bijou traditionnel en Tunisie*, Aix-en-Provence, Edisud, 1986; enfin Lièvre V., *Danses du Maghreb, d'une rive à l'autre* *, Paris, Karthala, 1987.

Hélène CLAUDOT-HAWAD*

MECHERI-SAADA (Nadia). — *La musique de l'Ahaggar*. Paris : Université de Paris X, 1986. 301 p., ronéo. [Thèse de doctorat sous la direction de Gilbert Rouget].

Parmi les nombreuses études sur les Touaregs, faible est la proportion de celles qui sont consacrées à leur musique. Certes, la vie musicale touarègue est souvent citée dans cette abondante littérature, mais elle ne fait en général que reproduire ce qui a été dit par ailleurs. Il faut donc saluer le travail de Nadia Mecheri-Saada qui vient compléter celui de Caroline Card (*Tuareg music and social identity*, Indiana University, 1982), consacré partiellement aux Touaregs de l'Ahaggar, et les divers articles de chercheurs comme L. Zöhrer, H. Lhote, F. Foedermayr, T. Nikiprovetski, P. Augier et l'auteur de ces lignes.

Résultat de plusieurs années de recherche sur le terrain (1980-1983) et de laboratoire à Alger, le travail de Nadia M-S s'inscrit dans la tradition des monographies ethnomusicologiques : « Dès ses débuts, ma recherche n'a jamais été sous-tendue par une thèse à démontrer, mais conçue comme une description monographique (...) » (p. 10). Outre les documents sonores que l'auteur a recueillis elle-même sur le terrain, et dont les conditions de collecte ne sont malheureusement pas décrites (l'ont-ils été « sur commande » ou « sur le vif » ?), c'est la collection de P. Augier (1970-1974) qui lui a servi de corpus de base dans la perspective d'une analyse comparative diachronique.

Cette thèse survient à point nommé mais peut-être un peu tard. En effet, si l'adjectif « touareg » ne figure pas dans le titre de l'étude, c'est probablement dû au fait qu'une grande partie de cette musique appartient à un passé révolu, qu'elle est en voie de « folklorisation » ou qu'elle a été influencée par des genres et des formes musicales sédentaires. D'ailleurs, l'auteur précise dans son introduction que c'est auprès de Touarègues et Touaregs villageois que l'ensemble des documents sonores a été enregistré et que la musique de vièle monocorde *anzad*, si souvent mentionnée dans la littérature, n'a pas été prise en considération dans la partie analytique du travail puisqu'elle n'existe pratiquement plus, sauf sous une forme artificielle. Il faut alors regretter que l'enquête n'ait pas été complétée par des séjours dans les campements touaregs nomades qui subsistent encore.

Le travail est divisé en trois parties : 1. Cadre socio-culturel; 2. Etude des textes chantés; 3. Analyse musicale. En annexe figurent les transcriptions et traductions de textes ainsi que les notations musicales des chants enregistrés sur la cassette qui accompagne le livre.

L'aspect historique de l'évolution de la musique de l'Ahaggar est exposé dans le premier chapitre. Il met en relation les étapes de la pénétration étrangère et ses

*LAPMO. Aix-en-Provence.

répercussions sur la musique constituée à l'origine d'un « fonds ancien » dont il ne subsiste plus grand chose actuellement, tant il a été influencé par la culture arabe, par celle des Touaregs du Sud, par l'Islam et par la colonisation, sans oublier les conséquences de la réforme agraire et de la sédentarisation. Un tableau récapitulatif (p. 40) permet de visualiser rapidement ces diverses étapes.

Le deuxième chapitre situe le cadre général des musiques de villages (Tamanrasset, Ideles, Hirafok et Tazrouk) dans leur contexte culturel. Successivement sont passées en revue la musique de tambour-sur-mortier *tindé*, sous ses formes de réunion galante, de fête de réjouissance et de parade de chameaux, et la danse *tazenghereht* et son corollaire occasionnel, la transe. A ce sujet, il est regrettable que l'auteur n'ait parlé que des symptômes de la transe : « comportement anormal, généralement caractérisé par un état d'hébétéude » (p. 47), sans en évoquer les causes possibles. Suivent, brièvement décrites, les conséquences dues à la cassette et aux récents changements économiques. Elles précèdent la description des principales fêtes qui subsistent en Ahaggar : le mariage et la *ziara*, celui-là étant présenté dans son découpage chronologique, avec l'intervention des parades de chameaux et des chants *alewen*. Un tableau récapitulatif des différentes interventions musicales dans le cadre des fêtes aurait facilité la compréhension de ce chapitre.

L'approche des genres et des formes à travers la terminologie touarègue constitue le début du troisième chapitre. Les composantes du jeu musical : poétique, chanté, instrumental et dansé y sont définies. A noter, à propos du terme *asegdal* (p. 61/1), qu'il peut aussi s'appliquer à la « réponse » de l'instrument qui accompagne le chant solo, l'*imzad* par exemple, et qu'il peut alors prendre le sens métaphorique, cité par Foucauld et Alojaly, de « être prêt à recueillir une mélodie qui va se déverser ». Une certaine ambiguïté subsiste quant à la paire *azel/anea* dont les termes présentent des significations étroitement apparentées : air/mélodie/rythme poétique. Les explications données (p. 61-62) ne suffisent pas à justifier le terme *anea* (« mélodie au sens strictement musical ») comme correspondant au concept de mélodie. Ici, le terme *azel* ferait aussi bien l'affaire. Le tableau synthétique de la p. 66, par ailleurs très clair, n'est pas plus explicite à ce sujet : *azel* y figure comme « air » et comme « chant ». Des explications données aux p. 65-68 au sujet de la détermination des genres par les formes et les composantes, il résulte que le petit tableau de la page 68 (association des composantes chant, tambour et danse dans quatre formes chantées) aurait pu être complété d'une composante non-musicale : les catégories sociales auxquelles appartiennent les formes en question. Celles-ci deviendraient alors des genres, puisqu'il est tout à fait juste que les notions de genre et de forme se confondent. La poésie associée au jeu de la vièle, genre pratiquement disparu aujourd'hui en Ahaggar, est malgré tout brièvement décrite. Précisons que chez les Touaregs Iullemeden de l'Est, le terme *tesawit* correspond exclusivement à la notion de pièce de vers, récitée ou non, mais pas à « poésie en musique » (Nicolas 1944 : 3). Comme en Ahaggar, le genre poésie chantée avec *imzad* n'y possède pas de nom particulier. On dira en taullemmet : *asak d anzad* (chant avec *anzad*) et, en Air, *ezele d anzad*.

La suite de cet important chapitre est consacrée successivement à la description des chants de mariage *alewen*, caractéristiques de l'Ahaggar et de l'Ajjer; à la musique de *tindé* et aux hypothèses sur l'apparition de cet instrument (considéré comme un genre) dans l'Ahaggar; aux chants de danse *tehigelt*, accompagnés d'un tambour de type indifférencié : *tindé*, *tegennewt*, *jerrycan* ou *ganga* à double membrane (*tehemmet* en Ajjer); aux chants de danse *tazenghereht* qui s'exécutent sans accompagnement de tambour.

Le quatrième chapitre se rapporte aux instruments de musique, à leur organologie, leur répertoire, leurs exécutants. Le premier instrument présenté est la vièle monocorde *imzad* dont on peut regretter une fois encore que certains extraits de son répertoire n'aient pas fait l'objet d'une analyse plus loin dans le travail. La remarque concernant la taille de l'*imzad* au Mali et au Niger (p. 89) est inexacte : elle n'y est pas plus grande qu'en Ahaggar et même généralement plus petite que celle qui est illustrée sur la photographie n° 2 en annexe. Par ailleurs, il est exagéré de dire que chez les Iullemeden kel Denneg, selon F. Nicolas (1944 : 3-5) : « la plupart du temps, il accompagne les chants d'hommes » (p. 89). Ce n'est en tout cas plus vrai maintenant, car l'instrument y est surtout joué en

solo. Par ailleurs, le terme désignant le chant soliste d'hommes en Air est le même que celui des Kel Adghagh : *ézélé*. A propos du tableau récapitulatif des titres d'airs d'*imzad* du tableau 4 (p. 91), serait-il erroné de prétendre qu'ils ont tous été empruntés un jour ou l'autre à un répertoire chanté ? D'autre part, le dernier titre de la liste *Amellekoï* appartient aussi au répertoire de l'Air. Notons qu'il aurait été utile de fournir un tableau semblable pour les *alewen*.

Il est intéressant de constater l'évolution du rôle social de l'instrument présenté ensuite, la flûte *tazzamart*. Confinée à l'origine chez les bergers, elle est devenue un instrument de village à part entière, le seul joué traditionnellement par les hommes. Rappelons que C. Brailoïu parlait de « musique à programme » à propos du répertoire descriptif de la flûte touarègue (Nattiez 1984 : 19). Au Niger, elle est destinée à faciliter le travail du gardien de vaches, alors que le gardien de moutons y utilise plutôt une petite clarinette idioglotte taillée dans une tige de mil. L'appellation *sarewa* donnée pour la flûte dans l'Air est d'origine haoussa.

Parmi les tambours à membrane, l'*ettebel* vient en premier, étant donné son rôle, aujourd'hui obsolète et proscrit, de symbole du pouvoir traditionnel de l'amenukal. A préciser que l'instrument qui lui est apparenté, la *tazawat* (écuelle en bois recouverte d'une peau de vache) ne se rencontre, chez les Touaregs du Sud, que dans les tribus de chefferie Kel Denneg, les Kel Nan et les Tiggirmat. Le nom d'*ekanzam* donné par G. Alojaly (1980 : 96) correspond en fait au tambour sur cadre à membrane lacée au verso. Celui-ci est utilisé par certains Touaregs de l'Air (Kel Ewey) et par les femmes d'origine songhay d'Ingall lors de la fête du Mouloud. Le tambour sur mortier *tindé* n'est évidemment pas oublié parmi les membranophones, de même que son substitut idiophone, le jerrycan *jermani*. Quant au tambour à double membrane *ganga*, son appellation est probablement d'origine haoussa ou kanuri (Niger ou Nigéria) (Hause 1948 : 23). Avec l'*abeqqa* en poterie, les castagnettes *qarqabu*, la flûte *gasba* et la clarinette double *ghaïta*, il est probable qu'on a affaire à des instruments originaires d'Afrique du Nord. Quant au luth *tahardant*, il se présente sous une forme beaucoup plus volumineuse qu'« un petit *imzad* à long manche » ou qu'un *gembri* marocain (p. 105). Il ferait plutôt partie de la vaste catégorie des luths soudanais, à laquelle appartiennent notamment la *tidinit* maure ou le *molo* haoussa. Ce chapitre aurait été complet si y avait figuré une description de l'apprentissage de ces instruments, ou du moins des principaux d'entre eux.

La deuxième partie de la thèse est consacrée à l'étude des textes chantés. Le premier chapitre (V) en approfondit la thématique et les significations sociales. Les thèmes de l'ancienne poésie chantée associée à l'*imzad*, l'amour et la guerre, sont le reflet de l'ancienne classe dominante, mais aussi la satire et l'aventure personnelle. Les sources d'information sont ici purement historiques, tirées principalement des *Poésies touarègues* de Foucauld (1925) et de L. Zöhrer (1940). En général, les deux thèmes sont mélangés dans un même poème. En revanche, les chants de *tindé* sont traités à partir d'exemples actuels. Ils peuvent être divisés en trois grands domaines thématiques : la réunion ou l'occasion du *tindé*, avec des allusions et des exhortations aux participants; la vie quotidienne et contemporaine, la chronique locale; enfin la vie traditionnelle et idéale, proche de la thématique de l'ancienne poésie associée à l'*imzad*. Ici aussi, les thèmes sont souvent mélangés, mais sous une forme relativement banalisée qui en fait l'expression « domestique » par excellence. A cet égard, il n'est pas tout à fait certain que le genre *tindé* soit le prolongement de l'ancienne poésie associée à l'*imzad*. Il semble plutôt que les deux genres et leurs thématiques respectives puissent coexister chacun de leur côté, avec leurs spécificités, comme c'est le cas chez les Kel Denneg, par exemple. Une remarque générale s'impose ici au sujet de la présentation des transcriptions de textes de *tindé* et d'*alewen*, aussi bien dans le corps du texte que dans les annexes : il aurait été préférable de substituer une traduction littérale juxtalinéaire mot-à-mot avec, en regard, la traduction proprement dite. Cela aurait évité entre autres la disparition de la dimension métaphorique de la poésie touarègue comme par exemple celle qui est contenue dans l'expression *we t téhé tenfust* (= pas lui est-dedans belle-action = il n'a pas fait d'action d'éclat) que l'auteur a traduite par « est un vaurien » (vers 13 du *tindé* 70.17, p. 111 et 247-48). Les poèmes d'*alewen* sont étroitement associés au rituel de mariage dont ils soulignent les étapes et les gestes rituels

tout en en glorifiant la valeur et les fonctions sociales. L'auteur présente ici une analyse très fouillée et exemplaire du contenu des vers rituels.

L'étude de la versification de ces vers constitue le sixième chapitre. Il est tout à fait exact de dire à propos des « mètres anciens » (p. 131) que la notion consciente de mètre poétique a peu à peu glissé vers celle de mélodie et que les noms propres de ces mètres ont fini par désigner les airs les plus répandus. Mais il est à noter que chez les Kel Denneg, la notion de mètre poétique *aggay* reste toujours valable, même si elle est souvent confondue avec celle d'*azel* (Alojaly 1975 : 174-77). D'autre part, le *taré* (chant de mariage) actuellement inconnu dans l'Ahaggar, existe toujours chez les Kel Denneg. Les mètres d'*alewen* sont au nombre de cinq, alors que les chants de *tindé* sont construits sur un mètre unique de huit syllabes. L'étude de ces formules syllabiques sans signification est particulièrement intéressante. A noter, toujours à propos des Kel Denneg, que leurs chanteurs utilisent fréquemment l'ajout de syllabes sans significations à leur vers afin que ceux-ci correspondent à la métrique classique d'un poème ancien. Il aurait été utile d'avoir le point de vue touareg de la chose, dans une perspective cognitive.

La troisième partie du travail s'ouvre avec le chapitre VII consacré à l'analyse musicale des chants de mariage. Ici, l'auteur a essayé de définir les cinq types d'*alewen* selon leur métrique, leur modèle mélodique et leur thème littéraire, et de les regrouper selon leur correspondance avec les phases du cérémonial de mariage. Le tableau 6 de la page 145 permet de visualiser cette tentative intéressante. C'est sous l'aspect de leur structure et de leur système mélodique que chacun des types de chants est décrit et classé. Leurs échelles, la dynamique de leurs degrés et leurs rythmes sont aussi analysés. Peut-on déduire de cette riche démonstration que les éléments mis en valeur permettent d'attribuer une certaine compétence (au sens linguistique) au lecteur ? D'autre part, à propos de l'*alewen* II (p. 152), si « la multiplication des imprécisions dans des versions telles que 71.55 laisse à penser que la notion de dessin mélodique est plus importante que celle d'échelle », on peut se demander s'il est bien utile de faire figurer les degrés exprimés en hauteurs absolues. De même, est-ce que l'étude des rythmes d'*alewen* n'est pas à remettre en question dans une certaine mesure en raison du manque de synchronisation et parfois de rigueur avec lequel les rythmes sont exécutés ? Il semble même, à l'écoute des exemples sonores, que le tambour n'est présent que comme soutien symbolique. Ces rythmes d'*alewen*, réalisés sur *ganga*, cuvette émaillée ou jerrycan, peuvent se résumer à deux modèles de type *aksak* (Brailoiu 1952), alors que ce n'est manifestement pas le cas au Niger, où les rythmes de *tendey* sont probablement davantage influencés par l'Afrique noire. En ce qui concerne les transcriptions de rythmes de *ganga* (p. 180), il aurait été plus clair de hiérarchiser symboliquement les différentes frappes selon leur importance relative (certaines d'entre elles sont quasi inaudibles sur les exemples sonores) afin d'obtenir ainsi une illustration graphique mettant immédiatement en évidence la résultante rythmique fondamentale. Cette remarque est aussi applicable aux rythmes de *tindé* qui forment la première partie du chapitre VIII. Genre musical actuellement le plus pratiqué dans l'ensemble du monde touareg, les chants de *tindé* de l'Ahaggar se présentent sous deux styles différents, les anciens à refrain choral et les récents à pédale chorale. Les textes chantés le sont sur des formules syllabiques de base, par exemple *elehem wenna wenna elehem* dont la partie versifiée est *wenna wenna*, qui donne aussi le titre même de la mélodie du *tindé*. A noter que les textes de *tindé* sont chantés sur un seul mètre poétique. Les trois rythmes de base du *tindé* sont analysés à l'aide de l'éventail des différentes techniques de frappe (tableau 7, p. 188) dont l'auteur a observé la réalisation exécutée sur un jerrycan en s'aidant d'un film super-8. On peut se demander ici si le jerrycan permet à la tambourinaire de restituer toutes les nuances obtenues sur un *tindé* à membrane. Les réalisations des trois rythmes de base sont présentées sous la forme de tableaux synoptiques, avec le nombre et la durée des frappes de chaque modèle rythmique. L'analyse mélodique comprenant les étapes de la structure, du système et du rythme mélodique, de la technique vocale et de l'ornementation constituent la deuxième partie de ce chapitre. L'auteur en déduit qu'un troisième style, pas très différencié des deux autres, présente la caractéristique d'être de rythme binaire (2/4) alors que les autres sont en général ternaires. Cette originalité est éventuellement due à son origine du Tamesna.

Les annexes sont constituées par la transcription de onze textes d'*alewen* et dix de *tindé*, par la transcription musicale de cinq *alewen* et de leurs variantes et de sept mélodies de *tindé*. Huit photographies complètent l'information.

Une lacune importante subsiste : l'index-glossaire des termes vernaculaires; celui des chants et textes et le répertoire général des enregistrements et des collections utilisés. Une remarque encore concernant la présentation générale du travail : n'aurait-il pas été préférable, afin d'éviter l'éparpillement, de découper le travail par genre plutôt que par thème ?

Espérons que cette thèse exemplaire sera éditée. Elle le mérite amplement.

François BOREL*

Références citées :

- ALOJALY Ghoubeid, 1975. — *Histoire des Kel-Denneg*. Copenhague : Akademisk Forlag. 199 p.
1980. — *Lexique Touareg-Français*. Copenhague : Akademisk Forlag. 284 p.
BRAILOU Constantin, 1952. — *Le rythme aksak*. Abbeville : F. Paillart. 42 p.
FOUCAULD Père Charles de, 1925. — *Poésies touarègues (dialecte de l'Ahaggar)*. 2 vol. Paris : Leroux. 657 et 461 p.
HAUSE H.E., 1948. — « Terms for musical instruments in the Sudanic languages ». Supplement to the *Journal of the American Oriental Society* 68, 1. 71 p.
NATTEZ Jean-Jacques, 1984. — « Brailou, collecteur, comparatiste et structuraliste. Contribution à l'histoire de l'ethnomusicologie » In : *La collection universelle de musique populaire enregistrée*. Genève : AIMP/Musée d'ethnographie, 1984. [Brochure accompagnant le coffret de 6 disques VDE 425-430].
NICOLAS Francis, 1944. — « Folklore twareg, poésies et chansons de l'Azawagh », *BIFAN* 6. — 433 p.
ZÖHRER Ludwig G.A., 1940. — « Studien über die Tuareg (Imohag) der Sahara » *Zeitschrift für Ethnologie* 72 : 124-52.

CASAJUS (D.). — *La tente dans la solitude — La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Cambridge Uni. Press/M.S.H., Cambridge/Paris, 1987, 390 p.

L'origine de ce livre est une thèse de III^e cycle en anthropologie sociale intitulée « La tente et l'essuf. Parenté et mariage dans une fraction touarègue du nord du Niger » (cf. résumé critique par M. Gast dans *l'Annuaire d'Afrique du Nord*, 1979) soutenue à l'université de Paris VII en novembre 1979, et publiée de façon fragmentaire dans diverses revues. Pour son édition sous forme de livre, on peut regretter que les améliorations aient porté davantage sur la forme que sur le fond, et que certaines nuances qui apparaissaient dans la thèse aient été évacuées au profit du modèle d'explication élaboré. Le but de l'auteur est d'organiser en un tout cohérent les données qu'il a rassemblées sur l'organisation sociale, le système de parenté, les rituels marquant les grandes étapes de la vie sociale chez les Kel Ferwan. Ce lien, il le trouvera dans une représentation de l'univers qui, pense-t-il, s'articule autour des deux notions cardinales d'*albaraka*, grandeur de Dieu, et d'*esuf*, défini comme le domaine des morts, la steppe déserte et la solitude (p. 17). Ma critique essentielle portera sur la validité des concepts ainsi construits.

L'enquête sur laquelle s'appuie ce livre a été effectuée en partie chez les Iberdyanen, tribu « roturière » la plus nombreuse du groupe touareg Kel Ferwan, et en partie en milieu urbain, à Agadez, considérée comme la ville « sainte » des Kel Ferwan. Tout au long de l'ouvrage, cependant, ces deux « terrains » sont indistinctement confondus, et leur représentativité est étendue à l'ensemble Kel Ferwan.

L'introduction présente, très classiquement, le groupement étudié et la hiérarchie sociale qui le traverse.

Les Kel Ferwan parlent la *tamajeq* (l'une des variantes de la langue touarègue), mais pour désigner leur langue, l'auteur préfère le terme de *tamasheq* (parler voisin), consacré par l'usage au Niger et au Mali. C'est évidemment un petit détail, mais cette option (qui

*Université de Neuchâtel (Suisse).

s'avère récurrente pour la suite de l'ouvrage) surprend dans un travail qui se veut scientifique, c'est-à-dire détaché des notions du sens commun; si l'on suivait cette démarche, pourquoi ne pas dénommer « bouzous » ou « bellah » (c'est-à-dire « esclaves » respectivement en hausa et en songhay) cette population, selon les appellations en vigueur dans les pays cités ? De même, la classification « nationale » des Touaregs au sujet de leurs différents parlers n'a pas de sens : les Touaregs « maliens » (note 2, p. 23) ne parlent pas tous la *tamasheq* qui, en fait, est pratiquée par les Kel Adagh, les tribus *imghad* du Gourma, les Kel Intesar et leurs voisins de l'ouest, alors que les Iwellemmeden nobles parlent la *tamajeq*.

Une fois présenté le mot *amajegh* qui peut désigner à la fois le « noble » et « le Touareg, ou l'homme dont la langue maternelle est la *tamasheq* », l'auteur analyse le terme *amghid* (pl. *imghad*). Mettant l'accent sur l'aspect culturel plutôt que politique ou économique de la position d'*amghid* par rapport à celle d'*amajahg*, il propose de traduire ce terme par « roturier », plutôt que par « vassal » ou « serf » qui font référence à d'autres sociétés. Il réfute également « tributaire » à l'aide d'un argument contestable, celui que les *imghad* des Kel Ferwan au contraire des Touaregs du « Sud algérien » (c'est-à-dire les Kel Ahaggar) n'étaient pas soumis au tribut. En réalité, jusqu'à la colonisation française, exactement comme dans l'Ahaggar, le tribut existait chez les Kel Ferwan et il avait même la réputation d'être très lourd (de nombreux récits de l'histoire orale y font référence; je citerai l'exemple célèbre des Kel Akarra qui n'ayant pas payé en totalité leur redevance aux suzerains Kel Ferwan, furent attaqués et massacrés par ces derniers, d'où leur surnom de *eglez n takuba*, « les restes de l'épée »). D'une manière atténuée, le tribut se pérennise d'ailleurs aujourd'hui sous forme de « cadeaux », situation courante dans l'ensemble du pays touareg.

Pour traduire l'appellation *tamghar* qui désignerait l'ensemble formé par les tribus Kel Ferwan, l'auteur se contente à nouveau du terme plutôt vague utilisé par l'administration nigérienne : « groupe », or il aurait été utile de préciser au moins que *tamghar* désigne tout « pouvoir » chez les Touaregs en général. Les prérogatives des nobles par rapport aux roturiers sont ramenées au seul prélèvement d'une part privilégiée sur le butin ainsi que d'une part sur « le prix de la fiancée » roturière, cette dernière expression (qui laisse supposer que les Touaregs achètent leur femme) étant plutôt vieillie et mal venue pour définir la *taggalt*.

Le chef de la tribu noble est appelé *ettebel*, qui désigne aussi le tambour, symbole du commandement : *ettebel* est ici interprété comme un « dérivé » de l'arabe *tobol*. Il pourrait s'agir en fait d'un terme pan-sémitique. La thèse de l'auteur sur les rapports étroits que les Kel Ferwan entretiennent avec la religion islamique est alors introduite. Le tambour en effet, qui appelait autrefois à un rassemblement pour la guerre, « ne résonne plus guère aujourd'hui qu'aux veilles des fêtes religieuses, où il invite les Croyants à la prière » (p. 26).

Ensuite sont abordées successivement la notion de « tribu » chez les Kel Ferwan, la place de ces derniers dans l'histoire et dans l'espace géographique.

Taushit, la tribu, est définie comme un « groupe de personnes vivant sur le même territoire, se disant parentes, s'entremariant, et parlant la même langue » (p. 29), constituant autrement dit une unité résidentielle, parentale, matrimoniale et linguistique. Cependant, selon l'auteur, il n'existe pas de savoir généalogique régulièrement transmis. Au sujet du mariage, bien que le choix préférentiel exprimé aille à une personne appartenant à la tribu, la proportion des mariages intertribaux qui apparaissent dans les généalogies relevées, n'est pas négligeable. L'auteur, renvoyant à une explication ultérieure, recommande « sur ce point de tenir compte de ce que les Kel Ferwan disent, et non de ce qu'ils font et par conséquent de considérer la tribu comme une unité endogame » (p. 29).

La position non-tribale des artisans, des esclaves et des affranchis, qui s'agglomèrent individuellement aux groupements touaregs, est ensuite évoquée, ainsi que leurs rôles respectifs. Au sujet de l'origine des esclaves, à côté des Djerma au sud et des Toubous qui sont non pas à l'ouest (p. 30) mais à l'est du pays touareg, l'auteur parle des Peuls : en fait,

jamais les Peuls de souche, considérés (de même que les Arabes) comme des « hommes libres » : *illelan*, ne pouvaient être réduits en esclavage (voir à ce sujet, H. Claudot et M. Hawad, « Coups et contre-coups, l'honneur en jeu chez les Touaregs », *AAN*, 1982, p. 793-808).

Pour situer les Kel Ferwan dans un ensemble plus vaste, l'auteur produit une liste des groupes des Kel Ayr « du Niger » (p. 32). L'Etat nigérien n'existant que depuis 1960, on peut s'attendre à ce que la description de ces tribus soit contemporaine. Pourtant, l'énumération produite correspond à un ensemble cohérent ni sur le plan politique, ni sur le plan géographique, ni sur le plan culturel, que ce soit dans le passé ou dans le présent. Par exemple, les Inesufa (dont le nom est donné ici sous sa forme diminutive : Inusufen) sont rattachés en majeure partie et depuis des siècles aux Iwellemmeden, tandis que seule une petite partie est restée dans l'oasis d'In Gall. Il en est de même pour les Iberkorayen et plus récemment pour les Ilisawen. De leur côté, les Taytoq, installés récemment dans le Tamesna (la littérature sur ce sujet est abondante), font toujours partie, d'un point de vue politique touareg, de la confédération des Kel Ahaggar. A part l'ordre chronologique (d'ailleurs incomplet et discutable) d'apparition ou d'arrivée des groupes dans l'Ayr, l'intérêt de cet assemblage de tribus n'est pas évident à découvrir.

Toujours « pour sacrifier à la règle qui impose... à toute étude sur des Berbères de s'ouvrir avec une liste de tribus » (pourquoi tant de soumission si cet usage est vain ?) un second tableau traite sur le même mode les tribus Kel Ferwan, assorti également de commentaires plus explicites. Là aussi, les approximations, les erreurs et les anachronismes sont nombreux. Les Kel Tesemt, affranchis des Kel Tekreza, ne font pas partie des Kel Ferwan. Seuls les Idelen des Kel Tedale sont à compter parmi les Kel Ferwan. L'auteur fait la confusion entre les Ifoghas de l'Ayr (qui parlent la *tadraq*) et les Ifoghas qui se sont agrégés aux Kel Ferwan et sont de même expression linguistique (*tamghidit*) que ces derniers. Enfin, si « les Aytoghen et Ifoghas sont arrivés... il y a un siècle environ », ce n'est certainement pas au « Niger » mais dans l'Ayr; ou encore, il est difficile d'admettre que « les traditions rapportent, que... les Irawaten, venant (il y a plusieurs siècles) de « Libye », arrivèrent au nord du « Niger » (p. 32). Ces négligences stylistiques donnent un ton quelque peu dérisoire à ces reconstitutions historiques.

Ce manque de précision se retrouve aussi dans les cartes géographiques fournies. Dans la présentation des « Touaregs du Niger », par exemple, les Kel Gress sont placés au nord de Zinder alors qu'ils sont installés au sud de Tahoua, ce qui n'est tout de même pas la même chose.

Après avoir défini l'ensemble Kel Ayr et ses franges, s'opposant aux Kel Ahaggar et aux Iwellemmeden, l'auteur déclare, sans citer l'origine de cette assertion, que « d'autres Touaregs, qui n'ont pas de rapport avec ceux du Niger, vivent au Burkina-Faso et à l'ouest du Mali » (p. 36). Si les Touaregs de l'Udalen (région située au nord de l'actuel Burkina Faso) ont formé récemment une fédération de tribus relativement indépendante, ils ne se sont pourtant jamais détachés complètement de l'influence politique des Iwellemmeden. En fait, des rapports étroits et toujours actuels sont entretenus entre d'une part cet ensemble de tribus installées dans l'Udalen et la « zone de l'Aghasher » (à propos de laquelle se déclencha en 1985 la guerre entre le Mali et le Burkina Faso) et d'autre part les Touaregs du Gourma et du Awza ainsi que les fractions Iwellemmeden des régions de Ayourou et de Téra. Les liens sont de nature politique, économique et parentale (voir par exemple, les Imededaghen répartis entre ces ensembles, ou encore les Kel Essuk).

Le dernier paragraphe de cette introduction aborde la fonction du sultan d'Agadez (*amenukal n Ayr*). Selon la tradition rapportée par l'auteur, le premier sultan serait soit originaire des Itesen, soit le fils du sultan d'Istanbul. Remarquons que cette dernière version est celle que l'on trouve dans la Chronique d'Agadez, et que son incohérence d'un point de vue historique a été soulignée par S. Bernus puisque Istanbul, ville ottomane et musulmane (1453), n'existait pas encore au début de cette dynastie (1405).

Cette introduction truffée d'approximations et de négligences laisse augurer le pire pour le reste du livre. A tort, puisque les deux chapitres qui suivent, relevant en grande partie d'observations directes, sont beaucoup plus intéressants.

Le premier chapitre, « La tente et le campement », traite des formes du nomadisme des Kel Ferwan et des valeurs qui lui sont attachées. L'auteur après avoir décrit la mobilité saisonnière des campements dans leurs terres de parcours, souligne l'importance de la tente en dehors de sa fonction d'habitation. La morphologie de cette tente en nattes, avec ses éléments de construction, leur fabrication et leur montage sont décrits dans le détail.

Au sujet des valeurs attachées aux différents espaces intérieurs, l'homologie entre tente et cosmos est entrevue bien qu'une interprétation islamo-centriste y soit maladroitement juxtaposée, sans commentaire explicatif.

Dans la description des règles de résidence, la continuité et la permanence incarnées par la tente qui se transmet de mère en fille s'opposent au caractère éphémère du campement qui rassemble des parents agnatiques. L'opposition entre ces deux entités jouant un rôle central dans la démonstration qui suit, je ferai remarquer son caractère local et conjoncturel. En effet, dans beaucoup de régions touarègues, l'étape de la résidence virilocale (pour l'épouse) et par conséquent patrilocale (pour les enfants) n'est pas pratiquée. Faute d'élargir son champ d'observation, l'auteur entrave dès à présent sa compréhension de la logique profonde du mouvement des tentes et de la construction des campements.

Les campements, le mouvement des tentes qui les composent, le mouvement des hommes à travers les tentes, sont l'expression d'un jeu social que l'auteur se propose d'interpréter en référence à la parenté et aussi aux conceptions touarègues de l'espace et du temps.

Dans le deuxième chapitre qui concerne l'élevage et la circulation des biens, le bétail de tente et le bétail de campement sont opposés. Une affinité correspondant à cette dichotomie est établie entre femmes/chèvres d'une part et hommes/chameaux d'autre part. Un mariage implique donc le déplacement d'une femme, d'une tente et des biens liés à la tente c'est-à-dire le petit bétail et les esclaves, tandis qu'en sens inverse circule un don en chameaux. Au contraire du petit bétail, le chameau représenterait le « bien dont la possession permet d'échanger, d'entretenir des relations avec les autres campements, de tenir sa partie dans le jeu social » (p. 105).

Avec beaucoup de pertinence, l'auteur retrouve la carte de ces échanges avec l'extérieur dans le réseau des chemins de bétail entre campements et puits (p. 97). Si la trace des chameaux lie entre eux les campements aussi bien que les puits, la trace des chèvres ne va que d'un campement particulier à son puits (dans une approche comparable, l'exposition permanente *Le Sahara des nomades* montée en 1984 au Musée Saharien de l'Abbaye de Sénanque à Gordes illustre l'organisation de l'espace nomade).

Le troisième chapitre aborde l'organisation politique des tribus Kel Ferwan et leurs relations avec l'extérieur. L'auteur s'applique à étudier le « souvenir » que les Kel Ferwan ont de leur passé, tout en faisant recours également à des écrits qui relatent des faits « inconnus au moins de certains Touaregs lettrés » (p. 113). Cependant, dans son propos, il mélange sans précaution ces sources orales d'une part et écrites d'autre part (c'est-à-dire extérieures à la société touarègue).

L'affinité entre roturier et petit bétail est ici relevée, s'opposant à la paire noble et chameau, animal du lointain capable d'établir un lien non seulement pacifique mais aussi belliqueux avec l'étranger. L'activité guerrière des Touaregs est alors découpée en plusieurs notions distinctes : guerre proprement dite et razzia; guerre sainte et guerre de conquête.

La guerre sainte (pour laquelle n'existe aucun terme vernaculaire) serait, chez les Touaregs liés au sultan, la guerre menée contre des Touaregs étrangers ou encore contre des non-Touaregs (p. 118). Appliquée au monde touareg, cette notion paraît tout à fait étrange. Jamais les Touaregs extérieurs à une confédération ne peuvent, à ma connaissance, être appelés *ikufar* (« infidèles ») et je n'ai jamais constaté non plus que la définition identitaire passe par un critère religieux, d'autant moins lorsqu'il s'agit de personnes appartenant à l'ensemble *amajegh* (sur ce point, cf. H. Claudot, « Des Etats-nations contre un peuple : le cas des Touaregs », *ROMM*, 1987, n° 44).

La référence à la *Chronique d'Agadez* est plus gênante que démonstrative dans la mesure où l'auteur ne mentionne pas les circonstances d'élaboration de cet écrit rédigé au

début du siècle à partir d'archives sur l'ordre du sultan alors au pouvoir, et que les limites historiques de cet ouvrage ne sont pas suggérées.

Ainsi, sont réduites à la « guerre sainte » la lutte entre les actuels Touaregs de l'Ayr « conduits par le sultan » (p. 119) contre les Ilisawen (des Itesen) finalement chassés du pays, ou encore l'opposition touarègue cristallisée autour de Kaosen en 1917 contre la domination française (notons que cette analyse reflète fidèlement la thèse officielle des militaires français).

Je ne doute pas que cette interprétation religieuse des faits puisse éventuellement avoir cours en milieu maraboutique ou « maraboutisé » et de préférence citadin (le déclin des guerriers laisse champ libre aux religieux), mais je suis tout à fait sceptique quant au fait qu'elle soit dominante ou simplement représentative de l'opinion Kel Ferwan en général. Au sujet de l'expulsion de différentes tribus hors de l'Ayr comme de la guerre de Kaosen, l'histoire orale fournit d'amples argumentations politiques que l'auteur semble totalement ignorer.

A mon sens, pas plus « nationaliste » (comme le veulent les autorités nigériennes) que sociale, la guerre de Kaosen n'est « sainte ». Elle est d'abord réaction évidente à une domination politique étrangère au monde touareg. L'auteur reprend, sans citer ses sources (Nicolas, F., *Tamesna, Les Iuellemmeden de l'est*, Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCCL, p. 92) et sans en contrôler la véracité, l'idée — devenue par la force de la négligence un poncif — que Kaosen était le fils d'une esclave, tout en convenant pourtant que les Touaregs contemporains « ne se souviennent pas toujours de la condition servile de Kaosen » ! On se demande alors ce qui lui permet de trancher et d'avancer une « vérité », avec un manque de rigueur récidivant. D'après mes propres enquêtes, Kaosen n'a jamais été le fils d'une esclave, par contre, n'ayant pas respecté les règles du pillage d'honneur comme il convenait à son rang, il dut s'exiler temporairement de son pays, considéré comme un « hors-la-loi » (cf. à ce sujet Claudot et Hawad 1982, op. cité).

Enfin, il paraît invraisemblable qu'en pays touareg, une guerre soit conduite par un religieux et pire encore par un mystique (p. 120). De même, si le sultan a joué un rôle certain dans la résistance aux Français, ce n'est absolument pas en qualité de « chef de guerre ». Le sultan d'Agadez, qui assumait en fait une responsabilité d'« arbitrage » (cf. *Air, ñyollan*, Encyclopédie berbère), n'a jamais eu de fonction ni exécutive, ni guerrière. Tout ce passage laisse soupçonner que l'auteur n'a qu'une connaissance confuse de l'organisation politique de l'Ayr.

Le paragraphe consacré à la guerre pour l'occupation de l'espace est nettement plus réaliste. Le courage à la guerre, mais aussi la générosité, l'attitude, les façons d'être définissent la *temujagha*, qualité qui théoriquement oppose un noble à un roturier, mais d'une manière générale un homme de qualité aux autres hommes. Pour définir ce concept fondamental dans le système de valeurs touareg, l'auteur utilise « noblesse », « distinction », sans jamais aller à l'essentiel, c'est-à-dire à l'HONNEUR et à son code (voir à ce sujet *amajegh*, Encyclopédie berbère).

C'est la raison pour laquelle, réitérant les impressions livrées par les observateurs d'autrefois (par exemple Hanoteau, 1964, XXIV : « souvent en querelle entre eux et en hostilité permanente avec leurs voisins, ils font à ces derniers une guerre de ruse et de surprise »), il voit indistinctement dans les razzias un simple moyen d'acquérir des troupeaux ou d'intimider les voisins. Or les razzias illustrent divers types de relations d'hostilité qui ne sont pas identiques et se définissent selon le code de l'honneur. Par exemple, seule la razzia associée à un contre-coup d'honneur (*aqqa*) apportera prestige et biens conquis dans la justice, dont on peut s'enorgueillir, tandis que la razzia lancée contre un groupe voisin sans respect des règles d'alliance politique (*téwet*) n'amènera que des biens illégalement acquis, dont la restitution est souvent exigée (cf. H. Claudot et M. Hawad, 1982, op. cité). Lors de la division du butin dont une part revient automatiquement à l'*ettebel*, chef de la confédération, puis de sa redistribution aux « pauvres », les Touaregs, selon l'auteur, se rappelaient, qu'ils étaient des Croyants (p. 134) : « Accepter que l'*ettebel* prélève une partie du butin était... un acte pieux » (p. 131). Cette association, surprenante, de notions telles que acte « pieux », « saint », « impie » (qui s'expriment par

des mots empruntés à l'arabe) avec celles de guerre, razzia, butin, noblesse, m'apparaissent comme une rationalisation (qu'il faudrait situer et expliquer) tout à fait récente de faits inmanquablement reliés, en milieu nomade, au code de l'honneur et à la hiérarchie sociale. Dire que l'islam « imprime sa marque aux relations entre groupes de l'Ayr » et aux relations entre l'Ayr et le reste du monde touareg paraît tout aussi marginal. Enfin, présenter le Gani comme une fête « qui célèbre en principe la naissance du prophète » (p. 140), c'est donner la version islamisée des faits. Que le Gani soit placé sous le signe de la razzia (p. 140) ou plus exactement de l'affrontement d'honneur est une réalité qu'il ne faut pas aller chercher bien loin !

L'homothétie entre vie domestique et vie politique se dessine dans le traitement de l'opposition extérieur/intérieur.

Les chapitres IV, V et VI concernent plus directement le système de parenté. Les variantes de la terminologie de parenté observées chez les Kel Ferwan et d'autres groupes touaregs sont analysées comme les éléments d'un système formé par l'ensemble des terminologies touarègues. Chaque terminologie, selon l'extension du principe de « bifurcation », représente un certain choix du seuil de proximité au-delà duquel un ascendant devient ou cesse d'être un « neveu » ou un « enfant » (p. 167).

Ce système terminologique est alors mis en rapport avec les observations précédentes concernant le statut de l'homme par rapport à la tente et le mouvement de la tente à travers les campements.

Donnée classique dans l'ensemble touareg, la préférence exprimée pour le mariage va à la fille de l'oncle maternel. Se fondant sur une impression exprimée en termes on ne peut plus vagues, celle que, durant son séjour, les jeunes gens qui se mariaient une première fois ont « pour la plupart » effectivement épousé leur « cousine croisée matrilatérale », l'auteur induit que « ce mariage est celui par lequel les jeunes gens doivent d'abord passer » (p. 180). Cependant le souvenir de ces unions a disparu de la mémoire collective. Cette amnésie est due, selon l'auteur, au caractère éphémère de ces mariages qui ne produiraient pas de descendance. Ce raccourci spectaculaire qui instaure une concordance entre la règle matrimoniale préférentielle et les pratiques, tient davantage de l'illumination que de la démonstration. Remarquons enfin que la détermination des types de mariages à l'aide des catégories de parents « parallèles » ou « croisés » n'a pas beaucoup de sens dans un système de parenté endogame, où tout parent parallèle se trouve être simultanément et parfois au même degré parent croisé.

Evoquant ensuite diverses analyses produites sur la parenté touarègue (Claudot, Chaventré, Guignard), l'auteur fait entre autre référence à l'un de mes articles (1980) publiés sur la question. Sa critique à ce propos me paraissant mal ciblée, je précise que loin de prendre le mariage préférentiel comme « un fait social en soi » (p. 181), la question que j'abordais était de savoir dans quelle mesure la nomenclature, le mariage préférentiel et toutes les règles qui se rapportent à la parenté pouvaient être considérées comme « les aspects complémentaires d'un système d'échanges » (Lévi-Strauss, 1967, p. XXX). Que la parenté officielle, telle qu'elle s'exprime à travers les règles sociales de la filiation, de la résidence, de la transmission des droits, du mariage ou des comportements, suggère comme modèle idéal de reproduction sociale le cycle long d'échange généralisé, ne signifie pas que ce modèle soit pertinent pour interpréter le « fonctionnement » de la société Kel Ahaggar. C'est ce que je me suis efforcée de montrer en soulignant que des phénomènes fondamentaux comme celui de l'endogamie étaient marginalisés par la théorie de l'alliance (cf. notamment H. Claudot, 1978).

D. Casajus quant à lui restitue toutes les conditions et les développements de l'analyse Lévi-Straussienne en postulant l'existence d'unités matrilinéaires et patrilinéaires EXOGAMES, correspondant à la tente et au campement. Du coup disparaissent les principales difficultés d'interprétation de la parenté touarègue où des règles, basées sur l'unilinéarité, coexistent avec des pratiques endogames qui conduisent au contraire à une parenté indifférenciée (cf. H. Claudot, 1981).

Cherchant une signification supplémentaire au mariage avec la cousine croisée

matrilatérale, l'auteur en arrive enfin, grâce à un « informateur » des Kel Tisent, à la forme d'héritage appelée *alkhabus* qui serait un enjeu de ce type d'union. *Alkhabus*, concept islamique (al habus en arabe) désigne ici improprement les biens d'*ebawel*. Ces derniers ne sont nullement équivalents à *akh n takute* ou *akh iddaren* comme le dit l'auteur dont l'enquête sur ce thème paraît une fois de plus superficielle (sur ce point cf. H. Claudot et M. Hawad, 1983 « Ebawel/essuf. Les notions d'« intérieur » et d'« extérieur » dans la société touarègue », *ROMM* n° 38, 171-180 et 1987. Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs, *Hériter en pays musulman*, Paris, CNRS, 128-155).

Ainsi une signification à la fois symbolique et économique est prêtée à la préférence matrimoniale énoncée : « si une partie des biens donnés en *taggalt* est susceptible de faire partie de l'héritage coranique, l'autre partie va revenir, ou est susceptible de revenir, comme *alkhabus* à la sœur du marié. La résultante du parcours *taggalt-alkhabus* est donc un don d'un homme à sa sœur ». Cette interprétation qui suppose que c'est le père de la mariée qui reçoit la compensation matrimoniale (*taggalt*) et en dispose, et par ailleurs que la *taggalt* est convertible en biens d'héritage ou en biens d'*ebawel*, est localement intéressante mais en aucun cas généralisable comme le fait l'auteur, même si pour d'autres motifs, l'association frère-sœur qui va cimenter l'*ebawel* à peine né, est fondamentale dans ce système de parenté. Ces présupposés ne seront pas remis en question et vont servir d'appui au modèle que s'efforce de construire l'auteur. Il conclut finalement que « c'est à une circulation de biens autour de la tente que la circulation de biens entre campements finit pas se ramener » (p. 205), se trouvant toujours encombré dans son raisonnement par cette unité résidentielle mal définie dès le départ.

Dans le chapitre suivant il s'efforce de retrouver ces faits à travers le rituel des mariages. La tente apparaît comme le pivot de la vie sociale et comme le reflet symbolique de la différence de destin, discontinu d'un côté, continu de l'autre, entre hommes et femmes. Cette continuité et cette discontinuité se prolongeraient au-delà de la mort. « Les côtés nord et sud de la tente s'opposent d'une part comme masculin et féminin et, d'autre part, comme associés respectivement aux *Kel esuf* et à l'*albaraka* » (p. 233).

Les morts, selon l'auteur, peuvent être vus comme des *Kel esuf* ou encore comme des dispensateurs d'*albaraka*. Le marié apparaîtrait semblable tour à tour aux uns et aux autres.

Pour en arriver à l'association des *Kel esuf* aux morts, l'auteur examine les usages funéraires. Il décrit, apparemment sans en soupçonner l'origine, les étapes du rite funéraire malékite. Par exemple, l'étymologie, mystérieuse pour l'auteur, de *tekaffart* est évidemment le terme arabe *kafara* qui signifie « sacrifice » et se trouve touarégisé ici avec les marqueurs syntaxiques du féminin. L'assimilation des morts avec les *Kel esuf* paraît tirée par les cheveux. Elle est difficile à concilier avec l'attachement des Touaregs à leurs cimetières, aux visites assidues et quelquefois aux séjours qu'il y font. Difficile également à accorder avec les édifices généalogiques — que l'auteur, il est vrai, dit ne pas avoir rencontrés — qui affirment le continuum des « tentes ». Enfin difficile à rapprocher de l'orientation de la tête des morts au sud dans l'*ezareg*, direction d'un voyage vers l'abîme dont personne n'est censé jamais revenir — mais, là encore, D. Casajus croit et écrit que « les morts reposent la tête au nord et les pieds au sud » (p. 23).

De même l'utilisation centrale du concept de « *albaraka* », bénédiction divine, me semble une adaptation locale, récente et terre à terre de la vision touarègue de l'univers ou, qui sait, une interprétation produite pour se mettre « à la portée » : de l'enquêteur. Je ferai observer que la cosmogonie touarègue s'exprime fort bien sans ce fatras de concepts empruntés à l'idéologie musulmane populaire (cf. Hawad, 1985, 1987, textes et introduction). Notons par ailleurs que cette vision islamique du monde que l'auteur fait interférer aveuglément avec la pensée touarègue, ne devrait pas, logiquement, être accessible aux femmes qui dans beaucoup de groupements touaregs ne sont pas « converties » et ne prient pas.

Les *Kel esuf* réapparaissent dans le rituel de nomination que traite le chapitre II. Suivant la même dualité, l'enfant recevrait deux noms, l'un l'intégrant au campement, l'autre le « confiant » à la tente qui l'a vu naître.

Pour montrer la proximité du nouveau-né avec l'*esuf*, l'auteur produit de cette notion une définition laborieuse, laissant parfois de côté l'essentiel. Par exemple, il cite anecdotiquement l'usage des lames de fer pour chasser les Kel esuf, sans se demander pourquoi l'on utilise le fer, qui, par excellence, symbolise la « culture » opposée à l'univers non domestiqué, celui de l'*esuf*.

Les interprétations islamiques qui ne jouent qu'un rôle très secondaire dans la pensée touarègue de l'univers, sont reprises dans le détail, mot pour mot. L'auteur mentionne l'idée typiquement musulmane du « poète » qui serait inspiré par l'*esuf*. Il devient alors logique que les paroles du poète risquent de porter le « mauvais œil » à la personne qu'elles évoquent. Si les hommes remontent leur voile lorsque sont récités les vers d'un grand poète, c'est pour se protéger de l'action des *Kel esuf* (p. 278). Cette thèse court-circuite toutes les valeurs de l'honneur attachées à la poésie et au port du voile. Par ailleurs, si le voile est protection contre les *Kel esuf*, pourquoi les femmes, mises très souvent en cause dans les poèmes, n'en portent-elles pas ? Si la condition de poète rapproche dangereusement des *Kel esuf*, pourquoi les poétesses se déplacent-elles visage nu ?

Fidèle à la grille maraboutique qui fait des *tifnagh* l'écriture de Satan, l'auteur définit l'*aneslim* (litt. « musulman ») comme « l'homme connaissant la seule écriture dont l'usage ne soit pas impie » (p. 290) et traduit abusivement le terme par « lettré », opposé bien sûr aux « non lettrés » que sont les autres Touaregs.

Dans ce schéma, chaque naissance, en faisant intervenir un lettré, reproduirait ce qui s'est passé au début des temps. Dieu lui seul « peut amener un enfant du monde des *Kel esuf* au monde des hommes » (p. 291). Par le premier nom, « l'enfant est installé dans un campement par des hommes agissant en tant qu'affins d'autres hommes, puis confié à une tante par un couple frère-sœur » (p. 298).

Le chapitre 8 met en parallèle les rituels de mariage et de naissance qui seraient « autant de variations sur des thèmes identiques » (p. 299). L'auteur y retrouve les *Kel esuf* et la grandeur de Dieu qui seraient les données permanentes de la vie des Kel Ferwan. La symétrie des rituels est étudiée et met encore évidence, selon l'auteur, l'opposition des deux thèmes récurrents de la relation frère-sœur et de l'affinité, ainsi que ceux de l'*esuf* et de l'*albaraka*.

Le dernier chapitre met à l'épreuve les conclusions auxquelles est parvenu l'auteur en les confrontant au phénomène du port du voile.

Le voile est associé par les « informateurs » à trois attitudes : la « retenue », la protection contre les *Kel esuf*, la crainte de Dieu. Ces explications qui ne rendent pas compte de la différence de rapport qu'hommes et femmes entretiennent avec le voilement, sont alors examinées successivement.

La retenue serait liée pour l'homme au statut d'époux et à la virilité, alors que le lien entre le voilement féminin et le mariage est moins net. L'auteur établit une analogie symbolique entre sperme, salive et parole. Un homme en âge de se marier doit se dissimuler le visage « comme si l'épanchement devenu possible de sa semence faisait craindre quelque épanchement analogue de salive ou de paroles... » capable de favoriser l'action des *Kel esuf* (p. 234). Par contre, une femme n'a pas à se voiler parce que sa proximité avec les *Kel esuf* reste discrète (p. 324). On ne comprend pas pourquoi l'homme qui est si proche des *Kel esuf* au point qu'il leur est par moment assimilable, aurait besoin de se « protéger » d'eux, c'est-à-dire de lui-même. Par ailleurs, s'il arrive que le voile couvre les cheveux, c'est une contingence, due au grand métrage à la mode actuellement pour draper cette étoffe, et non à la nécessité (p. 325) « de soustraire sa chevelure aux visées malveillantes des *Kel esuf* » (à ce sujet, voir par exemple les photos d'hommes voilés laissant dépasser leur chevelure in Nicolas, F., op. cité, p. 107, ou encore in Gast, M., *Alimentation des populations de l'Ahaggar*, 1968, CRAPE, Alger, pl. XXVI, XXVIII).

L'idée suivante est plus cohérente : être près des *Kel esuf*, c'est aussi pouvoir mettre en danger ses semblables. Le voile sert donc aussi à protéger ses interlocuteurs. C'est en tant qu'extérieur à la tente que l'homme doit prendre ces précautions contre les *Kel esuf*.

Ainsi, pour un homme, se voiler consiste à voiler sa proximité avec les Kel esuf (p. 327) rendue visible quand il entre dans la tente nuptiale du même côté que ces derniers. De même, c'est encore le mouvement qu'un homme opère de la tente de sa mère à la tente de son épouse qui serait en cause dans la plaisanterie des cousins croisés (p. 329), idée intéressante.

Pour la thèse du voilement « pieux », l'auteur cite toutes les rationalisations a posteriori liant voile et islam. Dans cette optique, le voile serait le signe de la dignité que les hommes, « une fois étendus dans le tente nuptiale, partagent avec les plus pieux d'entre eux » (330). Cette double nature supposée du statut du marié est rapportée à la double nature du port du voile, phénomène que l'auteur juge incarné dans la personne du sultan d'Agadez (p. 331).

Ainsi, à chaque génération, la séparation du frère et de la sœur est mise en scène dans l'affrontement de la tente à l'esuf. Cette « fuite du temps à laquelle se ramène la confrontation des hommes et de l'esuf » est transcendée par Dieu. L'auteur conclut sur l'image de la tente au sud de laquelle les hommes naissent et meurent; ils vivent leur vie à l'ouest; ils errent, lorsque l'oubli les a emportés au nord, « mais celui qui pour prier ploie le genou et se prosterne dans le sable devant la grandeur d'Allah doit faire face à l'est, et tourner le dos à la tente où il vit et où il mourra » (336). On pourrait ajouter aussi qu'il tourne le dos ainsi à la cosmogonie touarègue dont l'expression se passe fort bien de l'intervention de Dieu et de son prophète.

Ce travail pose le problème du traitement des informations recueillies. L'auteur ne fait pas toujours la distinction entre la logique discursive de ses interlocuteurs, qu'il restitue souvent prosaïquement, et l'analyse critique de cette logique. Autrement dit, il situe des faits par rapport à des jugements qu'il ne sait pas lui-même situer. Son discours est traversé par l'illusion de la transparence. Victime des « rationalisations ou élaborations secondaires » (Lévi-Strauss, *Anthropologie sociale*, 1958, p. 25), l'auteur éprouve des difficultés à construire son objet, croisant des critères empruntés à l'expérience commune, prenant pour expression d'une attitude profonde des jugements superficiels suscités, je le crains, par « la nécessité de répondre à des questions sans nécessité », pour reprendre l'expression de Bourdieu.

Si le raisonnement analogique de l'auteur est fructueux par moments, il dérape souvent sur un fourre-tout de données approximatives, prises comme « faits », sans aucune démarche critique.

En se plaçant dans une perspective plus comparatiste, l'auteur aurait peut-être évité ces écueils. Il est vrai que le tri, retréci, des références citées engage mal cet élargissement du champ d'étude concerné. Ce choix avare trace fidèlement la carte des inimitiés professionnelles de l'auteur qui, dans l'ensemble, préfère se rapporter aux travaux d'observateurs disparus plutôt que contemporains.

Dans une collection qui rassemble des ouvrages « conjuguant la précision ethnographique et l'ambition théorique », ce travail n'a pas vraiment sa place.

Hélène CLAUDOT-HAWAD

Hériter en pays musulman — Habus, lait vivant, manyahuli, sous la direction de Marceau Gast, 1987, Paris : C.N.R.S., 302 pages.

Saluons dans ce livre une tentative fort bienvenue d'aborder les problèmes de patrimoine dans les sociétés musulmanes. Ces questions sont bien sûr fondamentales car elles sous-tendent nombre de comportements sociaux et parmi eux, non des moindres, les pratiques matrimoniales. C'est là une évidence, mais il n'est pas vain pour autant d'en faire état car les affaires patrimoniales sont trop souvent négligées dans les études sur les sociétés islamiques ou autres. Il est vrai que les informateurs jettent la plupart du temps

un voile pudique sur d'aussi prosaïques considérations, et que chez nous tout autant un ethnologue qui viendrait enquêter sur l'état de la fortune et du compte en banque de chacun serait plutôt mal reçu. Car il est généralement de bon ton, chez nous comme ailleurs, de ne pas parler de ces questions basement matérielles, sujet dont les parents les plus proches sont eux-mêmes fréquemment ignorants. Ces fortes pesanteurs sociologiques expliquent donc le retard général pris dans les sciences sociales par les analyses des réalités patrimoniales, sans pour autant l'excuser puisque, nous venons de le dire, ces analyses sont déterminantes dans l'explication des ressorts profonds de nombre d'agissements individuels ou collectifs.

A cet égard, les contributions les plus intéressantes de l'ouvrage sont celles qui traitent des biens indivis, *habus* musulman, *manyahuli* de la Grande Comore ou « lait vivant » touareg. Sans doute frappent-elles l'attention parce que ces institutions sont les plus originales par rapport à notre propre société, tout en ayant entre elles de nombreux points communs. L'analyse de ces biens indivis montre que les droits dont ils sont l'objet sont de diverse nature. On distingue notamment dans le cas des Touaregs le droit d'hériter, le droit de disposer du bien, le droit de le gérer et de bénéficier de ses fruits (la « mousse » du lait, selon l'expression imagée des Touaregs). Il importe de distinguer ces divers types de droits, car leurs bénéficiaires sont souvent des individus distincts. Ne pas prendre en considération ces distinctions entraîne des confusions dans l'analyse des faits, comme celles que dénonce A. Bourgeot dans un article de D. Casajus auquel il fait une réponse dans cet ouvrage.

L'étude des problèmes de patrimoine dans les sociétés musulmanes est menée ici dans une perspective comparatiste. Cette perspective est d'autant plus intéressante que les analyses comparatives sont rares dans ce domaine, et que les distorsions sont considérables d'une société à l'autre, en dépit de la référence commune à l'islam. Car les règles de l'islam peuvent être contournées sans être pour autant contredites : c'est le cas par exemple lorsque les sœurs renoncent à leur part d'héritage au profit de leurs frères, pour des raisons diverses d'une société à l'autre, ou encore lorsqu'une institution islamique créée dans un but donné est mise en œuvre pour une toute autre finalité, comme c'est le cas du *habus* sur lequel nous reviendrons.

Evoquons maintenant plus en détail le contenu de l'ouvrage. Il se compose, après une introduction de Marceau Gast, de seize contributions qui diffèrent tant par le thème abordé que par l'emplacement géographique des sociétés dont il est question : elles se répartissent de la Mauritanie à l'Irak, de la Tunisie à la Grande Comore. Mais cette diversité n'exclut pas de nettes convergences d'un article à l'autre, mises en évidence par un regroupement judicieux en cinq parties distinctes.

Dans la première partie, qui traite de la succession et de la transmission des biens en droit musulman, figure une excellente introduction de Jean-François Rycx. Il y brosse une description générale du droit de succession islamique. Cet article met donc d'emblée les choses en place et sert de point de repère pour les articles qui suivent, qui font état, dans des sociétés islamisées, de droits de succession souvent peu conformes à l'islam. Le texte suivant, d'Annie Montigny-Kozlowka, présente le partage des biens d'un dirigeant du Qatar mort en 1913, et tente d'établir la différence entre les dispositions du testament et le partage effectif des biens après le décès. Les données sont malheureusement incomplètes et confuses et le parti qui en est tiré assez mince.

La seconde partie de l'ouvrage porte sur les règles de succession dans diverses sociétés maghrébines et sur la position des femmes de ce point de vue. Sophie Ferchiou tout d'abord expose les règles du système *habus* en Tunisie. Rappelons qu'il s'agit de dispositions prévues par l'islam (ici selon le rite malékite ou le rite hanéfite) qui ont pour but la donation, à terme, d'un bien à une œuvre pieuse ou d'utilité publique tout en réservant le bénéfice à un ensemble d'agnats selon un mode de succession prévu par le donateur, jusqu'à leur extinction. Le patrimoine mis ainsi en indivision échappe aux règles habituelles de l'héritage, son partage est évité et les femmes le plus souvent sont exhérédees. Les objectifs visés dans le recours à cette institution sont clairement mis en évidence, comme les possibilités distinctes qu'offrent chacun des deux rites, ces possibilités

expliquant d'ailleurs le choix de l'un ou l'autre rite selon le cas. Les règles habituelles de transmission du bien *habus* sont elles aussi détaillées avec les entorses faites le cas échéant au principe patrilinéaire, lorsque les descendants en ligne agnatique font défaut. Le système *habus* tunisien vise donc davantage la préservation d'un patrimoine en indivision que l'acte de charité dans l'esprit duquel il fut créé par l'islam.

De ce fait, il est intéressant de le comparer avec deux autres formes de biens indivis décrits plus loin dans l'ouvrage, qui s'inscrivent en marge de l'islam tout en ayant avec le *habus* des rapports étroits. La première est celle du « lait vivant » ou « lait d'*ebawel* » chez les Touaregs, présenté par André Bourgeot pour les Kel Ewey de l'Air, et par Hélène Claudot et Mahmoudan Hawad pour l'ensemble du monde touareg. Mais ce bien collectif, souvent confondu à tort avec le *habus* car il lui est antérieur (comme le précisent ces deux derniers auteurs), est féminin et transmis en ligne matrilineaire, contrairement au *habus* tunisien. Il en est de même du *manyahuli* de la Grande Comore décrit par Françoise Le Guennec-Coppens. Le *manyahuli*, bien féminin indivis d'une société matrilineaire et matrilocale, pourrait même être considéré comme la réplique, version matrilineaire, de ce qu'est le *habus* dans un système patrilinéaire. Les principes qui régissent la création de ces biens comme les règles afférentes à leur transmission sont à bien des égards comparables.

Si les regroupements d'articles effectués dans l'ouvrage se justifient parfaitement, il aurait été également judicieux de ne pas dissocier ces quatre articles voisins par leur thème et, surtout, de les faire suivre d'une comparaison terme à terme qui aurait beaucoup contribué à clarifier la question. On peut espérer aussi que la description qualitative des faits, première étape indispensable de l'ethnographie, apportée par chacun de ces articles pourra être un jour suivie d'une appréciation quantitative des réalités sociales correspondantes, même si cela suppose un travail de terrain et une analyse de matériaux beaucoup plus longs et difficiles que l'approche qualitative.

Revenons maintenant à cette deuxième partie de l'ouvrage qui traite des « femmes et règles de succession au Maghreb ». Elle se poursuit, après l'article de Sophie Ferchiou, avec une bonne description de la transmission des droits d'eau dans un oasis sud-tunisien et de la position des femmes par rapport à ces droits, sous la plume de Geneviève Bedoucha. Les facteurs de la décadence économique actuelle de cet oasis sont brièvement exposés à la fin de l'article. Ceux-ci rappellent étrangement une évolution analogue constatée par Anne Luxereau à propos du patrimoine foncier d'un village hausa du Sahel nigérien. Certes la nature du bien transmis est différente (droits d'irrigation dans un cas, droit sur des terres dans l'autre) mais il s'agit dans les deux sociétés de droits relatifs aux moyens de production, et les facteurs socio-économiques généraux auxquels ils sont soumis sont identiques : croissance démographique, monétarisation de l'économie, affaiblissement des solidarités lignagères. Il n'est donc pas surprenant que l'on puisse constater dans ces deux sociétés a priori fort différentes une forme d'évolution, voire de décadence, comparable. Ces deux cas sont certainement loin d'être isolés ; la nature de l'évolution décrite affecte probablement, de façon plus ou moins prononcée, l'ensemble des « sociétés traditionnelles » de la planète.

Le troisième et dernier article sur le Maghreb décrit la société *sofra* du Tazerwalt (Maroc) et la position sociale qu'y occupent les femmes. Son auteur, Keltoum Mosdik-Touti, écrit le français dans un style gauche qu'il aurait fallu améliorer avant publication. Cet article n'aborde que de façon très marginale la question de la transmission des biens.

La troisième partie porte sur le monde touareg. Nous avons déjà évoqué le texte d'André Bourgeot sur la circulation des biens indivis chez les Kel Ewey de l'Air oriental, en particulier celle du « lait vivant » (*ah iddaren*) dont le statut est proche des biens *el habus*. Il y fait suivre une critique judicieuse d'un article de Dominique Casajus paru dans le *Journal des africanistes*, 1982, 52, 1-2. Hélène Claudot et Mahmoudan Hawad, pour leur part, se placent à l'échelle de la société touarègue dans son ensemble, et analysent cette même institution d'un bien indivis qu'ils appellent « lait d'*ebawel* » dans son rapport avec la vision cosmogonique du monde propre à ces pasteurs. Cette communication est l'occasion pour ces deux auteurs de critiquer à leur tour, non sans virulence, la thèse

avancée par Dominique Casajus dans l'article cité plus haut, sans répondre toutefois aux attaques sévères portées par cet auteur, dans ce même article, sur un travail d'Hélène Claudot paru en 1978. Cette lacune est regrettable, car il ne s'agit pas là d'une simple querelle de spécialistes. C'est toute la théorie anthropologique de la parenté qui est en cause à travers ce débat.

A l'écart de cette polémique, Lina Brock esquisse comment chez les Tamejirt du Niger, agropasteurs touaregs descendants de captifs, les conditions économiques en général et la transmission du foncier en particulier ont affecté au cours de l'histoire les stratégies matrimoniales du groupe. Quelques données générales sont ainsi brossées à grands traits, et l'on regrette seulement que Lina Brock ne soit pas entrée plus avant dans le développement de la thèse qu'elle y présente. Marceau Gast, pour sa part, dresse une vaste fresque historique de la partie nord de l'Afrique pour y situer en perspective les Touaregs puis, s'inspirant de Maurice Godelier, il montre comment chez les Touaregs la parenté fonctionne de l'intérieur comme rapports de production pour aborder enfin les règles de transmission des biens et des pouvoirs.

La dernière grande partie de l'ouvrage concerne la transmission du patrimoine foncier dans des sociétés islamisées fort diverses, puisqu'il s'agit aussi bien des Maures (Pierre Bonte), d'un groupe arabe du Soudan (Christian Delmet), d'un village d'agropasteurs hausa du Niger (Anne Luxereau, article déjà évoqué), d'un village assyro-chaldéen du nord de l'Irak (Habib Ishow) ou de l'île de la Grande Comore (Françoise Le Guennec-Coppens). L'article de Pierre Bonte dépeint avec clarté l'évolution du système foncier pastoral en Mauritanie du sud-ouest. L'histoire de ce système foncier est retracée depuis le temps des émirats, les effets de la colonisation sur l'organisation foncière pastorale sont soulignés, puis ceux de la sécheresse pour aboutir à la situation socio-politique actuelle. L'article de Christian Delmet, moins construit, fait état de la situation foncière des bandes de terre irriguées au bord du Nil, dans le village soudanais de Taragma. Celui d'Anne Luxereau, déjà rapproché plus haut du texte de G. Bedoucha, pourrait l'être aussi de celui de P. Bonte. Il retrace l'évolution du foncier dans un village rural hausa de la région de Maradi (Niger). Habib Ishow, ensuite, donne un aperçu de la situation socio-économique d'un village assyro-chaldéen (chrétien) du nord de l'Irak. Nombre de traits structuraux fort intéressants y sont brièvement évoqués, tels que la structure parentale du village organisée autour de trois groupes familiaux dont deux sont en permanence opposés, situation qui n'est pas sans orienter aussi le champ matrimonial. L'opposition établie entre le caractère « démocratique » de ce village chrétien face au « tribalisme » et à l'« inégalitarisme » des Kurdes et des Arabes voisins semble une prise de position idéologique et nécessiterait de plus amples développements. Il en est de même des considérations sur le rôle actuel, négatif, de l'Etat. Quant à l'article de Françoise Le Guennec-Coppens sur le *manyahuli*, nous l'avons lui aussi évoqué plus haut en le comparant au *habus* tunisien.

L'ouvrage se clôt sur un texte bref de Colette Le Cour-Grandmaison sur les droits d'eau dans les oasis de la Sharqiya (Oman), à rapprocher de celui de Geneviève Bedoucha, puis sur un article théorique de Georges Augustins. Cet auteur, qui a travaillé tout d'abord sur les Pyrénées puis de manière plus générale sur l'Europe, part d'une analyse critique des concepts de succession et d'héritage dont il montre le chevauchement et l'ambiguïté. Il distingue la succession, mode de transmission d'une autorité, de l'héritage qui transmet des droits sur des biens. Il recense ensuite les diverses formes possibles de succession et les diverses formes d'héritage (égalitaire ou précipitaire), d'où il tire un tableau croisé servant de base à une typologie pour permettre l'analyse comparative générale des diverses formes de perpétuation des groupes domestiques. Cet article brillant et fondamental est tout à fait enrichissant pour le propos de l'ouvrage. Il resterait à mettre en œuvre pour chacune des sociétés évoquées la grille d'analyse qu'il apporte afin d'examiner les conclusions qui pourraient en être tirées.

Catherine BAROIN

BEDOUCHA (Geneviève). — « *L'eau, l'amie du puissant* ». *Une communauté oasisienne du sud-tunisien*, Paris, Editions des Archives contemporaines, Montreux (C.H.) Gordon and Breach Sciences Publishers S.A., Collection *Ordres Sociaux* dirigée par M. Augé et J. Revel, 1987, 428 p. (225 × 150), 350 F.

Nous avons rendu compte de l'excellente étude de G. Bedoucha dans l'*Annuaire de l'Afrique du Nord*, XX, 1981, p. 1116-1118 (publié en 1982 aux éditions du CNRS) dans cette même rubrique « Anthropologie », alors que ce travail présenté en thèse de 3^e cycle n'était qu'un manuscrit inédit. Nous nous réjouissons aujourd'hui de la publication de cet ouvrage copieux, bien présenté, agrémenté de cartes et d'illustrations, de croquis, de graphiques généalogiques, enrichi d'un précieux glossaire de mots vernaculaires, d'un index « matières » et de dix pages de références bibliographiques.

Le manuscrit original de 1981 a été amélioré, augmenté et corrigé. Le résultat est très satisfaisant. Voilà un outil de travail précieux dans un domaine assez peu traité par les ethnologues sur le fonctionnement de communautés hydrauliques contemporaines « pratiquant l'irrigation selon des procédés séculaires ». Couvrant à la fois le domaine des techniques, de l'économie, de l'organisation sociale et parentale, cette étude englobe aussi les aspects symboliques de l'eau, jusqu'à l'éclatement de tout le système sous la pression de mutations techniques et socio-économiques que subissent tous les territoires sahariens aujourd'hui.

Mais toute qualité se paie, ce livre de 428 pages se vend 350 F. Souhaitons que ce prix un peu élevé ne nuise pas à la large diffusion que mérite l'ouvrage.

Marceau GAST

Etudes et documents berbères, 1, 1986, 168 p.; 2, 1987, 174 p. Nouvelle revue éditée par l'Association « La Boîte à Documents », B.P. 701, 75531 Paris Cedex 11.

Voilà une nouvelle revue berbère à couverture en quadrichromie, bien présentée matériellement et qui se donne pour objectifs de publier des recherches et des « documents originaux appartenant au domaine des lettres, des arts, de l'histoire et de la sociologie des populations berbères », de faire connaître des travaux anciens et inédits et des textes dans les différents dialectes berbères (éditorial du n° 1).

Le premier volume comporte 120 p. de mélanges, textes extrêmement divers : des propos très émouvants de Kateb Yacine (déjà publiés dans un journal en 85), une recherche historique sur les Berbères de la banlieue de Meknès (par M. Abès), un article de J. Lanfry sur le renouveau berbère (traduit de l'espagnol), plusieurs notes historiques de Ouahim Ould Braham, P. Froment, Latifa Shali et un chapitre sur le folklore touareg d'un auteur inconnu et dont le manuscrit dactylographié a été racheté à un libraire par l'association. Nous pensons que ce manuscrit pourrait être l'œuvre inédite d'un enseignant : André Roche, qui fut l'un des créateurs des écoles nomades en 1948-49 à Tamanrasset, y demeura en fonction jusqu'en 1953, fut ensuite instituteur à Djanet quelques années, et dont on perdit la trace par la suite. A. Roche avait rédigé une étude monographique sur les Touaregs du Hoggar et travaillait aussi à l'établissement d'un lexique français-touareg ; mais la publication successive du dictionnaire encyclopédique du père de Foucauld en 1951-52, et celle de la monographie d'Henri Lhote en 1955 : *les Touaregs du Hoggar*, rendaient caduques ces recherches d'un amateur isolé. Par ailleurs, A. Roche qui pratiquait honorablement la langue tamâhaq et connaissait assez bien l'Ahaggar et ses habitants, avait eu la naïveté de montrer son travail autour de lui et notamment à son directeur d'école, Claude Blanguernon, qui en tira largement profit en suscitant un contrat d'édition à son nom chez Arthaud. Le livre de Cl. Blanguernon destiné à un grand public de voyageurs, fut publié aussi en 1955 sous le titre *Le Hoggar* et malgré ses nombreuses erreurs, ses contresens et son appareil de préjugés tenaces, de clichés éculés, fit la fortune

de son auteur et de l'éditeur. Il demeure encore malheureusement le seul livre de lecture facile, accessible sur le marché.

La fin de ce premier volume se termine par une partie « Pages berbères » consacrée à des poèmes en kabyle et une rubrique « Chroniques » de comptes rendus de livres, d'informations diverses et, chose audacieuse et appréciable, d'un rapport d'activité de l'association avec un bilan financier pour l'année 85.

Le numéro 2 (1987) est un mélange original d'études inédites de chercheurs professionnels (H. Jouad, W. Vycichl) ou d'autres chercheurs non institutionnalisés (Ouahmi Ould Braham, directeur de la revue, Paul Lancôme, Salah Messemène, Mohamed Zendouz, Patricia Kleiber, Azmer Meskin) et dont les productions extrêmement diverses, demeurent toutes pertinentes. Il est agréable de faire l'école buissonnière entre Salvador Daniel dont *La Boîte à Documents* a publié le livre « Musique et instruments de musique du Maghreb », les Aït Yala, tribu située entre les gorges de l'oued Bou-Sellam et celles de l'oued Mahadjar, les « Beni Ouassifs » de Ali Naroum, instituteur au début du siècle en Kabylie et les *Cahiers* passionnant de Belaid Aït Ali, qui écrit deux gros cahiers directement en kabyle publiés en 1963 par J.-M. Dallet et J.-M. Degezelle. Les promoteurs de cette revue sont arrivés à créer un genre nouveau, mélange de textes anciens difficiles d'accès et qui méritent une nouvelle diffusion, une nouvelle « digestion » pourrait-on dire, et d'études inédites qui relancent l'intérêt sur des pistes nouvelles ou des sujets « pointus », comme la métrique de la poésie berbère traitée par H. Jouad.

Dans la rubrique « Chronique » après diverses informations, des listes d'ouvrages reçus ou achetés sont régulièrement publiées avec celles de disques et cassettes; toutes ces références sont pourvues de numéros d'inventaire. Voilà une œuvre utile à la communauté de chercheurs et d'amateurs qui veulent rester attentifs à la culture berbère, à ses aspects historiques comme à son actualité vivante. Les responsables de cette revue ont fait preuve de sérieux et de rigueur : les fautes d'impression sont rares, les références bibliographiques sont complètes, les caractères d'imprimerie et la mise en page sont agréables; quelques illustrations en noir et blanc viennent agrémenter le texte. La littérature berbère fait florès actuellement en France et dans d'autres pays. Il est bien dommage que ce savoir, ce dynamisme n'aient guère droit de cité dans les pays qu'elle concerne en priorité.

Marceau GAST

1. HAWAD, *Caravane de la Soif*, poésies et calligraphies tifnagh de Hawad, traduction du touareg (tamajaq) et adaptation française : Hawad et Hélène Claudot, Aix-en-Provence, Edisud, 1985, 102 p.
2. HAWAD, *Chants de la soif et de l'égarement*, poésies et calligraphies tifnagh originales de Hawad, traduction du touareg (tamajaq) et adaptation française : Hawad et Hélène Claudot, Aix-en-Provence, Edisud, 1987, 90 p.
3. HAWAD, *Testament nomade*, poésies et calligraphies tifnagh originales de Hawad, traduction et adaptation française : Hawad et Hélène Claudot, Paris, Sillages, Noël Blandin édit., 1987, 60 p.

« Hawad est né en 1950 dans le sable fin d'un oued au nord d'Agadez. Il appartient à la tribu des Ikazkazen, nomadisant entre les contreforts occidentaux de l'Air et le Tamesna. Désormais, une réalité agressive et incontournable se substitue aux images poétiques passées de la guerre d'honneur et de l'amour courtois. Avec les siens, en effet, Hawad vit les entraves qui enserrant de plus en plus le nomadisme, l'étranglement des espaces, le durcissement des frontières qui déchiquètent le pays touareg entre plusieurs nations, l'interruption des caravanes, la dissolution des échanges et des solidarités. Il connaît l'irruption brutale du modernisme et de la logique des technocrates sédentaires. Son cri s'élève au-dessus des valeurs perdues, il est chant d'exil et de douleur ».

Ainsi H. Claudot présente Hawad dans son premier livre de poésies « Caravane de la soif » (p. 5).

Si les productions littéraires, poétiques et artistiques de Hawad nous intéressent en anthropologie, c'est à plusieurs titres : l'auteur est né nomade, de culture touarègue dans un milieu de haute culture littéraire, artistique, affective, profondément ancré dans son milieu; dans la tradition mystique de l'Air il a fréquenté des monastères soufis en Libye, en Egypte, en Irak; mais il a aussi rencontré la culture française; il réside en France depuis quelques années en criant son déchirement et son exil à travers l'écriture, la peinture et la poésie.

Sur le riche terreau de ces trois cultures, mais d'abord profondément et intensément touareg, Hawad exprime sa lucidité froide sur les tenants et les aboutissants qui ont créé les conditions d'annihilation de son peuple et de sa culture. La révolte l'a saisi jusqu'au plus profond de son âme. Il la dit à sa façon, dans un long cri musical et poétique, en des graphismes *tifinagh* qu'il a lui-même enrichis et stylisés, véritables œuvres d'art, mais où tous les traits sont signifiants puisqu'ils expriment aussi son écriture au sens propre du terme. Il chemine ainsi entre deux graphies « l'une classique, semblable aux caractères gravés sur la roche, tracés sur le cuir, le bois, la poterie, inspirant un décor géométrique présent dans de nombreux objets usuels de l'aire berbère; l'autre déliée, aérienne, extravagante, calligraphie inventée pour déborder l'espace des mots ou en voiler le sens premier, enseignement ésotérique d'une pensée à imaginer, deviner et recréer » (H. Claudot, 1, p. 7).

Ainsi l'on découvre en Hawad la conjonction d'une révolte d'ordre socio-politique, intellectuel et sentimental, d'une expression littéraire et poétique écrite en caractères qui représentent dans chacune de leurs séquences des petits chefs-d'œuvre artistiques. Seul, celui qui pourra lire, comprendre sa langue, en mesurer les nuances, les allusions et le système de pensée, sera élevé au décryptage subtil et très sophistiqué de tout l'ensemble philosophique que met en œuvre et développe ce créateur. C'est ce qu'a réalisé Hélène Claudot en traduisant et commentant toutes ces poésies auxquelles il manque malheureusement les textes originaux, leur couleur et leur dimension (seuls quelques modèles fulgurants nous sont offerts en illustrations), pour nous faire apprécier l'étendue du phénomène total que représente cette œuvre. Car celle-ci est sous-jacente à une conception cosmogonique du monde.

L'expérience et la vision du monde chez le nomade sont bâties « sur des notions qui traduisent toutes le mouvement, la mobilité, l'itinérance des choses et des êtres voyageant entre des points fixes. Ces piliers indispensables et inamovibles autour desquels s'organise la vie, sont le PUIT — *aman iman*, « l'eau c'est la vie » dit le proverbe — et l'ABRI qui représente la tente pour les humains, le nid pour l'oiseau ou le terrier pour la gerboise, le foyer pour les flammes, le creux de dune pour les grains de sable... » (H. Claudot, 1, p. 6). Au-delà de cet espace protecteur se situe le monde extérieur, menaçant et dangereux, l'*essuf*. « La vie et l'au-delà de la vie sont vus comme un enchaînement de cycles qui conduisent à ce moment privilégié de transition et d'harmonie, à cet instant d'équilibre qui suit la fin d'une action et précède le début d'une autre... l'anéantissement qui définit l'aboutissement du cycle signifie davantage le dépassement des souffrances de l'existence, de la peur et de la recherche angoissée d'un refuge, de la soif et cette perpétuelle quête d'eau qu'elle exige. Par rapport aux précédents voyages, le cycle du NEANT est une traversée légère, en accord plus étroit avec les courants de l'univers jusqu'à la fusion, l'unité parfaite, la désintégration complète. Cette notion est proche de l'idée soufie du détachement de l'existence matérielle recherchée pour mieux saisir la Réalité, le monde divin ». (Idem p. 7). Toute l'excellente introduction d'H. Claudot est à lire attentivement pour bien saisir les clefs d'accès à la pensée philosophique, ésotérique et poétique de Hawad, mais aussi pour entrer en compréhension avec certains aspects de la culture touarègue.

Il est difficile et dérisoire de commenter ou de paraphraser des poésies. Celles de Hawad semblent avoir supporté avec bonheur leur traduction en français : les mots claquent comme des fouets, les images se multiplient phantasmagoriques, allégoriques,

brassant l'imaginaire du nomade, mais aussi des allusions à l'Histoire, aux livres révélés, et aux réalités modernes. Ces poèmes parlent d'exil, de voyage, d'amour fou, de soif, de soif à tous les sens du terme, du soleil, des étoiles et du vent, des animaux du désert, des montagnés et du sable.

Pour vibrer à la lecture des poèmes de Hawad, il faut donc une longue initiation, et plusieurs niveaux de connaissance : d'abord celui du désert et de la vie des nomades touaregs, ensuite celui de leurs conditions actuelles, de l'effondrement socio-économique et culturel qu'ils sont en train de subir; il faut connaître enfin le système de pensée que met en œuvre Hawad dans ses discours, dans la mesure où l'on peut bénéficier de la traduction de ses textes écrits en *tifinagh* qui, pour des raisons financières et techniques, n'ont pu être édités tels quels. Sinon, l'idéal bien sûr, c'est d'écouter et de comprendre tout cela directement en *tamajaq*.

La culture touarègue est-elle en train de renaître de ses cendres ? L'expérience de Hawad nous laisse espérer que ce processus pourrait être en bonne voie. D'autant que celui-ci se situe, malgré tout, dans un formidable renouveau de la culture berbère et que l'exemple de Hawad, bien que très original et très particulier n'est désormais pas isolé.

Marceau GAST

LIEVRE (Viviane) avec la collaboration de Jean-Yves Loude. — *Danses du Maghreb, d'une rive à l'autre*, Paris, Editions Karthala, 1987, 186 p., 14 pl. couleur, dessins noirs et blancs de Hervé Nègre.

L'association « Inter Service Migrants » qui comporte quatre antennes actuellement : Paris, Villeurbanne, Metz et Clermont-Ferrand a pour objectif de « favoriser les échanges interculturels, tenter de réduire les incompréhensions provoquées par l'ignorance des autres cultures ». I.S.M. sud-est (Villeurbanne) a organisé des stages « danses du Maghreb » en 1980. La réussite de ces stages a suscité une demande plus approfondie sur les danses du Maghreb. C'est à Viviane Lièvre, ethnologue de Lyon qui étudia avec J.-Y. Loude la société Kalash du Nord Pakistan, que cette demande fut transmise et qu'ainsi ces deux jeunes chercheurs partirent à la découverte du Maghreb qu'ils ne connaissaient pas du tout, de ses musiques et de ses danses.

Ce livre se veut une espèce de *hand-book* sur les danses du Maghreb à la disposition des immigrants, des Français et Européens, curieux des cultures maghrébines, et aussi pour les associations culturelles qui intègrent la musique et la danse dans leurs activités comme moyen de communication, d'échange et de fraternisation. Il faut d'abord comprendre et admettre ces intentions globales pour percevoir ce livre à sa juste place. En ce sens, cette démarche qui consiste à concevoir par la danse et la musique les qualités d'autres cultures méditerranéennes, représente une démarche pédagogique tout à fait recevable.

Mais est-ce qu'avec de bonnes intentions l'on peut réaliser de bons livres ? L'on peut dire que l'auteur a satisfait la demande du contrat, mais que pour le chercheur, la route est encore bien longue. Car ce livre est bâti sur plusieurs ambiguïtés et contradictions. Mélange de genres : danses et musiques traditionnelles et danses de troupes folkloriques actuelles; mélange des types de perception culturelle, sociologique : « danses du Maghreb » est un concept post-colonial créé de toute pièce par les États centralisés qui veulent concourir dans les festivals internationaux, comme sur les terrains de football; les danses, les musiques régionales n'ont jamais demandé à être exportées, elles vivent, existent localement dans une trame affective, sociologique précise : on n'apprend pas à danser, l'on danse en naissant parce qu'on appartient à sa culture comme à sa famille, à sa langue, avec son cœur, avec ses tripes. Et c'est pour toutes ces raisons qu'aucun chercheur ou amateur curieux du Maghreb, n'avait jusqu'alors jamais éprouvé le besoin ou la prétention d'écrire un livre égrenant, totalisant tout sur les danses et les musiques du Maghreb. Il est déjà assez difficile de situer les caractères originaux de toutes les cultures régionales et micro-régionales du Maghreb, leur histoire, leurs dialectes, leurs poésies pour compren-

dre enfin ces moments où éclate la joie des corps qu'expriment la danse et toutes les chorégraphies. Les danses et chants traditionnels ne sont pas des spectacles au sens occidental du terme, ce sont des moments de joie collective où tout le monde est à la fois acteur et spectateur. Bref ! Foin de tout cela aujourd'hui, puisque la demande arrive par les deux bouts : des pouvoirs centraux qui paient (cher !) leurs danseurs et danseuses « folkloriques » et des émigrés ou étrangers qui veulent des spectacles, désirent danser « kabyle », « kerkennien » ou « gnawa ». Il faut donc admettre de basculer dans un autre monde, dans d'autres rapports sociaux où les racines de la production culturelle ne sont plus les mêmes. C'est faute d'avoir compris tout cela que V. Lièvre s'exclame avec la verve triomphante du néophyte : « Mais sur les danses d'Afrique du Nord, on a beau chercher, il n'existe pas l'ombre d'une référence dans le vaste champ de l'édition... » (p. 7). Mais grâce à I.S.M. sud-est, et à V. Lièvre nous voilà fort heureusement pourvus d'un outil de connaissance désormais « incontournable » !

Qu'en est-il de ce « premier ouvrage sur un sujet particulièrement dépourvu de littérature » (p. 9) ? L'avant-propos est assez effarant et reflète un fatras de jugements erronés, péremptaires, typiques de l'Occidental qui débarque la main sur le cœur, avec de gros préjugés sur ce « qu'a fait » ou « pas fait » le colonialisme (toujours lui !). Ainsi « les recherches anthropologiques ont subi les contrecoups des dissensions entre la France et l'Afrique du Nord, l'Algérie en particulier, ce qui explique le grand vide des études dès 1930 jusqu'aux indépendances » (*sic*) ; « quant aux récits de voyage du XIX^e siècle, œuvres d'aventuriers ou de militaires *imbibés* d'esprit colonial, ils constituent une littérature à manipuler avec précaution ». On croirait lire le *Moudjahid* ! Mais heureusement que le C.R.A.P.E. d'Alger « a rempli depuis sa phonothèque de milliers d'enregistrements ». Ce que ne sait pas l'auteur, c'est que le Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques d'Alger est une création française et que la plupart des enregistrements sur le Sahara ont été réalisés par Pierre Augier et moi-même à partir de plusieurs missions communes. P. Augier, professeur certifié de musique, avait été engagé à ma demande en coopération au C.R.A.P.E. pour animer et enrichir la section d'ethnomusicologie que nous avons créée ensemble dès 1964. Que ce soit une chercheuse algérienne qui ait su tirer profit de ce long travail de récolte en présentant une thèse de 3^e cycle, nous honore et nous reconforte, plutôt que d'apprendre que ces documents aient été dilapidés comme d'autres collections savamment accumulées et inventoriées. Il est cependant légitime d'accorder à chacun la part qui lui revient.

La première partie de l'ouvrage qui succède à cet avant-propos qui collectionne les médailles (« dans une société française toujours malade de non-curiosité, d'ethnocentrisme chronique », p. 8 !), concerne « La place de la danse dans la culture maghrébine ». Vaste sujet, réglé en quarante pages, toujours au galop et avec de singuliers oublis : p. 16 par exemple, au Maghreb la Mauritanie est absente, il n'y a que trois pays (quelle anticipation !), p. 17 dans les « traits unificateurs » qui doivent se dégager d'une lecture nationaliste, en une traversée horizontale, à part l'influence musulmane et la « culture de la transe » au sein des confréries religieuses, rien de berbère, d'*amazigh*, de proprement autochtone n'est soupçonné dans tout cela (sont-ce les recommandations des instituts de musique nationaux qui ont pour mission de définir la musique arabe « classique » ?). En ce sens, les auteurs ont respecté la conception politique de « la culture officielle » sans même poser le problème de la relation Etat-pouvoir/société locale et identité culturelle. Les touristes, d'où viennent tout le mal, sont vilipendés « ... déguisés en bédouins, se lançant dans une danse du ventre débridée ou autres pitreries... » (p. 47). Bien sûr que cette folklorisation est lamentable ! Mais qui l'engendre, la provoque, la souhaite ? Sinon les structures de gestion et la conception officielle du « folklore » devenu un instrument de propagande nationale et d'encadrement extrêmement subtil et contrôlé !

L'aboutissement final de ce folklore d'Etat est l'abâtardissement de toutes ces manifestations qui finissent toutes par se ressembler singulièrement, mise à part la diversité des costumes locaux dont on conserve encore un peu les couleurs et les coupes. A tel point que, lors du festival international de Hammamet dans les années 70, le directeur de ce festival me raconta son effarement durant les répétitions en présence de la presse

internationale : toutes les troupes faisaient quasiment les mêmes figures chorégraphiques, quelles que soient les nationalités, les langues ou la latitude géographique des acteurs. Depuis, le festival international de danses de Hammamet est surtout une grande foire touristique; les Tunisiens en ont tiré une profonde expérience et une grande sagesse. Le Maroc s'est aussi engagé dans la même voie, Marrakech offre un spectacle « quasi-hollywoodien de participants (300, 400) sur un plateau installé au-dessus des bassins d'un ancien palais en ruine, un festival à la réputation de grandiose même si d'année en année le répétitif l'emporte sur la surprise, même si le démon de la mise en scène relègue l'esprit d'authenticité qui fait tourner les filles au village et tonner la voix des garçons dans les montagnes » (p. 51).

La deuxième partie de l'ouvrage représente sa principale justification. En une centaine de pages, un lexique des termes vernaculaires de danses, de régions, de groupes ethniques et d'instruments de musique est donné par ordre alphabétique. Ce travail de collationnement des vocabulaires maghrébins et des genres musicaux est utile. Les auteurs ont récolté ce qu'ils ont trouvé dans la littérature et ont eux-mêmes observé dans les trois pays en des points précis dont ils donnent une carte p. 58. Les termes désignant les instruments sont souvent illustrés de croquis dus à la plume de Hervé Nègre. Une série de 14 photos en quadrichromie illustre différentes chorégraphies, malheureusement toutes prises lors de festivals officiels, c'est-à-dire « folkloriques »; une autre série de 12 photos en noir et blanc représente des portraits et des scènes plus authentiques prises « sur le terrain ». Ce répertoire n'a pas la prétention d'être exhaustif, il n'est qu'une première approche qui pourrait servir à d'autres études (le *Kamanğa* utilisé au Maroc et en Algérie par exemple, n'est pas cité; nom d'origine persane et qui signifie « petit archet »). L'on pourrait formuler beaucoup de remarques critiques ou de corrections dans la rédaction de ces rubriques : p. 97 à propos de *gasâa*, je doute fort que ce soit une *peau de dromadaire* qui soit tendue sur ce plat de bois. Il n'y a guère que les peaux de mouton et surtout de chèvre qui remplissent convenablement ce rôle; p. 106 *guellal* est confondu avec *qallal*, le mot et l'instrument varient totalement d'une région à l'autre. Le *guellal* pour les nomades des Hautes-Plaines (Djelfa en particulier) est construit à partir du tronc creux de la hampe d'une fleur d'aloès, fibre légère et très sonorisante. Le *qallal* ailleurs, est souvent en terre cuite (Touat, Gourara) et pourrait être rapproché de la *derbouka*. Le *nakh* mériterait à lui seul une longue étude : les Egyptiennes de l'époque pharaonique pratiquaient aussi cette danse étrange dite « des cheveux ». Les musiciens et danseurs aux *qarqabous* sont souvent organisés au Sahara en société secrète, fermée et détiennent un véritable pouvoir de guérisseurs. Pourquoi appeler systématiquement toujours les Noirs « anciens esclaves » ? Il y a au Maghreb et au Sahara une population négroïde descendante des premiers autochtones du Maghreb et qui fut vaincue et envahie par les proto-méditerranéens que furent ceux qu'on appela les *Capsiens*, venus de l'Est, mangeurs d'escargots, à partir du VIII^e millénaire avant Jésus-Christ. Les Noirs maghrébins et sahariens ont été peu étudiés en anthropologie et le voyageur pressé a tendance à adopter un peu vite le préjugé islamique : noir = esclave.

Ce répertoire est suivi de plusieurs fiches d'information sur « Inter Service Migrants » et la danse, « Black Blanc Beur », « Cirta », « Garagouz », « Jazz Art », « Kafaziya » et « Kaska danse » qui sont des noms de spectacles ou d'associations qui adaptent, créent, inventent des chorégraphies dans différentes régions et villes françaises.

La bibliographie « de base » est malheureusement sommaire. (voir la critique très dense et incisive du livre de M. Guettat que fait Bernard Moussali dans l'A.A.N. XIX, 1980, p. 1011-1014 à propos de bibliographie). Mais pourquoi ne pas avoir cité quelques-unes des collections de disques de bonne musique du Maghreb : celle du Musée de l'Homme, CNRS, sous la direction de G. Rouget, celles de l'OCORA qui a sorti aussi des disques compacts, celle de l'UNESCO où Pierre Augier a édité le beau disque *Algérie* (Sahara) dans la série « Musical Atlas » ou d'autres collections plus commerciales concernant le Maroc, l'Algérie, la Tunisie (Club du disque arabe, Harmonia Mundi par exemple).

Il existe par ailleurs de nombreuses éditions isolées de disques de qualité, parfois difficiles à retrouver comme « Rythmes et chants du Sahara central » (de P. Augier et

M. Gast) édité à la fois par l'abbaye de Sénanque et la Coopérative de l'enseignement laïc à Cannes, ou « l'Anthologie de la musique populaire marocaine » (BAM, Paris).

La musique et la danse au Maghreb ont aujourd'hui la faveur de nombreux publics. De nombreuses études en langue arabe ont été publiées dans les trois pays, sans compter les éditions en langue française de livres et d'articles. La base de références bibliographiques du CRESM/CNRS à l'Institut de Recherche et d'Etudes sur le Monde arabe et musulman (IREMAM) d'Aix-en-Provence est un instrument de recherche unique en Europe qui permet de maîtriser totalement le domaine des publications sur le Maghreb. Pourquoi ne pas citer cet important centre de documentation et les possibilités qu'il offre ? Il ne nous est pas possible ici de présenter même une courte sélection des centaines de titres parus ces dix dernières années.

Des livres comme celui de V. Lièvre peuvent irriter ou agacer à plusieurs titres. Gageons qu'ils serviront à provoquer des réactions de mises au point et une meilleure compréhension des phénomènes de cultures régionales menacés de détournement et de folklorisation des deux côtés de la Méditerranée.

Marceau GAST

ZIMMERMANN (Bernard). — *Quel orage, ô mon cousin Noé ! Images et récits d'Algérie.* Préface de Marc Ferro. Pierre Fanlac, Périgueux, 1986, 158 p.

Les cartes postales de l'Algérie pendant la période coloniale... témoins poussiéreux d'une époque révolue. Le risque était grand de voir leur lecture se noyer dans une nostalgie du « Temps perdu » ou se crispier sur l'analyse du « mal de voir » colonial. Bernard Zimmermann a su dépasser ce double handicap et propose dans ce livre une lecture vivante, passionnée et passionnante de quarante trois cartes postales couvrant Nemours (Ghazaouet), Oran, Alger, Bougie (Bejaïa), Bône (Annaba), Constantine, un village du Djurdjura, Blida, Sidi Bel Abbès et Tlemcen. Pas d'identification à « l'œil » du photographe, mais pas non plus de manière redondante, critique systématique de cet « œil ». Les photos trop « faciles », dromadaires et femmes arabes, sont quasiment exclues. Ni exotisme de pacotille, ni érotisme trouble dans le choix des cartes postales.

Zimmermann privilégie les sites, mais aussi les constructions et tout ce qui dans les photos résiste à l'œil du photographe : des scènes de vie (rues, marchés), le désir des Européens d'apparaître sur la photo et l'attitude des Algériens qui se détournent de manière hautaine de l'objectif. Certes, il y a une dimension esthétique dans le regard de Zimmermann, mais sa lecture des cartes ne s'arrête pas là. Lui, l'homme de Kristel, il s'y investit de toute son émotion d'enfant, d'adolescent et d'adulte, faisant renaître par touches successives, par une série d'utiles digressions, l'itinéraire d'un Pied-noir pour lequel le souvenir du terroir ne s'arrête pas en 1962, mais s'articule sur les mutations de l'Algérie indépendante. Véritable géographe des couches sédimentées d'une mémoire historique tronquée et occultée, sa lecture se veut être restitution de la vie des Européens d'Algérie, de manière sympathique bien sûr, mais aussi avec la mise en perspective, à partir de ce qu'indiquent et masquent en même temps les photos, du rapport de domination coloniale qui fonde l'impossible communication entre les Algériens et les Pieds-noirs même si parfois les choses se sont passées autrement. Entreprise de subversion positive que celle de Zimmermann qui ne se contente pas de prendre ces cartes à contrepiéd et à contretemps mais tente de voir en elles les récurrences et les résistances du réel. Un véritable travail cathartique qui, en dépoussiérant les photos, lave aussi nos yeux et donne à voir une œuvre belle et émouvante.

Abdelkader DJEGHLOUL

II. — ÉMIGRATION*

BOUBEKEUR (Ahmed). — BEAU (Nicholas). — *Chroniques métissées*. Paris, Alain Moreau, 1986, 212 p.

Loin des polémiques réductrices et des doléances plus ou moins retorses, cet essai est une importante tentative, incontournable par sa lucidité et son sens du réel, de restituer aux générations issues de l'émancipation la conscience et la mémoire complexe de leurs comportements fondamentaux, de leurs luttes et de leurs dérivés.

Ces *chroniques* peuvent se lire comme un essai d'histoire immédiate du surgissement de la « seconde génération » dans l'espace français. Bien documentées, tout en évitant une érudition lassante, elles permettent au lecteur de reconstituer les grands moments de ce mouvement qui commence dans la mouvance gauchiste de la fin des années soixante dix à Nanterre, pour finir avec l'avortement de la marche de 1985 en passant par les rodésés des « lascars » des Minguettes, la Marche de 83 et l'OPA de SOS Racisme en 1984.

Ces *Chroniques* ne sont pas cependant un simple document. Plus exactement, les processus décrits sont sans cesse rapportés à ce qui leur donne sens : le combat effectif et novateur des « lascars » de banlieue contre les crimes racistes et les discriminations concrètes et leur occultation — récupération médiatique par l'intermédiaire de quelques « bourgeois » qui, sans liens réels avec la base des « lascars » s'autoproclament leurs représentants. Ce livre est riche par la description phénoménologique particulièrement fine de cette nouvelle personnalité qu'est le « lascar ». Sans complaisance mais avec une évidente sympathie, Ahmed Boubekeur le campe dans son ambiguïté, son goût du bluff, sa fierté et son double jeu permanent, ce « lascar » qui a fait les marches, qui a mis en place les premiers éléments d'auto-organisation et qui en a été dépossédé par les « beur-geois » avant qu'eux-mêmes n'aient été balayés par SOS Racisme. *Chroniques métissées* est certes un bilan critique particulièrement sévère de l'action menée depuis dix ans par les « beur-geois » et qui a amené le mouvement à l'étiollement actuel. Mais il n'y a là aucune désespérance. Les petits frères des « lascars » sont toujours là et toujours plus nombreux dans les cités-béton agrémentées de quelques espaces verts...

Abdelkader DJEGLLOUL

LORENZI (Léo). — *Immigrés et racisme...* Paris, Messidor — éditions sociales, 1986, 174 p.

Dans l'abondante littérature sur les « immigrés » en France, ce petit livre écrit par un journaliste communiste constitue une véritable bouffée d'oxygène, surtout la première partie. Refusant les généralisations hâtives et les pétitions de principe, Léo Lorenzi est parti à la rencontre des « autres », ces fameux étrangers qui vivent en France, dont on parle tant sans presque jamais leur donner la parole. Si l'on peut regretter que la seconde partie, *Eux et nous*, à prétention plus théorique consiste surtout en un montage de citations, il nous offre dans *Visages, rencontres et portraits* une série d'itinéraires de vie concis et chaleureux qui démystifient les discours globalisants sur l'extériorité des « immigrés » et le racisme de la société française.

Le talent de Léo Lorenzi réside dans sa capacité à ne pas s'enliser dans les pesanteurs répétitives du concret de vie, mais à saisir avec une intuition rare les points nodaux d'itinéraires ou d'expériences singuliers qui révèlent les formes réelles et complexes

* Rubrique sous la responsabilité de Michel NANCY (CRESM).

d'insertion des « étrangers » dans la société française : retour au début du siècle avec un portrait d'Italien, l'histoire de Florinda la Portugaise, mais aussi celle des Turcs, des « beurs », des Sénégalais et même d'un Breton ; témoignage d'un directeur d'école et d'un Parisien vivant dans un quartier asiatique ; regard enfin sur ce « melting pot » exemplaire qu'est Renault.

Au fil des pages, les catégories figées et mystifiantes de l'Assimilation et de la Différence, du Racisme et de l'Antiracisme se déconstruisent sous le choc du réel révélé et font apparaître d'autres réalités : l'école, l'usine, le métro, le HLM où les différences multiples se conjuguent avec des processus d'intégration nombreux et variables. Un véritable essai de phénoménologie dialectique d'une population diversifiée qui n'est pas pensée en termes d'extériorité mais en termes de processus travaillés en profondeur par la société française et travaillant cette dernière en retour. Un livre réaliste et généreux dont peut regretter cependant qu'il privilégie peut-être trop les éléments instrumentaux de l'insertion par rapport aux contacts culturels et aux pratiques symboliques.

Abdelkader DJEGHLOUL

RICHER (Laurent). — *Le droit de l'Immigration*. Que sais-je. Presses Universitaires de France, 1986. 125 pages.

Dans son introduction, l'auteur cite le Robert : « l'immigration est l'entrée dans un pays d'éléments démographiques non autochtones qui viennent s'y établir, généralement pour y trouver un emploi ».

De cette définition découle une seconde, qui touche l'étude de la condition juridique de l'immigré inséré dans le système productif français.

Cet ouvrage se divise en quatre grandes parties. La première s'intéresse à l'encadrement juridique où sont traités deux grands points : celui des institutions (gouvernementales, établissements publics et privés) qui règlent légalement la vie quotidienne des migrants, avec entre autres, le développement du mouvement associatif. Vient ensuite le problème des sources internes et externes du droit, qui permettent à l'auteur de montrer le caractère hétérogène et complexe de l'environnement juridique des migrants.

Dans un second chapitre, qui complète le premier L. Richer aborde le problème concret de « l'installation » en France. Cette partie très technique, recense les droits et devoirs juridiques du migrant une fois sur le sol français et ses conditions de séjour.

Dans la seconde moitié de l'ouvrage, l'auteur insiste particulièrement sur l'articulation entre les conditions économiques et, d'une façon large, les droits économiques et sociaux qui sont attachés au Droit du travail avec ou sans emploi.

Dans ces deux chapitres (III et IV), l'auteur s'efforce de montrer en quoi et comment le Droit, la Sociologie et l'Economie sont intimement liés dans le vécu objectif et subjectif des migrants. Un texte renvoie à l'autre, souvent de manière contradictoire et parfois violente, lorsqu'il s'agit d'une situation de chômage, d'irrégularité ou de clandestinité.

Après avoir souligné la limite des textes actuels, L. Richer revient longuement à la « base idéologique » de notre législation concernant les travailleurs migrants (1789-1946-1981). A l'évidence, il y a des réajustements importants à faire pour clarifier une situation de plus en plus confuse, compte tenu de la diversité des situations et des prochaines échéances européennes.

En conclusion L. Richer témoigne de l'incroyable versatilité de la classe politique, sur ce problème majeur. Il souligne, et en cela nous sommes d'accord, que l'alternance au pouvoir n'a pas résolu les problèmes. Il reste donc beaucoup de chemin à faire, en particulier sur la coordination nécessaire entre pays européens sur ce problème central du droit de l'immigration.

Michel NANCY

PERALDI (Michel). — *Marseille : Mouvements Migratoires et Peuplement*. CERFISE (Centre d'Études, de Recherches et de Formation Institutionnelles du Sud Est), Marseille, 1986, 16 pages, plus dossiers annexes.

Le C.E.R.F.I.S.E. est une institution tout à fait originale. Depuis de longues années, elle combine de la meilleure des façons, le travail de terrain et de recherche. Ce centre étudie les problèmes migratoires sous toutes ses dimensions, dans la région du Sud-Est, en particulier à Marseille. Trois axes sont privilégiés : la dimension urbaine, historique et anthropologique.

L'article dont nous rendons compte est court, mais ne représente en fait qu'une partie d'une série de dossiers prévus sur Marseille et son histoire migratoire, parus en 1985, 1987 et 1988. Nous invitons les lecteurs à se reporter à l'ensemble.

L'auteur replace les mouvements migratoires sur le peuplement de Marseille dans une perspective historique avec un questionnement sur le problème de la citoyenneté urbaine. De la moitié du XIX^e siècle en passant par les années 20, pour arriver à la période récente, Michel Peraldi passe en revue les vagues successives de migrants, avec en toile de fond l'intégration dans ce qu'elle contient d'inégalités en fonction des nationalités et des communautés concernées. Par rapport au problème central de la citoyenneté urbaine sur un siècle l'auteur pose une question : s'agit-il de migration ou de transit dans le cas marseillais ? Quels que soient les flux migratoires, il y a permanence dans l'inadéquation entre l'aménagement urbain et la mobilité sociale réelle observable. Pourtant, l'auteur reste optimiste et propose pour l'avenir de « redécouvrir la ville par le biais des territoires et des processus sociaux qui les produisent ».

Soulignons enfin, que ce centre travaille depuis 1986 en champ comparatif avec d'autres métropoles de la Méditerranée Occidentale : Gênes, Naples, Barcelone, Alger et Tunis.

Michel NANCY

LONGUENESSE (Elisabeth), BEAUGÉ (Gilbert) et NANCY (Michel). — *Communautés villageoises et migrations de main d'œuvre au Moyen-Orient*. CERMOC, 1986, 238 p., 120 F.

Il fallait, sans nul doute, de solides et impératives raisons à certains habitants de Zghorta, dans le nord du Liban, pour qu'ils s'arrachent à l'ombre protectrice de leurs oliviers et s'aventurent sur les rives encore peu peuplées de l'Océan Indien, sur le versant oriental de la péninsule d'Oman; ou à quelques agriculteurs de Kaakour, pour qu'ils abandonnent leurs pommiers de la montagne libanaise au profit de conditions de vie parfois difficiles en plein cœur de l'Arabie. Ce sont ces parcours, et d'autres encore, que nous font découvrir les auteurs de cet ouvrage, tout à fait passionnant tant par l'analyse des processus sociologiques qu'il met en évidence que par la description des démarches humaines qui les sous-tendent.

Effectuée aussi bien dans les villages de départ que dans les pays d'accueil, cette enquête est d'abord re-située dans l'histoire de la tradition migratoire au Liban (Ch. 1), perpétuée depuis le XIX^e siècle mais revivifiée par la crise que traverse le pays depuis 1975.

La filière migratoire entre Zghorta au Liban et Mascate en Oman, capitale d'un Etat en pleine expansion, grand consommateur de main d'œuvre étrangère, paraît essentiellement liée à la destinée d'un individu et fondée sur le système « clientéliste » en vigueur au pays natal (Ch. II). C'est autour d'une entreprise de travaux publics que s'effectuent déplacements et retours des membres de la famille ou des clans alliés, en dépit de l'histoire mouvementée de l'entreprise : variations des marchés, relations avec les *kafils* (= les partenaires nationaux obligatoires, qui participent parfois au capital et presque toujours aux bénéfices), maximisation des profits par le biais de la sous-traitance, etc... Bien que ne constituant qu'un intermède dans la vie des personnes concernées, cet épisode migratoire est facteur d'enrichissement (variable !) et de promotion après le retour : on

construit une nouvelle maison, l'ouvrier devient artisan ou l'artisan entrepreneur, l'ancien entrepreneur investisseur... Mais la logique villageoise n'est jamais remise en cause, ni dans le pays d'émigration où elle est simplement « délocalisée » (p. 65), ni dans la société d'origine, qui conserve ses systèmes de solidarité.

De Kaakour, dans la montagne du Metn, sont partis vers Riyadh des tailleurs de pierres et des marbriers (CH. 3). La demande y était importante jusque vers 1975, et malgré l'intensification de la concurrence, le mouvement continuait au moment de l'enquête, en 1982. Ces migrations tournantes d'ouvriers, artisans ou petits entrepreneurs ont touché toutes les familles du village, affectant jusqu'à 66 % de la force de travail masculine — puisque seuls des célibataires partaient. Des stratégies familiales différentes ont pu être analysées, qui reproduisent les affrontements claniques à l'intérieur du village; il arrive parfois que les nouvelles solidarités nées dans l'émigration (entre petits artisans libres, par exemple), soient répercutées après le retour. Mais le projet final de l'émigration reste le village, où, par exemple, les constructions des maisons sont rythmées par les cycles absences/présences.

Le cas du village de Kfar Rumman, dans le sud du pays, près de Nabatiyeh, paraît sensiblement différent (Ch. 4). Les violents affrontements politiques entre le clan dirigeant et l'opposition des villageois regroupés autour des communistes, et la paupérisation générale entraînée par le développement de la monoculture du tabac avaient provoqué des départs nombreux dès les années 1950-1960, surtout dirigés vers le Koweït alors en pleine expansion. Le mouvement a repris de plus belle depuis 1975, après l'effondrement de la culture du tabac. Si le mouvement migratoire fut, là aussi, initialisé par quelques individus qui l'on ensuite amplifié par le jeu des entraides familiales, les stratégies sont tout à fait différentes: l'émigration est durable (un tiers de la communauté des Kfar Rumman à Koweït y réside depuis plus de 20 ans), et n'implique pas nécessairement le retour (mariage avec d'autres émigrés de nationalité différente, implantation dans le pays...). Le groupe des émigrés reproduit en fait un véritable village en terre d'accueil: habitat regroupé dans un même quartier (sauf rares exceptions d'exclusion ou d'autonomie), grande diversité de statut social (cf. Tableau 9, p. 158) et variété des emplois (bâtiment, métallurgie, transports, commerce, services, administration, etc...). La solidarité du groupe joue pour l'insertion dans le milieu du travail: accueil des nouveaux venus, changements fréquents de métiers, recherche de nouveaux *kafils*, etc... Il y a enracinement de la communauté dans le pays, mais pas de réelle intégration, malgré la parenté des cultures, toutes deux arabes. En dépit de la diversité des stratégies, et peut-être justement à cause d'elles, les solidarités communautaires restent très fortes. Dans le village d'origine, le rôle de l'immigration ne peut s'analyser que dans la longue durée, alors même que des émigrés de la première vague, revenus au pays dans les années 1970, sont répartis vers le Koweït.

Le dernier chapitre (5) essaye de résumer et d'analyser tous les processus sociologiques qui sous-tendent ces démarches. Il met en relief le caractère spécifique des pays d'accueil, où l'immigration joue un rôle de premier plan dans la construction économique, dans l'évolution des rapports sociaux et dans la dynamique de la main-d'œuvre (concurrence asiatique récente); mais toujours, ces mouvements de migration sont limités dans le temps par les législations nationales. Il souligne aussi le caractère structurel de l'émigration libanaise, qui, dans le cas de ces trois villages, dépasse les problématiques personnelles ou même familiales; il s'agit, pour le groupe, traumatisé depuis 1975 mais même auparavant, de pérenniser ses structures sociales, ce qui, actuellement, ne peut se faire que par l'émigration temporaire vers d'autres pays arabes. Quand il quitte ses pommiers ou ses champs de tabac, le villageois ne part pas seulement dans l'espoir de construire une nouvelle maison à son retour: il contribue à la survie sociale du village.

C'est tout le mérite des auteurs que d'avoir bien montré ce processus complexe et aigü, qui constitue l'une des nombreuses contradictions du Liban d'aujourd'hui. Mais l'ouvrage vaut aussi par la vision des auteurs sur les pays d'accueil, toujours pleine de finesse et de justesse: il y a là, en plus des problèmes strictement libanais, une véritable introduction à la sociologie de la main d'œuvre dans les pays du Golfe.

* Maison de l'Orient (Lyon).

1986 : LA MONTÉE EN PUISSANCE DU ROMAN « BEUR »

Quelles que soient les sympathies ou les antipathies que l'on puisse nourrir à l'égard du terme « beur » une chose est sûre, l'année 1986 constituera une date marquante, celle de leur entrée en force dans cet espace mixte difficilement nommable qu'est la littérature algéro-française, plus précisément dans le champ du roman et du récit de vie. Pas moins de sept romans ont en effet été publiés en 1986 par des jeunes issus de l'émigration algérienne, nés ou ayant grandi en France, soit plus que tous les textes à caractère romanesque publiés par des écrivains appartenant à ce groupe depuis 1983, date de la sortie au Mercure de France du roman de Mehdi Charef, *Le thé au harem d'Archy Ahmed*. La même année Djanet Lachmet avait édité *Le cowboy*, chez Belfond. En 1984 Le Seuil publiait *Les A.N.I. du « Tassili »* d'Akli Tadjer. En 1985 ce fut au tour de Denoël de faire sortir *Le sourire de Brahim* de Nacer Kettane. En 1986, l'Harmattan se taille la part du lion avec trois textes publiés, deux autres maisons d'édition françaises publient chacune un texte : Barrault, Le Seuil; un éditeur tunisien installé à Paris, Arcantère, publie lui aussi un texte tandis que l'ENAL rompt avec le monopole de l'édition française sur les récits écrits par les jeunes issus de l'émigration algérienne en France en publiant *Le jardin de l'intrus* de Kamel Zemouri. (Alger, 214 p.) (*).

Ce récit, largement autobiographique, tente de restituer l'itinéraire d'un enfant de la toute première « seconde génération », celle des années cinquante, avant l'indépendance algérienne, avant la grande vague de l'immigration de travail et du regroupement familial. Parfois malhabile dans son écriture, ce livre, malgré ses longueurs, permet de saisir la formation de la personnalité d'un jeune Algérien né en France au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale. Un milieu familial fait de bricolage culturel. Un père ouvrier, analphabète, fier de sa guerre contre le nazisme, sympathisant communiste mais d'abord militant nationaliste, certes désireux de voir son fils Lamine apprendre l'arabe, mais surtout pressé de le voir réussir sur ce plan scolaire. Une mère qui refuse de mettre des bas mais sort en tailleur et fait des ménages pour joindre les deux bouts. Un quartier où le racisme se mélange à la convivialité. Dans ce patchwork, Lamine se forme à sa manière. Il mange du porc, boit du vin, fête Noël avec Berthe, l'amie de la famille, mais il subit aussi l'ostracisme des maîtres et de certains élèves.

Le 1^{er} novembre 1954 transforme en profondeur le jeune Lamine. Cet acculturé à la française sent monter en lui la fièvre du patriotisme. Construction d'une identité nationale différente. Images de l'oncle qui se bat dans les djebels, découverte des activités clandestines du père et participation aux réseaux du FLN, mais la tendresse de l'enfant pour Berthe, pour son quartier demeure : « Je savais que la France n'était pas la terre de mes ancêtres, mais ce petit coin du pays était bien à moi. J'aurais aimé le transporter ou le rebâtir ailleurs, pierre par pierre, fidèlement, sans même en changer les orniers, ni les coins sombres ou sales, ni les dénivellements traîtresses qui me faisaient broncher le long des trottoirs ».

Fin de la guerre, mort du père, retour de la mère et de Nadjat, la petite soeur, au pays, Lamine reste dans son terroir tout en pensant à retourner un jour dans son « vrai pays »...

La complexité des rapports de la jeunesse issue de l'émigration à son pays de résidence et à la société d'origine de ses parents est au coeur du récit de Jean Luc Yacine, *L'escargot* (l'Harmattan, 119 p.) avec davantage d'intensité et de malaise. S'il n'est pas le plus élaboré et le mieux écrit de la production 1986, il s'en dégage cependant une impression de sincérité dans l'évocation qu'il fait des multiples fractures d'une jeunesse grandie par hasard dans un pays qui est le sien sans l'être, dans une famille qui est à la fois un repère et un repoussoir, dans une société qui est à la fois fraternellement intégratrice et mortellement marginalisatrice. Le héros, Ammar, ne réussit pas à la force des poignets comme celui du *Gène du Chaaba* et ne sombre pas dans la galère infernale comme celui de *Palpitations intra-muros*. Une enfance tristounette dans le Nord, à la lisière

* Cf. la rubrique VIII de cette bibliographie critique.

d'un bidonville, une scolarité médiocre, un père malade, un immense désir de lire et de comprendre le monde et puis, le déclic : un amour d'adolescent, le départ de Lise pour Arras. Ammar rompt les amarres. Direction Arras pour une Lise mythique qu'il ne retrouvera pas. A la place, la découverte de la vie d'une ville de France, avec ses flics racistes, ses vieilles femmes alcooliques, ses vieux notables perclus de bière, mais aussi une jeunesse désenchantée, chaleureuse et solidaire pour laquelle la « mahgrébinitude » de Ammar n'est pas un handicap. Logé dans la pialle de Gérard, aimé par la vieille Adèle, ses copains lui procurent des petits boulots. Galère sage en définitive. Ammar tâtera bien un peu de drogue et de whisky mais il préfère encore rêver à ses ancêtres libres des montagnes kabyles tout en construisant son espace dans Arras. Le récit pourrait durer et raconter l'intégration de Ammar, défavorisé parmi les défavorisés, dans la société française. Pourtant le récit tourne court. Un soir de Noël, Ammar volant au secours de son ami Gérard tombera sous les balles d'un vigile raciste qui voulait se faire un Arabe. Une conclusion quelque peu déroutante car elle n'est pas amenée par la dynamique du récit, et qui exprime surtout la difficulté du narrateur à dire l'inscription différentielle de son héros dans la société française.

C'est d'une tout autre galère qu'il s'agit dans *Palpitations intra muros* de Mustapha Raïth (L'Harmattan, 233 p) (*). Elle était fraîche et presque joyeuse la galère adolescente de Mouss. Quitter le toit parental et partir en errance. Liberté qui se nourrit de drogue, de filles, d'oisiveté active et qui se noue un jour dans un mariage raté. Vient alors le temps de la déchirure, de la violence brute exercée sur l'autre, le temps du viol; Mouss en prend pour douze ans. La vie en prison, l'apprentissage de la peinture et de l'écriture. Evasion manquée avec son ami « Jimmy » et... un immense désir de liberté et d'amour. Le lecteur hésite à suivre l'auteur — narrateur dans les trois parties qui structurent ce récit dont l'écriture est très inégale. Il y a certes de beaux passages où dans l'évocation de la galère, Mustapha Raïth renoue avec l'irréductible narquois de Villon et continue l'écriture sulfureuse de Genet. La description de l'univers carcéral est, par contre, beaucoup plus plate, comme l'est aussi la vision rétrospective de l'enfance. Mais, dans cette histoire vraie, racontée par un détenu, l'esthétique n'est pas, à la limite, l'essentiel. Ce récit, comme les peintures de Mouss, se veut une catharsis, un effort d'exorciser la faute commise qui n'est pas seulement une simple atteinte à la propriété, mais une lésion de l'intégrité d'une personne faible, un viol. Autant la galère nous renvoyait à la vie agitée de la génération issue de l'émigration et suscitait, si ce n'est l'adhésion, du moins la sympathie, autant l'attitude de Mouss face à son acte laisse perplexe. Mélange de sincérité et de rouerie, écriture en slalom qui dit la gravité de l'acte tout en la gommant ou en la « comprenant » à partir d'une histoire personnelle qui, en définitive, n'explique pas et surtout ne justifie pas... le passage à l'acte. Récit inachevé que ces *Palpitations intra-muros* dont on peut, peut-être, regretter qu'il ait été publié en l'état, mais qui a le mérite de dévoiler pour partie le combat ambigu d'un homme aux repères fragilisés pour qui le principe de réalité est encore partiellement pris dans les tenailles d'Eros et de Thanatos et qui n'a pas atteint la plénitude littéraire pour « dire » la « chute ».

L'élaboration, dans des conditions matérielles et symboliques innéduites du principe de réalité se retrouve comme thème central du roman de Mehdi Lallaoui, *Les beurs de Seine* (Arcantère, 174 p) (**). Kaci, Belka et Mourad sont des Algériens... de France. Nés, à Argenteuil et circoncis à Alger, ils n'ont de l'Algérie que des souvenirs de vacances enfantines qui peuplent l'imagination de Belka, au cours de ses nuits insomniaques. Pour Mourad, l'Algérie, c'est d'abord le service national auquel il tente d'échapper. Quant à Kaci, héros positif de ce roman, l'algérianité, c'est la lutte au quotidien pour défendre les droits des émigrés. *Les beurs de Seine* est d'abord l'histoire d'une amitié entre trois jeunes gens très différents mais qui représentent trois projections d'un même destin : la male vie des ces algéro-français aux repères incertains, enracinés dans leur terroir de banlieue mais marginalisés dans la société française. Qu'on ne s'y trompe pas, cependant. Même si l'angoisse affleure parfois dans ce roman, c'est de manière joyeuse que Mourad, voleur et

* Cf. la rubrique VIII de cette bibliographie critique.

** Cf. la rubrique VIII de cette bibliographie critique.

mélomane, Belka, intérimaire et nostalgique, Kaci, ouvrier et militant, vivent leur galère de « cafés-crème » dans une intense complicité qui fait d'eux les trois côtés d'un même triangle. Qu'il s'agisse des « bouffes » chaleureuses chez la mère Claude, des meetings de soutien aux grévistes de la SONACOTRA à la Mutualité ou de l'occupation de l'usine où travaille Kaci, ils sont toujours là, malgré leurs différences, à faire front ensemble dans un activisme sans illusion mais bouillonnant de désir de vivre et souvent désopilant.

Ce roman est aussi une intéressante description de l'évolution de la communauté algérienne en France au cours des années soixante-dix. Il témoigne de l'irruption d'une nouvelle génération dont la présence dans la société française est radicalement autre que celle de ses parents. Nés dans les bidonvilles, ils ont grandi dans les HLM de banlieue. Fils d'ouvriers analphabètes, ils sont passés par l'école mais restent sans travail tandis que la famille patriarcale s'effiloche irrémédiablement. Mais Mehdi Lallaoui ne cède pas à un quelconque catastrophisme : la communauté se reconstruit, réinvente ses normes dans une fidélité repensée aux origines qui n'est pas contradictoire avec une forte acculturation française. Belka et sa soeur rentrent chaque samedi dans le HLM familial pour le couscous dominical et Kaci connaît l'amour partagé avec Katia, l'amie de Farida. Ce roman est enfin la brisure du triangle avec la mort de Mourad, victime d'un attentat raciste. Sur le plan romanesque le dénouement, mal préparé, révèle les faiblesses de construction de ce texte écrit par ailleurs dans une langue nerveuse et savoureuse. Sur le plan symbolique, il est pourtant riche de sens. Le triangle qui permettait la reproduction de l'insouciance galère, une fois défait, libère des éléments qui devront désormais élaborer, dans la précarité de leur solitude, leur propre itinéraire dans un espace où ils ne savent plus ou pas encore si la Méditerranée est un lien ou une frontière.

Cette question est traitée sous forme de roman poétique dramatique par Ahmed Kalouaz dans *Point kilométrique 190* (L'Harmattan, 121 p.) (*). Pour perpétuer la mémoire du crime barbare et raciste commis dans le fameux « Train d'enfer » contre Habib Grimzi dans la nuit infernale du 14 au 15 novembre 1983, Ahmed Kalouaz a écrit ce livre, tendre et triste, lent et mélodieux qui est tout le contraire d'un pamphlet vengeur; un scénario des dernières heures de la vie de Habib, revécues un an plus tard, par Sabine la journaliste et Hélène l'amante, auxquelles Habib « parle » une dernière fois car elles n'ont pas encore oublié...

Trois lieux ; le train de Bordeaux — Vintimille, une chambre sur le lac Léman, une maison à Oran, trois femmes se souviennent, marquées au fer rouge par la mort de Habib : Sabine, dont le confort tranquille a été irrémédiablement perdu pour avoir photographié la mort folle, Hélène, dans la solitude de son amour brisé, la mère enfin, engloutie dans la fatalité de la mort violente qui lui arrache son fils. Ahmed Kalouaz a délibérément choisi de ne pas privilégier l'aspect factuel, spectaculaire, de l'agression. Son roman n'est pas un livre fait de sang et d'immédiateté violente. Il est évocation, dans l'entrelacs des voies croisées, de ce qui, dans cette mort, est essentiel. Il sait dire dans une écriture, toute de violence contenue, faite de mots ourlés de dentelle ouatée, l'amour perdu d'Hélène et de Habib, le vertige des sens abolis, la meurtrissure impuissante de la mère, le désir de vivre cassé.

Refus de circonscrire le meurtre à des aspects externes et finalement anonymes. La mort de Habib n'est pas seulement le meurtre d'un Algérien par des brutes enivrées. C'est d'une mort totale, occultée par la gesticulation médiatique que nous parle Ahmed Kalouaz, d'une mort qui n'est pas un « accident », fut-il ignoble, mais la réalisation d'un risque permanent enraciné dans une longue histoire de violence et d'oppression qui perdure dans l'inconscient de la société française. C'est à cette dernière tout entière que s'adresse le beau texte poétique d'Ahmed Kalouaz pour qu'elle n'oublie pas dans sa tiède quiétude la froideur de la mort assassine qui emporta Habib.

Cette ambivalence suintante de violence instrumentale et symbolique travaille en profondeur les deux récits-romans qui ont le plus marqué l'année 1986 par leur originalité et leur qualité sur le plan de la littéralité. *Le Gône du Chaaba* de Azzouz Begag (Seuil,

243 p.) est un récit autobiographique empreint d'une émouvante et truculente authenticité qui retrace un itinéraire d'enfant né dans l'émigration.

D'abord le bidonville du Chaaba, monde clos et protégé où les familles algériennes transposent dans l'espace français les modes de comportement du village natal d'El Ouricia. Mais l'équilibre de ce microcosme est miné de l'intérieur et de l'extérieur. Précarité d'une culture régressive où la langue arabe s'avère n'être souvent que du français arabisé face à l'attrait de la modernité environnante et à la puissance acculturante de l'École.

C'est dans ce cadre que se forme la personnalité d'Azzouz faite de désir de réussite scolaire, de honte de soi et d'identification ambiguë. Ce « petit Arabe », veut montrer qu'il peut être le premier en classe mais dans le même temps, suscite le rejet des enfants du Chaaba pour qui il est devenu, de ce fait, un « roumi », sans pour cela être intégré par les petits Français. Honte du « binoir » de la mère et de l'analphabétisme du père, peur de l'isolement qui le conduit à s'autoproclamer « Juif » à un moment. Insertion difficile dans une société qui intègre et exclut tout à la fois, mais dans laquelle, en définitive, toute la communauté du Chaaba se retrouve impliquée. En contrepoint de l'ascension scolaire de Azzouz, ce récit raconte en effet le passage du bidonville au HLM, l'apprentissage de l'habitat moderne, la brisure de la famille patriarcale, la nostalgie du père et l'autonomisation de la mère.

Récit coloré que celui de cette enfance lyonnaise, souvent dur et âpre, mais rempli de bonne humeur et de vitalité. Après ses errances enfantines, Azzouz, avec l'aide d'un professeur d'origine « pied noir », reconstruit son identité, assume sa culture familiale et sa volonté de réussite scolaire se conjugue désormais avec l'affirmation de son algérianité. Ce brillant élève de sixième rêve de devenir... Président de la République Algérienne. Le père, lui, continue à penser au retour... dans un mois, dans un an...

Rêve ou réalité, le récit de Azzouz Begag se refuse à conclure, indiquant par là même, la complexité des itinéraires de vie de la communauté algérienne en France.

L'aspect autobiographique est aussi, dans *Georgette* de Farida Belghoul (Bernard Barrault, 163 p), l'élément déclenchant de l'écriture. Mais à la différence des autres romans, elle fait éclater la linéarité du récit. Avec Farida Belghoul, l'autobiographie cesse d'être la vision rétrospective et distancée que le « Moi » adulte se donne de son enfance. L'originalité de ce roman est qu'il se situe en deçà du principe de réalité. Une fillette de sept ans qui ne se nomme jamais et n'est jamais nommée en est la narratrice et introduit le lecteur dans un univers ubiquitaire où la temporalité se dissout dans la fixité des fantasmes et l'immobilité mouvante du rêve.

Qu'on ne s'y méprenne pas : ce roman n'est pas un tiède remake des poncifs de la littérature psychanalytique et n'a rien d'un jeu complaisant. Il tente de dire dans ce moment crucial de la socialisation enfantine qu'est l'apprentissage scolaire, la confusion et la perte des repères. Comment rester la fille de son père et devenir l'élève de sa maîtresse quand ce qui est « l'endroit » du cahier pour le père est « l'envers » pour la maîtresse ? Farida Belghoul excelle dans l'écriture de ce brouillage des repères, cette anomie généralisée, cette absence de communication interpersonnelle et sociale qui littéralement rendent « folle » la famille de ce balayeur émigré et font de la violence verbale ou physique le principal rapport unifiant, tempéré, il est vrai, par la tendresse vorace de la mère.

Pour la petite fille qui n'a pas de « nom », qui n'est qu'une « inzienne » pour sa camarade de classe Michelle, il ne reste que la fuite vers le néant, un déchainement du désir de mort par l'impossible changement de prénom, le mutisme, l'anorexie ou le suicide. Ce désir de mot, Farida Belghoul n'en fait pas seulement le sujet de son roman mais la texture de son écriture. Elle dit et conjure à la fois la béance du sens dans une langue française renouvelée, enrichie d'un sabir qui n'est pas utilisé comme contrepoint folklorique à la norme usuelle mais qui restructure en profondeur, subvertit la langue et crée un style. *Georgette !* est au sens strict un événement littéraire.

Abdelkader DJEGLLOUL

III. — FEMMES ET SOCIÉTÉS

En 1980 la bibliographie critique de l'AAN comportait pour la première fois une rubrique indépendante, réalisée sous la direction de C. Souriau et intitulée « *Questions féminines* ». Aujourd'hui nous reprenons ce travail, sous le titre « *Femmes et sociétés* ». Nous procéderons à un rapide bilan chronologique du contenu de la production scientifique sur ce thème afin de mieux en repérer l'évolution, les changements voire les nouvelles tendances qui la caractérisent depuis les années 80.

A partir des années 60, les luttes des femmes dans le monde ont suscité partout l'émergence d'une conscience féminine. Au Maghreb, sur la lancée de l'immense espoir qu'avaient engendré les mouvements de libération nationale, des femmes posaient le problème de leur émancipation, en liaison avec la construction des futurs Etats politiques mis en place au lendemain des indépendances.

Parallèlement, le mouvement féministe occidental, issu de l'accélération des mouvements sociaux, traversait l'espace politique et idéologique, replié sur des objectifs quasi strictement militants, porteur de surenchères théoriciennes. Avec le recul, cette phase malgré ses excès, semble avoir été un mal nécessaire.

Vers la fin des années 70, on assiste à une mutation du féminisme combattiviste, à la chute des modèles et idéologies qui imprégnaient jusqu'alors la réflexion dans le champ des sciences sociales. Cette nouvelle phase a paradoxalement entraîné une clarification des idées et le mouvement a gagné en maturité. De nouvelles perspectives sont nées de l'évolution de l'individualisation du thème « Femmes » comme sujet d'études et de recherches en soi, vers un rééquilibrage théorique et méthodologique. Un réajustement s'est opéré dans l'approche des questions féminines. Sans gommer les spécificités inhérentes à la condition de la femme au sein de toute société, il est apparu que toute approche qui dissocierait l'histoire de l'homme de celle de la femme serait inopérante et inefficace pour la compréhension des problèmes posés. En effet, la cohérence qui lie la condition des deux sexes, dans la relation qu'ils entretiennent à travers les rôles et statuts qui leur sont assignés, notamment dans la famille, renvoie à l'explication de phénomènes tenant à l'organisation sociale. Imposé, dans un premier temps comme donnée spécifique incontournable, le thème de la femme traverse toutes les disciplines et groupes sociaux, venant ainsi enrichir la pensée scientifique pour toute analyse de la société en profondeur.

De façon concomitante l'irruption des femmes dans le champ scientifique, sorties de la sphère d'occultation relative dans laquelle elles furent maintenues, s'est traduite par une rupture conceptuelle. En créant le concept de « *catégorisation de sexe* » le féminisme a tout d'abord ouvert au sein des sciences sociales, de nouveaux débats et engendré de puissantes motivations : enfin un discours féminin sur les femmes devenait envisageable.

Ainsi des femmes maghrébines, chercheurs ou universitaires, publient de nombreuses études sur la condition féminine au Maghreb, s'interrogent sur les rôles et statuts de la femme musulmane, dans la famille et la société, posant par là-même, les conditions et moyens de son émancipation. Cette « *production locale* » que C. Souriau avait déjà notée comme sensible en 1980 s'est depuis amplifiée.

La période écoulée est cruciale à plus d'un titre car marquée par l'essor des recherches, par un accroissement des études faites sur le terrain et par une diversification des approches méthodologiques.

Antérieurement, la femme, dans les sociétés du Maghreb, fut étudiée en dehors du contexte social sans prise en compte de son existence réelle en tant qu'acteur historique.

Objet d'un discours masculin, largement dominant elle fut perçue à travers des écrans, soit en tant que réalité juridique légitimée par des écrits exégétiques ne faisant en rien apparaître l'infériorité de son statut et de sa condition, soit en tant que personnage folklorique, abordé par le biais d'études ethnographiques à caractère européo-centriste, soit en tant qu'image romanesque héritée de la littérature orientaliste, renvoyant le sujet hors du réel et leurs auteurs à un imaginaire phantasmatique.

Les années 70 marquent donc une rupture fondamentale, dans le sens où les recherches sur les femmes ne se singularisent plus exclusivement par des discours et écrits utilisant comme relais le droit, l'éthnographie ou la littérature.

D'objet médiatisé, la femme devient à la fois sujet et acteur. Avec l'achèvement de la décolonisation et le début des indépendances acquises, priorité est faite aux recherches sur l'enseignement, ce qui correspond à une volonté politique pour une généralisation de l'accès des femmes à l'éducation et à la formation. L'autre thème, largement débattu concerne le phénomène de socialisation politique des femmes en raison du rôle qu'elles jouèrent au sein des mouvements de libération nationale (cas de l'Algérie) et de leurs comportements face aux nouvelles politiques mises en place par les États, après les indépendances. Les travaux publiés depuis 1980 sont motivés par un besoin qu'ont les femmes de redéfinir leur position par rapport aux politiques étatiques, face aux discours officiels qui leur imposent, plus ou moins explicitement d'incarner l'identité nationale (sous la forme d'un consensus politique en Algérie, d'un modernisme laïcisant en Tunisie ou traditionaliste au Maroc). On entame une nouvelle phase qui se caractérise par des bilans critiques, des recherches de type universitaire, moins globalisantes, plus pointues et plus objectives. Il s'agit davantage de faire le constat d'une véritable discrimination sexuelle au sein de ces sociétés, au-delà des discours lénifiants, de mettre davantage l'accent sur une évaluation des freins à l'émancipation réelle des femmes plutôt que d'affirmer les moyens d'une illusoire libération entretenue par le féminisme triomphant des années 70. Il est donc intéressant de noter que les recherches en direction des femmes sortent peu à peu de la sphère de l'idéologie politique pour entrer dans le champ scientifique. Le développement de disciplines telles que la psychologie, la psychanalyse, l'anthropologie, apporte un éclairage nouveau ou complémentaire à une approche marxiste jusqu'ici largement dominante en situant la réflexion dans le champ comportemental que constituent les relations inter-personnelles et en s'interrogeant sur la façon dont ces sociétés définissent le masculin et le féminin et la relation entre les sexes.

Au delà de la persistance de courants anciens qui parcourent l'histoire de la question féminine (droit, ethnographie et littérature) on observe, dans cette nouvelle période, une diversité d'approches avec des priorités et nuances importantes selon les pays : l'Algérie et le Maroc privilégient les analyses économiques et la Tunisie met en avant des lectures d'ordre psychologique et psychanalytique, les unes n'excluant pas nécessairement les autres.

A une littérature de type orientaliste, évoquée ci-dessus, s'est substituée une littérature spécifiquement féminine. Ce courant littéraire déjà amorcé après les indépendances s'est développé avec l'accession à la parole et à l'écriture, des femmes. De la représentation des femmes, passée au filtre de l'imaginaire masculin on voit naître une littérature réaliste écrite par des femmes maghrébines, basée sur des enquêtes, décrivant des itinéraires de vies comme autant de réalités vécues de la condition féminine prise dans sa diversité (cf. Aïcha Lemsine : *Ordalie des voix*, 1983; Lilia Chabbi-Labidi : *L'histoire d'une parole féminine*, 1982; Fetouma Touati : *Le printemps désespéré. Vie d'algériennes*, 1984). Des écrivains maghrébins traitent aussi de la condition féminine de manière critique : c'est le cas d'Abdelhamid Benhedouga dans son ouvrage *La mise à nu* publié en 1981 où l'héroïne, une jeune fille s'interroge sur le sens de sa vie et sur l'influence du milieu socio-familial face à son émancipation.

Quelques ouvrages, de type descriptif, à tendance ethnographique s'attachent à une revalorisation de l'image de la femme par rapport à la période coloniale ou décrivent, à travers des monographies, l'existence quotidienne des femmes.

La condition juridique de la femme n'est plus abordée de manière indifférenciée mais se trouve aujourd'hui mise en question. Ce courant, redynamisé par les luttes des femmes en Algérie et au Maroc autour de la révision des projets et promulgation des codes de la famille, s'est accentué ces dernières années. De nombreux travaux (thèses, mémoires, ouvrages, colloques, articles) transcrivent l'intensité des conflits existants entre Etat et droit musulman, instances politiques et religieuses, traditionalistes et modernistes, nécessité ou non de concilier droit positif et droit musulman en matière de statut personnel. De là naissent d'autres types d'interrogation qui appellent une re-définition de la place de la femme, de ses droits et obligations, du contenu du mariage, de sa dissolution, du problème de la polygamie, de celui de l'héritage et pose la question centrale de la codification du rapport des sexes dans les sociétés arabo-islamiques.

Avec l'évolution de la structure familiale, le passage de la famille élargie à la famille nucléaire, la famille musulmane traditionnelle se trouve confrontée au problème de la modernité. De nombreux articles sur ce thème ont été publiés par le Centre de Recherches et d'Informations Documentaires en Sciences Sociales et Humaines d'Oran. Il faut noter également la publication en 1986 des actes d'un colloque organisé à Tunis sous l'égide du Conseil international des sciences sociales et du CERP sous le thème : *Familles musulmanes et modernité. Le défi des traditions, la famille musulmane face à la modernité*. A l'exclusion de l'introduction qui tente de poser le problème dans son ensemble, la majorité des communications publiées, centrées sur les marges de l'islam (Turquie, Iran, etc.), sont à elles-seules révélatrices des difficultés à apporter de vraies réponses à une problématique dont les termes constituent pourtant un enjeu fondamental pour les sociétés de demain.

Parallèlement, les études se recentrent sur des questions économiques qui traitent de la place et du rôle des femmes dans l'espace économique maghrébin mais aussi de leur conscience économique, de leur insertion nouvelle dans le monde du travail, du salariat féminin et du marché de l'emploi.

Aux analyses économiques classiques (voire economicistes), se sont substituées des études de type socio-économique, ciblées sur des aspects concrets du travail, au niveau de catégories précises de travailleuses dans des secteurs spécialisés et celui de l'économie invisible. De nombreuses thèses et mémoires, soutenus en Algérie et au Maroc traitent de la main-d'œuvre féminine dans les sous-secteurs de la tapisserie, de la bonneterie, de la confection et livrent des résultats d'enquêtes se rapportant à l'évaluation, aux conditions et à la législation du travail, aux rémunérations, aux motivations des femmes, à leurs comportements économiques et à leur vécu en tant que femmes travailleuses, par rapport au milieu socio-familial.

Il faut citer, pour l'Algérie, la publication d'une thèse en sciences économiques de Fatiha Hakiki-Talahite : *Le travail domestique et le salariat féminin. Essai sur les femmes dans les rapports marchands. Le cas de l'Algérie (1983)*. Cet ouvrage constitue un apport théorique intéressant. En traitant des caractéristiques et de l'évolution du salariat féminin en Algérie, dans ces liens étroits avec le travail domestique non rémunéré, il procède sur le plan méthodologique d'une double critique, à la fois du marxisme et du féminisme, en sortant de l'empirisme habituel. En effet les marxistes n'ont jamais envisagé le travail domestique comme producteur de valeur, à partir du concept de la force de travail et les féministes ont soulevé ce problème en le privilégiant au détriment d'une analyse socio-économique sérieuse. Cette étude marque une avancée importante pour une réflexion sur l'articulation entre travail domestique et travail salarié et propose un modèle théorique permettant d'aborder cette question sous un angle novateur.

L'anthropologie sociale fait partie des multiples approches qui permettent de situer la question féminine dans son environnement socio-culturel pris comme élément de résistance à l'émancipation des femmes. A travers certains ouvrages qui adoptent une lecture anthropologique, on mesure mieux la prise en compte du poids des traditions, des mentalités et on s'interroge sur la dimension symbolique des comportements et des pratiques, sur les conduites et les imaginaires sociaux qui façonnent l'univers maghrébin dans sa remise en cause de la relation entre les sexes. Car, la coexistence de deux systèmes, avec la persistance d'un côté d'une économie de type traditionnel, de subsistance et de

l'autre le développement d'une structure économique de type capitaliste, a entraîné une nouvelle répartition et représentation des rôles sexuels dans la famille et la société et introduit des perturbations en bouleversant l'ordre social. Dans le champ de l'anthropologie sociale, nous citerons pour exemple la thèse de Chafika Dib-Marouf : *Fonctions de la dot dans la cité algérienne. Le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son haouz*, publiée en 1984, dans laquelle l'auteur étudie le rôle symbolique et socio-économique de la dot. Cette recherche établie à partir d'enquêtes démontre l'évolution du statut de la dot, depuis l'introduction du salariat féminin en Algérie, et analyse les modifications, dans la société moderne, du contenu et du sens de la dot.

D'autres études démontrent aussi que la fonction proprement socio-économique du salaire de la femme est subvertie et réintégrée dans une symbolique propre à la société traditionnelle (cf. la thèse de Dahbia Abrous : *L'honneur face au travail des femmes en Algérie* dont on trouvera le compte-rendu ci-après).

Comme nous l'avions indiqué, ci-dessus, les ouvrages psychologiques se sont démultipliés, depuis les années 80, mais la Tunisie distancie largement les deux autres pays, dans ce domaine. Nous signalerons cependant un ouvrage paru au Maroc en 1982 et qui a fait l'objet de débats houleux, par son aspect provocateur. Il s'agit du livre signé sous le nom d'emprunt de Fatna Aït Sabbah : *La femme dans l'inconscient musulman*. Puisant aux sources du patrimoine culturel, de la littérature courtoise du Moyen-Age musulman, des livres consacrés à l'érotisme et aux arts amoureux, des livres de médecine, il met en exergue ce qu'éveille, dans le conscient ou procède de l'inconscient, le corps de la femme en tant qu'objet de désir et d'amour. Par ailleurs des femmes psychiatres et psychanalystes travaillent en Tunisie, à partir du milieu psychiatrique, sur les bouleversements qu'introduit la modernité sur le psychisme des femmes, dans une société encore à forte dominante traditionnelle. Les maladies mentales ou le repli sur les phénomènes surnaturels sont analysés comme autant de refuges pour une révolte féminine impuissante à agir positivement sur le réel et qui ne peut s'exprimer que par une marginalisation dans la folie ou la religiosité.

On pourrait émettre l'hypothèse que le statut privilégié que connaît la femme tunisienne, depuis l'indépendance (grâce à la promulgation du code de statut personnel qui la protège, et à l'action personnelle du président Bourguiba), induit au niveau des recherches sur la condition féminine, une démarche plus individualisée et un intérêt accru pour des disciplines issues de la psychologie. Nous en voulons pour exemple la publication des actes d'un colloque tenu à Tunis en 1984 sur : *La psychologie différentielle des sexes*. Lors de ce colloque les hypothèses émises pour une meilleure compréhension des phénomènes liés à la différence sexuelle et sociale (structuration de l'identité féminine et masculine, sexualité, rôles sexuels) s'appuient sur la psychologie sociale et renvoient à des explications socio-économiques, historiques et culturelles.

Enfin les trois pays du Maghreb secoués par la vague islamiste, se trouvent désormais confrontés à un discours régressif sur la femme, qui envahit la scène idéologique et favorise partout contestation et luttes de la part des groupes féministes locaux.

Pour l'islamisme radical, la question de la femme reste un axe fondamental et prioritaire, autour duquel s'articule celui de l'identité arabo-islamique et le *djihad* islamique passe par la reconquête de la femme musulmane et son retour dans l'espace privé et domestique, que lui assigne fatalement son destin biologique. Puisque la femme a investi la sphère publique (accès à l'enseignement et aux études, introduction dans le monde du travail et dans la vie politique) elle devient plus que jamais l'élément perturbateur de l'ordre patriarcal établi et fixé par la Loi. Il devient urgent de la contrôler. La notion de *fitna* appliquée à la femme (séduction/subversion) génératrice de désordre social est le concept clé qui sous-tend le discours islamiste sur la question féminine et la raison invoquée pour justifier la ségrégation sexuelle, le retour à la *charia* en matière de statut juridique, pour prôner la polygamie, la soumission et l'enfermement des femmes. De nombreux articles en langue arabe, paraissant dans des revues islamistes, argumentent en s'inspirant des ouvrages des maîtres à penser de ce nouveau courant (Sayyid Qutb, Muhammad al-Ghazali, al-Mawdûdi).

On constate donc, depuis peu, que la question féminine a investi la totalité du champ scientifique, dans les sciences sociales. Tout autre choix de titre que « *Femmes et sociétés* » eût été incontestablement réducteur par rapport à la réalité et à l'étendue de la production scientifique.

La sélection d'ouvrages que nous nous proposons de présenter pour l'année 1986 n'est ni exhaustive ni systématique. Elle ne couvre pas totalement l'ensemble des préoccupations énoncées ci-dessus. Les travaux qui n'ont pas été retenus, ne manquent pas forcément d'intérêt et comme tout choix comporte une part d'arbitraire, nous avons cependant essayé d'extraire, pour chaque pays du Maghreb, tel ou tel ouvrage qui nous paraissait être le plus signifiant parmi les publications de l'année.

Mireille PARIS*

ABROUS (Dahbia). — *L'honneur face au travail des femmes en Algérie*. — Th. : Univ. de Provence : Départ. de Sociologie Ethnologie : 350 p. : ref. bib. 4 p. : annexes 60 p. : OSTROWETSKY (Sylvia), Dir.

En Algérie, le travail salarié des femmes est un phénomène récent, conséquence notamment de la disparition en cours de l'organisation patriarcale de la famille. Dahbia Abrous, dans le cadre d'une thèse de 3^e Cycle, analyse les conditions d'émergence de cette nouvelle réalité et les incidences sociales d'un tel bouleversement des traditions : en quoi l'accès des femmes au salariat est-il porteur de changement au sein de la famille et, plus précisément, en quoi est-il susceptible de modifier la relation de domination-subordination régissant les rapports homme-femme ?

Quelle place les textes officiels laissent-ils à l'heure actuelle au travail féminin ? La Constitution et la Charte nationale (1976), les plans de développement successifs, le Code de la famille de 1984 (dont deux avant-projets en 1966 et 1981 témoignent de la difficile élaboration) « se rejoignent dans une seule et même logique », rapporte l'auteur : « ils ne font pas du travail féminin une préoccupation majeure mais pratiquement (sous-emploi masculin oblige !) un état d'exception ». Ainsi la Charte nationale d'après laquelle les femmes « constituent une réserve appréciable de la force de travail du pays » prévoit que « l'intégration de la femme dans les circuits de production doit tenir compte des contraintes inhérentes à son statut d'épouse et mère de famille ». Quant au Code de la famille, il ne stipule aucune clause explicite mais organise les rapports entre époux dans une logique de type « féodo-vassalique » — l'entretien de l'épouse et des enfants incombant au mari — qui correspond, souligne D.A., « à une logique globale d'organisation de la société en Algérie ». Le travail féminin n'est pas proscrit en tant que tel mais ne peut s'exercer « que dans le respect du cadre tracé par les valeurs arabo-islamiques et dans la mesure où il ne remet pas en cause le rôle d'épouse et de mère au sein de la cellule familiale ».

Avant de présenter sa problématique et ses hypothèses de travail, l'auteur rappelle les grandes caractéristiques de la famille élargie et s'attache à mettre en évidence ce qui en assure la cohésion : la notion d'honneur, à savoir la « horma » passive de nature féminine et le « nif » offensif de nature masculine. Dans la logique patriarcale, la femme représente le point faible du groupe, celle par qui l'honneur peut se trouver atteint et dont l'intégrité physique justifie pour cette raison un intérêt quasi obsessionnel. Ainsi s'explique la claustration et la « tyrannie » dont elle fait l'objet de la part de l'homme qui assure sa subsistance (et celle de ses enfants) et se porte garant de son honneur. Pour protéger l'honneur, la femme (mère, épouse, fille, sœur) se trouve exclue de la vie publique et cantonnée à l'espace privé, soumise à l'autorité masculine (père, mari, frère, oncle).

Cependant, si « tyrannie », « brimade », « avilissement » il y a, souligne toutefois D.A., c'est peut-être parce que paradoxalement « la femme concentre en elle toutes les valeurs du groupe ». « La réalité est loin d'être simple et aplanir d'un regard toutes les ambiguïtés revient à céder à un empirisme grossier et simpliste ».

* IREMAM. Aix-en-Provence.

Trois hypothèses sont confrontées à une enquête menée auprès d'un échantillon de cent femmes :

1. l'éclatement de la division traditionnelle de l'espace, bâtie sur l'opposition dedans/espace des femmes et dehors/espace des hommes, ne provoquerait pas une plus grande liberté de circulation pour la femme mais au contraire un renforcement de la surveillance masculine, une intransigeance encore plus grande.

2. le fait de percevoir un salaire ne serait pas synonyme d'autonomie ou de relative indépendance pour la femme.

3. la stricte reconduction des tâches à l'intérieur de l'espace privé serait un dernier rempart derrière lequel s'abrite la logique traditionnelle régissant les rapports homme-femme.

Le dépouillement des entretiens semi-directifs met tout d'abord en évidence les différentes motivations des femmes qui « sortent » travailler :

— motivation d'ordre économique : c'est le cas notamment des veuves, des divorcées et des filles de familles nombreuses. Le fait est alors présenté comme une contrainte, les intéressées s'autojustifiant de cette « anomalie » en rappelant qu'il vaut mieux sortir travailler que « de faire autre chose » (se prostituer) et revendiquant par ailleurs largement l'honneur (« *Moi, ma fille, mon honneur passe avant tout* ». « *Moi, je tiens à ma dignité, à mon nif* »). L'accès à l'extérieur est ici source de changement social mais par contre-coup renforce l'existence de certaines valeurs patriarcales et notamment, le sens de l'honneur.

— prolongement naturel des études secondaires ou universitaires : c'est le cas de femmes jeunes (20 à 30 ans), célibataires ou mariées. Elles sont en général enseignantes, parfois cadres dans l'administration, et recherchent alors dans leur indépendance économique un moyen de se réaliser. C'est dans cette catégorie qui « économiquement aurait pu se passer de travailler que prend naissance un besoin d'autosatisfaction, de reconnaissance », souligne D.A.

Le point de vue masculin sur le travail des femmes varie en fonction de l'âge et du niveau d'éducation. Ceux qui le tolèrent le mieux sont, en général, jeunes et ont bénéficié d'un certain niveau d'études. Encore acceptent-ils plus facilement le fait pour leur sœur (qui « *gagne ainsi l'argent du trousseau* ») que pour leur femme. La justification donnée est d'ordre économique et témoigne d'une évolution des mentalités : « *Chacun pour soi* » disent certains, formule nouvelle dans le vocabulaire des relations sociales au Maghreb, commente l'auteur.

Les trois hypothèses sont confirmées.

1. Le fait de sortir chaque jour pour se rendre au travail n'entraîne pas une plus grande permisivité de la part du milieu familial; bien au contraire, la « libre circulation » en dehors des heures de travail est limitée et fortement surveillée parce qu'encore largement associée à la possible prostitution. Certaines femmes sont cantonnées à l'espace du dedans par une surveillance étroite; d'autres, fortement inhibées du poids des traditions, se plient aux interdits existants même non formulés et « s'autocensurent » en quelque sorte; d'autres enfin sont emprisonnées inconsciemment par la *confiance* que les hommes de leur entourage disent leur témoigner et ne sauraient outrepasser cette surveillance détournée.

Dans une logique qui fait du « dedans », un rempart pour l'honneur des femmes, le voile se charge d'une valeur symbolique et peut s'interpréter comme une espèce de tribut, de caution à payer pour accéder au « dehors ». C'est en quelque sorte les murs de la maison que l'on porte avec soi qui protègent l'honneur sous une forme plus adéquate au travail, aux yeux des hommes mais aussi des femmes pour qui parfois le voile est « une seconde peau » : vêtement protecteur et partie intégrante d'elles-mêmes.

Cette même logique fait que les femmes sont « mises à l'abri » (ou mises à l'écart ?) sur les lieux du travail, à l'atelier, à la cantine, etc., se trouvent cantonnées à certaines tâches plus « propres », plus susceptibles de garantir l'honneur... entre les murs d'un bureau, d'une salle de classe mais aussi... à l'abri des diplômés. Car « *celle qui a un niveau élevé de culture est armée, tu n'as pas besoin d'avoir peur pour elle* » déclare un des hommes interrogés.

L'auteur relève par ailleurs que la « jeune génération » associe également « travail à l'extérieur » et « danger pour l'honneur de la famille » mais ne s'y oppose pas formellement sous réserve que la femme puisse concilier ses devoirs de mère et d'épouse.

2. Le salaire apporté par les femmes — excepté celui des veuves et des divorcées qui occupent une place de chef de famille — est dans la majorité des cas remis à la famille (parfois amputé d'une part destinée à l'achat du trousseau). Mais, fait plus remarquable, la majeure partie des femmes indiquent qu'il s'agit d'un geste, d'un don qui ne leur est pas demandé et que les hommes passent d'ailleurs significativement sous silence, aucune mention n'étant le plus souvent faite de ce salaire d'appoint. Certes, le don du salaire témoigne d'une certaine persistance des liens de solidarité au sein de la famille restreinte, mais de façon plus symbolique, ce geste pourrait être lu comme un « dédommagement » à la famille pour le risque encouru par l'honneur lorsque la femme travaille à l'extérieur de l'espace protégé. « Devant la nécessité, ce salaire est accepté », pense D.A. « mais le passer sous silence permet de nier son existence, de neutraliser ce qui pourrait être subversif ».

3. A l'évidence, la double journée est le lot de chacune des femmes de l'échantillon, mais elle n'est pas pour autant remise en question. Plus encore, la majorité des femmes interrogées revendiquent en quelque sorte la prise en charge des tâches ménagères comme faisant traditionnellement partie du domaine féminin, de ce qui distingue la femme de l'homme (« *Un homme est un homme, une femme est une femme* » déclarent certaines). Pour l'auteur, il s'agit là, au sein de la famille restreinte, du « dernier rempart derrière lequel peut se préserver la logique patriarcale ».

Car tout se passe comme si la famille nucléaire protégeait en fait les valeurs d'un système féodal en voie de disparition.

La logique féodale persiste ainsi et tout particulièrement dans l'une de ses manifestations : la sauvegarde de l'honneur.

« Le travail des femmes à l'extérieur crée certes une situation nouvelle face à laquelle les stratégies se réorganisent — les enjeux changeant de forme et de terrain — mais les jeux sont encore loin d'être faits », conclut D.A. à l'issue d'une analyse qui met à mal le « mythe du travail libérateur ». « Le processus d'émergence de l'individu ne sera possible en Algérie que si les rapports entre les sexes dépassent un paradoxe dans lequel ils se trouvent enlisés, paradoxe qui consiste à demander aux hommes de s'inscrire dans des formes de socialisation qui les éloignent de plus en plus de la tradition (...) alors que l'on continue à reléguer les femmes (...) à l'ombre des « traditions arabo-islamiques » ».

Marie BURGAT

BENMELHA (Ghaouti). — *Éléments du droit algérien de la famille*. T.1 — Le mariage et sa dissolution. Paris : Publisud, 1985, 238 p.

La « famille » en Algérie, depuis l'abrogation par l'ordonnance N° 73-29 du 5 juillet 1973 de la législation antérieure jusqu'à l'adoption de la loi du 9 juin 1984 portant Code de la famille, n'était régie par aucun texte moderne. Ce vide juridique momentané, a été comblé dans la pratique par les juges en s'inspirant de la coutume, la tradition, la jurisprudence et surtout du droit musulman classique pour résoudre les problèmes posés.

L'analyse de ces pratiques est l'objet même de cet ouvrage.

Après avoir rappelé les définitions communément admises de la famille et fait un survol de la législation antérieure applicable en Algérie, G. Benmelha, sur le modèle d'un manuel ou d'un traité étudie points par points les éléments constitutifs du droit de la famille : le mariage, sa formation, ses effets, les causes de nullité, le divorce et ses conséquences.

Son analyse, pour chacun de ces éléments, met en lumière les dispositions qui s'apparentent au droit dit moderne et celles qui relèvent du droit musulman ou qui lui sont spécifiques tels que, par exemple, les empêchements au mariage liés à la parenté par le lait ou d'ordre religieux.

Il fait aussi état des différentes interprétations des juristes, en particulier arabes, qui peuvent diverger selon qu'ils appartiennent à des écoles de droit hanéfite, chafite ou hanbalite.

En filigrane, son exposé montre que le droit de la famille reste un domaine particulièrement sensible, parce que lié à l'évolution des mentalités et de la société.

Cet ouvrage est un bon instrument pour connaître la jurisprudence algérienne concernant la famille.

Viviane MICHEL.

FERCHIOU (Sophie). — *Les femmes dans l'agriculture tunisienne*. Aix-en-Provence. Edisud/Cérès production. 1985; 96 p., 24 cm.

Dès la fin des années 70, les organismes nationaux ou internationaux d'aide au développement se sont interrogés sur les interactions entre les projets qu'ils avaient impulsés dans certains pays en voie de développement et les conditions de vie des femmes dans les régions concernées, le bilan n'apparaissant pas toujours comme vraiment positif. C'est dans le cadre de cette réflexion que se place l'ouvrage de S.F. S'appuyant sur des enquêtes par questionnaires, des observations sur le terrain et un rapport d'évaluation commandé par l'Office suédois pour l'aide internationale au développement, elle se propose de voir dans la région de Sidi Bou-Zid, « *quel est l'impact du mode de développement dit « intégré » sur la condition économique et sociale de la femme en tant qu'élément actif de la production agricole* ».

Depuis le début du siècle, cette région du centre-ouest de la Tunisie, a vu une population nomade se sédentariser peu à peu en se paupérisant. A la veille de l'Indépendance, la situation de cette population est une des plus défavorables de la Tunisie. Aussi, dès 1960, cette zone fut le lieu de plusieurs projets internationaux de développement. Celui dont il est question ici est un projet tripartite mis en place en 1974 par le gouvernement tunisien, l'Office suédois pour l'aide au développement et la FAO.

Dans une première partie, trop sommaire peut-être, S.F. supposant certainement les faits connus, rappelle la condition de la femme dans ces sociétés traditionnelles patriarcales, encore proche du nomadisme, condition qui se caractérise par la hiérarchie des sexes et par voie de conséquence, par la hiérarchie des tâches entre un travail noble (masculin) qui s'exécute debout et un travail inférieur (féminin) qui se fait le plus souvent courbé. La question posée par S.F. est alors : *pourquoi cette hiérarchie, cet état de domination/subordination caractérisant les relations entre les sexes, a-t-il pu se maintenir malgré tous les changements socio-économiques survenus dans le pays ? Pourquoi le modèle de développement dont l'un des objectifs avoués est l'amélioration des conditions de vie des populations concernées, a-t-il pu aboutir à la marginalisation des femmes et à l'accroissement de leur exploitation ?*

C'est, répond S.F. dans la deuxième partie, que la femme se trouve alors à l'articulation entre deux logiques dont aucune ne lui reconnaît un statut d'agent économique et social à part entière et dont la conjonction a un effet cumulatif dans la dégradation de ses conditions de vie :

— la logique de l'organisation des sociétés traditionnelles, caractérisée par l'immobilisme social. Elle fait des femmes la principale force de travail de ces unités de production que sont les familles élargies. Situation renforcée par l'émigration masculine. Dans une série de tableaux, l'auteur nous montre combien la participation des femmes aux travaux agricoles est bien plus importante que celle des hommes. Mais cela n'empêche pas constate S.F. que se sont les hommes qui organisent le travail, surveillent, contrôlent, utilisent la force de travail des femmes et au besoin la vendent.

— la logique des normes occidentales de productivité et de rentabilité introduites par les projets de développement et qui tendent à faire évoluer l'exploitation familiale d'une économie de subsistance à une économie de marché. Pour cela, il faut accroître la

production. Les aides financières sont distribuées en proportion d'un taux de productivité calculé en fonction de la terre dont la famille dispose et de la somme des forces de travail de chaque membre.

C'est par le biais du calcul du taux de productivité dont dépendent les aides que ces deux logiques se conjuguent pour aggraver les conditions de vie des femmes. En effet, l'évaluation de la force de travail mobilisable sur l'exploitation se fait d'après les normes du B.I.T. selon lesquelles *le rendement maximum d'une femme ne peut dépasser 67 % de celui d'un homme* (grossesses, garde des enfants...). Ce calcul n'a évidemment aucun sens dans cette société où les femmes, même au dernier stade d'une grossesse, et accompagnées par leurs enfants, travaillent plus que les hommes sur l'exploitation. Mais « *pour accroître sa productivité et bénéficier davantage de l'aide accordée par le projet de développement, les chefs de famille essayent de mobiliser au maximum les forces de travail dont ils disposent dans le cadre de l'exploitation familiale. C'est donc aux femmes qu'ils demandent l'effort supplémentaire dont ils ont besoin et cet effort est d'autant plus important que l'échelle d'évaluation à laquelle il est soumis ne lui reconnaît qu'une faible rentabilité* »... Leur vie quotidienne s'en trouve considérablement alourdie.

La femme tunisienne se trouve ainsi victime des critères du B.I.T. véhiculant une conception occidentale du travail féminin héritée du XIX^e siècle et qui sépare valeur d'usage et valeur marchande dans les travaux exécutés par les femmes. En rappelant cette conception qui dévalue le travail féminin, l'auteur nous invite implicitement à balayer devant notre porte mais replace du même coup la situation des femmes tunisiennes dans le contexte plus large de la condition féminine en général. En lisant ce passage on ne peut manquer de se rappeler que, jusqu'à une date très récente, il n'y avait pas en France de statut reconnu pour les agricultrices travaillant sur l'exploitation avec leur mari (1).

Les conséquences de ces critères exogènes sont aggravées par le postulat qui anime ce plan de développement : celui du « *respect des traditions* ». « *Pour réussir, le projet ne doit pas bouleverser l'organisation familiale. Il doit respecter les normes et les traditions (...). Les pouvoirs d'organisation et de décision dans cette région étant détenus par les hommes, les responsables du projet doivent s'adresser à eux, en leur laissant le soin s'ils le jugent utile de transmettre aux femmes l'aide et les recommandations nécessaires au développement* ». Conclusion : ce sont les femmes qui travaillent et les hommes qui ont la parole. Pas étonnant qu'à la question : *quels sont les avantages spécifiques que le projet vous apporte personnellement ?* 85 % des femmes ait répondu *il n'y a aucun avantage*. Pourtant les réponses au questionnaire d'enquête montrent bien que les femmes ont leurs idées sur les problèmes de l'eau, la modernisation des techniques, le choix des cultures et des investissements (pour lesquels les bijoux ne viennent qu'en 5^e position). Ce « *respect des traditions* » accuse S.F, c'est le sédatif qui permet de faire accepter le changement économique à des paysans qui restent ainsi maîtres chez eux c'est-à-dire « *maîtres des femmes* » lesquelles se trouvent exclues du processus de modernisation. L'exemple le plus significatif est celui de l'électrification massive des puits d'irrigation alors qu'aucun puits à usage domestique et utilisé uniquement par les femmes n'a été électrifié. Pourtant, tirer de l'eau de ces puits est un véritable travail de forçat et il n'y a aucune aide par traction animale. En adoptant cette position, le plan de développement fait de l'homme « *le seul agent économique bénéficiant d'un véritable statut de producteur, tandis que la femme devient de plus en plus dépendante* ».

Si encore, à défaut d'une reconnaissance dans la production, cette modernisation par le développement économique apportait aux femmes un plus grand bien-être. Mais tant dans le domaine de la santé que dans celui de l'habitat et de son équipement, les gains des femmes semblent minimes. Pire, chiffres à l'appui, S.F démontre que ce programme, surtout depuis 1977, coïncide avec un recul de la scolarisation des filles. Pour répondre à la pression productionniste, les chefs de famille font appel à une main d'œuvre féminine

(1) Voir l'ouvrage écrit par 5 chercheuses (il n'y a pas de hasard !) sous la direction de Rose-Marie LAGRAVE : *Celles de la terre. Agricultrices : L'invention politique d'un métier*. EHESS. Paris. 1987. 255 pages.

de plus en plus jeune, renonçant même à les inscrire à l'école pour les faire travailler aux champs dès l'âge de 6, 7 ans.

La gratuité du travail féminin, conclut S.F, est le prix du développement rural défini comme l'intégration de l'agriculture à l'économie de marché. Privée de salaire, la femme se trouve privée de statut économique. Conscientes de cette situation, 91 % des femmes interrogées ont répondu qu'elles voudraient que leurs filles reçoivent une instruction et une formation professionnelle capables de leur assurer un travail rémunéré.

Une première lecture rapide de cet ouvrage pourrait en faire taxer le contenu de trop succinct sinon de superficiel. Mais en relevant l'impertinence du commentaire des photos, l'impact délibéré donné aux tableaux de la répartition des travaux des champs présentés pratiquement sans commentaire et une certaine ironie qui subvertit les propos, le lecteur se surprend à soupçonner que les intentions de l'auteur vont peut-être au-delà du contenu immédiatement perceptible.

Aidée par un style et une présentation qui sont restés ceux d'un rapport, s'appuyant sur un grand nombre de photos et de tableaux qui parlent d'eux-même, préférant l'efficacité d'un texte court et sans superflu, l'auteur a, semble-t-il, choisi de jouer sur le registre du non-dit, de l'implicite. Peut-être parce que le non-dit, surtout en pays musulman, demeure le meilleur moyen de prendre position et de dénoncer les conditions de vie des femmes.

On peut regretter cependant que ce parti-pris accentue l'ambiguïté du statut de ce livre ni franchement scientifique (méthodologie non argumentée, faiblesse de l'appareil critique...) ni ouvertement féministe. Ambiguïté qu'exprime également un titre dont le moins qu'on puisse dire est que son extrême généralité ne traduit en rien le contenu et les intentions critiques de l'auteur.

Mirielle MEYER

LACOSTE-DUJARDIN (Camille). — *Des mères contre les femmes*. Paris, éd. La Découverte 1985.

Un événement fortuit, en l'occurrence le mariage d'un émigré parisien et d'une Algéroise, auquel il lui est donné d'assister, est pour C.L. l'occasion de reprendre et d'approfondir une réflexion momentanément interrompue (1) sur la condition de la femme dans une société musulmane traditionnelle.

Préoccupée par le trouble et la passivité de la jeune mariée, frappée par le fait que ce mariage avait été l'affaire des mères, « les deux mères sont tombées amoureuses et ont décidé d'unir leurs familles », elle s'interroge sur la distribution des rôles respectifs des hommes et des femmes, sur les relations de ces hommes et de ces femmes dans une société à idéologie patriarcale. Comment, dans une société patrilignagère et patriarcale, les femmes ont-elles pu acquérir un certain pouvoir ?

Première évidence dans une société qui prône la fécondité féminine, seules les femmes-mères peuvent jouer un rôle social et acquérir un statut reconnu par les hommes, et pas n'importe quelles mères, celles de garçons exclusivement. « Pour une Maghrébine être femme, ce n'est pas vivre avec un homme, c'est posséder un fils ». Mettant à profit le privilège éducatif qui lui est reconnu, la mère va élever son fils dans un rapport fusionnel et dépendant, (d'autant plus facilement que les rapports avec le père sont souvent distants) créant entre eux un lien affectif extrêmement fort, développant une emprise qui rendra cet homme, devenu adulte, incapable de concevoir une relation de couple avec une autre femme, fut-ce la sienne. A travers ce fils devenu le protecteur de sa mère, et sous son couvert, elles assoieront leur autorité dans l'espace qui leur est concédé par les hommes, l'espace privé. Autorité domestique qui ne fera que s'accroître lorsque ayant arrangé le mariage de ce fils et choisi sa bru, elle règnera aussi sur une jeune fille soumise,

(1) *Dialogue de femmes en ethnologie*, Paris, La Découverte, 1977.

« collaboratrice au mieux, servante au pire ». Car le « royaume des mères » ne pouvant exister que dans « l'empire des pères » (2), les femmes, qui ne sont que les déléguées de l'autorité masculine, devront se faire les complices de l'ordre patriarcal et les alliées objectives de la domination masculine en reproduisant le système d'oppression des femmes, d'où le titre volontairement paradoxal de cet ouvrage.

En effet, les mères qui facilitent volontiers l'agressivité et la violence chez leurs fils, « dresseront » leurs filles à l'obéissance totale : contrainte du corps, réserve, retenue, décence, silence, soumission aux frères et aux cousins, apprentissage des travaux ménagers, tels sont les maîtres-mots de l'éducation des filles, auxquelles leurs mères inculqueront deux obsessions : virginité et mariage.

Ayant ainsi brossé le modèle ancestral d'organisation familiale, C.L. va étudier son évolution et sa résistance durant la période coloniale et depuis les indépendances des trois pays maghrébins.

Elle souligne les diversités qui existent entre les codes de statut personnel, montrant la modernité du code tunisien qui prend le plus de distance avec le modèle patrilignager. Mais force lui est de constater qu'en dépit du malaise de la jeunesse, l'idéologie des nouveaux Etats en accord avec l'éthique religieuse ne remet pas en cause l'ordre patriarcal, et tend à pérenniser le modèle de la femme-mère en tant que modèle et norme, condition indispensable à la reproduction du système patriarcal et patrilignager.

Comment concilier les traditions et des perspectives démographiques inquiétantes ? De qui relèvera la question de la fécondité ? Comment réconcilier le monde des femmes et le monde des hommes ? Quelle sera l'influence de la scolarisation ? Telles sont les questions qui restent posées.

Ajoutons qu'une bibliographie de qualité accompagne cet ouvrage fort documenté.

Viviane FUGLESTAD-AUMEUNIER

MERNISSI (Fatima). — *L'Amour dans les pays musulmans*. Edition marocaine faite à partir du numéro de *Jeune Afrique Plus* 1984, 174 p., 4 p. réf. bibl., 16,5 cm.

On dit que le premier amour, en Islam, fut celui du prophète pour Aïcha... A ses autres femmes, il disait : « Cessez de me tourmenter au sujet de Aïcha, car, par Dieu, jamais la révélation n'est descendue sur moi alors que j'étais dans le lit d'une d'entre vous, si ce n'est dans le sien ».

C'est autour de cette phrase de Ghazali que Fatima Mernissi, sociologue marocaine, a conçu l'idée d'écrire son texte *L'Amour dans les pays musulmans* paru, initialement dans un numéro de *Jeune Afrique Plus* en 1984.

« Qu'avons-nous fait du souvenir du prophète amant ? » « Pourquoi cet aspect de l'Islam est devenu si étranger à nous ? Pourquoi aimer est devenu un acte ridicule de nos jours, une spécialité d'adolescents ? »

Pour répondre à ces questions, Fatima Mernissi va puiser dans ses souvenirs de « lectures de livres anciens », dans la littérature moderne et contemporaine, dans des enquêtes, pour nous livrer « ce bouquet de réflexions » divisé en six chapitres. Elle traitera successivement des signes de l'amour, de la séduction, de la beauté, de l'attitude des religions (chrétienne et musulmane) face à l'amour, et plus particulièrement de la mystique musulmane, du mariage et de la fidélité, de la conception de l'amour moderne et de l'éclairage du marxisme et de la psychanalyse.

Cet ouvrage tend ainsi à nous faire réfléchir sur la condition amoureuse dans les pays musulmans, en bousculant au fil du texte bon nombre d'idées préconçues « dans un style journalistique sans prétention » où l'humour tient une grande place. L'auteur semble cependant avoir ici pour objectif de soulever des questions plutôt que d'y répondre, ceci

(2) YAHYAOUÏ (A.), *L'Information psychiatrique* (06) 1987.

afin de prendre du recul sur l'amour vécu dans un Tiers-Monde écartelé entre modernité et tradition.

Ce texte fait de va-et-vient dans l'espace et le temps nous révèle ce que dit le patrimoine arabo-musulman, sur l'amour et ses aspects multiples et la manière dont est vécue, de nos jours la dimension affective. A travers des extraits de textes anciens, Fatima Mernissi va nous dévoiler toute la richesse de ce patrimoine sur le thème de l'amour. Richesse que l'on découvre au niveau de la langue même. En effet, Ibn Qayyime Al Jawziya, dans son livre *Rawdat Al Muhibbin*, recense soixante mots pour définir les différents états amoureux. On semble de nos jours en avoir oublié un certain nombre !

L'auteur nous montre ainsi qu'à l'âge d'or de l'Islam l'amour fut glorifié et défini comme une totale communication sensuelle, intellectuelle, affective et esthétique entre deux êtres, et qu'il a tenu une place prépondérante aussi bien parmi les hommes politiques que chez les écrivains religieux.

Ibn Hazm en est un bon exemple. Cet écrivain andalou né à Cordoue en 994, homme politique, théologien, moraliste et historien, écrivit, outre ses œuvres d'exégèse et de théologie, une anthologie de l'amour courtois, *Tauq el Hammama*. Dans cet ouvrage qui fait référence, l'amour est envisagé comme une éthique. Ibn Hazm y fait une description très détaillée des différents états amoureux, l'homme subit alors une véritable métamorphose qui lui permet de transcender sa condition humaine.

C'est grâce à l'influence du Soufisme qu'une dimension qualitative sera introduite dans la vision musulmane de l'amour, par rapport à l'amour courtois. En effet, pour les soufis qui furent des maîtres dans l'art d'aimer, « l'union apparaît comme la condition de l'accès à la plénitude », et selon Ad Daylami « celui qui aime est éclairé dans son génie et illuminé dans sa nature ».

L'auteur se demande alors « pourquoi et comment la civilisation qui a produit ces sufis, les plus grands amoureux que la terre ait connus, peut être, au XX^e siècle, cette civilisation où triomphent l'oppression, le déchirement, le non épanouissement, dès qu'il s'agit de l'amour ».

Ainsi, Fatima Mernissi nous rappelle au cours du texte que l'amour est aussi un phénomène de société à replacer dans son contexte politico-économique (cf. les Banu'udra, exclus du pouvoir économique et politique, qui ont développé une conception platonique de l'amour, sans aboutissement).

En analysant les composantes de l'idéal féminin (beauté, intelligence, savoir, haut rang, connaissance des arts), l'auteur tente ainsi de mesurer le degré d'épanouissement ou de crise qui caractérise la société musulmane dans son évolution jusqu'à l'époque contemporaine. Elle nous montre alors que si la beauté fut louée au cours des âges, elle fut aussi perçue en Islam comme une manifestation diabolique — séduction-tentation-subversion — entraînant un contrôle du politique sur les femmes. Ce contrôle se trouve renforcé à l'époque actuelle.

« Inclure l'amour dans la révolution », c'est ce que désirait Alexandra Kollontai et c'est ce qui l'a opposée à Lénine. Pour Fatima Mernissi, ce conflit concerne les musulmans de nos jours dans les lieux politiques progressistes où l'on réfléchit sur un futur meilleur. Comment peut-on, à l'époque contemporaine, être un homme progressiste et agir comme « un féodal dans son foyer » ?

Les hommes et les femmes dans le Maghreb nationaliste ont refusé le mariage arrangé et ont cru à l'amour et pourtant celui-ci se trouve toujours entravé par le poids des coutumes et des préceptes religieux, ce qui aboutit à un dialogue manqué entre les deux sexes, à une misère affective et sexuelle, voire à des frustrations dans des pays pourtant engagés dans la voie du modernisme.

Un changement de l'idéologie est donc nécessaire pour un futur meilleur où l'amour sera « redécouverte de toute l'humanité en marche vers une nouvelle civilisation que les femmes féconderont de leurs valeurs propres » (Abdellatif Laabi).

Remettre en question l'idéal de virilité, défini jusqu'à présent par les coutumes et la religion, ainsi que « détruire les royaumes des mères pour créer ceux des épouses-amantes », est nécessaire pour apprendre à mieux aimer.

Cet ouvrage de Fatima Mernissi n'est ni un ouvrage à thèse, ni un essai, mais un enchaînement d'idées et de réflexions personnelles sur l'amour. L'ensemble, quelque peu décousu, procède par touches impressionnistes, et ne comporte pas vraiment d'argumentation.

Toutefois, ce texte ne manque pas d'intérêt, dans la mesure où l'auteur montre bien les contradictions de la société musulmane, aujourd'hui prise entre modernité et tradition.

Et comment ne pas conclure sur cette citation : « Une société sans contradictions, où l'on ne lutte pas, c'est une société morte. Aujourd'hui la musulmane est éclatante de santé ».

Danièle BRUCHET

MERNISSI (Fatima). — *Le Harem politique, le prophète et les femmes.* Paris, Albin Michel, 1987, 21 cm, 293 p.

Dans cet ouvrage magnifique, F. Mernissi nous invite à un voyage dans le temps pour retrouver derrière l'écran de la « mémoire-histoire » une « mémoire-souvenir » et y lire comment s'est constitué historiquement le lien des femmes au politique dans l'Islam. L'auteur se livre à une véritable enquête serrée et sérieuse sur une des sources de la pensée islamique la *Sunna* du Prophète, c'est-à-dire les faits et dires de Mohamed, consignés dans les *Hadiths*. Avec un courage admirable pour l'effort et la quantité de travail, une honnêteté intellectuelle stimulante, en utilisant les sources autorisées des plus grands auteurs musulmans, sans forcer les textes F. Mernissi va nous livrer des résultats étonnants. Étonnants non pas tant du point de vue de ceux ou celles qui savaient déjà tout, et qui n'ont jamais douté que les *Hadiths* offraient une trop belle occasion pour servir les intérêts particuliers de tel ou tel monarque ou de tels ou tels groupes politiques, mais étonnants en ce que cette pratique de « manipulation » et de falsification est minutieusement démontrée en travaillant sur les matériaux mêmes, utilisés par les manipulateurs. Ce qui fait l'intérêt et la force de cet ouvrage, c'est qu'il se déroule à l'intérieur de l'Islam, sur le terrain concret des conflits et du mouvement contradictoire qui n'a jamais cessé d'opposer les musulmans depuis la fondation de l'Islam. Ce qui en fait la force c'est d'être produit par une femme.

Pour comprendre pourquoi les femmes ont été barrées du pouvoir politique, l'auteur va procéder au repérage d'une série d'indices contenus dans les *Hadiths* en cherchant à éclairer les circonstances de leur production et les qualités de leurs auteurs dans la chaîne de transmission (Isnad). Ce repérage sera confronté à tous les documents disponibles sur les pratiques du Prophète, son rapport à ses femmes et aux femmes, l'organisation de l'espace privé/public. De cette confrontation va se faire jour un résultat accablant pour l'histoire officielle des musulmans. De l'ouverture inaugurée par le fondateur de l'Islam, il ne restera rien qu'une accumulation de faits et dires qui tentent de recouvrir la radicalité des réformes proposées, plus, cette confrontation révèle que c'est à une véritable « violence des textes sacrés » que se sont livrés depuis des siècles tous ceux qui ont utilisé les *Hadiths* pour exclure les femmes du public, au nom d'une pseudo-fidélité au prophète.

« Selon celui qui l'utilise le texte sacré peut être une aire d'évasion ou une clôture infranchissable » (p. 84). C'est à franchir les clôtures, au moins à les déplacer, que F. Mernissi va s'appliquer, en renouant avec les méthodes rigoureuses des premiers recenseurs de *Hadiths*. D'après un des premiers Imams (Imam Malik Bnu Anas) qui font autorité en matière de science religieuse, il ne suffit pas « d'avoir vécu à l'époque du Prophète pour devenir source de *Hadiths*. (p. 78). Encore fallait-il réunir des critères d'ordre intellectuel et moral. C'est ainsi que Abu-Bakra, auteur du *Hadith* justifiant l'exclusion des femmes du politique, est disqualifié parce qu'il a été l'objet de sanctions pour faux témoignage !

Poursuivant son enquête, F. Mernissi va ainsi débusquer plus d'un auteur dont il faut rejeter la transmission pour cause de misogynie flagrante, en contradiction avec la pratique du Prophète.

« *L'un des thèmes constants de conflits en Islam dès l'origine est le comportement vis-à-vis de l'acte sexuel et des menstrues : sont-ils source de souillure ?* » (p. 95). L'auteur découvre qu'un autre rapporteur de plusieurs *Hadîths* sur le rituel de purification, et le *Hadîth* sur l'assimilation des femmes à l'âne et au chien, « qui interrompent la prière s'ils passent devant le croyant, s'interposant entre lui et la Qibla (direction de la Mecque) », bien que disciple du Prophète, a profité de cette position pour tout simplement fabriquer ces propos et les attribuer au Prophète. Toutes ces « découvertes » et d'autres encore, ne sont pas faites en exhibant des sources jusque là inaccessibles, mais par un effort méticuleux de lectures de toutes les sources existantes sur la scène de la falsification et au terme de ce travail passionnant, guidé par le besoin de comprendre et appuyé sur une solide connaissance de l'abondante production de la science religieuse, il n'y a pas de coups de théâtre, pas de témoins surprise de dernière minute. L'exclusion ferme et sans recours des femmes du politique par l'Islam, est l'œuvre « humaine trop humaine » de bons musulmans qui ont refusé les possibilités extraordinaires d'ouverture de son fondateur. Qu'il s'agisse de la fixation sur le *hidjab*, de l'expulsion des femmes de la Mosquée, lieu de culte mais aussi espace public de rencontres et de débats politiques, du rapport au corps des femmes comme source de pollution... tous ces points sont liés entre eux et enracinés davantage dans la *Jahilia* (période pré-islamique) que dans la *Sunna* du Prophète. Et c'est à clôturer le mouvement social où les femmes commençaient à prendre toute leur place pour élargir leurs droits politiques et économiques, à combattre le danger potentiel que représentait une telle force si les réformes proposées par Mohammed étaient approfondies et partagées avec les femmes, que toute l'histoire du monde musulman telle qu'elle domine, s'est appliquée : oublier le foisonnement de cette période, faire dire au Prophète des paroles en contradiction évidente avec sa vie, légitimer des pratiques que Mohammed aurait désavouées de son vivant.

Cependant, si l'ouvrage de F. Mernissi est incontestablement une pièce maîtresse versée au dossier de l'étude des liens entre femmes et politique dans l'Islam, il serait dangereux de croire que l'utopie des femmes est enfermée définitivement dans cet âge d'or de l'Islam premier, où le Prophète séduisant et séducteur était un allié sûr et sincère. La période que l'auteur nous a retracée est une période trop courte, les acquis trop fragiles pour qu'ils puissent constituer des points d'appui solides pour rentrer dans l'histoire. Il est aussi urgent et nécessaire de « lever les voiles de nos contemporains qui maquillent le passé pour nous voiler notre présent » que de rassembler nos forces pour élaborer l'avenir, quitte à prendre le chemin des écoliers.

Rabia ABDELKRIM-CHIKH

MOULAY RACHID (Abderrazak). — *La condition de la femme au Maroc*. Université Mohamed V de Casablanca. Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales. Série de langue française N° 33, 1985, 607 p.

Proposer des réformes pour améliorer « la condition de la femme » et cheminer vers l'égalité des sexes constitue le pivot principal de cet ouvrage mais d'entrée de jeu l'argumentation de M. Moulay Rachid va s'avérer périlleuse. En s'inscrivant à l'intérieur d'un l'Islam « idéalisé » la démarche reste ambiguë, modérée pour les tenants d'une laïcisation du droit, intolérable pour l'Islam « officiel » des « oulémas » et le pouvoir. Cependant, ces limites ne sauraient enlever tout intérêt au travail de l'auteur : véritable « plaidoyer en faveur de l'égalité des sexes, il constitue une tentative sérieuse d'une lecture des plus ouvertes de ce que peut (ou « devrait ») tolérer un Islam contemporain.

Un des axes majeurs de l'argumentation de M. Moulay Rachid est de montrer que l'Islam n'aura pas à souffrir des réformes pouvant établir l'égalité de droit entre hommes et femmes, mieux, cette égalité est non seulement compatible, mais encore elle renoue avec les réformes amorcées par l'Islam premier qui dit-il, a amélioré la situation des femmes par rapport à *el Jahilia* (période anté-islamique). Il faut continuer cette œuvre contre les esprits rétrogrades et jaloux de leurs privilèges en montrant que ce n'est pas l'Islam qui est en cause, mais son appropriation par certains groupes sociaux et politiques. Ce qui rend

donc possible des mesures égalitaires entre les sexes, sans coupure avec l'Islam et sans copie servile du « modèle occidental ».

Cette attitude d'ouverture basée « sur l'interprétation progressive » des textes, réactive les débats ouverts par d'autres réformateurs et se prononce clairement en faveur d'un Islam dont le maintien n'est nullement lié à une situation avilissante des femmes. C'est ce qui constitue l'apport décisif de cet ouvrage : ouvrir le débat sur la non nécessité de lier Islam et exclusion des femmes. L'égalité juridique entre les sexes est pensable et possible à l'intérieur de l'Islam.

Cependant l'auteur bien que juriste, ne s'est pas cantonné à l'examen exclusif du juridique.

Une série importante de domaines est exposée où les réformes sont indispensables. Un effort important est consacré à dresser un bilan global et sévère de tous les lieux (information, culture, instruction, emploi, partis politiques...) où s'organisent les pesanteurs et les obstacles à l'égalité entre hommes et femmes. S'appuyant sur une masse importante de travaux sur les femmes, M. Moulay Rachid passe au crible toute la société marocaine et ses institutions pour déceler l'ancre de « la condition de la femme », fournissant ainsi une importante bibliographie où abondent les références, ce qui n'est pas la moindre de ses contributions.

L'étude n'est donc pas consacrée à la seule situation du point de vue juridique. Intégrée dans une vaste revue de toutes les institutions et des différents discours politiques, sociaux, culturels, économiques, elle pose comme nécessité urgente de procéder à des réformes qui, sans être audacieuses au point de se dérouler explicitement en rupture avec l'Islam, sur un terrain laïque, n'en sont pas moins « osées » pour tous les conservateurs, que l'auteur n'épargne pas. C'est au nom de privilèges acquis dans le passé, dit l'auteur, que l'Islam est utilisé pour légitimer le maintien du patriarcat. Séparer l'Islam des privilèges du « patriarcat », est une interprétation courageuse car c'est lui enlever le bastion principal de son enracinement social, et énoncer en définitive la nécessité pour l'époque actuelle de laisser l'Islam dans le domaine privé et de la liberté de conscience. Polygamie, répudiation, droit successoral, liberté professionnelle... autant de domaines où des réformes doivent être adoptées, sans que l'Islam soit touché dans ses principes essentiels. La seule barrière à ne pas transgresser dans ce vaste programme de réformes c'est le libre choix du conjoint s'il n'est pas musulman. Ce dernier rempart des transgressions n'est pas franchi et pourtant toute l'entreprise de l'auteur n'est pas ébranlée car son projet se fonde sur une remise en cause de tout le fonctionnement juridique actuel : en dernière limite, et sans l'énoncer clairement c'est une voie vers un code civil qui est proposée. Le problème est qu'un si lourd programme peut difficilement voir le jour s'il n'est pas porté par un mouvement politique où les femmes seraient la force principale, car l'illusion du juriste trouvera là ses limites et à l'inverse de ses opinions où « le droit ne doit pas être le résultat de l'évolution de la société mais un de ses moteurs », dans l'histoire des peuples il n'y a jamais eu de réformes importantes, qui n'aient été imposées au sein d'un rapport de forces. Les femmes au Maroc et au Maghreb sont-elles prêtes à ce combat ? Le plus dur et le plus long de tous les combats.

Rabia ABDELKRIM-CHIKH

SOURIAU (Christiane). — *Libye. L'économie des femmes*. Paris, L'Harmattan. 1986. 24 cm. 198 p.

Dans cet ouvrage, l'auteur vise à réhabiliter et la société libyenne de Kadhafi et la place réelle et complète que les femmes y occupent dans l'économie. Ainsi C. Souriau s'attache-t-elle, soucieuse de corriger les préjugés répandus dans l'opinion occidentale, à décrire les mutations en cours tant idéologique, économique, politique, sociale que culturelle. De même, spécialiste des questions féministes, elle propose méthodologiquement une nouvelle approche pour mieux cerner le rôle productif réel des femmes dans l'économie libyenne.

En effet jusqu'alors les économistes classiques les font apparaître, au mieux, comme une variable conjoncturelle; elle propose donc d'inverser cette logique et de prendre la femme comme référence de départ de toute analyse économique, avec pour critères d'évaluation : sa force de travail, ses avoirs, ses intérêts, et les stratégies de gestion de ses biens propres. Dans ce sens, elle opte pour la notion de « catégorie unifiée », les femmes constituant un groupe social, pris au delà de ses contradictions internes.

Après une première partie consacrée à la description de la Jamahiriyya Libyenne, avec un chapitre particulièrement intéressant intitulé : « *La femme dans le Livre Vert* » de Kadhafi, elle axe sa deuxième partie « *L'économie des femmes* », sur la présentation de sa méthodologie. Enfin, la troisième partie, la plus fouillée, traite de la place et du rôle de la femme dans l'économie en Libye. Les huit thèmes abordés démontrent le rôle joué par les femmes, sans le soutien desquelles toute activité économique cesserait. Ainsi fait-elle émerger des aspects de la production féminine traditionnellement occultés, plus encore, elle révèle que la place des femmes se situe à l'articulation de deux logiques : celle de l'alliance par le mariage et celle du marché. De là, l'assimilation de la fonction génitrice (accouchement, allaitement, maternage et élevage des enfants) à un travail susceptible d'être apprécié en termes quantifiables, la prise en compte de l'économie domestique sans laquelle la société toute entière s'effondrerait, enfin une réflexion sur la circulation de l'argent des femmes, réelle, tangible et pourtant jamais comptabilisée dans le budget général de l'économie.

Certes, sa démonstration aurait gagné à l'approfondissement de certaines notions comme « le transfert de la valeur » et à une meilleure utilisation des nouveaux concepts admis dans les études féministes. Cependant cet ouvrage constitue une bonne monographie, inestimable pour toutes les données qu'elle apporte, dans un domaine aussi peu connu que les femmes en Libye.

Mireille PARIS

Gestes acquis, gestes conquis. Présence de femmes, Alger, Hiwar, 1986, 202 p.

En quelques années, la réflexion sur les femmes algériennes par les Algériennes elles-mêmes a considérablement mûri. Aux tâtonnements et à la relative dispersion des années 80 a succédé une phase de regroupement et d'approfondissement dont la publication régulière *Présence de Femmes* a été, sans conteste, le creuset et le catalyseur. Consacré au travail des femmes dans l'Algérie d'aujourd'hui, *Gestes acquis, gestes conquis* propose aux lecteurs trente six contributions alertes, variées, d'où sont absentes l'emphase universitaire et les langues de bois. Des textes courts qui sont faits pour le plaisir de lire et qui explorent dans des écritures multiples les différentes dimensions du travail féminin. Textes divers qui vont d'extraits d'œuvres littéraires puisés sous toutes les latitudes à une bibliographie des travaux universitaires sur « La femme et le travail en Algérie » réalisée par Hélène Vandeveldé, en passant par l'intéressante tentative de Marie Souibes Virolle, « Langer, pâtissier : vingt quatre transparents pour donner à voir » : « le travail de la main devenue experte, des doigts au jeu idoïne, du corps tendu vers le geste utile, le geste qui véhicule et perpétue aussi l'univers culturel ».

Le lecteur trouvera bien sûr des textes d'analyse avec les remarques sommaires mais empreintes d'une sympathique impertinence de Catherine Belbachir dans « Travail, écriture poétique », l'étude de Zineb Guerroudj qui tente de rendre compte de l'entrée massive des femmes dans le secteur de l'enseignement dans « Vision dominante de l'enseignante » et la description fine faite par Fatiha Hakiki des tendances du salariat féminin dans un pays où la population active féminine est passée de 109 453 personnes en 1966 à 281 902 en 1982, dans « Femmes, travail et argent ». Le lecteur trouvera aussi une réflexion sur un travail particulier : « Le métier d'écrire » menée à l'initiative de Christiane Achour par quatre écrivains : Adriana Lassel, Leïla Sebbar, Myriam Ben et Assia Djebar.

Il trouvera encore une belle et émouvante enquête : « Abassia, Thouria, les autres... et Yasmina » réalisée par Malika Abdelaziz au complexe SONELEC de Bel Abbès où les « ouvrières casquées, bottées, bardées de toile blanche aseptisée... ont magistralement recouvert l'usage de leurs deux yeux. Acuité, précision du regard non plus à travers la fente du haïk rabattu sur le visage mais derrière les oeillets du microscope électronique ».

Le lecteur trouvera surtout des paroles nombreuses de femmes diverses mises en texte par des intellectuelles dont le propos, et il s'agit là d'une salutaire originalité, n'est pas seulement de parler sur les femmes, mais de prêter leur plume à toutes celles qui ne savent pas ou qui ne peuvent pas écrire. Doria Cherifa prête la sienne à Dahbia, tisseuse, pour que sa complainte puisse transcender l'oralité. Christiane Achour fait de même avec « Sabra... au travail avant ses quatorze ans », Souad Hadj Ali-Nouhout avec « Safia » tandis que Samira Gantri fait parler une mère courage et qu'un langage dru, riche d'un concret multiple parfois inattendu où l'humour affleure souvent, émerge des entretiens réalisés par Leïla Mansouri et Faïka Medjahed : « Histoire de trois maladies et cinq grossesses », Dalila Salem Cherif : « Un groupe de travailleuses parle », Dalila Morsly : « Profession sans », Leïla Louchen : « Jeune filles en attente... de quoi ? », Fatiha Bisker : « Femmes cadres ou femmes encadrées » et Houria Chafai : « Papotages, digressions et impertinences sur le travail de la femme ». Un texte sur le rapport maîtresse-élève signé par Samira Gantri : « Le tricot bleu marine », le compte-rendu peut-être trop succinct d'une table ronde réalisée par Farida Majdoub et Zhor Zizi sur « L'enseignement supérieur » et des notes de lectures concernant notamment le livre de Souad Khodja : *Les Algériennes au quotidien* complètent cette très utile et très intéressante publication. Contre le théoricisme et le conformisme, *Présence de femmes* initie une nouvelle pratique de l'écriture des femmes sur les femmes dont l'objectif n'est plus de ratiociner sur la condition féminine en général et d'enfermer dans les schémas sclérosants de pseudo-théories « endogènes » ou « exogènes », la réalité contradictoire des femmes algériennes mais de prendre à bras le corps cette réalité dans sa profondeur et ses contradictions, de la dévoiler en libérant les paroles des femmes.

Abdelkader DJEGHLOUL

IV. — HISTOIRE*

NACIF (Youssef), *Cultures oasiennes, Bou Saâda, essai d'histoire sociale*. Publisud, ENAL, Paris, Alger, 1986, 505 p.

Il y a de l'érudition savante dans ce livre, mais aussi de la rêverie et surtout une volonté de rendre compte de manière multi-dimensionnelle d'un « terroir urbain », celui de Bou Saâda.

Exploration d'abord de ses conditions d'existence, écologiques bien sûr, mais aussi culturelles au sens fort du terme, celui d'un équilibre dynamique produit par le rapport homme-nature. D'abord le couple palmeraie — médina, initié au XI^e siècle par les Hilaliens, qui cédera la place à la structure tripartite : ville moderne, ksar et palmeraie pendant la période coloniale, structure qui sera profondément remodelée par l'Algérie indépendante. Ce livre vaut d'abord par la quantité et la qualité des informations recueillies et traitées par l'auteur sur Bou Saâda des origines à nos jours. Pour tous ceux qui s'intéressent aux terroirs sahariens, il s'agit là d'une référence plus qu'utile, irremplaçable. Mais ce livre n'est pas seulement compilation bien faite d'informations géographiques, économiques, sociales et culturelles. Il vaut aussi par sa volonté de restituer la totalité de la vie d'un terroir dans sa longue durée certes, dans ses ruptures bien sûr, mais aussi dans de petites séquences historiques où, littéralement se recompose la temporalité d'un lieu dans l'évocation de caractéristiques ou d'événements inattendus.

Ce livre vaut enfin par l'attitude de son auteur qui privilégie les rapports actifs, créateurs, entre les hommes et la nature par rapport aux déterminismes écologiques ou économiques. Ce que nous donne à lire Nacib est en fait plus qu'un essai d'histoire sociale, une sorte de roman historique au sens fort, d'un lien créé par l'activité demiurgique des hommes qui peuvent aussi devenir les artisans de la mort du terroir.

Abdelkader DJEHLLOUL

NACIB (Youssef) : *L'oasis de Bou Saâda*, Alger, ENAP, 1986, 118 p., photographies de Jacques Evard.

Cet ouvrage est le premier de la collection *Les cités maghrébines* lancée par l'ENAP, sous la direction de Youssef Nacib et augure bien de la suite. Un texte court, concis, nourri d'une érudition maîtrisée, édité en arabe et en français, accompagné de nombreuses et belles photos. Le lecteur pourra prendre contact avec l'histoire d'une ville algérienne qui s'enracine dans les temps lointains. Du fort romain à la ville moderne d'aujourd'hui qui compte 75 000 habitants en passant par le couple médina — palmeraie qui comprenait 4 500 âmes au moment de sa conquête en 1849 par l'Armée d'Afrique, ce livre donne à lire l'épure de la dynamique historique d'une cité. Son mythe fondateur bien sûr, avec les figures prestigieuses de Sidi Slimane et de Sidi Thamer, mais aussi son historicité réelle scandée par l'inscription de la cité dans la mouvance des pouvoirs qui contrôlèrent le Maghreb Central pendant des siècles, mais encore ses moments épiques comme la bataille de 36 heures qui opposa en 1849 la population boussadie aux troupes du capitaine Pein.

Le lecteur pourra aussi prendre connaissance des mutations de la ville, surtout depuis l'indépendance de l'Algérie, connaître ses ressources touristiques, la diversification

* Rubrique sous la responsabilité de Nouredine SRAJEB (CRESM).

de ses activités économiques, les mutations réalisées dans le domaine de l'éducation et de l'habitat : « la physionomie de Bou-Saâda évoque aujourd'hui deux poumons (ailes occidentale et orientale de la médina) enerrés entre la ville moderne aux artères géométriques au Sud et les jardins de la palmeraie au Nord ». Le lecteur pourra surtout rêver la ville, son environnement écologique, ses permanences culturelles, commencer à sentir la couleur de son ciel à travers des textes de Louis Bertrand, Isabelle Eberhardt, Henricot, Dinet... et les photos sensuelles de Jacques Evard; avoir envie de toucher et porter les bijoux de l'artisanat Bou-Saadi; désirer se promener dans les ruelles ombrées de la médina; partager en quelque sorte l'imaginaire d'une ville dans la conjonction des déterminations physiques et de l'action multiforme des hommes que vient nouer la présence à la fois diffuse et prégnante de la zaouia d'El Hamel.

Abdelkader DJEGHLOUL

COLLET (Abbé Lucien), chanoine honoraire d'Oran. *En Algérie avec Monseigneur Lacaste 1946-1962*. Pau, imprimerie Collet, 1986, 155 p., 12 photos.

Chanoine honoraire d'Oran durant le ministère de Monseigneur Lacaste qui aura duré 27 années, l'auteur brosse du personnage un tableau tout de dévotion. Ce témoignage est important puisqu'il porte sur la période précédant et couvrant la guerre d'Algérie. Le rapport de l'Église dans un pays colonisé à ceux qui demandaient leur indépendance et qui partageaient une autre Foi, comment sera-t-il vécu par le responsable du plus grand diocèse d'Algérie par le nombre de fidèles ?

Né le 20 juin 1897 à Accous au pied des Pyrénées, il est tendu par deux projections dirigées vers une même direction l'Église et le soleil. La mort de ce frère tombé aux combats de la Somme en 1916 n'a-t-elle pas été le déclin de sa vocation, lui qui en a réchappé ? Il fait graver sur la ferme paternelle qui porte le nom d'Arayet, c'est-à-dire « tournée vers le soleil », l'épithète « Pro Deo-Pro Patria ». Signe du destin, le futur pape Jean XXIII, Monseigneur Roncalli le pressent pour administrer le diocèse d'Oran. Il accepte, bien qu'il « ignorait tout d'Oran, comme tout de l'Algérie, sauf ce que *La Croix* en avait dit à propos des difficultés créées par l'abbé Lambert, maire d'Oran à Monseigneur Durand, évêque d'Oran ». Ce vendredi 12 avril 1946, dans une ville dirigée par le communiste Zannettacci, il foule pour la première fois la terre d'Afrique et ressent aussitôt le besoin de passer aux actes au détriment de l'écriture. Il confie à l'auteur devenu son secrétaire particulier : « je crois bien que dans ce pays je n'écrirai pas beaucoup. » Ses actes s'impriment vers et pour la fille aînée de l'Église. De 113 prêtres en 1946 l'Oranie en recense 218 douze ans plus tard; le 29 octobre 1947 la ville est dotée d'un grand séminaire. Il lance la Centrale d'Action Catholique, carrefour d'informations et de diffusion, multiplie les conférences ouvertes aux chrétiens laïcs, les sociétés d'entraide, les mouvements catholiques, ouvre deux maisons de retraite. Boulimie de travail au service d'une foi catholique ardemment entretenue.

Aux journées de réflexion pour les dirigeantes diocésaines tenues à Ben Aknoun en avril 1954, « Monseigneur Lacaste formule... en substance : les chrétiennes peuvent-elles agir — et comment ? — sur la conscience des femmes musulmanes » ? Il demande à un musulman, le député d'Oran Mekki Bezzeghoud connu sous le surnom de René Mekki, d'être son parrain pour lui épingleur la légion d'honneur reçue en 1950 et qu'il ne portera jamais dans les manifestations officielles, signe d'une « totale liberté d'esprit » juge l'auteur. Est-ce l'Afrique terre de mission ou province française ? Il n'hésite pas à soutenir que s'il était « gouverneur général de l'Algérie (il) demanderait tout de suite à Ferhat Abbas, d'être préfet de Constantine ou d'Oran. Et s'il venait à Oran ce serait à lui de déterminer ce qu'il faut faire avec des hommes comme M. Mekki, le docteur Sid-Cara et maître Ali Chekkal, pour ne citer que les plus connus en Oranie ». Reçu le 12 novembre 1955 à Rome par Pie XII, il fait part de ses conversations avec les patrons d'Oranie sur l'avenir de l'Algérie et sur une éventuelle indépendance de ce territoire, mot auquel le Saint Père sursauta pour expliquer « à son visiteur que cette hypothèse n'était pas souhaitable et qu'en conséquence il était préférable de l'écartier ».

Scrupuleux des enseignements du Christ il protège contre d'éventuelles exactions de l'armée française ou des tracasseries policières on administratives un prêtre gagné à la cause du FLN, l'abbé Bérenguer, et un autre membre, de l'organisation OAS, le père Montet, sans pour autant partager leur choix partisan.

C'est à lui que De Gaulle, de passage à Oran le 2 juin 1958, confie : « Et surtout, Monseigneur, priez pour moi ».

Sa fidélité est entièrement dédiée à l'Église qu'il sert indéfectiblement jusqu'à contrevenir aux conseils de son archevêque, Monseigneur Leynaud d'Alger, qui lui dit : « Monseigneur, gardez-vous bien de semblable initiative. Les réactions des musulmans seraient hostiles et risqueraient d'être violentes » s'il envisageait publiquement le grand retour en Algérie de Notre Dame de Boulogne. « ... Un nombre impressionnant de musulmans et de musulmanes » assistent aux cérémonies quand le « Tessala » accoste à Oran sans créer l'incident tant redouté. L'évêque est convaincu que les Français ont eu « le tort de ne pas apprendre leur langue pour (s')approcher d'eux davantage ».

Son mutisme pour condamner les actions de l'OAS, le voile jeté sur les opérations controversées des gardes-mobiles contre les tirs de francs-tireurs embusqués sous les clochers de la cathédrale, tranchent avec les prises de position de Monseigneur Duval. En quittant l'Algérie ce 20 janvier 1973 il est le dernier à pouvoir écrire en épitaphe aux ouailles qui l'ont fui en juin 1962 qu'il fut à la tête du « diocèse de la dispersion ».

Karim ROUINA

JORDI (J.-J.), *Les Espagnols en Oranie 1830-1914. Histoire d'une migration.* Montpellier, Africa Nostra, 1986, 317 p.

Les conflits socio-politiques qu'aiguise la misère amènent à un flux migratoire. L'Oranie sera la terre de prédilection. Individualisée à ses débuts la migration revêt la tournure d'un phénomène de masse dès 1960 aidée en cela par la convention consulaire franco-espagnole de 1862 qui supprime les passeports entre l'Espagne et l'Algérie. Pour quelques années, il est vrai. La première vague est constituée « de réseaux de prostitution » et de « contrebande... moteur de l'installation des Espagnols en Oranie (qui) contribue au développement de la colonisation ». Quelle est la cause de cette attraction vers l'Oranie ?

La proximité géographique est une donnée objective mais l'unique explication est à chercher en Espagne même où sévissent la révolution et les cycles cataclysmiques naturels conjugués au déclin de l'industrie minière du sud-est. Alicante, Almería, Murcie et les régions prises dans leur mouvance alimentent les courants migratoires.

Les mouvements saisonniers dus à la qualification qu'exige la taille de la vigne, tarissent dès 1910.

Les premiers Espagnols « ne sont pas que pauvres, ils sont aussi hors classes sociales ». Leurs bras servent au défrichage de palmiers nains, lentisques et jujubiers. Les concessions qui leur sont octroyées sont rapidement rétrocédées aux Français. Le poids de l'usure et des dettes contractées les y oblige. Seulement « le propriétaire français déserte l'exploitation directe pour la laisser à la famille espagnole. Neuf fois sur dix, la famille espagnole abritée prend la suite... Celui qui reste sur la propriété... met le pied dans l'ascension du type ouvrier-métayer-fermier ». L'Espagnol est relayé dans les tâches ingrates par l'indigène. Brimé en 1870 par la naturalisation des Juifs, il accède en 1889 au rang du colonisateur. Avec la confirmation de sa supériorité rien ne peut le différencier du « métropolitain ». Pourtant 20 000 Espagnols d'Oranie fuient en Espagne en 1914 pour échapper à la conscription. « Curieusement, ..., la guerre civile espagnole et la seconde guerre mondiale laissent planer un doute quant à la fidélité des Néos (Espagnols naturalisés Français) à l'égard de la France. Jamais, le péril espagnol et l'irréductibilisme ne seront poussés aussi loin et aussi fortement... ».

L'assimilation a-t-elle réussi ? Le notable Bézy dira, arrivant à Oran : « je fis comme tout le monde..., j'appris l'espagnol ». Existe-t-il une osmose ? La gratuité de l'école et les

débouchés en perspective offerts en fin de scolarité font que jamais en Oranie les Espagnols n'ouvriront d'école primaire, contrairement aux autres communautés. Valorisés par leur statut dans une colonie de peuplement, ils évoluent « en fonction du comportement des Français d'origine, donc au bénéfice de la mentalité française » et seront plus durs à traiter l'indigène. Ils s'incrivent dans le nouveau rapport que régit la colonisation « du type exploitant-exploité ».

Happée et digérée par la logique coloniale cette saga espagnole se confond assez vite avec celle des Français d'origine.

La France a rassemblé en Algérie les divers protagonistes du projet colonial. Les Espagnols lui en sont redevables et « désormais ne jurent que par elle ».

Karim ROUINA

V. — HISTORIOGRAPHIE DE LA GUERRE D'ALGÉRIE

La guerre d'Algérie continue d'inspirer de nombreuses publications des deux côtés de la Méditerranée. L'œuvre la plus importante est sans aucun doute celle d'un Algérien, avocat au barreau d'Alger : Ali HAROUN, *La 7^e wilaya, la guerre du FLN en France (1954-1962)* (Paris, Le Seuil, 1986, 525 p.).

Ce livre est l'une des plus remarquables contributions algériennes à l'histoire de la guerre d'Algérie, par l'ampleur du travail qu'il représente, la richesse des informations qu'il apporte, et l'importance des problèmes qu'il implique. L'auteur, qui fut l'un des cinq membres de la direction collégiale de la Fédération de France du FLN entre 1957 et 1962, ne s'est pas contenté de rédiger ses propres souvenirs, ni même d'exprimer le point de vue du Comité fédéral. Pour tenter de retracer toutes les activités d'une organisation aussi fortement structurée et cloisonnée, il s'est appuyé sur ses archives — dont il donne d'abondants extraits en annexes — et sur de nombreux entretiens avec d'anciens militants de la Fédération, de ses structures parallèles, et de ses réseaux de soutien. Il exprime la mémoire collective de cette organisation qui n'était jusque là connue qu'indirectement, à travers les témoignages des « porteurs de valises ».

En 24 gros chapitres — dont l'ordre de succession n'obéit pas toujours à une logique évidente — il retrace la difficile mise en place de la Fédération de France du FLN, malgré le MNA messaliste et la police française, entre 1954 et 1957; puis il en étudie les structures : le « Nidham » (ou « Organisation politico-administrative »), les branches parallèles (UGEMA puis Section universitaire pour les étudiants, AGTA et AGCA pour les travailleurs et les commerçants), l'OS paramilitaire, les services de presse et d'information, les comités de soutien aux détenus et le collectif des avocats, les filières assurant le passage des hommes et de l'argent à travers les frontières et dans les pays voisins. En même temps, il retrace les principales missions accomplies par la Fédération : encadrement de la masse des 300 000 Algériens vivant en France, disputée à l'emprise du MNA par des méthodes que l'auteur présente comme une riposte tardive et sélective au terrorisme messaliste (ce qui n'est pas invraisemblable, étant donné le rapport initial des forces); ouverture d'un « second front » contre des objectifs policiers, militaires, politiques et économiques à partir du 24 août 1958; fourniture de l'argent nécessaire pour assurer l'indépendance du GPRA face à ses protecteurs étrangers, de recrues et de cadres pour l'armée des frontières, d'argent et d'armes pour les wilayas de l'intérieur. Sans oublier des tentatives multiformes d'influencer l'opinion publique française à travers le PCF (très réticent), les autres organisations de gauche, les réseaux de soutien clandestins (et même, paradoxalement, par des contacts avec un groupe d'« ultras » de l'Algérie française). Un seul aspect des activités de la Fédération est volontairement laissé dans l'ombre : sa participation aux instances dirigeantes de la Révolution algérienne, et à l'élaboration de son programme (laquelle prit la forme d'un projet dont le CNRA de Tripoli ne retint qu'un mot : le socialisme).

On retiendra de ce livre l'impression que la « 7^e wilaya » fut peut-être la mieux organisée et la plus efficace de toutes. Elle sut améliorer la formation politique de son encadrement en réalisant un amalgame entre activistes, syndicalistes, et intellectuels. Maturité dont elle fit la preuve en fixant une limite à la violence de son action : le refus de la tentation du terrorisme aveugle, à laquelle avaient succombé les wilayas d'Algérie. La conscience d'être une minorité en pays étranger explique cette sagesse (même sans une intervention de Francis Jeanson), mais aussi la conviction que les deux peuples continueraient d'avoir besoin de coexister après la guerre.

Pourquoi donc les cadres de la Fédération de France n'ont-ils pas joué un plus grand rôle dans l'Algérie indépendante ? Le livre se referme sur cette interrogation déabusée posée aux jeunes chercheurs algériens, que l'auteur invite à examiner l'histoire de leur pays « sans exclusive chauvine, ni triomphalisme stérile, ni autocensure timorée ». On aurait pu souhaiter qu'il leur eût lui-même montré l'exemple, en procédant à une autocritique de la Révolution algérienne. Il s'est borné à exposer honnêtement l'action de ses camarades suivant leur point de vue. C'est déjà un bon point de départ.

Il faut signaler le témoignage d'un ancien dirigeant de la Révolution algérienne : Ben Youcef BEN KHEDDA, *Les accords d'Évian* (Alger, Publisud-OPU, 1986, 120 p., dont annexes). Par ce petit livre, le dernier président du GPRA s'adresse à ses compatriotes, notamment aux jeunes Algériens, afin de réhabiliter l'action de son gouvernement dans les négociations avec la France, en démontrant que les accords d'Évian furent, non pas une capitulation devant le « néo-colonialisme » français, mais « le type même du compromis révolutionnaire, où le GPRA a sauvé les positions clefs de la Révolution tout en se montrant souple sur les aspects secondaires ou susceptibles d'être révisés ». Pour le lecteur français, qui dispose déjà du livre de Jean LACOUTURE : *Algérie, la guerre est finie* (Editions Complexe, 1985), la démonstration est sans surprise, même si elle apporte quelques précisions intéressantes sur les positions des deux parties dans leurs entretiens secrets de l'automne 1961. Pour les lecteurs algériens, elle semble inédite. Encore tient-elle dans les 40 premières pages, le reste étant formé d'annexes documentaires (dont le texte complet des accords, et une chronologie) qui répondent à un besoin du public algérien. Nous restons sur notre faim, puisque l'auteur ajourne à un autre livre le récit des discussions et dissensions qui divisèrent le FLN et l'ALN pendant et après la négociation de ces accords. Quand lirons-nous les mémoires de Benyoucef Benkhedda ?

Autre témoignage, celui de M'Hamed YOUSFI, *Le complot, Algérie 1950-1954* (Alger ENAL 1986, 234 p. et photos hors-texte), qui vient compléter ses souvenirs déjà publiés d'ancien responsable de l'OS emprisonné de 1950 à 1955 avant de s'évader pour rejoindre le FLN-ALN. Le récit est vivant, mais sans style, les analyses politiques visant les centralistes, l'UDMA, les Oulémas, le PCA surtout, quelque peu caricaturales. On ne s'étonne pas de retrouver à la page 169 l'évocation rituelle du « million et demi de martyrs ». En somme, ce livre apporte peu de nouveau. On remarquera en annexes les prises de position de MTLD et l'article de Claude BOURDET « Y-a-t-il une Gestapo en Algérie ? ».

La thèse du Docteur Mohammed Benaïssa AMIR, *Contribution à l'étude de l'histoire de la Santé en Algérie — Autour d'une expérience vécue en ALN, wilaya V; réflexions sur son développement* (Alger, OPU, 1986, 320 p. dont photos), est un ouvrage étonnant. Cette thèse de médecine soutenue à Alger en 1963 au terme d'études interrompues par la grève et l'appel au maquis de mai 1956, puis revue et corrigée vingt ans après, commence par sept pages de dédicaces à toutes les personnes dont la rencontre a marqué l'auteur, sans oublier Messali Hadj ! Puis elle continue par un mélange de considérations médico-politico-religieuses assez bizarres, qui affirment un parallélisme entre l'observance des préceptes de l'Islam et la santé des peuples musulmans à travers les siècles... Les parties suivantes : bilan de la médecine en Algérie en 1954, puis étude des services sanitaires de l'ALN dont l'auteur fut l'un des responsables, enfin esquisse d'une politique de la santé à l'heure de l'indépendance, paraissent beaucoup plus solides et convaincantes, voire émouvantes.

Le livre de Rabah SAADALLAH et Djamel BENFARS, *La glorieuse équipe du FLN* (Alger, ENAL, Bruxelles, GAM, 1985, 400 p. dont photos), est une enquête de journalistes sportifs, apparemment très bien documentés, sur le rôle de l'équipe algérienne de football dans la popularisation de la cause algérienne à travers le monde.

Le récit édifiant de forme littéraire est un genre officiellement honoré en Algérie. Celui d'Abderrahmane CHERGOU : *Demain reste toujours à faire* (Alger, ENAL, 1986, 249 p.) avait reçu le premier prix d'histoire du grand concours de novembre 1979. C'est le témoignage d'un « jeune qui restera toujours jeune », fils de camionneur mais admis au lycée de Maison Carrée. Membre de l'Association de la Jeunesse estudiantine musulmane,

il participa au stage d'information sur le maquis organisé dans la forêt de Sidi Fredj en mai 1956, puis à la grève des cours et des examens. Arrêté et torturé en décembre 1957, interné, libéré en 1958, de nouveau arrêté en décembre 1959, il monte au maquis en mars 1960. On s'étonne des lacunes du récit : qu'a fait l'auteur pendant la bataille d'Alger ? Pourquoi ne dit-il rien de l'affaire Si Salah qui troublait la wilaya IV au moment précis de son arrivée au maquis ? Surtout on ne peut manquer d'être agacé par le style surchargé de thèmes politiques redondants, visiblement inspirés par la lecture assidue d'*Alger Républicain* avant et après la guerre. Le colonialisme est constamment identifié à l'impérialisme, à l'O.T.A.N., à « l'ignoble monde libre », au « règne abject de l'argent », condamnés sans appel par le « cours de l'histoire » suivant la vulgate marxiste. Comme l'auteur prétend conjuguer le lyrisme avec la prédication, il aboutit à des sommets d'absurdité, tels que les Français détruisant « la nature qui protège ses enfants » et qui « a décidé d'être avec le cours de l'histoire », ou encore en décembre 1960 : « Sur les pavés d'Alger gisait, seul mort véritable, l'espoir insensé des retardataires si stupidement opposés à la nécessité de l'histoire »... L'auteur n'a donc rien perdu de la naïveté juvénile qu'il avouait dans un article publié par le *Moudjahid* à la fin de 1962. Son livre prouve qu'on ne fait pas de la bonne littérature avec de bons sentiments et des idées politiques bien orientées. Quant à l'histoire (n'en déplaise au jury du grand concours de novembre 1979) c'est tout autre chose, et elle n'est écrite nulle part à l'avance.

Chabane OUAHOUNE a rédigé et publié sous le titre *Itinéraires brûlants* (Alger, ENAL 1986, 85 p.) trois récits faits par l'ancien moudjahid Saïd Akrouf. Celui-ci, fils de paysans illettrés des environs de Dellys, était élève en 5^e au collège de cette ville jusqu'à la grève scolaire de mai 1956. Servant de secrétaire aux maquisards et connaissant plusieurs caches, il fut arrêté et torturé en août 1956, en décembre 1957, enfin en 1959 au camp Cortès et au DOP de Tizi Ouzou avant son transfert au centre d'internement de Tizirt. Libéré en 1960, il gagna Alger et devint fidaï pour venger les siens, en commençant par tuer le premier français venu : « Beau spécimen de pied-noir... Bon gibier du matin » (p. 59), et en continuant jusqu'en 1962. Croyant peut être renforcer cette apologie de la vengeance aveugle, le troisième récit conte la fin atroce d'un jeune garçon de 15 ans envoyé par son père acheter du café à Dellys, faussement accusé d'un attentat et fusillé devant sa famille. La gravité des faits allégués aurait justifié que l'auteur indiquât leur date pour permettre leur vérification. On ne s'étonne pas de retrouver mentionnés plus d'un million de morts (p. 71).

Jusqu'ici nous avions exclu de cette rubrique les romans qui s'avouent comme tels sans prétendre à une scrupuleuse exactitude. Peut être était-ce un tort, car ils expriment souvent la même vision que les récits précédents, mais d'une façon beaucoup plus nette et susceptible d'avoir un impact plus fort sur le public algérien. Celui de Mohammed MOULESSEHOUL : *El Kahira, cellule de la mort* (Alger, ENAL, 1986, 121 p.) (*) est dédié à Ahmed Zabana et à plusieurs condamnés oranais, dont l'évadé Chadli Djillali. Bien écrit, il traduit avec une éloquence inquiétante un manichéisme et un orgueil national démesurés (voir p. 23, 24 et 26). Il est toujours dangereux de faire croire à un peuple qu'il a souffert plus d'injustices qu'aucun autre, et qu'il est par conséquent, quoiqu'il fasse, le plus juste et le plus admirable de tous !

La démonstration en est faite dans le roman d'Abdelkader BEN AZZEDINE GHOUAR : *Cinq fidayine ouvrent le feu à Constantine* (Alger, ENAL, 1986, 219 p.). Cette « histoire qui rappelle simultanément toutes les larmes versées par un peuple ambitieux » raconte comment un « pauvre jeune homme » vengea son père et sa mère, assassinés sans raison par les colons, avec l'aide de cinq hardis compagnons. Oeuvre d'un esprit faux et d'une conscience pervertie, elle confond systématiquement la justice et son contraire, la vengeance aveugle. On pourrait lui reconnaître, à défaut d'autre mérite, celui de la franchise, si elle n'était pas gâchée par une insupportable tartufferie pseudo-moralisatrice : « les colonialistes ne pourraient être battus que par des armes pareilles à celles qu'ils

* Cf. rubrique VIII de la bibliographie critique.

employaient. La première de ces armes était la méchanceté sans borne, qui ne fait aucune distinction, ne s'arrête guère à séparer les innocents des coupables, les hommes des femmes et des enfants, les malades des biens portants, une méchanceté volontairement aveugle, uniquement acharnée à détruire [...]. Face à ces ennemis dépourvus de tout sens humain, l'Algérie était en danger de mort. Elle ne trouverait le salut qu'en devenant elle-même inhumaine » (p. 93). Sophisme flagrant qui finit par laisser percer un racisme avoué : « Les tireurs s'évertuaient à trouver le plus possible de têtes chapeautées et de visages cramoisis. Des Espagnols aux casquettes molles tombaient, des Maltais aux tignasses pouilleuses aussi, des Italiens aux visages cauteleux [...]. Ahmed tirait avec le sentiment de nettoyer les rues, de les débarrasser de toute cette faune parasite et immorale qui les encomrait » (p. 195). Arrêtons là ce florilège de l'horreur. Bréviaire de la haine, manuel pour école du crime, ce livre est une mauvaise action, et sa publication déshonore ses responsables. Il suffit d'un peu de bon sens pour comprendre que l'anti-racisme est indivisible, et qu'on ne peut à la fois condamner les meurtres racistes commis aujourd'hui sur des Algériens ou des Arabes en France, et glorifier ceux qui visèrent les Français d'Algérie en tant que tels jusqu'en 1962. Qui sème la haine récolte la haine.

Heureusement, le roman de Mohamed OUFRIHA : *Les derniers jours. La guerre d'Algérie, la période du cessez-le-feu* (Alger, ENAL 1986, 167 p.) nous montre un meilleur visage du peuple algérien. Cette histoire d'amour entre deux instituteurs, Anne et Salim (tué par l'OAS, la veille de l'autodétermination) un peu bavarde, mais touchante, a l'immense mérite d'être tout simplement humaine. Mais suffit-elle à effacer les effets de toute cette propagande de guerre qui persiste à bourrer le crâne des Algériens vingt-cinq ans après la fin de celle-ci ?

Du côté des auteurs français, la diversité des tendances reste plus grande. C'est ainsi que l'enquête de Jean-Luc EINAUDI : *Pour l'exemple, l'affaire Fernand Iveton* (Paris, l'Harmattan, 1986, 150 p. préface de Pierre Vidal-Naquet) fait revivre la mémoire d'un personnage modeste et méconnu : Fernand Iveton, ouvrier tourneur, militant du Parti communiste algérien et des « Combattants de la libération », qui fut le seul Européen guillotiné pendant la guerre d'Algérie, pour avoir déposé le 14 novembre 1956 dans l'usine à gaz d'Alger une bombe qui ne tua ni ne blessa personne. L'auteur sait transmettre sa sympathie pour cet homme sincère et honnête, communiste par idéal internationaliste, mais sans sectarisme (il épousa une jeune femme d'origine polonaise, dont le père était retenu contre son gré en Pologne). Il nous persuade que Fernand Iveton n'avait pas mérité son sort tragique, et qu'il a payé pour d'autres. Il montre bien le poids du climat passionnel de la « bataille d'Alger », de la torture, des « pouvoirs spéciaux » confiés aux juges militaires, qui empêchaient une justice sereine. Il souligne à juste titre l'importance de la « raison d'État » qui poussa le gouvernement et la plupart des journaux à faire du cas Iveton la preuve de la mainmise communiste sur la rébellion pour en convaincre l'opinion française et occidentale.

En réalité, Jean-Luc Einaudi le prouve bien, la direction du P.C.A. clandestin se cantonnait dans une action politique, et ses militants les plus impatients regroupés dans les « Combattants de la libération » étaient prêts à le quitter pour s'intégrer au FLN-ALN. Celui-ci les accueillit avec méfiance ; et le PCF lui-même hésita à soutenir toutes leurs actions. Le livre met en évidence la profonde amitié qui cimentait l'engagement de ces militants européens et musulmans dans la lutte pour une nation algérienne multiraciale. Mais — l'auteur et son préfacier Pierre Vidal-Naquet ne le soulignent pas assez — leurs espoirs étaient déjà chimériques au milieu de 1956, condamnés par le terrorisme aveugle du FLN (auquel ils fournirent ses premières bombes) autant que par la répression. Le sacrifice de Fernand Iveton ne prouva pas la réalité de son idéal. Il fut aussi victime de sa naïveté, en croyant que ses motivations pourraient être comprises par les uns et par les autres.

En hommage à une autre victime oubliée, Serge JOUIN a écrit et publié *Le destin tragique de Max Marchand et l'Algérie* (Saint-Nazaire 1986, 133 p.). L'auteur, dernier directeur de l'École Normale de Garçons d'Evreux, a rassemblé des témoignages et des documents sur le plus brillant des anciens élèves de cette école : Max Marchand (promotion

1927-1930), instituteur qui devint inspecteur d'Académie, docteur ès-lettres, chef du service des centres sociaux d'Algérie, et, à ce titre, fut assassiné par l'OAS le 15 mars 1962 avec cinq de ses collègues (dont Mouloud Feraoun était le plus connu). Le recueil évoque bien sa jeunesse, ses études, ses débuts professionnels, ses poèmes de captivité, ses travaux de critique littéraire sur la vie et l'œuvre d'André Gide, ses publications d'histoire et de géographie de l'Algérie. Mais le dernier chapitre, malgré son volume, n'explique pas clairement la « mort atroce et imbécile » de cet humaniste, faute de retracer avec précision sa carrière et ses prises de positions de 1954 à 1962 : l'abondance des citations de divers auteurs ne fait que souligner la rareté de celles de Max Marchand (p. 47 et p. 79). Ce livre ajoute peu au *Journal* de Mouloud FERAOUN (*Le Seuil*, 1962) et aux *Réflexions sur la guerre d'Algérie* de Ali HAMMOUTÈNE (Alger, SNED 1982).

Le recueil d'articles de Jean DANIEL : *De Gaulle et l'Algérie* (Paris, Le Seuil, 1986, 280 p.) est peut-être la plus intéressante des publications françaises de cette année. Il prouve, comme le dit Jean Lacouture dans son avant-propos, que « la lucidité, ça existe », et qu'un grand journaliste, fort d'une connaissance intime du milieu dont il veut rendre compte, peut assumer sans crainte, malgré les inévitables secrets d'Etat, le « difficile métier d'historien de l'immédiat ». La longue et dense introduction de l'auteur nous fait comprendre pourquoi et comment il a pu devenir, mieux qu'un informateur professionnel, un messager de bonne volonté entre les deux camps, se chargeant d'expliquer de Gaulle au FLN, le FLN à de Gaulle, et l'un et l'autre à ses lecteurs de *l'Express* et d'autres publications en France, en Algérie ou ailleurs.

Plus encore, que sa contribution à la compréhension des mystères gaullois, récemment éclairés par les ouvrages de Jean Lacouture (1) c'est l'attitude personnelle de Jean Daniel qui fait l'intérêt principal de son livre. Il analyse le secret de sa lucidité, aussi bien dans son introduction de 1986 que dans son article de mai 1960, « Socialisme et anticolonialisme », publié en réponse aux critiques des *Temps modernes*. Français juif de Blida, l'auteur aurait avec ses amis Albert Camus et Jean Amrouche partagé toute sa vie l'idéal d'une Algérie multiraciale et multiculturelle intégrée à la France, s'il n'avait pas reconnu en 1955 la « nécessité de l'inéluctable » (ce qui le sépara du premier, mais non du second). Il ne versa pas pour autant dans la tendance de la nouvelle extrême gauche tiers-mondiste à idéaliser le FLN pour en faire l'avant garde de la Révolution en France, contrairement à Francis Jeanson et à Jean-Paul Sartre. Il était trop conscient par ses liens familiaux et amicaux en Algérie des cruelles réalités de la guerre pour se donner un autre but que la paix. Il l'espéra du Général de Gaulle, sans glisser de la compréhension à la complaisance (qu'on relise ses reportages sur la crise de Bizerte, où il faillit laisser sa vie). De même, il sut comprendre les raisons de la Révolution algérienne sans lui attribuer l'universalisme qu'elle n'avait pas, et sans confondre le peuple algérien avec le FLN (voir son article du 15 novembre 1958, qui confirme tout à fait le *Journal* de Mouloud Feraoun).

Néanmoins, on doit regretter que cet observateur si lucide se soit laissé influencer par ses interlocuteurs algériens au point de souscrire — fut-ce avec retard — à la plus douteuse de leurs affirmations. Parler en décembre 1960 de « 500 000 morts du fait de la guerre », c'est « proportionnellement comme si la France avait perdu 2 millions et demi de citoyens » (p. 183), mais ce calcul prouve l'in vraisemblance d'une telle estimation. Et la doubler en 1962 pour la situer « aux environs d'un million de morts, c'est-à-dire un dixième de sa population » (p. 262), voire « un bon million de morts » (p. 256), c'est redoubler d'in vraisemblance, et contredire le jugement suivant lequel « en Algérie, la France n'a pas été le nazisme » (p. 255) (à moins de compter dans ce million toutes les victimes des deux camps). On pourra enfin s'étonner du parti-pris d'optimisme de l'auteur quand il affirme « la sécurité pratiquement rétablie » au 1^{er} novembre 1962, sans rien dire des Français et des « Harkis » encore victimes d'enlèvements ou d'assassinats contrairement aux accords d'Evian et aux conventions de Genève. Tant il est difficile à un témoin engagé de se garder de toute illusion. Du moins était-il bien conscient du « drame de

(1) *Algérie, la guerre est finie*, Bruxelles, Editions Complexe, 1985, et son *De Gaulle, t. 3, Le souverain*, Le Seuil, 1986.

l'anti-colonialisme sommaire » : « La difficulté de se résigner en même temps au caractère inéluctable de la décolonisation » et « à son « caractère provisoirement régressif, c'est à dire apparemment rétrograde » (p. 265).

La guerre sur le terrain continue d'inspirer de nombreuses publications. Le nouveau livre de l'écrivain militaire Georges FLEURY : *Djebels en feu, Algérie 1954-1962, la guerre d'une génération* (Paris, Grasset, 1985, 335 p. dont photos) raconte en fait celle de l'auteur. Fils d'un héros de la France Libre, engagé pour cette raison dans la marine, il arrive au début de 1957 à l'école Sirocco où se forment les commandos de la demi-brigade de fusiliers-marins : Jaubert, Trepel, de Montfort et de Penfentenyo, dont il retrace les combats à partir de ses propres souvenirs, et des récits de ses camarades, morts ou survivants. Rude aventure, déjà évoquée par d'autres auteurs (2) où le commando Jaubert laisse 55 tués, les derniers tombés le 15 avril 1962 pour déloger une katiba d'un camp de regroupement près de Géryville. Mais l'enchaînement des combats laisse aux guerriers de métier peu de temps pour s'interroger sur leur cause et sur leur but (sauf en mai 1958), qui restent incertains à la fin du livre.

Un autre corps d'élite a fait l'objet de la recherche de Henri FÉRAUD : *Les commandos de l'air. Contribution à l'histoire des Commandos parachutistes de l'Air en Algérie (1956-1962)*, Paris, Nouvelles éditions latines 1986, 332 p. et photos hors-texte). L'auteur, pilote de guerre pendant dix-huit ans, a réalisé cette thèse au centre d'histoire militaire de l'Université de Montpellier III, sous la direction du Professeur André Martel. Il a choisi d'étudier comment une institution militaire, l'Armée de l'air, s'est dotée d'un instrument nouveau pour manifester sa présence dans une guerre essentiellement terrestre sous la forme d'une troupe réduite (moins de 1 000 hommes) mais motivée, entraînée et adaptée, de combattants hélicoptérés. A partir des archives militaires de Vincennes, accessibles par dérogation jusqu'en 1960, et de nombreux témoignages écrits ou oraux, il en a retracé aussi bien les aspects institutionnels qu'opérationnels, et mis en valeur le rôle des hommes dans son évolution : le général de Maricourt, initiateur des commandos de l'air, leur premier chef l'ambassadeur gaulliste François Coulet, qui les commanda de 1956 à 1960, et les officiers, sous-officiers et soldats, tous volontaires pour ce corps d'élite. Il souligne les troubles de conscience qui poussèrent certains officiers à déserteur pour défendre l'Algérie française (capitaine Souètre) et la plupart des commandos à participer au putsch d'Alger alors que leur ancien colonel François Coulet était devenu Directeur des Affaires politiques à la délégation générale. Mais il montre également la persistance de l'esprit de corps, qui leur fit confier le drapeau des commandos dissous après le putsch au même François Coulet. Sans cacher ses sentiments (surtout dans la conclusion) Henri Féraud a su garder un ton objectif, et insérer sa monographie dans la perspective de l'histoire de l'Algérie par une solide introduction.

L'album de Pascal GAUCHON et Patrick BUISSON : *OAS. Histoire de la résistance française en Algérie*, préface du capitaine Pierre Sergent (Bièvres, Editions Jeune Pied Noir, 1984, 163 p. in fol.) est illustré de photos bien choisies. Le récit de Pascal Gauchon manifeste un certain effort d'objectivité envers le général de Gaulle, mais il poursuit un but essentiellement apologétique : réhabiliter les « 500 tueurs » de l'OAS en montrant qu'ils étaient plus de 500, et des patriotes ! En annexe (p. 144-145), on trouve les professions de 1 088 militants arrêtés, et de 560 inculpés détenus au 1^{er} décembre 1962. L'analyse de ces données, qui aurait mérité d'être plus développée, conclut à l'existence de deux OAS sociologiquement différentes de part et d'autre de la Méditerranée. La page 146 prétend justifier le sous-titre provocateur, en énumérant les titres de résistance de nombreux condamnés du putsch et de l'OAS, pour répondre à l'identification courante en métropole des activistes au fascisme. La défense est aussi sommaire et peu convaincante que l'accusation. S'il est bon de rappeler que de nombreux officiers révoltés ont été conduits en droite ligne de la Résistance à l'OAS par leur conception du patriotisme, il est vain de nier que la plupart des anciens pétainistes et collaborationnistes ont vu dans la lutte pour

(2) Notamment par René BAIL : *Hélicoptères et commandos marine, Algérie 1954-1962*, Paris, Lavauzelle, 1984. Cf. AAN 1984, p. 1102.

l'Algérie française l'occasion de prendre leur revanche en retournant contre leurs anciens juges l'accusation de haute trahison, et que l'extrême-droite était seule à son aise en refusant la politique souhaitée par la grande majorité des Français de France. Pourquoi ne pas reconnaître que l'OAS fut aussi un amalgame de diverses tendances ? Cela ne contredirait pas la présentation des « plus beaux textes de l'Algérie française » par Patrick Buisson, qui invoque à la fois les thèmes traditionnels du nationalisme français : honneur et patrie, et un refus de la « société de consommation » prémonitoire de mai 1968...

L'enquête du journaliste Rémi KAUFFER : *OAS Histoire d'une organisation secrète* (Paris, Fayard, 1986, 421 p., dont annexes, notices biographiques et index) est d'un tout autre genre. Elle peut irriter par son style très journalistique, parfois à la limite du vulgaire, et par quelques inexactitudes historiques. Mais elle a le mérite d'être équilibrée dans ses sources, de nous en apprendre autant sur la lutte anti-OAS que sur l'OAS, elle-même, ses tendances et ses querelles; et de nous présenter une vue d'ensemble du phénomène depuis ses origines dans les réseaux « contre-terroristes » de 1955 ou 1956, jusqu'à ses ultimes séquences dans l'actualité la plus récente. Le tout avec un esprit critique et non partisan, sans apologie ni réquisitoire. En somme, un livre utile, sur un sujet déjà souvent traité.

Le « livre blanc » du capitaine Marc Louis LECLAIR : *Disparus en Algérie. 3 000 Français en possibilité de survie* (Paris, Jacques Grancher, 1986, 260 p. dont annexes) veut attirer enfin l'attention de l'opinion publique française sur l'une des pires séquences, et des plus méconnues de la guerre : le sort des milliers de citoyens français enlevés après le « cessez le feu », surtout après l'indépendance de l'Algérie. L'Association pour la sauvegarde des familles et enfants de disparus, dont l'auteur est secrétaire général, rappelle les faits et retrace son action avec une masse de documents à l'appui, notamment des listes nominatives de disparus, de nombreux dossiers individuels, et des extraits de débats parlementaires. Elle accuse formellement les gouvernements de la V^e République — surtout ceux en fonction de 1962 à 1974 — de n'avoir rien tenté de sérieux pour les retrouver, en admettant sans preuve le décès de tous les disparus non rendus au bout de quelques mois pour ne pas compliquer davantage la coopération franco-algérienne, et aux gouvernements algériens d'avoir conservé délibérément des otages comme ultime moyen de pression sur la France (p. 129).

La réalité des enlèvements ne peut être contestée, ni leur ampleur minimisée : le secrétaire d'Etat Jean de Broglie avait lui même cité au Sénat le 24 Novembre 1964 des « chiffres vérifiés et irréfutables » : le nombre total des civils européens disparus entre le 19 mars et le 31 décembre 1962 était de 3 018 personnes, dont 745 avaient été retrouvés. Il restait donc 2 273 disparus, dont 1 165 décès certains, 135 enquêtes non conclues, et les autres classées faute de renseignements. Ces chiffres ont été contestés comme insuffisants, mais ils représentent déjà par rapport à la population française d'Algérie l'équivalent de plus de 100 000 disparus dans la population métropolitaine ! Ce « livre-blanc » semble se contredire en parlant de 3 000 disparus en couverture, puis de 9 000 à la page 244 (sans démonstration), et démentir les espoirs que son titre peut inspirer en admettant que les trois derniers retours connus datent de 1972, 1973 et 1974. Quel qu'ait été leur sort, il est inacceptable, et l'on ne peut reprocher à leurs familles de s'accrocher à l'espoir de leur survie tant qu'elles n'auront pas la preuve de leur mort. L'indifférence de l'opinion métropolitaine envers cette tragédie suffit à expliquer que l'Association de sauvegarde ait à sa tête des partisans convaincus de l'Algérie française, et que leur démonstration soit un réquisitoire. Cependant, contrairement à ce qu'écrit son président le colonel de Bliignières, l'auteur de ce « livre blanc » n'a pas adopté le meilleur ton pour tirer de sa trop longue ignorance l'opinion métropolitaine (sensibilisée au sort des otages français du Liban). Les idées personnelles du capitaine Leclair, ancien officier de renseignement, qui explique la révolution algérienne par la « subversion » du « pansoviétisme », qui met en cause les « principes et les vues » du général de Gaulle depuis l'affaire de Mers-el-Kébir, et son entourage « dont les attaches avec l'Est ne faisaient aucun doute », et qui dénonce enfin « le même phénomène de dénationalisation de l'Hexagone, par l'arabisation de la population autochtone, par la naturalisation à outrance des étrangers et les mariages

blancs couvrant le viol de nos enfants » (p. 244), sont plus nuisibles qu'utiles à la cause qu'il prétend servir, en semant le doute sur son objectivité. Mais tel qu'il est, son livre fait comprendre pourquoi la guerre d'Algérie n'est pas finie et n'appartient pas à l'Histoire pour tous les Français.

Guy PERVILLE*

* Professeur à l'Université de Bordeaux III, Talence.

VI. — ISLAMOLOGIE

A. — ISLAM D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

LEWIS (Bernard). — *Juifs en terre d'islam*, Paris, Calmann-Levy, 1986, 272 p.

Ni un réquisitoire ni un panégyrique, ni non plus une recherche exhaustive de tout ce qu'on peut trouver sur les juifs en islam (ce qui ne veut pas dire que l'information de B.L. est faible, au contraire), mais plutôt une tentative d'appréciation réfléchie, une histoire vue d'en haut, riche de vues d'ensemble sur la coexistence des trois grandes religions. Par exemple dès l'avant-propos une piste de recherche nous est suggérée : pourquoi les juifs n'ont-ils jamais attiré l'attention sur eux dans les autres religions comme le bouddhisme, l'hindouisme ? Ils furent ignorés, se montrèrent peu actifs, et parfois disparurent. Il n'en fut pas de même en terre d'islam ou de christianisme. L'existence du concept de « judéo-christianisme » invite à se poser la question de son homologue « judéo-islamisme », de création récente, et d'en analyser la réalité signifiée.

Le premier chapitre examine le droit de la *dhimma* et son application à travers l'histoire musulmane. L'auteur a bien vu que les juristes musulmans ont été plus humanistes et plus pragmatiques que ne pourrait le laisser penser la lecture de certains textes de théologie musulmane (cf p 30-31). Sur la raison de la disparition du christianisme en Afrique du Nord, il faudrait ajouter une cause qui me semble importante (pour tenir compte des travaux de Cuoq, cf *AAN 84* p 1111), c'est l'émigration des élites chrétiennes vers le Nord pendant le haut moyen âge. Il est juste de dire aussi que le statut de *dhimmi* fut repris en grande partie du droit byzantin (voir S.A. Aldeeb Abu Salieh : *Non-musulmans en pays d'islam*, Fribourg, 1979). En Islam le statut de *dhimmi* était en fin de compte supportable matériellement selon B. Lewis; ce n'était pas une exploitation, le montant de la *jizya* fixé par la *chari'a* n'ayant cessé de baisser à cause de l'enrichissement général. Plus irritante était la nécessité de s'humilier devant le musulman. Plus qu'une autre religion, l'islam a besoin de marques symboliques de la supériorité qu'il prétend avoir, marques qu'il impose avec rigueur aux *dhimmi*-s, chaque fois qu'il doute de sa propre force.

Les trois autres chapitres reprennent l'histoire des juifs dans l'ordre chronologique. Selon B. Lewis : « plus un Etat se trouvait éloigné du coeur de la civilisation islamique, plus il se montrait répressif ». C'est ainsi que les persécutions, conversions forcées, massacres...etc, rares en général, se produisirent surtout dans les extrémités du Monde musulman, au Maroc par exemple ou surtout en Iran. B. Lewis observe aussi deux temps dans l'histoire de l'islam: un premier où la tolérance monte (jusqu'au XII^e), un second où elle ne cesse de décroître (du XIII^e à nos jours). C'est dû, semble-t-il, à la disparition en islam d'une bourgeoisie marchande, à la montée des militaires, aux assauts des Mongols, des Croisés, de l'hérésie chiite, puis de la colonisation qui profita surtout aux *dhimmi*-s. La communauté juive jusqu'ici active, brillante intellectuellement, entra dans une décadence parallèle, au point que leur histoire dans l'empire ottoman n'est plus qu'une histoire sociale jusqu'aux derniers événements de notre siècle dont la conséquence a été d'éliminer presque totalement la judaïté en pays d'islam.

Chemin faisant B.L. dresse le portrait de convertis célèbres, évoque quelques rares auteurs musulmans ayant traité des juifs. Le phénomène de l'arabisation des juifs a été important et a amené une influence considérable de l'islam sur le judaïsme. Il me semble

à ce propos que l'idée de théologie soit malgré ce qu'affirme B.L. (p 101) une idée juive et Philon d'Alexandrie ne peut pas être considéré comme un philosophe seulement, même si la tradition juive ne lui a pas accordé la place qu'il méritait. La théologie est le résultat du contact avec la Grèce philosophique, et ce contact s'est produit d'abord avec les juifs, puis surtout chez les chrétiens, et tardivement en islam. Ce qui est vrai c'est que le judaïsme a retrouvé cette forme de pensée par les musulmans. B.L. parle souvent des chrétiens, les compagnons des juifs dans la dhimmitude. Ces derniers, par leur nombre, attireraient plus facilement la persécution, mais ils eurent aussi la lourde responsabilité d'avoir introduit en islam un antisémitisme qu'il ne connaissait pas, notamment au XIX^e et XX^e siècle.

Un regret pour terminer : que les concepts de « judéo-christianisme » et de « judéo-islamisme » ne fassent pas l'objet d'une certaine élaboration en conclusion. Qu'est-ce que le « judéo-islamisme » ? Seulement un certain nombre de faits historiques ? Ou le judaïsme tel qu'il a été influencé par l'islam ? Le livre de B. Lewis suggère l'un et l'autre et ce n'est pas très satisfaisant.

CHARNAY (Jean Paul). — *L'islâm et la guerre, De la guerre juste à la révolution sainte*, Paris, 1986, Fayard, coll « Géopolitiques et stratégies », 354 p.

Le savant J.P. Charnay nous donne ici son douzième livre où il a marié heureusement sa double compétence de sociologue en conflits et stratégies et de juriste en droit musulman notamment. C'est bien sûr un ouvrage solide et il ne pouvait en être autrement de la part d'un maître plus que d'un chercheur.

Le but de l'ouvrage est de « reconstituer l'image brisée du *jihâd* car il exprime et reflète « toutes les facettes de la personnalité musulmane, de la guerre et de la politique » ce qui devrait permettre « une meilleure intelligence de la crise d'identité des sociétés arabo-musulmanes » (jaquette).

L'ouvrage comprend trois chapitres, chacun amplement subdivisé. Le premier, « le *jihâd* sur le monde », décrit l'« expansion conceptuelle » c'est à dire explore la notion de *jihâd* dans la pensée islamique mais sans jamais perdre de vue que le concept change suivant les groupes et ensembles sociaux et religieux et surtout suivant les époques et les étapes de la poussée ou des reflux de l'islam. Les pages 15 à 40 nous ont paru particulièrement excellentes comme *résumé* des sens contenus dans le mot et de ses implications.

Une critique cependant : opposer « le *jihâd* en son principe et en ses conditions canoniques » à la « pulsion offensive des croisades » (p 30) est une erreur, car il faut comparer droit à droit et psychologie à psychologie. D'ailleurs J.P. Charnay parle plus loin de la « psychologie offensive des compagnons du Prophète » (p 40), ce qui montre bien que l'islam n'a pas attendu les Croisés pour avoir des « pulsions offensives ».

Plus largement il faut observer que le rôle des deux concepts (*jihâd*/croisade) n'est absolument pas le même dans leur religions respectives. Marius Canard a montré la distance qui sépare le *jihâd* de la croisade et que la croisade est un concept inconnu de la théologie byzantine (1). Son article a peut-être vieilli, mais encore faut-il dire en quoi et comment. Pourtant une constatation s'impose : alors qu'on ne peut trouver de communauté islamique, (à moins qu'il en existe une sans Coran), qui ne soit à un moment ou à un autre mis en demeure de se poser le problème du *jihâd*, que ce soit pour justifier son action ou pour légitimer son inaction, on trouve maintes et maintes communautés chrétiennes pour qui le concept de croisade est inexistant.

Dans le même ordre d'idée pourquoi substituer la traduction « guerre juste » à celle de « guerre sainte » ? Certes, cette traduction est répandue mais elle est régulièrement critiquée par les réformistes. Ces derniers préféreraient « militantisme » ou « zèle saint » ou « effort dans le chemin de Dieu » pour rester près des textes. Quand ils admettent

(1) M. CANARD : *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, Reprint, article VIII.

« guerre sainte » c'est pour faire ressortir que le mot « guerre » a plusieurs sens, et surtout des sens spirituels comme « lutte contre les passions, contre le péché...etc ». Quelles sont les raisons de Charnay ? N'est-ce pas que « guerre juste » est le terme théologique *chrétien* et que par là l'auteur suggère l'identité des deux concepts ? Si c'est bien cela que veut dire Charnay, c'est faux. Tout le livre, s'il a raison de vouloir replacer les conceptions et les pratiques de la guerre islamique dans leur contextes extrêmement variés et par là interdire des simplifications abusives, pêche pourtant par ce postulat d'identification.

BARBULESCO (Luc), CARDINAL (Philippe). — *L'islam en questions; vingt quatre écrivains arabes répondent*, Paris, 1986, Grasset, 288 p.

Vingt-quatre écrivains du monde arabe ont répondu aux questions de Luc Barbusesco et de Philippe Cardinal. Chaque entretien est précédé d'un portrait et suivi des réponses à un bref questionnaire. Les résultats des réponses au questionnaire ne font pas l'objet de totaux, ni d'une analyse globale. D'abord parce que les interrogés répondent souvent à côté ou refusent la question en ces termes...etc. Il est probable aussi que les auteurs, conscients du fait que leur choix des écrivains avait été fait *intuitu personae*, ont préféré ne pas se lancer dans une dissertation sur de telles bases. Quelques uns des totaux n'en sont pas moins significatifs (si l'on ose, comme on le fait ici, franchir les barrières d'une saine méthodologie et interpréter certaines réponses). Sur un total de 22 réponses, on compte, à la première question, 15 auteurs qui pensent que l'islam a encore une valeur universelle, dont 2 comme culture; 2 pensent le contraire (le reste ne répondant pas ou répondant à côté ou refusant la question...etc). A la deuxième question, 9 personnes pensent que l'islam ne peut être un système de gouvernement, 6 pensent le contraire. Pour la troisième question, 4 personnes pensent qu'un gouvernement islamique est une étape obligatoire pour les pays musulmans, et 9 pensent le contraire. A la cinquième question, 5 personnes pensent que le retour à l'islam est positif, 11 qu'il est un phénomène négatif. Enfin à la sixième question, 15 personnes pensent que le principal ennemi de l'islam est en lui même (soit l'ignorance, soit le fanatisme, soit les gouvernements arabes...), 2 citent l'impérialisme et 5 font des réponses inclassables. Evidemment ces chiffres ne sont pas représentatifs, mais la réponse aux deux dernières questions est tout de même un symptôme.

Les entretiens ne sont pas, bien sûr, résumables. Il y a plus d'une réponse intéressante (à des titres divers !). Voici quelques citations pour en donner une idée. Abderrahman Mounif : « La réalité la plus présente au Moyen Orient...c'est la prison » (p 24); Youssef El Khal : « L'histoire du monde arabe est entrée dans une nouvelle phase de décadence qui dure encore aujourd'hui... » (p 34). Adonis : (en Orient) « Des soldats au service de l'illusion et qui se battent pour conserver leurs chaînes » (p 43). Emile Habibi reprend la pensée de Bilal el Hassan (*El yom Es Sabah*) : « Ce n'est pas seulement le manque de liberté qui empêche les écrivains arabes d'écrire, mais le fait qu'ils n'ont rien à dire, et que ceux qui ont quelque chose à dire trouvent toujours le moyen de le dire » (p 49). Abdelwahab El Bayati : « Tous ces conflits sont les convulsions d'un monde qui meurt, pas celles d'un monde qui naît... » (p 65). Rachid El Da'if : « Je n'ai pas de convictions. Pas de certitudes. Alors que la quasi-totalité des intellectuels arabes ont des certitudes...Ils ne se posent pas de questions fondamentales...je pense que l'on fait la guerre avec sa mémoire, plus qu'avec des armes » (70-71). Abderrahmane El Charqawi : « Etablir un Etat islamique, oui, j'y suis tout à fait favorable. Mais que ce soit un Etat islamique fondé sur les valeurs qui étaient celles du Propre ou d'Ali, et non pas sur celles de l'Iran d'aujourd'hui par exemple... » (p 81). Edouard El Kharrat : « Fondamentalement, il y a incompatibilité entre la philosophie politique de l'islam et celle du nationalisme...doctrine essentiellement laïque, non religieuse » (p 89). Hussein Amin : « Ce qui est particulier au monde musulman, c'est sa constante à toujours reformuler les mêmes questions, à débattre des mêmes problèmes, eussent-ils été cent fois débattus et même résolus » (p 97). Naguib Mahfouz : « Je n'aurais aucune opposition, moi, musulman, à voir, par exemple, un copte occuper les fonctions de

Président de la République » (p 110). Youssef Idriss : « Je ne crois pas à la capacité révolutionnaire radicale de l'islam.. » (p 115). Tewfiq El Hakim : « Les savants réussissent mieux à nous convaincre de l'existence de Dieu et de son unicité que les philosophes...et que les hommes de religion » (p 125). Louis Awad : (Les conservateurs) « n'ont de véritable audience que lorsque le pays est faible » (p 133). Tayeb Salih : « Le seul islam qui puisse véritablement et durablement motiver (les gens) est celui qui appelle à une relation d'amour avec le Tout-puissant.. » (p 165). Mohammed Arkoun : « Nulle part, aujourd'hui, le retour à la *char'ane* procède de cette reprise en compte de la dimension proprement religieuse, théologique de l'islam.. » (p 179). Rachid Boudjedra : « La religion est récupérée. Le peuple est perdu, il ne sait plus à quel Dieu se vouer. Mais il consomme.. » (p 204)... Le rêve de tout intellectuel de ce pays n'est que de posséder « villa..Honda..blonda » (p 205)... La minorité opprimée, c'est nous » (les athées) (p 207). Kateb Yacine : « Cet arabo-islamisme fait-il partie de notre être profond ? Moi, je dis non... Nous en sommes les victimes » (p 233). Abdelkébir Khatibi : « Tout l'effort des marxistes ou des nationalistes a consisté à essayer de traduire dans leur idéologie, marxiste ou libérale nationaliste, un discours théologique. Et c'est cette faillite-là — cette traduction qui était à côté — qui a suscité l'émergence du fondamentalisme. » (p 247). Abdelwahab Medded : « Ni monothéisme, ni paganisme. Je cherche la beauté et les signes qui enrichissent, où qu'ils se trouvent. » (p 269).

B. — L'ISLAM EN DIALOGUE

J. BERQUE, R. ARNALDEZ, A.M. TURKI, P. LAMBERT, S. LAUGIER DE BEAURECUEIL, M. ARKOUN, A. MERAD, G. HARPIGNY : *Aspects de la foi de l'islam*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 1985, 242 p.

C'est un ouvrage qui sera utile pour poursuivre l'initiation à l'islam et pour entrer déjà dans les problématiques actuelles. La qualité des personnes qui se sont donné la peine de contribuer à cet ouvrage en fait un ouvrage à lire même pour le non-débutant. C'est d'ailleurs dans des travaux de vulgarisation qu'on trouve souvent les remarques les plus éclairantes sur la pensée des maîtres.

Jacques Berque conseille surtout de se référer au Coran pour comprendre de l'intérieur l'islam. C'est en effet l'essentiel. Pour lui le Coran est un livre ouvert, ouvert surtout à l'exégèse. C'est sur elle qu'il place son espoir. Mais peut être sous-estime-t-il la force du refus du commentaire chez tout croyant véritable. Saint François d'Assise par la formule « ad litteram, sine glossa » l'exprimait fortement (après bien d'autres) et récemment Ratzinger : « Tout ce qui a besoin de commentaire a déjà cessé de vivre » (1) ?

Roger Arnaldez dans un très riche article, très critique aussi envers la théologie musulmane et surtout les commentateurs légalistes, compare les textes coraniques et bibliques dans ce qu'ils ont de comparable. S'il conclut simplement de son étude que l'Ancien Testament est l'inspirateur du christianisme et de l'islam, il y a une autre thèse sous-jacente : que les éléments bibliques ont été appauvris en passant dans le Coran et le Coran plus encore en devenant Droit. Seuls les mystiques musulmans ont pu retrouver un peu de la richesse originelle.

Abdel-Magid Turki nous présente un approfondissement du droit musulman en évoquant les théories de Goldziher et Schacht, puis en évoquant quelques débats anciens ou modernes autour des *usûl al fiqh*.

P. Lambert compare loi coranique et Tora dans un article d'initiation qui aurait dû être placé après celui de J. Berque. Dans la discussion l'auteur soutient l'idée qu'il vaut

(1) *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, 1975, chap I.

mieux, pour les chrétiens, ne pas faire ressortir certaines choses de l'islam pour mieux aider les musulmans « à vivre le meilleur d'eux-mêmes et non à les enfermer par nos condamnations ». La technique du renvoi dos-à-dos permet aussi d'assimiler *jihad* et croisade, ce qui évite les problèmes pour les uns et fait bien plaisir aux autres. A quand une thèse sur la croisade dans l'Evangile ?

Laugier de Beaucueil a choisi d'exposer la mystique musulmane à travers un grand mystique orthodoxe, Abdallah Ansâri, et fait ressortir l'importance de la voie de l'amour en dépit des docteurs juristes. C'est incontestablement un bon terrain d'entente pour un dialogue.

Autre terrain d'entente, les sciences humaines. L'article de M. Arkoun expose clairement son projet de convergence à travers une relecture sémiotique des Traditions chrétiennes et musulmanes. M. A. est peut-être le seul auteur musulman qui ait une connaissance assez vaste de la théologie chrétienne. S'il regrette que les chrétiens restent encore enfermés dans la défense de leur orthodoxie, il leur rend cette justice qu'ils ont abordé vaillamment les problèmes contemporains. Aux musulmans il reste encore à faire deux pas, celui que les chrétiens ont déjà fait et celui qu'il leur reste à faire. Parvenir à une théorie commune des communautés à livre, parvenir à remembrer l'espace religieux gréco-sémitique, réaliser une anthropologie culturelle décentrée dans une attitude théologique transtraditionnelle...etc, suppose de trouver des chercheurs *indépendants*, qui se placent au delà de la tolérance. Projet ambitieux, bien sûr, mais que tôt ou tard il faudra réaliser.

Dans la discussion M.A. dit que « toute présentation purement factuelle de l'islam joue le rôle de faire-valoir apologétique pour la pensée chrétienne actuelle ». Qu'il se rassure : l'ignorance du christianisme et de la théologie chrétienne est telle que l'islam ne prend aucun risque. Outre qu'on ne peut tout de même pas falsifier les choses pour rétablir l'équilibre (mais penche-t-il du côté que dit M. Arkoun ? dans quel sens se font les conversions ?), il faut observer que M.A. seul a ressenti ce décalage car il est, comme je l'ai dit, le seul (ou presque) à connaître cette théologie. En tout cas voilà M. Arkoun à la rescousse d'une orthodoxie.

L'article d'Ali Merad est trop bref et aurait dû être aussi placé en tête de l'ouvrage. Celui de Guy Harpigny présente l'islam du point de vue de la théologie catholique. Après un rappel historique sur les raisons de l'incompréhension, G.H. met en garde contre cinq pièges en parlant de l'islam: 1/ « si le fait de dire du bien de l'islam équivaut à dire du mal des chrétiens d'Orient et des juifs, autant se taire »; 2/ faire l'apologie d'un islam idéal qui n'existe pas; 3/ « on ne peut pas faire un discours chrétien sur l'islam en se plaçant hors de la foi chrétienne » notamment en utilisant le Coran; 4/ confondre musulmans et immigrés; 5/ vouloir faire une croisade contre l'athéisme : il faut au contraire prendre acte du pluralisme. La troisième partie de l'article tend à montrer que le dialogue est impossible au niveau théologique entre chrétiens et musulmans. Qu'on le veuille ou non les chrétiens ne peuvent reconnaître le Coran sans rejeter finalement la Bible comme falsifiée. Les musulmans ne peuvent admettre la Bible sans reconnaître logiquement que Mohammed est un faux Prophète. Ce n'est pas dans le hara-kiri mutuel que peut résider le dialogue.

ROCHER (Lisbeth), CHERQAOUI (Fatima) : *D'une foi l'autre. Les conversions à l'islam en Occident*, Seuil, 1986.

Les auteurs ont voulu simplement recueillir et commenter les témoignages de convertis à l'islam (mais il y a aussi d'autres témoins d'autres passages) et essayer de cerner les raisons de ce mouvement. L'enquête a duré trois ans et a révélé plus d'une surprise : « des gauchistes découvraient le Coran, des mangeurs de curés prenaient le chemin de la mosquée, des féministes militaient pour le voile. Il y avait de quoi s'interroger... » (p 7). Le résultat des entretiens a été groupé par thèmes et chaque thème forme un chapitre. On a ainsi neuf chapitres sur le soufisme, l'intégrisme, les hétérodoxes, la loi, la femme, la politique, l'umma, les confréries, les vedettes de la conversion. Ils sont encadrés par un chapitre premier : « l'âme d'un monde sans âme » qui montre la place de

l'islam dans le conflit des religions et par un chapitre onze qui cherche à cerner les raisons des conversions. Il y a pourtant une assez grande « souplesse » dans la rédaction et on a l'impression qu'il est à chaque fois question d'un peu de tout, mais c'était inévitable; les témoignages ne se laissent pas facilement découper et classer, il faut garder leur unité à certaines tirades. On peut regretter néanmoins que les auteurs n'aient pas, à côté de leurs entretiens enregistrés, posé à leurs interlocuteurs un questionnaire rigide (de type cafeteria), ce qui leur aurait peut-être permis de monter un ou plusieurs portraits-types de convertis. Le lecteur reste un peu sur sa faim quand on lui dit que « souvent les convertis disent ceci... ou sont contre cela ». Il faut dire combien sur combien. En outre on aimerait bien savoir combien de personnes ont été rencontrées, combien ont refusé de répondre, comment elles ont été sélectionnées, etc. Les auteurs réservent peut-être ce genre de précisions pour une autre fois, du moins espérons-le.

Cette critique mise à part, le livre est passionnant. D'abord par leurs auteurs qui sont sympathiques et ne manquent pas d'humour. Ils n'hésitent pas de temps en temps à corriger malicieusement les affirmations les plus fantaisistes ou les plus répandues, mais fausses, de leurs interlocuteurs, ou à rappeler des faits élémentaires. Par exemple quand quelqu'un étale l'idée de la rationalité du dogme islamique, de parler du « mystère » du Coran incréé qui vaut bien celui de la Trinité (p 32). Ou encore quand un autre fait l'apologie de la famille élargie, d'en souligner les contraintes oubliées (p 142). En bon journalistes, ils n'hésitent pas à poser des questions dérangeantes : pourquoi les convertis préfèrent-ils vivre en Occident ? Et d'obtenir parfois des réponses étonnantes : « je suis libre ici de pratiquer l'islam, plus que dans n'importe quel pays prétendument musulman » (p 136).

Ensuite les témoignages eux-mêmes. Ce qui m'a le plus frappé c'est la faiblesse des raisons invoquées pour les diverses conversions. Des événements personnels, rarement graves, le plus souvent insignifiants. Un exemple : R. Gonin attend la réponse de Dieu en observant les passants : « Si c'est un prêtre, je reste chrétien, si c'est un musulman... » Passe au bout d'un certain temps un musulman. Le fait se reproduit six mois plus tard, avec le même musulman et notre homme se convertit à l'islam. (Je serais curieux de savoir si le converti s'était avisé que les prêtres ne portent plus aucun signe distinctif). D'où la question que je me suis posée : une conversion étant une chose sérieuse, il doit y avoir autre chose que ces faits banals. D'autant plus que le même fait peut provoquer la conversion dans un sens ou dans l'autre. L'individualisme occidental est une raison fréquemment invoquée pour quitter le christianisme, mais c'est la raison qui attire un des rares convertis de l'islam au christianisme (p 38). Quand on a envie, besoin de quitter sa religion on ne manque pas d'y trouver des arguments, et parfois les plus opposés. L'un rejette le mysticisme avec dégoût « parce que ça se rapproche trop du christianisme » (p 44), l'autre quitte le christianisme parce qu'il trouve que Vatican II a tué la contemplation (p 26-27). L'un quitte le christianisme parce qu'il le trouve laxiste (p 26), l'autre parce qu'il a souffert de sa rigidité (p 26). Est-ce donc n'importe quoi qui convertit ?

Les causes sont les plus diverses à en croire les convertis, depuis le choc poétique du Coran ou des mystiques jusqu' au coup de foudre du désert en passant par des voies plus opportunistes... Mais les auteurs soulignent bien que l'affirmation qui revient le plus souvent est « Je serais devenu fou si... » : c'est l'indice d'un état de crise, d'un malaise, d'une longue méditation préalable. Les raisons invoquées par les convertis ne sont donc que les déclics, les révélateurs d'une conversion antérieure qui se fait soudainement. Les auteurs ont raison de signaler que « l'aventure des âmes reste mystérieuse, incernable, si ce n'est dans certains cas caricaturaux où le trouble psychologique semble dominer ». Mais dire qu' « on a affaire à une addition de cas particuliers » (p 209), est un peu exagéré : c'est surtout mal comprendre le processus de conversion. Le moment du dé clic, de la reconnaissance de la conversion est bien un cas particulier, dans le fond un incident sans importance, parfois ridicule vu de l'extérieur, mais dont la seule fonction est de permettre de se découvrir converti *avant* et probablement par autre chose que le passage d'un simple quidam. C'est ce qui est avant qui est important, mais c'est cela que les convertis eux-mêmes ne savent pas.

L'islam auquel on se convertit n'en est pas moins intéressant. Les auteurs croient observer une certaine régularité : le soufisme l'emporte en Angleterre, mais c'est une version soufie plus frelatée qui l'emporte aux Etats Unis; le fondamentalisme l'emporte en Allemagne, mais Grenade a le triste privilège d'abriter une secte extrémiste digne de Moon; Les Français préfèrent un islam « de bon ton », « culturel »... Il y a des réformistes, des hétérodoxes nombreux, des confréries particulièrement ouvertes et sympathiques, comme la *tariqa alawiyya* dont les auteurs ont visité le rameau parisien. Bref, ce livre nous invite à de multiples découvertes.

LAMAND (Francis) : *L'Islam en France*, Paris, 1986, Albin Michel, 159 p.

Ouvrage bref, serein, sans prétention. Cinq chapitres : le premier décrit sommairement l'islam en France, ses origines, les familles actuelles, les courants, les structures. Le second encore plus bref semble être une description de la foi islamique (c'est le moins bon). Le troisième évoque le problème de la présence des musulmans en France et expose les réalisations des gouvernements français en faveur de cette communauté. Le quatrième est consacré au dialogue inter-communautaire. Enfin le dernier fait un certain nombre de propositions « pour une société plurielle ».

L'ouvrage défend longuement le point de vue que la communauté islamique n'a pas reçu sa juste place malgré les actions déjà faites (dans l'enseignement, dans les médias, dans les hôpitaux... etc) et qu'elle se heurte à diverses incompréhensions, peurs, racismes...etc. Le point de vue est connu et en cela l'ouvrage est un bon résumé de l'état de la question.

Tous les partisans d'une société pluraliste ont un défaut : c'est qu'ils rejettent la pensée adverse sans trop l'examiner et en l'amalgamant avec divers fascismes ou racismes qui malheureusement existent. Il y a un certain nombre de clichés dans la pensée réactionnaire et on les connaît bien : assimilation de la mosquée au terrorisme, de l'immigré au chômage, de l'arabe à la délinquance, à la baisse du niveau scolaire...etc. Encore que la responsabilité des intellectuels dans le succès de M. Le Pen ne doit pas être sous-estimée : qu'avons-nous fait pour combattre ces idées ? A-t-il suffi d'assimiler M. Le Pen aux nazis et aux racistes ? Cette tactique est passée à côté, complètement à côté...

Il y a aussi malheureusement des clichés dans la pensée pluraliste. Et ce livre en montre la réalité. On nous dit (p 20) que la résistance à l'acceptation de l'islam procède de l'ignorance. Et si c'était au contraire de la connaissance ? Le Coran, l'une des premières lectures que l'on fait quand on veut prendre connaissance de l'islam ne pousse-t-il pas le lecteur à prendre parti ? Il y a donc deux réactions qui s'en suivent légitimement : celle de se soumettre à l'islam (la conversion), celle de le combattre. D'ailleurs il n'y aurait pas tant de conversions en France si l'islam n'était pas si connu. Ce raisonnement ne peut être contredit que si on a en tête le postulat islamique que la connaissance vraie de l'islam ne peut entraîner que la conversion ou du moins l'islamophilie.

On dénonce souvent les médias. Ils sont injustes avec tout le monde et tout le monde s'en plaint. Mais ils n'inventent pas tout. Sans entrer dans le détail des affirmations vraies ou fausses, le spectacle des pays arabes et islamiques, partout où l'islam est majoritaire, est désolant. La démocratie, les droits de l'homme, la liberté religieuse, etc... y sont bafoués tous les jours. D'où la peur, la même peur qui a saisi les gens au temps de la montée du communisme et du spectacle des « démocraties » de l'Est. Mais nous dit-on l'islam est libéral, surtout les musulmans français, etc.. Soit. Mais la peur n'en est pas pour autant écartée : que sera l'islam de troisième et quatrième génération ? La tendance actuelle de l'islam n'est-elle pas à la radicalisation ? Les progrès qu'ont apportés le modernisme et le réformisme ne sont-ils pas sur le point d'être balayés ? L'Iran est-il l'exemple d'une marche vers le progrès ? Et le Coran, la source principale de l'islam peut-il s'interpréter autrement que de manière radicale (cf AAN 84 p.1114) ? Le radicalisme n'est-il pas le trait fondamental de l'islam parce qu'il a sa source dans la source même de l'islam ? La peur a donc des arguments. Elle ne tombera que quand le contexte islamique changera. Il serait superficiel de ne pas en tenir compte.

Enfin les chrétiens. Le livre en référence est plein de citations appelant les chrétiens au dialogue, à l'accueil...etc. Mais malgré l'autorité du Pape ou celle plus relative de M. Lelong, les chrétiens résistent. Pourquoi ? S'est-on seulement posé sérieusement la question ? Les chrétiens ont l'impression avec l'islam d'être floués par quelqu'un qui dit : « ce qui est à moi est à moi et ce qui est à toi est à nous deux ». Il n'existe aucune réciprocité. Il est impossible de publier une apologie du christianisme dans un pays arabe, alors qu'il s'en publie des dizaines pour l'islam en France. Là-bas, les conversions sont impossibles, les convertis risquent leur vie... Nos ambassadeurs, représentants d'un Etat laïc, n'entrent pas là-bas dans ce genre de problèmes, pas les ambassadeurs arabes chez nous... En France, le christianisme a été éliminé des programmes d'enseignement de manière radicale au début de ce siècle en sorte que l'objectif des laïcs de choc est atteint : les chrétiens sont totalement coupés de leurs racines, leur ignorance sur leur propre religion est effarante : la France pays de mission... plutôt de missions (bouddhistes, islamiques et autres à venir). Comment dans ces conditions parler de pluralisme à des chrétiens (ceux qui le sont demeurés à force de volonté) sans qu'ils éprouvent une profonde amertume ? Cette amertume est-elle du racisme ? Comment verraient-ils dans l'islam une religion de charité, ouverte... ? Pourquoi trouverait-on légitime le recours à l'islam chez les colonisés et illégitimes chez les chrétiens certaines attitudes de défense ou certains intégrismes quand on se rend compte de tout le terrain qu'ils ont perdu ? Mais a-t-on seulement étudié la question ?

Si ces aspects du problème de l'islam en France sont négligés on ne peut que bâtir rancœur sur rancœur et non lumière sur lumière, l'islam se plaignant de ne pas être traité également, le christianisme ayant l'impression d'avoir beaucoup donné contre rien, sans compter les athées qui voient poindre l'aube de nouvelles guerres de religion ou de libanisations diverses... Une fois ces pensées repérées, analysées, comprises, on peut alors élever le débat et combattre les racines de la peur. Par exemple en matière de religion, il faut faire ressortir l'absurdité philosophique du postulat implicite qui lie la « vérité » d'une religion ou d'une doctrine quelconque au nombre de ses adeptes. Occasion de triomphalisme pour les uns, d'amertume pour les autres, la conversion est *vue* par ceux de l'extérieur comme preuve. La vérité pourtant ne saurait être plus ou moins prouvée par les variations du nombre de ceux qui l'adoptent. Ceci absolument sur le plan logique, mais aussi au moins dans la tradition judéo-chrétienne où il est question du petit nombre des élus, du fait que la charité se refroidira à la fin des temps, cf l'Apocalypse... etc.

Bref, c'est notre conviction, une société pluraliste, ouverte, multiraciale, ne pourra pas se bâtir sur le refus d'écouter, la répugnance à comprendre, le mépris par l'amalgame de ceux qui refusent cette nouvelle société. S'ils persistent dans cette attitude, lesdits bâtisseurs ne seraient alors que des partisans.

Hervé BLEUCHOT*

* IREMAM (Aix-en-Provence).

VII. — LITTÉRATURE MAGHRÉBINE D'EXPRESSION ARABE

A. — TUNISIE

Voici la liste des livres à prétention littéraire édités en 1986 par des auteurs tunisiens :

A) Critique

1. ŠAQRUN al-Hâdi : *Naqd al-'aqliyya al-'arabiyya*, Sfax, Coop, 156 p.
2. MAHFUZ Muḥammad : *Tarâġim al-mu'allifin al-tūnusiyyin*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, t.V, 284 p.
3. *Dalil al-kitāb al-tūnūsī wa l-dawriyyāt al-ġāriya*, al-Muġallad al-awwal : mansūrāt sanat 1985, Wizārat al-Šu'ūn al-Taġāfiyya/Maktab al-Mansūrāt al-Ġāmiyya, 264 et 80 p.
4. IBN'UMAR Muḥammad Šālih : *Fī l-baḥṯ an badil tarbawī wa taqāfi taqaddumī*, Tunis, Taqaddum, 147 p.
5. IBN'UMAR Muḥammad Šālih : *al-'Arabiyya wa tawrat al-manāhiġ al-hadīta*, Tunis, al-Riyāḥ al-Arbā, 205 p.
6. IBN'UMAR Muḥammad Mūsā : *al-Wāy bi-ḥarakiyyat al-zamman fī al-adab al-'arabī*, V *Mahmūd al-Maš'ādī*, Tunis, al-Aḫillā', 48 p.
7. al-ZAR' I al-Ḥasnāwī : *Mahmūd Bayrām al-Tūnsī fī Tūnus*, Tunis, al-Aḫillā', 160 p.
8. MUWA' ADA Muḥammad : *Harakat al-tarġama fī Tūnus wa ibrāz mazāhiri-hā fī l-adab 1840-1955*, Tunis, MAL, 502 p.
9. *al-Šā ir wāġib al-wuġūd*, al-Aḫillā', 208 p.
10. al-MADAN' Izz al-dīn/al-Sqāngī : *Ruwwād al-talīf al-masraḥī fī Tūnus*, Tunis, STD, 582 p.

B) Nouvelle

11. KAMMUN Muḥammad : *Hafyā wa Marāyā*, Tunis, Ibn 'Abdallah, 163 p.
12. ŠAML' ALI : *Amwāġ ḥāriġ al-bahr*, Tunis, al-Aḫillā', 112 p.
13. al-MADAN' Izz al-dīn : *Hrāfāt*, 2^e éd. augmentée, Tunis, Cérès Productions, 179 p.
14. al-'AYADI Abūbākr : *Dahāliḥ al-zaman al-mumtadd*, Tunis, al-Riyāḥ al-Arbā, 126 p.
15. al-DARWIS Muḥammad : *al-Nabī al-huda*, Tunis, s. éd.
16. al-GARMADI Šālih : *al-Matāmatā/Le frigidaire*, Tunis, Alif, 80 et p. 9.
17. 'ABDALHAMID'Āida : *Ištaqt ilayk*, Tunis, Ibn 'Abdallah, 171 p.
18. al-DAMMIS Šālih : *Lā yanqusunā illā l-ḥubb*, Tunis, al-Aḫillā', 95 p.
19. al-'ARIBI Muḥammad : *al-Ramād* (éd. Muḥammad al-Hādī Ibn Šālih), Tunis, Qīṣaṣ, 111 p.

C) Poésie

20. al-LAWATI ALI : *Ahbār al-bīr al-mu'attala*, Tunis, MTE, 86 p.
21. al-ĠABSI Muḥammad Aḫmad : *Kitāb al-anāsir*, Tunis, Déméter, 64 p.
22. al-QAHWAGI Husayn : *Layl al-maqābir*, Tunis, al-Nawras, 45 p.
23. HAMZA Šādiq : *Fī l-dikrā sifr li-Hammām al-šatt*, Tunis, s. éd., 76 p.

24. al-NAŠRAWI Ibrāhīm : *Tahwīmāt*, Tunis, Dār al-Ġwini, 39 p.
25. al-HAMMĀMI al-Tāhir : *Arā al-naḥl yamšī*, Tunis, s. éd., 47 p.
26. RZUGA Yūsuf : *Asturlāb Yūsuf al-musāfir*, Tunis, al-Riyāḥ al-Arba', 113 p.
27. IBN ḤAMĪDA Muḥsin : *'Adnān al-Hakīm*, Tunis, s. éd., 80 p.
28. al-ĠARRAHI Maḥfūz : *Aġānī li-l'āšifa wa l-maṭar*, Tunis, s. éd., 68 p.
29. al-ḤLIFI Luṭfi : *Matāhāt al-išq al-aḥmar*, Tunis, s. ad., 49 p.
30. al-'Ūni Šams al-dīn : *Waṭan al-'araq wa l-dimā*, Tunis, s. éd., 77 p.
31. al-ŠA' BUNI Muḥammad : *Aġānī l-wafā*, Tunis, MTE, 277 p.
32. al-KABLŪTĪ Abd al-Raḥmān : *Tariq al-maġd*, Tunis, s. éd.
33. al-Fqi al-Šādiq : *Diwān al-riyād*, Sfax, al-Munā, 358 p.
34. al-'ADWĀNI Naġāt : *Ġudūr li-samāl*, Beyrouth, Dār al-'Awda, 104 p.
35. BU Fath' Abd al-Ra'ūg : *A' šāb al-layl*, Tunis, al-Aḥillā', 72 p.
36. al-BAQLŪTĪ Muḥammad : *Āḥir zahra talġ*, Tunis, s. éd., 74 p.
37. ŠABAF al-Šādiq : *Aġri wa riġli Fiyadī*, Tunis, al-Aḥillā', 55 p.

D) Roman

38. al-TUMI al-Nāšir : *Layālī al-gamar wa l-ramād*, Tunis, al-Aḥillā', 175 p.

E) Théâtre

39. al-MADANĪ Izz al-dīn : *'Alā l-baḥr al-wāfir*, dans *Faḍāāt Masraḥiyya*, n° 3-4, p. 72-106.
40. IBN ḤAMMAD Ḥamādi : *Mā'akat al-taġnis*.

LES CRÉATIONS LITTÉRAIRES TUNISIENNES EN 1986

Parfois les événements politiques ont des répercussions quasi-immédiates sur les activités littéraires. Il semble que ce soit le cas pour la Tunisie cette année. En effet la critique littéraire s'était diversifiée, ces derniers temps, grâce à l'apparition de diverses revues indépendantes ou d'opposition qui réservaient une ou deux pages spéciales à la culture et en particulier à la littérature. Or ces périodiques ont dû disparaître, ou bien parce qu'ils ont été suspendus un temps suffisamment prolongé pour qu'ils ne se relèvent plus (1), ou encore parce que le nouveau Ministère de la Culture a changé sa pratique de subvention aux revues en diminuant le nombre de ses abonnements de telle manière que cela signifiait, en fait, la fin de parution, ou enfin parce que la diminution du pouvoir d'achat du lecteur potentiel lui a fait renoncer à cet achat non indispensable.

Pour l'année 1986, l'enveloppe globale consacrée par le Ministère des Affaires Culturelles aux périodiques est de 300 000 dinars. Cela concerne 60 revues ou journaux pour lesquels sont contractés 68.960 abonnements. Parmi les bénéficiaires, on remarque une quinzaine de revues purement régionales et de diffusion extrêmement limitée. Il faut noter que bénéficient également d'abonnements du Ministère des Affaires Culturelles, des revues d'organes officiels (Parti : *Dialogue*, Union Nationale des Agriculteurs : *al-Umma*, facultés : *Les Cahiers de Tunisie* et *Hawliyyāt*, *Revue Tunisienne de Droit* etc...). La part consacrée à la jeunesse est la plus importante (5 000 exemplaires pour chaque revue). La conclusion de ces données est que les revues publiées par des associations non-gouvernementales ou des groupes privés reçoivent une quantité relativement peu importante de l'aide fournie par la Caisse de Développement culturel (par exemple *U'rūhāt*: 650 exemplaires, *Nisā*: 10, *15/21*: 1 000).

(1) On signale aussi que cinq livres ont été censurés : Munšif al-MARZUQI : *Dā' watani yastayqiz*; Muḥammad al-Šaġir AWLAD AḤAD : *Našid al-ayyām al-saba*; Muḥammad IBN ŠALIH : *Mlat 'ām min al-qarya*; al-Tayyib LABIB : *Badrūs*; Adam FATHI : *Unšūdat al-niqābi*.

C'est ainsi que se sont tues de nombreuses voix, parfois originales. Voici la liste des principaux titres retirés, pour un temps espérons-le, du commerce :

Le Maghreb, au n° 89 du 11 février 1984;

al-Taqaddum, au n° 4 de décembre 1984;

Mensuel, au n° 3, octobre 1984;

al-Šāb, organe de l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens, au n° 494 du 5 juillet 1985;

al-Mawqif, au n° 67 du 7 septembre 1985;

15-21, organe des Islamistes Progressistes, au n° 13, 1986;

al-Mustaqbal, organe du Mouvement des Démocrates Sociaux, au n° 185 du 4 avril 1986;

Nisā, revue féministe, au n° 7, avril 1986;

Réalités, au n° 122 du 20 juin 1986;

al-Rāy, au n° 380 du 4 juillet 1986;

al-Tariq al-Ġadid, au n° 176 du 20 décembre 1986.

Notons aussi que la revue *al-Fikr*, après 31 ans d'existence, s'est arrêtée au moment où Mohamed Mzali a quitté la Tunisie.

On se trouve donc, en cette fin d'année 1986, devant une critique majoritairement conformiste. Elle se manifeste dans les revues du Ministère de la Culture :

al-Hayāt al-Taqāfiyya, au n° 42;

Mağallat al-Ši'ūr, au n° 13;

Fadā'āt Masrahiyya, au n° 4;

dans la revue du Club de la Nouvelle : *Qīṣaṣ*, au n° 74;

dans les journaux *al-Amal* (chaque jeudi) et la revue *Dialogue*, organes du Parti Socialiste Destourien;

dans les journaux *al-Sabāh* (surtout celui du mardi) et *Le Temps* (bien que la place de la littérature tunisienne y soit très faible, comparée à celle du Théâtre, du Cinéma, de la Peinture, de la Musique ou même de la littérature universelle);

dans le journal *La Presse*.

Est-ce la raison pour laquelle la critique orale semble prendre sa revanche ? Dans le cadre de l'Union des Écrivains de Tunisie, plusieurs séances par semaine sont réservées respectivement à la poésie, au texte théâtral et au genre romanesque. Pour le dernier cas, il s'agit de *Muntadā-l-qasāṣīn*, animé par la journaliste Hayāt Rāīs chaque mercredi. Il ne faut pas oublier le doyen, *Nādī l-qīṣa*, qui depuis 22 ans se réunit chaque samedi sous la présidence de Muḥammad al-'Arūsī al-Maṭwī à la Ouardia. Toujours dans la tradition, des hommes de lettres se réunissent, tous les dimanche matin, chez le libraire Trabelsi dans la Médina, près de la mosquée Zitouna (2). Enfin, dernière initiative, celle du salon de Na'ima al-Šid qui invite, une fois par mois, des écrivains à discuter autour d'un thème ou à propos d'un livre. Le Centre Culturel de la Ville de Tunis organise des rencontres autour d'un écrivain, chaque mois. Des clubs irréguliers existent aussi dans les Maisons de la Culture de la ville.

Quant aux maisons d'édition, la crise économique les met dans une situation difficile. Ainsi Cérés Productions arrête ses collections littéraires : *Uyūn al-mu'āšira* (Sources de la Modernité), *Ibdā'* (Création), *Tagalliyāt* (Essais). De son côté, la Maison Arabe du Livre se ressent profondément de la défection de la Libye qui détient la moitié du capital. Des éditions mineures continuent modestement : *al-Riyāh al-Arba'*, *Sinnamār*, Ben Abdallah. Quelques livres sont imprimés à Sfax (3) ou à Sousse. Et c'est encore la Maison Tunisienne de l'Édition qui porte, bien faiblement il est vrai, le flambeau des éditions littéraires. C'est ainsi que, pour cette année, les livres se répartissent, du point de vue de l'édition, de la manière suivante :

4 à l'étranger; 10 à compte d'auteur;

7 par la revue *al-Ahillā*

4 *al-Riyāh al-Arba'*;

13 par huit maisons différentes.

(2) *La Presse*, 16 mars 1986.

(3) *al-Šabāh*, 27 novembre 1986.

D'où il ressort que 28 livres ont été publiés par 14 maisons d'éditions différentes en Tunisie.

L'ensemble de ces données explique, en partie, que le nombre de livres de littérature publiés cette année ait substantiellement diminué par rapport à l'année dernière : 40 au lieu de 56. Est-il besoin de rappeler que l'absence de système cohérent de distribution ne m'a pas permis de prendre connaissance directement de tous les ouvrages contenus dans la liste.

A) BIBLIOGRAPHIE

Cette année a vu la parution de plusieurs ouvrages présentant un grand intérêt documentaire.

Muḥammad MAHFUZ achève, avec le tome V, son dictionnaire biographique tunisien (4). J'ai présenté, l'année dernière, les tomes III et IV. L'ensemble des cinq volumes comprend un total de 670 notices. L'auteur, dans ce dernier tome, complète les insuffisances des premiers. C'est ainsi qu'il ajoute une quarantaine de biographies, un supplément d'auteurs décédés depuis la parution du premier tome en 1982, ou d'auteurs ayant publié en français et négligés précédemment. Cette œuvre monumentale est un travail de pionnier.

La « Table des matières des œuvres tunisiennes » semble reposer sur une nouvelle approche du problème (5). D'abord l'auteur englobe toute l'histoire de la Tunisie, des origines à nos jours, y compris les vivants. Les livres recensés recouvrent les domaines considérés comme « littérature », avec l'évolution de sens que ce terme a connue au cours de temps. Puis il classe les écrivains selon les époques, s'efforçant de les regrouper sous des constantes qu'il justifie brièvement. Ensuite il a recours aux études publiées dans les langues occidentales et non exclusivement en arabe. Enfin il considère comme Tunisiens les écrivains nés (parfois seulement ayant vécu) dans le pays, quel que soit leur moyen d'expression linguistique : punique, grec, latin, hébreu, arabe, espagnol, français, dialecte tunisien... La tentative est la première du genre. Œuvre d'un seul auteur, elle comporte des lacunes, surtout pour la période médiévale. D'autre part les coquilles sont trop nombreuses, déformant parfois complètement l'intitulé d'un ouvrage. Telle quelle, cette bibliographie peut servir de point de départ pour rédiger une Histoire de la Littérature en Tunisie. Et une deuxième édition devrait pouvoir corriger les erreurs.

Présenter la production tunisienne sur une année, dans la langue où les publications ont été éditées, tel est le projet de 'Abd al-Wāḥid BRAHAM avec le « Guide du livre tunisien et des périodiques courants » (6). Le volume a donc deux parties, arabe et française. Chacune des parties est divisée en trois compartiments : d'abord les analyses signées, en deux ou trois pages; ensuite les comptes rendus beaucoup plus brefs; enfin la liste bibliographique complète. Pour les recensions, l'éditeur a fait appel aux chercheurs spécialisés dans le domaine du livre à présenter. C'est ainsi que 38 ouvrages en arabe et 13 en français sont analysés. Le choix s'est porté à deux niveaux : d'une part celui de la représentativité des différents secteurs de la recherche, d'autre part celui de la qualité. Ainsi les domaines de la partie française (p. 13-46) abordent la psychologie sociale, la philosophie, l'entreprise et la gestion, la médecine, la littérature (études et textes), l'histoire contemporaine, l'archéologie punique, la toponymie et l'urbanisme.

La partie arabe, de beaucoup la plus développée (p. 15-142), y ajoute les articles de presse, l'autobiographie, la linguistique, l'islamologie, la pédagogie, les relations politiques internationales, l'édition de textes anciens, le droit, la poésie etc... Cette cinquantaine d'ouvrages illustre bien le mouvement intellectuel contemporain en Tunisie. Quant à la teneur de ces analyses, elle va de la louange dithyrambique à la critique acerbe en passant

(4) MAHFUZ Muḥammad : *Tarāḡim al-mu'allifin al-tūnusīyyin*, Beyrouth, Dār al-Ḡarb al-Islāmī, t. V, 1986, 284 p.

(5) FONTAINE Jean : *Fihris al-mu'allafāt al-tūnusīyya*, Tunis, Bayt al-Hikma, 1986, 291 p.

(6) *Dalīl al-kitāb al-tūnusī wa l-dawriyyāt al-ḡāriya*, al-Muḡallad al-awwal : mansūrat sanat 1985, Wizārat al-Šū'n al-Taḡāfiyya/Maktab al-Manšūrāt al-Ġāmi'iyya, 1986, 264 et 80 p.

par l'objectif sec et métallique. L'académisme et l'actualité s'y juxtaposent. Je relèverai simplement ici que 13 livres ayant trait à la création littéraire ont trouvé place dans la partie analytique. L'éditeur était évidemment limité par les collaborateurs qu'il a pu convaincre de participer à son entreprise. On trouve cependant dans le « Guide » les livres de critique les plus importants, quatre recueils de nouvelles, un de poésie et deux romans.

Après cette première moitié du livre consacrée aux recensions, viennent les pages réservées aux comptes rendus : 42 ouvrages en arabe (p. 141-181) et les ouvrages en français (p. 49-58). Chacun des livres faisant l'objet d'une recension ou d'un compte rendu porte un numéro renvoyant à la liste bibliographique imprimée à la suite de ces deux parties. Elle comprend respectivement 182 titres en arabe (p. 185-218) et 41 en français (p. 61-67). Ils sont classés par matières selon un choix propre à l'éditeur. Pour ce qui concerne cette liste, il me semble que l'éditeur devrait distinguer les auteurs tunisiens des autres. D'autre part, il pourrait également séparer les œuvres classiques des contemporaines.

La dernière partie du « Guide » est celle des périodiques. Certains d'entre eux sont présentés brièvement, du moins leur contenu pour l'année 1985 (p. 221-244). La liste complète est fournie par la suite (p. 245-255). Il en est de même pour la partie française (p. 71-79).

Au simple lu des lignes qui précèdent, on aura compris l'immense intérêt de cet ouvrage et le mérite de 'Abd al-Wāhid BRAHAM qui en a eu l'initiative. Le principe général d'organisation des matières dans le volume paraît bon. Quelques améliorations de détail sont possibles. Et puisqu'il existe un index des auteurs de langue arabe (p. 257-260), pourquoi pas un index des auteurs de langue française ?

B) ANTHOLOGIE

Sous le titre « Les pionniers du texte théâtral en Tunisie », 'Izz al-dīn al-MADANI et Muḥammad SQANĠI ont eu la bonne idée de rassembler dix pièces de théâtre, parmi les plus anciennes écrites par des Tunisiens (7). Dans l'introduction (p. 7-24), ils s'expliquent sur leur propos. Dans le pays, on a montré un intérêt plus grand pour la poésie et la narration (nouvelle et roman). De nombreux obstacles empêchaient ces textes d'être édités. Souvent les textes sont perdus après avoir été joués pendant une saison; lire seul un texte théâtral demande un effort particulier; les pièces auraient été écrites dans des circonstances particulières, aujourd'hui dépassées; écrire une pièce ne fait pas partie de la tradition arabo-musulmane; les dramaturges sont en très petit nombre.

Le premier texte théâtral tunisien peut être daté de 1909. Les auteurs viennent du milieu journalistique et littéraire. Les pièces sont des leçons d'arabe littéraire et le théâtre est considéré comme l'école de la nation : jouer, c'est l'occasion de prôner des valeurs morales. La plupart des dramaturges, anciens élèves de la Zitouna, sont animés d'une volonté réformatrice. Il faut faire revivre l'âge d'or et les héros classiques, en opposition à l'idéologie coloniale. Ainsi le théâtre, à cette époque, est un véritable militantisme, en collusion avec l'activisme politique, d'où les nombreuses décisions de censure de la Résidence. Seuls ont été choisis des textes en arabe littéraire.

Il paraît important de donner ici la liste complète de ces pièces :

1. al-ĠA'ĀYBI Muḥammad (1878-1938) : *al-Sultān bayna ġudrān Yaldī* (1909) : problème du pouvoir à travers le calife ottoman.
2. al-ḤABIB Muḥammad (1903-1980) : *al-Wātiq billah al-Hafṣī* (1930) : sultan tunisien ayant régné de 1277 à 1290 et assassiné.
2. ḤAYR AL-DIN Aḥmad (1905-1967) : *Badr al-duġā aw ilā Miṣr* (1948) : conquête de l'Égypte par les Fatimides.
4. al-SANUSI Zin al-'Ābidīn (1898-1965) : *Fath Ifriqiya* (1938) : prise de Sbeitla à la fin du 7^e siècle.

(7) al-MADANI 'Izz al-dīn/al-SQANĠI Muḥammad : *Ruwwād al-ta'lif al-masrahī fī Tūnus*, STD, 1986, 582 p.

5. al-STAMBÛLÎ Halifa (1919-1948) : *Ziyâdat Allah al-Aġlabî* (1940) : fin des Aghlabides au début du 10^e siècle.
6. al-DC ĀĠĀLÎ (1909-1949) : *Râi l-nuġûm* (1944) : exploration dialectique de l'inconscient et défense de la femme.
7. KARABAKA' Abd al-Razzâq (1898-1945) : *Wallâda wa Ibn Zaydûn* (1944) : intrigue amoureuse en Andalousie au milieu du 11^e siècle.
8. al-WAZIR Aĥmad al-Muĥtâr (1912-1983) : *al-Manšûr ibn Abî Āmir* (1945) l'ascension d'un arriviste dans la Cordoue du 10^e siècle.
9. BURAQ'A Muĥammad Aĥmad (1906-1967) : *al-Tauba* : drame social; un homme riche veut se racheter d'une faute passée.
10. al-TUNSI Āmir (1922-) : *Mârakat al-dahab* (1949) : drame de l'avidité pécunière.

Pour chaque écrivain, une bio-bibliographie est donnée et la pièce est analysée brièvement. Le livre constitue donc un excellent outil de travail sur le théâtre tunisien de 1909 à 1950. Des reproductions d'affiches et des photos de groupe illustrent les textes.



Dans un autre livre, Muĥammad al-SQANGI rassemble les élégies funèbres, en vers, prononcées sur al-Šabbî (8). Certains de ces poèmes ont disparu faute d'avoir été colligés en temps voulu. Leur lecture permet de replacer le poète dans son contexte socio-culturel. A part al-Šādli Ĥaznadâr et Muĥtafâ Aġâ, al-Šabbî vivait au milieu de poéteillons d'occasion. C'était une des raisons de son sentiment d'expatriement. L'accueil fait, de son vivant, à ses théories poétiques ne fut pas toujours enthousiaste, comme le montrent les articles de Ĥusayn al-Gaziri et Muĥyî al-dîn al-Qlibi. Malgré ces revers, al-Šabbî fut fidèle en amitié. Cela ressort non seulement de sa correspondance, mais aussi des poèmes écrits sur lui. Après sa mort, l'unanimité se manifeste à son propos. D'où le présent livre qui regroupe ces témoignages.

Après l'introduction (p. 7-21), l'éditeur propose une chronologie de la vie de al-Šabbî (p. 24-36). Les poèmes sont ensuite répartis en trois parties : ceux qui ont été écrits pour le quarantième jour de sa mort (p. 39-58), ceux qui ont été rédigés à l'occasion du cinquantième anniversaire de son décès (p. 195-253) et enfin tous ceux qui ont paru entre ces deux dates, à savoir 1934 et 1984. A la fin du livre, 77 biographies des écrivains cités apportent un complément documentaire.

C) ESSAI

Etudier l'influence du mouvement de traduction sur la littérature en Tunisie, au cours du siècle qui a précédé l'indépendance, tel est le projet ambitieux de Muĥammad MUWAADA (9). Les deux premières parties, historiques, se répondent selon la chronologie : deuxième moitié du 19^e siècle (p. 17-175) et première moitié du 20^e siècle (p. 181-339). Les facteurs favorables au mouvement de traduction sont aussi bien les relations avec l'étranger que les changements internes. Les institutions d'enseignement et de culture y jouent un rôle décisif. La prédominance du réformisme et son écho dans la Presse renforcent l'évolution de la traduction.

L'auteur présente en détail les traducteurs et les œuvres traduites (p. 114-160 d'une part et 190-293 d'autre part). Il en ressort que plus de 200 livres ont été traduits de différentes langues, mais majoritairement du Français. La moitié de ces ouvrages concernent des sujets sociaux. La troisième partie du livre étudie l'influence des traductions sur la littérature tunisienne (p. 341-392). Les sujets choisis eurent pour effet de changer le concept même de littérature. On en vient à considérer qu'elle a un but de réforme sociale. On insiste sur le côté artistique et le caractère vivant de la création. Enfin,

(8) al-SQANGI Muĥammad : *al-Šabbî bayna šu'arâ' ašrihi*, Tunis, STD, 1986, 279 p.

(9) MUWAADA Muĥammad : *Harakat al-tarġama fi Tûnus wa ibrâz maẓâhiriĥâ fi l-adab 1840-1955*, Tunis, MAL, 1986, 502 p.

on découvre le romantisme. Les traductions sont également à l'origine de l'apparition de la nouvelle et du théâtre. Elles ont permis un renouveau de la langue, même si on observe une absence de vision globale chez les traducteurs. La conscience du nécessaire renouveau de l'arabe passe par les emprunts linguistiques et les interférences stylistiques. Au terme de son étude, l'auteur constate que les Tunisiens ne sont pas parvenus à une théorie de la traduction. La pratique n'a pas été accompagnée d'une discussion théorique : on a traduit pour répondre à un besoin précis. Les traductions ont eu pourtant un effet inattendu, celui de désacraliser la langue arabe.

Cet ouvrage extrêmement intéressant, accompagné de courbes et de statistiques, se termine par quelques textes intégraux, la liste complète des traductions pendant la période considérée, un index et une bibliographie commentée.



Voici maintenant un petit livre suggestif, écrit par al-Hādī ŠAQRŪN, sur la critique de la raison arabe (10). L'auteur utilise les armes de la psychanalyse et de l'épistémologie pour décrire deux atmosphères culturelles : la première est traditionnelle, mythique, métaphysique ; l'autre est scientifique. Le passage de l'une à l'autre est considéré comme une révolution, mais la société arabo-musulmane en est restée au premier stade, basé sur la croyance dans les saints et leurs miracles, ainsi que sur le rejet de la philosophie véritable. L'auteur se demande pourquoi cet arrière-fond traditionnel a dominé la sphère culturelle arabe pendant quinze siècles. Il en vient ainsi à chercher une définition du patrimoine, pour l'étudier et le comprendre afin de l'utiliser au mieux dans le présent. En face de cette réalité, il rappelle son présupposé, à savoir que la société change indépendamment de la volonté de ses individus. Il insiste aussi sur le lien entre les valeurs dominantes et les moyens techniques. Seule la critique peut, à ses yeux, revivifier le patrimoine.

Dans cinq chapitres, l'auteur étudie successivement le rapport des Arabes avec la philosophie, la science, le travail, la pensée magique et la démocratie. Après avoir souligné l'importance du Coran comme source de toute connaissance chez les Musulmans, il met en valeur, à quelques exceptions près, le refus global de la philosophie par les Arabes. Il précise les composantes de ce comportement en voyant l'attitude de la société devant l'athée et devant la logique. Le contact avec l'Occident n'a pas toujours changé cette manière de faire : l'histoire se répète. Il déplore ensuite l'absence de véritable commentaire scientifique du Coran. Selon lui, les efforts du concordisme sont vains. La science religieuse est à l'opposé de la science expérimentale et rationnelle. Si les Arabes se sont enrichis, ce n'est pas directement par le travail, mais par la conquête, le pétrole et le tourisme. En face des jinns et des démons, la mentalité reste défaitiste, alors qu'on peut réduire la possession par les esprits à l'analyse psychanalytique. Enfin, dans la théocratie, l'opposant politique est considéré comme un ennemi de Dieu. Cette attitude se retrouve dans celle de l'Arabe envers la femme et le non-musulman. Attribuer à chacun ses droits est le premier moyen de sortir du sous-développement. On regrettera que ce livre, fortement influencé par la pensée de Mohamed Arkoun, ne se termine pas par des conclusions plus nettes.



Les deux livres de Muḥammad Šāliḥ IBN'AMOR sont des recueils d'articles précédemment publiés dans divers périodiques. Dans « L'Arabe et la révolution des méthodes modernes » (11), il envisage les problèmes que soulève l'enseignement de la langue arabe au moyen de la vidéo et du micro-ordinateur. Il étudie aussi la manière d'appliquer les méthodes structurales et la sémiotique à l'analyse des textes littéraires arabes, à savoir la poésie, le récit, avec un exemple pris aux images auditives chez Abū l-Qāsim al-Šabbī.

(10) ŠAQRŪN al-Hādī : *Naqd al-'aqliyya al-'arabiyya*, Sfax, s. éd., 1986, 155 p.

(11) IBN'AMOR Muḥammad Šāliḥ : *al-'Arabiyya wa tawrat al-manāḥiġ al-hadīta*, Tunis, al-Riyāḥ al-'Arba', 1986, 205 p.

Il présente ensuite la techno-linguistique qu'il utilise sur un texte de Badī al-Zamān al-Gazārī (6^e/12^e s.), en faisant appel à la technique lexicale.

Le deuxième recherche une alternative éducationnelle et culturelle progressiste (12). Dans le domaine de la pédagogie et de la culture, l'auteur a pu observer de près, au cours de ses années d'enseignement, la dépendance à l'égard d'autres systèmes et en particulier de l'Occident. Dans ce livre, il propose une solution de remplacement pour ces deux domaines. Il y rassemble 34 articles parus dans la presse indépendante entre avril 1982 et mai 1985. Pour ce qui concerne les problèmes de l'éducation, l'auteur s'efforce de les replacer dans leur contexte économique maghrébin et de les étudier dans une perspective démocratique et socialiste. Ainsi se précise le rôle de l'éducateur dans une école de pays sous-développé. Quant aux problèmes de la culture, ils ne peuvent être résolus que dans le cadre d'une réelle démocratisation, vers une culture populaire locale authentique. L'auteur ne craint pas d'aborder la création artistique militante et engagée. Quelques applications sont proposées dans les domaines de la critique, de la poésie et de la nouvelle.



Fondée en 1978, la revue *al-Ahillā* a très vite consacré chaque numéro à un seul écrivain, quel que soit son domaine (nouvelle, roman, poésie ou critique). En 1980, son fondateur organisait une première session du Festival de poésie arabe moderne. A la quatrième session, en 1983, apparaissent les premières études critiques. Et voici que la revue publie les études présentées pour obtenir le Prix al-Ahillā' de critique littéraire à la 6^e session tenue à Tozeur (13). Les participants saisissent cette occasion pour rappeler la responsabilité de l'homme de lettres dans l'évolution interne de la poésie, étant sauvé son unité rythmique, et de la langue. Le numéro spécial consacré à cette session comprend une présentation, par al-Šādli al-SAKIR, de la littérature au Ġrid aussi bien au XI^e siècle (al-Šaqrāṭisi) et au XIII^e (Ibn al-Šabbāt) qu'à l'époque contemporaine. On trouve également une étude, par al-Tuhāmi al-HANI (p. 60-102), sur le rôle de la revue *al-Ahillā* dans l'évolution de la littérature tunisienne contemporaine. Le reste du numéro est un peu décevant, dans la mesure où les participants se sont crus obligés de présenter des études sur les livres du fondateur (14) de la Revue : cela ressemble étrangement au culte de la personnalité que l'on connaît par ailleurs...

D) NOUVELLE

Dans le domaine de la nouvelle, deux recueils posthumes ont été publiés cette année. Le premier : « Cendres » de Muḥammad al-'ARIBI a été édité par les soins de Muḥammad al-Hādī Ibn Šālīḥ (15). L'auteur est né le 1^{er} mars 1915. Après une enfance difficile et des études à la Zitouna, il mène une vie de bohème. Emprisonné sept mois en 1938 pour activités nationalistes, il travaille à Radio Tunis, puis à Radio Brazzaville et enfin à Radio Paris. Polygraphe, il écrit des poèmes, des pièces de théâtre et des reportages. Il se suicide à Paris le 25 décembre 1946. Très préoccupé du problème de la langue, il intègre, avec bonheur, le dialecte au littéraire. Le présent recueil comprend dix-sept textes brefs. Même si le sujet habituel de ces textes est la relation entre un homme et une femme, l'auteur réussit toujours à la replacer dans son contexte social. Sa description confine à la caricature et la touche critique est partout présente. Le détail est parfois révélateur des sentiments nationalistes de l'auteur. Les personnages, en définitive, sont partagés entre le rêve et la mort.

(12) IBNĀMOR Muḥammad Šālīb : *Fī l-baḥṭan badīl tarbawī wa taqāfī taqaddūmī*, Tunis, Taqaddum, 1986, 147 p.

(13) « al-Šā'ir wāgīb al-wuḡūd », *al-Ahillā*, n° 62, juillet 1985, 208 p. Sur la 7^e session, voir Yūsuf RZUGA, *al-Ilān*, 30 décembre 1986; Aḥmida al-ŠULI, *al-Šabāḥ*, 3 janvier 1987; *al-Mustaqbal*, n° 195, 9 janvier 1987.

(14) Voir AAN, 1980, p. 1121 et 1983, p. 1039.

(15) al-'ARIBI Muḥammad : *al-Ramād* (éd. Muḥammad al-Hādī IBN ŠĀLIḤ), Tunis, Qīṣaṣ, 1986, 111 p.

Le deuxième recueil posthume est celui de Šāliḥ al-GARMĀDĪ (16). L'auteur est né le 12 avril 1933 à Tunis. Il poursuit, en France, des études supérieures de philosophie, d'anglais et d'arabe. Il enseigne la philologie arabe à l'université de Tunis et publie de nombreux articles scientifiques sur ce sujet. On lui doit deux recueils de poèmes (17). Il participe activement à la vie littéraire tunisienne contemporaine par ses articles critiques. Il meurt accidentellement le 22 mars 1982.

C'est un recueil bilingue qui est publié là. La partie française est préfacée par Moncef Ghachem qui établit, de manière très heureuse, une comparaison avec Kafka. La partie arabe est présentée par Tawfiq Bakkār. Deux textes seulement existent dans les deux langues. Le livre contient aussi un texte uniquement en arabe et quatre textes uniquement en français. Ils ont été écrits entre 1961 et 1975. La plupart avaient déjà paru dans divers périodiques. Par ces nouvelles, al-Garmādi est un des initiateurs du genre fantastique en Tunisie. C'est aussi une littérature de parodie qui part en guerre contre la bêtise humaine sous toutes ses formes, en particulier celle des arrivistes et des nouveaux riches. A l'inverse, l'auteur manifeste une grande tendresse pour les petits et les pauvres, ce peuple dont il est issu. S'il rencontre des maux sur son chemin, il préfère les traiter avec dérision, comme il se doit en république de Conzabie où la monnaie est le roublar. La décomposition peut être celle de la société, elle n'atteint pas le cœur.



C'est une nouvelle édition de ses « Fictions », légèrement augmentée, que publie 'Izz al-dīn al-MADANI (18). La première édition, publiée en 1968 par la MTE, avait reçu un accueil très favorable. J'ai recensé pas moins de quinze articles (19) et j'en ai traduit un passage (20). A cette occasion, il n'y a donc pas lieu d'y revenir en détail. On trouve trois textes supplémentaires dans la deuxième édition.

L'auteur allie, avec justesse, trois registres différents. Il parle du réel, comme s'il s'agissait de l'imaginaire, avec un recours constant à l'héritage culturel arabe. Son intervention peut avoir lieu par le biais de la métonymie ou du symbolisme. Mais l'enracinement local ne trompe pas, débouchant cependant sur la condition humaine, telle qu'en elle-même. La société est injuste et la faim peut être l'occasion de manifester l'amour. La société du Tiers-Monde, elle, se situe encore autrement : est-elle plus heureuse si elle ne connaît pas le progrès ? Qu'est-ce qui distingue aujourd'hui l'homme du Tiers Monde de ses ancêtres ? Etrangeté, solitude, isolement : certes, devant une telle situation, il est préférable de garder le silence, surtout si on a peur de prendre son essor... Inutile de se prétendre moderne, alors qu'on est toujours sous-développé. Mais peut-on vivre sans rêves ?

'Izz al-dīn al-MADANI livre aussi au public, cette année, une pièce de théâtre : *Alā l-baḥr al-wāfir* (« Sur le mode alexandrin ») (21). L'histoire se passe en l'an 2032 dans le royaume de Tunisie. L'inclusion est parfaite puisque l'intrigue se situe entre une arrivée et un départ en avion. Durant cet intervalle, le personnage principal Abderahmane Ibn Khaldoun se retrouve face à son échec. Après avoir occupé d'importantes fonctions, il décide de se consacrer à la recherche et à l'enseignement. Il pose en vain sa candidature

(16) al-GARMĀDĪ Šāliḥ : *al-Matāmāt/Le Frigidaire*, Tunis, Alif, 1986, 80 et 95 p.

(17) *al-Laḥma al-ḥayya/Avec ou sans*, Tunis, Cérés Productions, 1970, 40 et 28 p.

(18) al-MADANI 'Izz al-dīn : *Hurūfūt*, 2^e éd., Tunis, Cérés Productions, 1986, 179 p. Sur l'auteur, voir AAN, 1982, p. 946 et Hasan IBNUTMAN, *al-Ra'y*, n° 382, 30 janvier 1987.

(19) *La Presse*, 30 juin 1968; GUIZANI, *L'Action*, 26 octobre et 9 novembre 1968; CHORFI, *La Presse*, 22 novembre 1968. ASLAN, *La Presse*, 24 novembre 1968; GUIZANI, *L'Action*, 12 décembre 1968, CHORFI, *La Presse*, 13 décembre 1968; al-'AYĀDĪ, *al-'Amal*, 2, 11 et 18 octobre 1968; *al-'Amal*, 4 octobre 1968; al-QADĪDĪ, *al-Sabāḥ*, 17 octobre 1968; ĠAYLAN, *al-Sabāḥ*, 14 novembre 1968; *al-Idā'a*, n° 218, 15 novembre 1968; NAŠR, *al-Sabāḥ*, 12 décembre 1968; al-DAŠRAWĪ, *al-'Amal*, 13 décembre 1968; MASMŪLĪ, *al-'Amal*, 27 décembre 1968.

(20) *IBLA*, 1969, p. 119-125.

(21) dans *Faḍā'at Masraḥiyya*, n° 3-4, 1986, p. 72-106; voir *al-'Amal*, 6 juin 1986 et Chedy HAMROUNI, *Dialogue*, 612, 30 juin 1986.

au Conseil Scientifique. Ayant réussi une délicate mission, il reçoit la Présidence du Conseil des Soixante-dix. Menacé par une cabale, il doit fuir. Tel est le résumé de la trame où évoluent des personnages du Moyen Age dans un milieu futuriste.

Mais le sujet est, en fait, d'une brûlante actualité. Non seulement il s'agit de l'inaffabilité de l'intellectuel, mais de la situation actuelle. On trouve ainsi l'écho des rumeurs incontrôlables et de la surveillance policière, des commissions versées pour un contrat de vente d'armes, des critiques formulées maintenant à une attitude arriviste pratiquée hier, des fonctionnaires qui ne pensent qu'à leurs avantages, des demandes d'intervention par cousinage ou copinage, de production et de productivité, des quartiers périphériques des grandes villes, de l'enseignement religieux (accompagné d'un entraînement aux arts martiaux) délivré par les extrémistes.

Dans ce contexte, l'intellectuel est confronté directement au problème de la démocratie. Certes, le penseur authentique est un aventurier. Mais celui de l'auteur est désabusé : la liberté, pour lui, n'est qu'un mot, miel ou poison, inventé par les intellectuels. Et l'on devient criminel, aux yeux des autres, simplement parce qu'on est sincère. « Et s'il n'y avait pas l'espoir ! ».

On peut s'interroger sur le propos réel de l'auteur. Qui vise-t-il exactement ? Au premier abord, on pencherait plutôt pour une critique des universitaires formés à la manière moderne, mais le propos peut s'appliquer également aux Zitouniens de formation traditionnelle. L'exégèse est ouverte.



Dans « Les corridors du temps prolongé », Abū Bakr al-'AYĀDI, responsable de la page littéraire hebdomadaire *Ġarīdat al-udabā'* du journal *al-Šabāh*, regroupe quinze nouvelles écrites entre 1980 et 1983 (22). La majorité de ces textes trouve sa matière dans l'environnement social. Ainsi on se demande si vraiment la science peut donner à manger. Les rapports entre la tentation de la ville et l'amour de la terre sont bien évoqués, mais rester sur place n'est-ce pas se condamner à ressentir la faim ? Les inégalités sociales sont encore bien sensibles et le conformisme risque de mener à des déboires inattendus. Le dévouement n'est pas toujours récompensé et la vie réserve bien des déceptions, même si parfois, grâce à un juste retour des choses, la vérité est rétablie. L'émigration ne résout pas tout.

Quelques textes sont plus directement orientés vers les problèmes politiques : rumeurs publiques non fondées, pratiques peu reluisantes, mercenariat. D'autres s'abreuve à la tradition des contours populaires ou bien ont recours à une symbolique quelque peu hermétique. Une nouvelle enfin évoque la question de la résistance palestinienne : écart entre parole et pratique... L'ensemble du discours est pessimiste, il porterait plutôt au découragement.



Pour Šālīh al-DAMMIS, né le 7 mai 1951 à Menzel Aberrahmane, c'est le fait divers qui est sa principale source d'inspiration dans les vingt-trois nouvelles qui constituent son recueil : « Il ne nous manque que l'amour » (23). Il est difficile de régler le loyer quand on a une famille à charge et un salaire modeste. La solitude risque de mener à l'alcoolisme. En l'absence du père, émigré depuis cinq ans, la mère reçoit un « oncle » et demande à son fils la discrétion. L'enfant n'a pas de quoi payer les photos exigées par le directeur de l'école. Les parents ne veulent pas que leur fils épouse une fille trop brune. Suite à une promesse de mariage, il déflore son amie et part en France. L'instituteur met en doute l'existence du Danton local. Le mari parti à l'étranger ne répond pas aux lettres. Le jeune garçon pleure au remariage de sa mère, lui qui vendait des œufs, à la sortie de l'école, pour

(22) *Dohāliz Alzaman Almuntadd*, Tunis, al-Riyāg al-'Arba', 1986, 126 p. Sur le livre, voir ĠUZZI, *al-Šabāh*, 17 juin 1986; ŠIBANI, *al-'Amal*, 15 janvier 1987; KUNI, *al-'Amal*, 12 et 19 février 1987; IBN'ARĀFA, *al-Šabāh*, 18 et 19 février 1987.

(23) *Lā yanqusunā illā l-hubb*, Tunis, al-'Abillā', 1986, 95 p.

l'aider. Les enfants mangent des pâtes sans condiment, alors que le père s'enivre avec ses amis le soir de la paie. La femme est obligée de coucher avec son patron pour qu'il embauche son mari. Après trente-cinq ans de travail à la mine de fer, il est atteint de tuberculose. Torturé, l'accusé avoue un vol commis par une autre.

Deux textes se distinguent de l'ensemble. Le premier est intitulé : « Histoire sans fin d'Amina » (p. 32-40). Il s'agit d'une femme venue d'on ne sait où. Hébergée à la mosquée, elle est nourrie par les habitants. Seuls, une vieille et le muezzin ont vu son visage. Arrive un jour un jeune homme qui, apparemment, vit avec elle. Ce serait son frère, mais qui peut savoir la vérité ? Le deuxième texte s'appelle : « Tordu » (p. 41-55). C'est un jeune infirme, souffre-douleur de ses petits camarades. Il fait les courses pour les femmes. Comme il doit garder l'enfant de la voisine, il devient son amant et ressent douloureusement la séparation quand on l'envoie en stage dans une usine.



Le recueil : « Je t'aime passionnément » de la nouvelliste 'Ā'ida 'ABDALHAMID, se distingue-t-il des deux précédentes ? (24) A ma connaissance, l'auteur publie depuis 1971 dans les périodiques de la capitale. Mais le livre contient treize nouvelles plus récentes.

Ici, le personnage principal est presque toujours une femme, en affrontement avec un homme. En voici quelques exemples : elle, dont les pensées ne sont pas encore polluées, attendait un homme qui la délivre de ses complexes, mais ils sont tous pareils. Elle ne parvient pas à l'oublier et le cherche partout dans la foule : quand il a repris même ses photos, elle a ressenti un grand vide. La femme est comme une cigarette. Elle est seule avec sa fille : celle-ci se blottit contre elle, bientôt elle pourra planter une graine qui poussera. Alors qu'elle se croyait bonne à rien, l'amour d'un poète lui redonne confiance en elle. Elle le voit et tout est transformé. Bien qu'à la suite d'une intervention chirurgicale elle ait pu avoir un enfant, elle se demande quelle aurait été la réaction du mari si l'opération n'avait pas réussi. Elle désire se remarier, mais le prétendant, pourtant sérieux, ne veut pas de ses enfants : elle choisit ses filles, déchirée, mais consciente du respect qu'elle a pour elle-même. Son orgueil ne lui permettant pas d'être une chose secondaire dans la vie de l'homme marié qu'elle aime, elle met fin à cette liaison. Elle retrouve parfois son ancien maître d'école qui a besoin de ses marques d'intérêt etc...

On perçoit, à la lecture de ces textes, la grande ressemblance des situations. D'autre part, peu de nouvelles sont vraiment situées par le détail habile qui marque immédiatement un contexte. En troisième lieu, le ton est trop souvent larmoyant et risque de ne pas rendre un réel service à la cause de la femme. Il reste alors quelques belles envolées sur cette question fondamentale : pourquoi s'en remettre totalement à quelqu'un ? (p. 89-96), ainsi qu'une ou deux pages au symbolisme réussi (p. 160-161).

E) POÉSIE

Depuis ma présentation d'al-Tāhir al-HAMMAMI (25), ce dernier a publié, à compte d'auteur, deux petits livres d'articles engagés en faveur du réalisme en littérature (26) et de la démocratie syndicale (27). Son nouveau recueil de poésie se situe dans la même veine : « Je vois marcher les palmiers » (28). Il y évoque les événements sanglants de janvier 1978 à Tunis ou la vie du Sud, entre chameau et phosphate, où les contrastes de richesses sont si apparents. Il y décrit l'existence pénible des travailleurs de nuit ou les comportements

(24) *Istaqtu ilayki*, Tunis, Ben Abdallah, 1986, 171 p. Voir QĀSIM, *al-'Amal*, 26 avril 1986 et ĠAWWADĪ, *al-Ṣabāh*, 23 septembre 1986.

(25) *AAN*, 1984, p. 1 119.

(26) *Mā'a l-wāq'iyya fi l-adab wa l-fann*, 1984, 135 p.

(27) *Difā'an al-dimūqrāṭiyya al-niqābiyya*, 1985, 86 p.

(28) *Arā' l-nahl yamsī*, Tunis, s. éd., 1986, 47 p. Voir l'interview de l'auteur dans *Le Temps*, 20 septembre 1985.

sociaux des habitants des nouvelles cités. Il y condamne enfin l'américanisme. Voici la traduction intégrale d'un de ces poèmes (p. 29-32) :

Quand pense Deux-Oreilles

1

Main sur la joue
esprit distrait

2

Près de celui qui est assis, du crottin d'âne
un âne ligoté près du moulin
les oreilles en berne
il s'est mis à voir sur l'écran de ses yeux
une vie déjà passée
à porter la « farine » (29) des étrangers
à tirer la charrue
à véhiculer morts et vivants
et montagnes de paille
jamais une seule fois il ne s'est rassasié de paille
il ne s'est même pas rassasié d'épines
il a goûté l'amertume de sa blessure (30)
de l'injustice des maquignons
il ne s'est même pas rassasié des gourbis
les traces des coups sur sa peau
les traces du fer des entraves
les quatre pattes se dérobent
une cinquième s'allonge, borgne
elle défie l'humanité entière

3

Main sur la joue sur la table
esprit distrait
poche vide et cœur gonflé
café et cigarettes
et Abdesmed qui vient, s'étend
et dit : Personne ne passe

4

Près de celui qui est assis, du crottin d'âne
le crottin est l'encens de sa ville
le chômeur trouve détente à son parfum
il contemple la terre
il en compte les cailloux, les grains de sa tourbe
le garçon l'arrose
comme est longue la vie de l'été jendoubien (31)
un quintenier en habit d'ouvrier
travaille deux jours et dix chômeur
boit deux verres pour rafraîchir un corps brûlé
regagne en extase ses gamins

5

Des mouches se posent sur le dos de Deux-Oreilles
elles l'ont sorti de sa distraction

(29) Jeu de mots intraduisible en français : la farine (*faḥīn*) évoque l'injure tunisienne : *faḥān*, cocu.

(30) *Debra*, est en réalité la plaie, ouverte et infectée, que fait le bât sur le dos de l'âne.

(31) Jendouba est une ville située à 150 km à l'ouest de Tunis, dans la vallée de la rivière Méjerda.

et Deux-Oreilles pense
 rumine son estomac
 souhaiterait braire
 le braiement se rebiffe dans le gosier, il halète :
 — Pourquoi donc suis-je prisonnier ?
 leur ville n'a ni communications ni pont
 je m'évanouis dans la chaleur tel un chien
 alors que les ânes du Bey sont à l'ombre du palais
 ... et Deux-Oreilles pense
 se rappelle
 souhaite pendre ses jambes à son cou pendant la brûlure de la
 sieste
 se mettre à patauger
 dans la Méjerda chérie, nager
 le grincement du moulin le mou
 l'ombre et lointaine
 l'ombre est lointaine
 — Le blé du monde le concerne-t-il ?
 — L'eau de mer va-t-elle étancher sa soif ?

6

Celui qui est assis baille
 frotte deux yeux insomniaques
 allume des mégots d'une idée
 sirote une pensée, se lève aussitôt
 pour tendre des liens
 entre l'animal ligoté
 et l'homme ennuyé



Les quelques auteurs dont je vais parler maintenant se distinguent nettement d'al-Tāhir al-Hammāmi. Avec « Le livre des Eléments » (32), Muḥammad Aḥmad al-GĀBSI n'en est pas à ses premières armes. On lui doit également : « La mer dans un verre », publié voici six ans (33).

La préface insiste sur la place du rêve, le traitement de la langue et le rôle de l'élément féminin. Mais il existe aussi, au niveau de l'inconscient du poète, une place pour Beyrouth, dans le « Poème de l'arbre » dont je traduis le passage suivant (p. 33-34)

Ma blessure...
 souvenir de ma mère
 vais-je la porter ou en faire cadeau à mon frère
 ma joie...
 je m'y suis enfoncé et elle m'a pris comme une proie
 elle m'a semé entre la tourbe et le laurier
 tamarin pour la tristesse
 ma patrie est un verbe au passé
 dans chaque cœur; il y a là...
 une avenue jumelée à la prison
 plantée de la mousse du sang des sectes
 vais-je annoncer mon retour
 ou me diviser le corps
 entre l'étoile et la gazelle

(32) *Kitāb al'anāsir*, Tunis, Déméter, 1986, 63 p. Voir IBNUṬMĀN, *al-Ra'y*, 4 avril 1986; MIZĠINNI, *al-Sabāh*, 8 avril 1986; HMAIDI, *La Presse*, 25 avril 1986; IBN RAĠĀB, *al-Sabāh*, 26 mai 1986.

(33) *al-Baḥr fī ka's*, Tunis, Ben Abdallah, 1978, 116 p. Voir *Bilādi*, 19 juin, 7 août, 2 octobre et 25 décembre 1978; *al-'Amaḥ*, 23 novembre 1980.

ma blessure
souvenir de ma mère
plonge-toi donc hors de mon sang
et purifie-toi



Nagât al-'ADWANI, née le 4 mai 1958 à Hamma de Gabès, a publié, voici quatre ans, un premier recueil de poèmes, à compte d'auteur : « Un lys dans chaque blessure » (34). Dans son nouveau livre : « Racines pour mon ciel » (35), la ville de Beyrouth est liée à celle de Carthage. Presqu'à chaque page, les souvenirs d'enfance se mêlent aux visions de carnage de Sabra et Chatila. L'amour ne peut exister sans la blessure : cet aphorisme prend une autre signification pour celle qui a connu les combats de cette cité. Mais la poétesse ne s'emprisonne pas dans ce thème unique. Elle sait puiser à des registres assez inhabituels pour la poésie tunisienne contemporaine et qui élargissent les horizons de ce genre littéraire. Elle sait parler de la poésie d'une manière originale (p. 50) :

Une barque sur l'océan pacifique
La vie est un épi
dans la paume des tempêtes
qui tressaille;
c'est pourquoi je chevauche les odes,
je suis les traces des vents,
les poissons s'amuse
avec une lune qui roule
de ma paume,
revêtue
de la cape de la nuit,
et elle erre dans les chants...
la rose de sa bouche
est sur mon corps
et autour de nous la mer
est un incendie,
nous nous sommes confondus, oiseau
et oiselle
fuyant deux machoires
qui écrabouillent le jasmin
sur la poitrine
d'une esclave chanteuse

Y a-t-il un écho des émeutes du pain en janvier 1984 dans le poème suivant (p. 76-77) ?

Les effluves du pain
Me visitent cette nuit
d'autres larmes,
se prélassant sur mon oreiller
fraîches
comme les doigts de la gamine d'hier
riante...
qu'y a-t-il derrière les pleurs
des moineaux ?
des arbres aux ailes
dépouillées...
une herbe exilée

(34) *Fī kull ġurh zanbaga*, 1982, 118 p. Voir AAN, 1982, p. 947-948.

(35) *Ġudūr li-samād'i*, Beyrouth, Dār al-'Awda, 1986, 104 p. Voir l'interview de l'auteur dans *al-Sabāh*, 15 mars 1986 et les études de HMAIDI, *La Presse*, 18 novembre 1986 et IBN RAĠAB, *al-Sabāh*, 22 novembre 1986.

de l'eau...
 et les enfants de mon village
 tendent la main
 du matin
 jusqu'au soir,
 psalmodiant la « Liminaire »...
 cessera-t-il donc
 le soleil
 de brûler les cœurs
 crucifiés sur les effluves du pain ?



Le recueil de 'Ali al-LAWATI, né le 23 juillet 1947 à Tunis, « Nouvelles du puits avarié » (36), juxtapose plusieurs thématiques. On y trouve en effet l'écho d'une recherche spirituelle (p. 11-12) :

Feuillet mystique

Pourquoi revenir vers toi est-il si difficile
 car voici que mon matin — alors que j'étais chez toi —
 est illusion qui s'abîme, aube qui s'efface
 comme si le chemin vers toi était des fleurs
 habitées par la mort et l'araignée
 Quand les ténèbres s'étendent, je marche
 vers où ton cœur néglige mon chant
 N'as-tu donc pas appris que la nuit
 je volais
 Je me suis lassé des voyages
 et j'ai chanté ta passion jusqu'à l'égarément
 aussi, dans mes chansons, as-tu renforcé la captivité
 et ce fut le silence
 Vers toi je vole
 l'aube de la séparation encouragera la marche
 et, le jour du retour où nous étions déjà,
 je mourrai seul

Mais on peut y lire également les répercussions de la lutte des frères arabes en Palestine (p. 27-28) :

Le temps des amandes sur les berges de la trahison

Toi donc, l'exergue dans le discours
 lorsque tu vides les lettres de leur limon sanglant
 et que tu perds la voix sur les estrades du dire,
 les masses sortent vers les ancrages pour témoigner
 du salut de la terre...
 ... le monde s'écoule, et vous jugez, paroles blessantes,
 sur les terrasses des villages,
 et vous annoncez les catastrophes de l'antique langue

L'enracinement local n'est pas absent, comme on peut en juger par ces vers sur le « Jeudi noir » de janvier 1978 (p. 41) :

L'oiseau et la ville

Les bouquets de myrte et de narcisse ont un goût
 de mort aux portes de Tunis et le ciel, ce sont

(36) *Ahbâr al-bi'r al-mu'ajjala*, MTE, 1986, 86 p. Voir IBN RAĞAB, *al-Şabâh*, 8 août 1986.

les obsèques des oiseaux qu'ont fait tomber
 les vents
 c'est transpercer le cœur des iris que d'être emmenés
 par la trompette aux plateaux
 de la mort dans la clarté du matin...
 Bel oiseau
 retourne, toi, vers la vaste mer, car s'abattent
 avec leurs fleurs les remparts dans le chaos des blessures
 et construis ta demeure dans les vents
 et construis ta demeure dans les vents



« La nuit des cimetières » (37), tel est le titre du petit recueil de Husayn al-QAHWAGI. Le livre se divise en deux parties bien distinctes. Chacune d'entre elles manifeste une grande cohérence dans la disposition des poèmes. Ne fût-ce que par leurs titres, on peut voir que la « ruine des villages » peut amener à la vocation « d'ermite » et que celui-ci a besoin d'un « candélabre » pour vaincre les ténèbres extérieures, marquées par les « remparts » dont il a su se protéger. Les « lampadaires » n'éclairaient-ils pas « le chœur funèbre » ? Quant à la deuxième partie, elle est consacrée aux problèmes de l'écriture poétique.

Lampadaires (p. 25-27)

Je me suis enfoncé dans la ténèbre des continents...
 et aucune planète ne m'a éclairé l'ombre des paupières
 j'ai vu la barque du croissant voguer dans les nuages
 et un vampire de mille années, errant, voltiger.
 Comme si le destin était un prêtre d'une époque révolue
 le serpent paraphe un traité de folie
 quand verrai-je l'axe de la meule
 dans le vide il répète une danse stupide
 et comme si le destin était un coq...
 qui pleure les nuits et nous psalmodie les condoléances.
 Caïn mon frère, sanie de la malédiction
 qui voyage dans le sang de la mère
 et je n'ai pas vu sur sa joue les traces du repentir
 Caïn mon frère, lamentation des gnomes
 qui entre mes côtes fendille la porcelaine de mes flancs
 et malgré moi j'ai contenu la morsure des sens
 et les sens sont une flamme qui dépouille le linceul des cierges
 Malheur à moi...
 l'illumination du miel atteint l'ombre de ma main
 et les plus anciens feuillets
 que pourrais-je donc faire
 alors que la mort auparavant
 anesthésia le silence sur les doigts muets
 ah si Dieu m'avait accordé la langue des signes



De recueil de 'Abd al-Ra'ûf BU FATH, « Les Herbages de la nuit » (38), j'ai retenu le poème qui suit (p. 50) :

(37) *Layl al-maqâbir*, Tunis, Dâr al-Nawras, 1986, 45 p. Voir IBN RAĠĀB, *al-Šabâh*, 25 avril 1986; FRÉJL, *al-'Amâl*, 12 février 1987.

(38) *A'sâb al-layl*, Tunis, al-Abillâ', 1986, 72 p.

Les Provinces de la braise

La vague de la mer construit pour elle
 un mur réchauffant dans la durée
 l'étoile du matin
 m'accable
 lorsque je m'approche d'elle avec mes questions
 la somnolence la chevauche
 et elle m'abandonne
 en pleine effusion, enveloppé de mon sang
 (l'étoile du matin s'est enfuie vers son trône)
 et le jeune homme ne voit pas
 il n'a pas trouvé de stature sous laquelle prendre l'ombre
 un arbre qui lèche le feu en exultant
 chaque fois qu'il s'en est approché fier de sa blessure
 s'étendant entre une saison
 et une saison
 la braise se déplace
 (la braise a un champ dont l'herbe est mûre)
 dans les yeux du jeune homme)
 et le jeune homme ne voit
 qu'une étoile s'abattre
 et la poussière du chemin



C'est en 1979 que Yûsuf RZUGA, né le 21 mars 1957 à Ksour es-Saf, publie son premier recueil de poèmes : « Je te surpasse par mon chagrin » (39), dans une présentation typographique peu engageante. Déjà, l'atmosphère est assez sombre. En exil dans sa propre patrie arabe, le poète s'écrie (p. 14 et 15) :

« A l'intérieur : je sors de ma peau
 et je trahis le slogan de la mort cachée en moi
 à l'extérieur : je marche en compagnie de ma civière mortuaire
 portant la sonnette de la colère qui vient
 ...
 j'ai refusé d'acheter la mort
 et je suis resté avec la colère refusée »

Les réflexions sur le cours du temps sont également désabusées (p. 19-20) :

« Je meurs
 deux fois
 ...
 Toi qui portes dans ton visage le mien et celui des étrangers
 accepterais-tu de me conduire à la plus haute tour de la ville ?
 pour voir ce que recèlent les cions
 tout ce qui y est caché
 et les lectures des tristes reliefs
 de visages qu'habite la douceur et la rancune »

Car les joies sont éphémères (p. 23-24) :

« Je crains l'évanouissement des gammes la nuit de noces
 et la disparition du soleil au lever du désespoir
 ...

Je voyage dans le halo de la tristesse en compagnie de tous mes ennuis
 et je danse sur la place de l'appartenance avec les étrangers

(39) *Amtâzu alayka bi-ahzânî*, Tunis, al-Ahîllâ', 1979, 52 p. Voir MBZ, *Dialogue*, 17 décembre 1979; *al-'Ama!*, 21 décembre 1980; SLÂMA, *al-Fîkr*, juin 1982, p. 122-127.

...
 je dessine, au nom de l'amour, la construction de l'amour
 et au nom des tragédies
 je trace le pont des cœurs tristes quand ils gémissent et
 dégouttent d'expatriement »

Revenant sur l'état du monde arabe contemporain, la nuance est à peine sensible (p. 37) :

« Avec le compte à rebours je suis descendu dans le gouffre de la tristesse
 j'y ai trouvé mon frère guetter l'effusion de la mélodie
 et attendre l'inondation
 car les déserts du vett ont leurs barreaux
 et mon frère arabe
 répugne aux ténèbres de la prison »

L'année suivante, Yûsuf RZUGA publie, en feuilleton, un petit roman intitulé : « Archipel » (40). A vrai dire, on avait trouvé cette appellation dans son premier livre. Ainsi (p. 9-12), dans un poème dédié à son ami qui s'est suicidé :

« ... Une certaine mort,
 je l'ai trouvé dans l'avenue-archipel
 il délirait de silence et le visage était
 une montagne à la tristesse obscure, apparaissant avant le temps
 à une naissance impossible
 avant un instant
 ... Patrie de la tristesse profonde
 il rit maintenant des roses adolescentes
 c'est de tristesse qu'il s'élève »

On la trouve, un peu plus loin, dans un poème intitulé : « Le temps du lent suicide » (p. 50) : « Le vieux goût est mort dans la lune-archipel ». On la reverra, enfin, dans le livre suivant (p. 84), à propos de « l'archipel de l'ovule ».

L'ensemble de la problématique de ce roman est conforme à ce que l'on peut lire ces dernières années. La toile de fond est l'exode rural avec l'opposition entre le village et la ville. Mais ici, le traitement est différent dans la mesure où l'énonciateur se réfère à un personnage qui l'a précédé, Souwaylimi, et dont il cherche à cerner la véritable identité. Ce dernier a passé une licence d'arabe. Il aimait les femmes difficiles à obtenir, mais il était très exigeant en ce qui concerne leur respect. Après quelques années d'exil, il rentre, incompris, au village : que peut le Verbe face à la Terre ? L'arrestation de Souwaylimi pour meurtre est l'occasion pour le narrateur de partir au loin.

L'originalité de ce texte tient surtout dans le style des premières pages. Au lieu d'un récit continu, l'auteur offre au lecteur une série de touches successives d'où l'on peut déceler un certain nombre de thèmes récurrents, en particulier l'opposition fondamentale des jeunes avec les anciens. D'autre part, l'ensemble des chapitres est composé sur une autre opposition, entre celui dont on parle (Souwaylimi) et celui qui parle (Abdelhamid). Cette opposition tend à se réduire grâce aux personnages féminins communs fréquentés successivement par l'un et l'autre, mais aussi par l'espèce de mimétisme du deuxième envers le premier. Enfin, l'auteur campe des personnages réels, connus dans le champ littéraire de Tunis aujourd'hui, en les appelant par leurs vrais noms. Il est dommage que la tension diminue au fil des chapitres et que l'auteur n'ait pas cru devoir publier un livre plus étoffé.

Il faut attendre cinq années pour voir le deuxième recueil de poèmes de Yûsuf RZUGA : « Le programme de la rose » (41). La majorité des poèmes relève de l'écriture de circonstance, alimentée par l'actualité, sans toutefois tomber dans la banalité. Mais on aurait tort de s'en tenir à cet unique registre. En effet, le livre contient aussi quelques interrogations fondamentales. On peut découvrir ainsi (p. 38-39) cet appel essentiel :

(40) *al-Arhibil*, dans *al-Fikr* de janvier à juillet 1980, 59 p. Le feuilleton vient de sortir en volume, Tunis, éd. al-Abillâ', 1986, 79 p.

(41) *Birnâmagh al-warda*, Tunis, al-Abillâ', 1985, 159 p. Voir IBN RAĞAB, *al-Şabâh*, 4 avril 1985.

Le tourment de la question

Quand j'ouvre ma tornade, se penchent deux palmiers
 je pénètre alors dans le « royaume des jeunes revêches »
 et je creuse, par la souffrance hélicoïdale, le livre de glace
 alors deux mains se lèvent pour la joie impossible
 et du sang galope dans le corps de la chrysanthème
 c'est là, la langue des roses quand elle accomplit la prière de l'arôme
 qui s'épaissit dans les contours du cœur, tel un jet d'eau pour la soif
 se travestit sous la forme d'une femme
 dont le visage kairouanais est un tapis pour les pleurs



Quand j'ouvre ma fenêtre, deux fleurs se penchent
 les oiseaux me disent : Debout
 et plonge-toi dans les significations de la pureté
 et sois pour nous l'épaisseur d'une ombre



Par quel nectar t'enchaînes-tu la tête ?
 Niffari (42) m'a accosté en disant :
 Tombe dans l'obscurité, pour voir clair en toi-même
 J'ai vu les barques couler dans la mer, planche par planche
 Je répondis : Certes, je vois les cadavres des créatures bousculés par les vagues
 de la surface au fond...
 Et je me noie avec Niffari dans le tourment de la question.

« L'Astrolabe de Joseph le voyageur » (43) est le recueil que Yûsuf RZÛGA publie cette année. Il avait déjà abordé le thème de Joseph vendu par ses frères dans son premier livre (p. 32). Il y revient ici, pour amener le lecteur dans les vastitudes de l'égarement. C'est que les circonstances ne lui semblent guère encourageantes, que ce soit la vie quotidienne familiale et sociale, la situation du poète en face des institutions officielles, les signes de rupture qu'annoncent les journées sanglantes du pain en janvier 1984. Serait-ce déjà « l'automne du discours » ?

2000 (p. 67-68)

Dirige-toi vers toi, il ne reste que toi sur terre
 et pour ressentir la chaleur, couvre-toi du vêtement des mots
 retire-toi dans un rêve lointain
 et pour que se mêle la vision à la mer
 étends-toi sous un soleil dont la lumière ne te pénètre pas
 et dis : le vin du corps qui vient est un poison mortel
 et franchis le pont vers une femme d'un nu immense
 Dirige-toi vers toi, il ne reste plus sur la plage un enfant, te voir pour
 l'image a vieilli : elle n'a plus ni ombre ni lumière ni z comme signes
 il a vieilli dans le ventre des commencements
 l'embryon nihiliste
 il a effacé ses parents paiens et il est mort
 Dirige-toi vers toi : il ne reste plus sur la plage un enfant, te voir pour
 et pour que s'entremêle l'instant et la forêt
 engouffre-toi au fond de la nuit

(42) Niffari, mystique musulman, penseur courageux et original, mort en 965 de notre ère, auteur d'un ouvrage *Mawâqif*, sur l'état de proximité de Dieu. Il a été redécouvert par le poète Adonis (alias Ali Ahmad Sa'ïd), né en 1930 et fondateur à Beyrouth, en 1968, de la revue *Mawâqif* où s'est exprimée l'avant-garde littéraire arabe contemporaine.

(43) *Asfurlâb Yûsuf al-musâfir*, Tunis, al-Riyâh al-'Arba', 1986, 113 p. Voir HÂSÂD, *al-Şabâh*, 12 août 1986; ĠAZÂLÎ, *al-Şabâh*, 28 octobre 1986; IBN'ARAFÂ, *al-Sabâh*, 18 novembre 1986.



— Pourquoi le royaume des oiseaux disparaît-il
 et ne reste-t-il que la chouette et ce qui lui ressemble
 puis
 ne reste-t-il que le loup sur un puits d'hurllements
 il abat la lune étourdie et se précipite :
 pierre à peine visible, inconsistante
 qui n'en finit pas ?
 Ô toi mortel, est-tu épouvanté par quelque chose que tu n'as pas vécu ?
 t'es-tu embourbé bien loin pour apprendre ?
 as-tu fraternisé longtemps avec toi-même jusqu'à devenir différent ?

F) ROMAN

L'unique roman publié en arabe cette année n'a pas répondu à notre attente. Son auteur est al-Nāšir al-TUMI, né le 22 janvier 1949 à Hencha, près de Sfax. Il avait déjà publié un recueil de nouvelles : « Tout rugit » (44). En lisant « Nuits de lune et de cendre » (45), on a l'impression que l'auteur est un peu en retrait par rapport au mouvement littéraire actuel. D'autre part, le ton larmoyant décourage la poursuite de la lecture. Pourtant le début du roman semblait prometteur. Bientôt cependant se succèdent les invraisemblances. De plus, le fait de situer l'intrigue sous le protectorat semble ici une ruse un peu facile. Enfin, l'opposition village/ville repose sur des clichés sans originalité. Dommage pour la saison romanesque !

En revanche, je vais m'étendre un peu plus longtemps sur la traduction française du roman de al-Bašīr HRAYYIF (1917-1983) : *al-Digla fī arāḡini-hā* (46). Le titre veut dire littéralement : « Les dattes dans leurs régimes ». Il a été traduit par Hédi Djebnoun et Assia Djebar, cette année, sous le titre : *La terre des passions brûlées* (47). Je me suis expliqué sur cette traduction dans un journal du pays (48). Je reprends ici l'essentiel de cette intervention.

La première observation que l'on peut faire, après avoir comparé le texte français avec l'original arabe, c'est que pas moins de 227 passages ou expressions ont été supprimés, sans qu'aucune explication ne soit donnée au lecteur. Cela fait un total de 1 037 lignes, soit 28 pages du texte français, représentant 10 % du roman. Dans cet ensemble, certaines incises, ou même certains paragraphes ne changent pas la signification globale du livre. Mais, pour deux sujets précis au moins, ce n'est pas le cas.

Le premier est celui des relations amoureuses. On sait que l'auteur excelle dans les allusions et, pour lui, les mots qui décrivent de domaine ont leur importance. Or le texte français est édulcoré : p. 82, le regard de Melli sur Atra; p. 161, ses pensées envers la jeune bonne italienne; p. 186, la comparaison entre Arlette et Khadra; p. 225, une page entière a disparu sur les relations entre Si Taieb et son mignon; enfin, p. 83, l'auteur, pour évoquer le nouveau type de sentiments entre les adolescents, décrit le jeu de deux pigeons : cette page n'a pas été traduite.

Le deuxième sujet où les paragraphes non traduits changent le sens du livre est la politique : p. 105, les précisions sur le vieux destour (n'oublions pas qu'à ce moment de l'action, nous sommes en 1928); p. 197, le texte traduit ne parle pas de la pétition revendicative, alors que plus loin il parle de signature, ce qui n'a plus de sens; p. 227, la description des tortures infligées par les Français aux prisonniers tunisiens a sauté;

(44) *Kull šay' yašhaq*, 1982, 104 p. Voir l'interview dans *al-'Ama!*, 18 octobre 1982 et l'étude de Abū Bakr al-'AYĀDL *al-Hayāt al-Taqāfiyya*, 22-23, juillet-octobre 1982, p. 135-144.

(45) *Layāli l-qamar wa l-ramād*, Tunis, al-Abillā', 1986, 175 p.

(46) Tunis, MTE, 1969, 459 p.

(47) Paris, J.C. Lattès, 1986, 309 p.

(48) *La Presse*, 27 février 1987.

quelques années plus tard, au moment où le jeune zitounien vient s'installer près de Bab Menara (p. 255), un nouveau chapitre commence. Or le chapitre précédent se terminait par cette phrase : « Quand donc viendrait le combattant capable de purifier la société de toute cette pourriture ? » Le début du nouveau chapitre devait donc répondre à cette question. Effectivement, on y parle des activités nationalistes du côté de la Place aux Moutons. Là encore, une page entière n'a pas été traduite.

L'Institut du Monde Arabe, qui finance la traduction, et les Editions Jean-Claude Lattès, qui s'occupent de la parution, interrogés à ce propos m'ont répondu que les suppressions avaient été effectuées avec l'accord de l'auteur, de son vivant. Mais pourquoi ne pas l'avoir signalé dans la préface ?

J'en arrive maintenant à la deuxième observation. Manifestement, certains termes n'ont pas été compris. Le morceau de pain (p. 110) est de la blanquette; le puits (p. 120) est une rigole; « il n'y avait personne à Msalli » (p. 192) veut dire en fait : il n'y avait personne dans l'enclos pour la prière (mousalla); la chambre des machines (p. 218) est l'infirmerie; s'il te plaît (p. 224) est mercredi... Parfois l'erreur porte sur le genre et change le sens du paragraphe : « Atra s'arrêta les jambes écartées (p. 25) est en réalité « Mekki »; tout comme « elle passa la main » (p. 192) et « il ». En d'autres occasions, on peut relever des inexactitudes ou, du moins un manque de cohérence : « taleb » est transcrit tel quel ou rendu par maître, clerc ou instituteur, et la confusion entre les deux derniers termes prête à équivoque quand effectivement le maître d'école coranique et l'instituteur paraissent en même temps. *Mâ-hlâ kadba-k* devient « Que ton mensonge est doux », alors qu'on aurait pu dire « sympa », par exemple (p. 120); le mot pudique « épousailles » (p. 205) est utilisé à la place d'union sexuelle. D'une manière générale, disons que la crudité habituelle du texte a complètement disparu.

On regrette d'autant plus la qualité de la traduction que c'est la première fois qu'un roman tunisien contemporain est traduit en français.



Au terme de ce panorama sur les productions littéraires arabes en Tunisie, au cours de l'année 1986, il faut bien dire que le bilan est en deçà de celui de l'année précédente. Mises à part quelques tentatives prometteuses en poésie et des éditions posthumes de nouvelles, on n'a pu relever que l'exploitation du patrimoine ancien dans le cadre de la bibliographie ou de l'anthologie.

Jean FONTAINE

B. — ALGÉRIE

Une trentaine de recueils de nouvelles (dont beaucoup sont plutôt minces), une douzaine de romans (dont quelques-uns sont bien proches du récit), une dizaine de recueils de poèmes, quelques ouvrages de critique littéraire concernant la littérature algérienne, et quelques pièces de théâtre, voilà pour l'essentiel la production proprement littéraire (ou à prétention littéraire) de langue arabe pour l'année 1986 en Algérie.

Nous avons laissé de côté les contes illustrés pour enfants (une douzaine), ainsi que les mémoires ou thèses abordant des sujets trop généraux ou trop particuliers, ou encore quelques ouvrages anecdotiques. Pour la majeure partie de cette production, la critique est plutôt sévère (Cf. les recensions de Youcef Sebti in l'hebdomadaire *Révolution Africaine* tout au long de l'année 1987). A quelques exceptions près, il semble que beaucoup d'auteurs aient profité de la facilité avec laquelle la SNED, devenue l'ENAL, jusqu'à ces dernières années, accueillait des ouvrages médiocres.

LISTE DES OUVRAGES PARUS

Poésie

1. ĠUĀDI Sulaymān : *Qaṣā'id li-l-huṣn wa ubrā li-l-huṣn 'aydan*, Alger ENAL, 132 p.
2. FELLŪS AṬAḤḍar : *Uḥibbuki laysa štirāfan aḥiran*, Alger ENAL 132 p.
3. QĀSA Raḥmāni : *Alkaruānāl'asir*, Constantine Dar al. Baṭ 110 p.
4. MASCCUDI Yaḥya : *Nasamāt*, Alger ENAL 51 p.
5. MALĀHLĪ Aḥi : *Ašwāq muzmina*, Alger ENAL 90 p.
6. ALMANĀSARA 'Izz al-din : *Ġafrā*, Alger ENAL, 141 p.
7. MANSI Ġumā'a : *Nazf alġarāb*, Constantine Daral Baṭ 60 p.
8. HAMMAR Abū-l-qāsim : *Irḥāšāt sarabiya min zaman al-iḥtirāq*, Alger ENAL 112 p.
9. HAMRĪ Baḥri : *Aġrāsul-qaranful*, Alger ENAL 92 p.

Critique

1. WĀSINĪ Al 'Araġ : *Ittiġāhāt al-riwāya al'arabiya fil-ġaza'ir Baḥt fi-l-usūl al-tarḥiyya wal-ġamāliyya li-l-riwāya al-ġazā'iriyya*, Alger ENAL 653 p.
2. IBN QINA'Umar : *Dirāsāt fi-l-qissa-l-ġazā'iriyya al-qasira wa-l-fawila*, Alger ENAL, 215 p.
3. BUYAĠRA Muhammad Bašir : *Al šaḥsiyya fi-l-riwāya al-ġazā'iriyya*, Alger ENAL 213 p.

Théâtre

1. BUDŠIŠA Aḥmad : *Al baucāb*, Alger ENAL 273 p.
2. MURṬAD Muḥammad : *Al Intihāziyya*, Alger ENAL 109 p.
3. Théâtre de Constantine : *Nās al ḥūma*, Alger ENAL 170 p.

Nouvelles

1. ZARŪR al Tāhir : *Al Mādī wa l-ġurba*, Alger ENAL 70 p.
2. ĠIĠALI Muḥammad : *Ayyam al šabāb*, Alger ENAL 94 p.
3. IBN ĠADDŪ Mūsā : *Al mandil al'ahḍar*, Alger ENAL 57 p.
4. AL'ADRA' al-šarīf : *Šaḥiba al ḥasan kuluh*, Alger ENAL 105 p.
5. 'AMMĪS 'Abdalqādir : *Dā'ira al-mahdūrīn*, Alger ENAL 133 p.
6. BAQṬĀŠ Marzāq : *Al mūmis wal-baḥr*, Alger ENAL 122 p.
7. WĀSINĪ al-'Acrāġ : *Asmāk al-barr al-mutawāhiš*, Alger ENAL 143 p.
8. MANNŪR Aḥmad : *Lahn Ifriqī*, Alger ENAL 67 p.
9. YAZLĪ 'Umār : *Al Bašamāt*, Alger ENAL 152 p.
10. IBN EDDĪN Ġaydal : *Al ḥikāya allatī sakanat al-rūḥū*, Alger ENAL 113 p.
11. IBN QINA'Umar : *Qišaš šābiyya min al-ġaza'ir*, Alger ENAL 95 p.
12. SA'ĪDĀNĪ H. : *Al mutasallala*, Alger ENAL 145 p.
13. SA'ĪDĀNĪ H. : *Al 'iṭr al-muškir*, Alger ENAL 111 p.
14. BILĀL 'Umāriyya : *Al rašif al bayrūtī*, Alger ENAL 123 p.
15. BUTTĪN 'Abd-al ḥafīd, *Amālaqa wa ḥafūš*, Alger ENAL 85 p.
16. BUTTĪN 'Abd al ḥafīd : *Al šudā' al-muzmin*, Alger ENAL 66 p.
17. BELHAYA Al Tāhir : *Al faydān*, Alger ENAL 141 p.
18. BŪĠĀDĪ 'Alāwa : *Šaḍarāt min itirāfāt māriq*, Alger ENAL 115 p.
19. DARĀR Nazīha Zāwi : *Al Tufūla wa l-ḥulm*, Alger ENAL 99 p.
20. SA'DALLĀH Abū l-qāsim : *Sāfa ḥaḍra*, Alger ENAL 91 p.
21. SA'ADŪNĪ Bašir, *Al ma'zaq al-maḥīr*, Alger ENAL 186 p.
22. 'ABDŪS 'Abd al-ḥamid : *Riḥla al-waḥm al-bā'ida*, Alger ENAL 46 p.
23. AL'AWĀMIR Algīlāni : *Saġra al-intiqām*, Alger ENAL 78 p.
24. NAṬŪR Muštafa : *Min fayd al-riḥla*, Alger ENAL 74 p.
25. SA'ĪDĀNĪ Hāšmi : *Šaġayra al'amal*, Constantine Dar al-Baṭ 133 p.
26. IBN'ARŪS Afīd : *Al su'āl alladī ḥayyara l-madīna*, Alger ENAL 53 p.
27. HAQQĪ 'Abd alwahab : *Bundūqiyya al'amm Hirman*, Alger Laphomic 107 p.

Roman

1. HALLĀS Ġilālī, *Hamāim al-šafaq*, Alger ENAL 213 p.
2. BŪĠADRA Rašīd : *Mā'araka al-zuqāq*, Alger 183 p.
3. MAFLĀH Muḥammad : *Al Inḥiyār*, Alger ENAL 161 p.

4. MAFLAH Muḥammad : *Humûm al zaman al fallaqî*, Alger ENAL 183 p.
5. 'ĀRAR Muḥammad al'ālî : *Zaman al-qalb*, Alger ENAL 141 p.
6. SA'ĪDĀNĪ H. : *Al Hâgiz*, Alger ENAL 210 p.
7. BŪSFĪRĀT 'Abd afazîz : *Nağma al sāhil*, Alger ENAL 111 p.
8. ĠAMŪQĀT Isma'îl : *Al Sayyâtin*, Alger ENAL 94 p.
9. BŪHĀLFA 'Azzî : *Nutu'ât al baḥr*, Alger ENAL 134 p.
10. BUHALFA 'Azzî : *Al kabwa*, Alger ENAL 173 p.
11. HALAF Bašîr : *Alqauṣ al-aḥmar*, Alger ENAL 135 p.
12. SĀBĪ Muḥammad : *Al sa'ir*, Alger Laphomic 178 p.
13. 'AYĀŠĪ Ḥamida : *Dākira al-ğunûn wal-intihâr*, Alger Laphomic 123 p.

Marcel BOIS

VIII. — LITTÉRATURE MAGHRÉBINE D'EXPRESSION FRANÇAISE

Le bilan de l'année 1986 se maintient sur le plan de la quantité. De même, sur le plan de la qualité, nous remarquons quelques œuvres d'un réel intérêt, entraînant aussi un plaisir de lire. Les études de critique sur cette littérature sont de plus en plus abondantes : thèses publiées, ouvrages d'essais, manuels de littérature, dictionnaires des littératures (avec présence des auteurs maghrébins), numéros spéciaux de revues. Les vrais problèmes posés par cette littérature de langue française ne sont pas tellement là, nous le savons, que dans l'interrogation sur les publics lisant les œuvres, le contexte social, les productions nationales, la diffusion des œuvres au Maghreb, les recherches formelles, poussées à l'extrême, rebutant de larges publics maghrébins, l'absence de politique du livre et de la lecture publique au Maghreb, etc.

Comme précédemment nous nous arrêterons à quelques œuvres de fiction avant d'aborder les essais critiques.

I. — ROMANS ET RECUEILS DE NOUVELLES

Les œuvres algériennes sont, comme précédemment, plus nombreuses que celles venant de Tunisie et du Maroc.

1) ALGÉRIE

BEGAG (Azouz), *Le gone du Chaâba*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », série Virgule (inédit), 1986, 247 p. Roman.

Le « gone » veut dire le gamin; quant au Chaâba, il s'agit d'un ensemble de baraquements-bidonville en marge de la grande cité. L'auteur restitue, avec beaucoup de verve et d'allant, de spontanéité et d'humour, son enfance (il dit « je »). Laisse pour compte, au milieu de déracinés, il parviendra à faire son chemin grâce à l'école française. Ce serait l'équivalent du *Fils du pauvre* en France et dans d'autres conditions. La vie des émigrés dans les situations difficiles, vue par un enfant, est donnée à voir, non pas d'une manière misérabiliste, mais avec la dose d'humour qui permet de ne pas se laisser aller à la morosité. Parfois le romancier emploie des expressions en sabir (il y a un glossaire *in fine*), mais il verse peu quand même dans le parler local. Ce petit roman rend compte d'un vécu, celui d'une famille entre deux mondes et celui d'un garçon qui fera son entrée dans la modernité du XX^e siècle grâce à l'*icoule* (l'école). La *tilifiziou* l'aidera aussi dans cette ouverture au monde. Un des meilleurs romans de la littérature maghrébine en France.

BEN (Myriam), *Sabrina, ils t'ont volé ta vie*, Paris, L'Harmattan, 1986, 223 p. Roman.

Saber et Sabrina, un couple qui voulait être heureux, est démoli par l'environnement. *Sabr* signifie patience, endurance, support. Mais à force de supporter, on craque.

Nous sommes dans les années soixante en Algérie : les jeunes époux sont ici victimes de la belle-mère, jalouse et méchante, mais aussi du père, féodal, qui avait « acheté une femme à son fils ». Sabrina est alors corvéable à merci, réduite au rang de servante exploitée. Au fil des années sa résistance faiblit. Elle était née en France dans un mariage mixte; comme son mari, elle envisageait un couple stable, heureux. Mais elle oubliait que la mentalité des hommes n'a pas changé avec l'indépendance; ils sont « enchaînés à l'obscurité ». L'auteur en profite donc pour se livrer à quelques critiques sociales, sans toutefois que son roman atteigne une grande dimension sur ce plan social; nous en restons peut-être trop au « cas ». Sabrina va se laisser mourir dans un transformateur. Celui-ci serait-il le symbole paradoxal de ce roman ? Pour que le couple soit heureux il faut que la société l'accepte, qu'elle se « transforme ». A lui seul le couple ne peut faire que ça bouge.

BOUZAR (Wadi), *Les fleuves ont toujours deux rives*, Alger, ENAL, 1986, 159 p. Roman.

Le roman présente l'itinéraire d'un intellectuel de culture française, apparemment mal dans sa peau, qui n'arrive pas à jouer le jeu social dans l'Algérie indépendante parce que ce jeu est faussé, vicié, par la corruption, la débrouillardise et l'arrivisme. Sami Berrada a voyagé, est cultivé, mais il ne peut supporter le manque de liberté d'expression là où il travaille comme journaliste; il dit au Directeur du journal ses désaccords sur la presse insipide, soporifique, peu crédible à cause de la langue de bois. Le héros déçu, amer, part pour la France (repart plutôt car il y a fait ses études). Il y a fait la connaissance d'une Egyptienne, Rima, qui aurait pu rimer avec lui, si l'on peut dire, dans un amour commun, mais en vain. Le mariage n'aura pas lieu; la communion amoureuse ne peut aller jusque-là et le héros reste seul, désemparé, marginalisé, comme s'étant trouvé « malgré soi entre deux sociétés en conflit ». Il va tenter de résoudre son cas, comme les héros des romans de Mustapha Tili, en partant comme volontaire chez les Palestiniens. Blessé dans Beyrouth, il va mourir face aux chars israéliens. Il a plongé au milieu, dans la mort. Ce premier roman de W. Bouzar entraîne le lecteur dans des interrogations graves, un itinéraire difficile de sacrifice, de non intégration, d'échec même. En effet, Sami Berrada, jamais satisfait, n'arrive pas socialement à accepter la société telle qu'elle se vit. Mais on comprend pourquoi il la refuse. Sami est exigeant et il perturbe par ses exigences et ses aspirations à une société propre et pure.

DJEMAI (Abdelkader), *Saison de pierres*, Alger, ENAL, 1986, 111 p. Roman.

Ce roman curieux, à la lecture malaisée, paraît fortement influencé par la démarche de Kateb Yacine dans ses « fragments » (*Nedjma, Le Polygone*, etc.). Il est clair que l'auteur a voulu tenter des recherches formelles sur le plan de l'écriture. Tout est éclatement, brisure. Il prend le chemin de l'allégorie, mais en même temps aussi de la critique sociale tout en faisant apparaître également des aspects autobiographiques. Une femme est au centre : Assia, un peu comme la Nedjma de Kateb. Sandjas, le héros, la désire, mais nous sommes en plein cataclysme social, aux prises avec les pulsions de mort. Ainsi « le prédateur » représente-t-il les forces du mal; il intervient à chaque instant pour fausser le jeu en bon iconoclaste. Comme dans Kateb, Assia est aussi bien la sœur, la cousine (avec le désir incestueux), que la maîtresse et l'étrangère, la fiancée désirable. Tout se transforme, se métamorphose au fur et à mesure dans ce roman, apparemment non dominé par l'auteur. Mais celui-ci avoue qu'il n'a « pas voulu verrouiller définitivement le texte », qu'il a voulu « une lecture plurielle ». Effectivement elle est possible vu le mouvement et le déplacement du sens. Pour un peu, on penserait aux écritures « surréalistes », à la limite : automatiques. Roman d'amour, l'auteur n'arrive pas à faire aboutir correctement cet amour. Plus de tabous, sans doute, mais faut-il en arriver à « la pierre » (comme disaient les héros de Dib dans certains de ses romans) ? Ouverture ? Mais sur quel horizon ? A la fin, Sandjas « réintègre sa propre nuit... »

**MOULESSEHOUL (Mohammed), *Al-Kahira, cellule de la mort*, Alger, ENAL, 1986
123 p. Roman(*)**

L'auteur a recueilli des informations et des souvenirs près de deux anciens détenus pendant la guerre de libération. El-Kahira (Le Caire) est la cellule n° 13, celle où passent leur dernière nuit les condamnés à mort. Amine Khaled est l'un d'entre eux, amené ici après sa condamnation suite à un attentat audacieux. Le romancier a évité de verser dans le manichéisme, assez courant dans les romans algériens traitant de la guerre de libération; il n'est pas tombé davantage dans le grandiloquent et le triomphalisme. Son récit est sobre et émouvant. Il s'agit d'un itinéraire vers l'échafaud, donc d'angoisse, de peur, de cauchemar, même si le sacrifice accepté est offert pour la patrie. On n'en reste pas moins avant tout un homme.

RAITH (Mustapha), *Palpitations intra-muros*, Paris, l'Harmattan, 1986, 235 p. Roman.

Mouss a été condamné à la prison parce qu'il a commis un viol. Ce roman est son envoi de « bip-bip de détresse ». L'itinéraire misérabiliste de l'adolescent, puis du jeune homme, n'a pu mener qu'à l'errance et à la déviance, puis à la chute. Ce roman ne manque pas d'intérêt parce que l'auteur a « osé dire sans manière », sans essayer de se justifier ou d'implorer un pardon, mais en espérant tout de même une compréhension fraternelle. Il a voulu peut-être trop en dire, en ce sens que, sur le plan technique, ce roman aurait demandé de la décantation, de la sobriété. Il reste tout de même le témoignage plus qu'émouvant d'un « voyage au bout de la nuit ». Au lecteur d'écouter ces « palpitations » derrière les murs**.

2) MAROC

CHRAÏBI (Driss), *Naissance à l'aube*, Paris, Le Seuil, 1986, 189 p. Roman.

Poursuivant sa remontée dans la mémoire de la conquête arabo-berbère au Maroc et en Andalousie, l'auteur prend les accents de l'épopée pour parler de la chevauchée des ancêtres. Il a déjà présenté les « Fils de l'eau » (Aït-Yafelman) dans *La Mère du printemps*. Il commence dans *Naissance à l'aube* en 1985 mais c'est pour faire aussitôt un saut dans l'histoire afin de retrouver les légendes, les récits héroïques avec Tarik Bnou Ziyad franchissant le fameux détroit et déferlant sur l'Andalousie. L'épopée islamique, avec « un Coran sous le bras », est ici en fin de compte dépassée par une plongée plus profonde encore dans le « païen » ancien (le *paganus*). Chraïbi chante un hymne au terroir, au charnel, à la limite au panthéisme. La nature entière parle à travers mille voix, mille bruits. Le romancier fait entendre le chant des profondeurs maghrébines plus encore que celui de l'Islam : recettes culinaires qui mettent au lecteur l'eau à la bouche, désirs génésiques ou même orgiaques, descriptions extravagantes d'accouchements. Le romancier entraîne le lecteur dans de vastes remous et jouissances à la gloire des éléments qui l'entourent. Chraïbi a trouvé là, dans ce deuxième volet de l'épopée, un accent original, un ton bien à lui pour parler de son ressourcement actuel.

* Cf. rubrique V de la bibliographie critique.

** Cf. la note d'Abdelkader DJEGHLOUL « 1986, la montée en puissance du roman beur » dans la rubrique II de la présente bibliographie critique.

El MALEH (Edmond Amran), *Mille ans un jour*, Paris, La Pensée sauvage, 1986, 224 p. Roman.

L'auteur, qui refuse l'autobiographie au sens habituel du mot, n'en reconstitue pas moins un certain itinéraire, mais à sa manière : reconstruction, élaboration d'une écriture en fonction de la mémoire et du temps, de la subjectivité donc. Ici, comme dans les deux ouvrages précédents, nous retrouvons la méditation sur la mort : destruction, disparition de réalités vécues autrefois. Nessim, nouvel Ulysse, a vécu mille ans en terre arabe avec son peuple juif, mais en un jour lui et son peuple sont partis. « Arabes » comme les Arabes, les juifs marocains sont pourtant partis... Nessim revit l'aventure, à Essauira, à Safi, à Amizmiz, de toute une tradition juive dont le fil se coupa en une nuit. Pourquoi ce périple ? Quel est le sens de cette rupture ? L'auteur, qui n'est pas un homme religieux (selon ses déclarations) n'en est pas moins influencé par un humanisme spirituel et même par la mystique juive : « Il y a ce sens même de l'humain après quoi je suis à la recherche... » Ce « roman d'une mémoire », de Nassim occupé à lire les traces de son peuple, est un voyage à la découverte de richesses cachées et ensevelies.

SEHRANE (Abdelhak), *Les enfants des rues étroites*, Paris, Le Seuil, 1986, 190 p. Roman.

L'auteur poursuit son dévoilement d'un Maroc qui n'est pas enchanté. Il se raconte comme à un autre, à un double. Nous retrouvons des personnages de *Messouda*, son précédent roman. A la fin, le narrateur part pour la France, après un retour à Azrou, le village natal, où il est frappé par « l'immobilité des gens et des choses ». Le romancier revient à son enfance, tellement le souvenir malheureux l'a marqué : « saccage », comme dirait Boudjedra. Les adultes régissent, castrent, souillent enfants et adolescents. « Nous vivions dans l'obscurité laiteuse des adultes (...) Nous étions des pantins dans un théâtre d'ombres ». Derrière lui, c'est « la vie encombrée des débris d'une enfance qui avait volé en éclats ». Nous retrouvons le père odieux et sans tendresse, sadique et humiliant la mère et le fils. La mère, elle est soumise et répudiée. Les jeunes filles sont violées par des fonctionnaires corrompus. Une société livrée à l'arbitraire des bureaucrates s'étale devant le lecteur : « Nous sommes un peuple corrompu et nous n'avons que ce que nous méritons ». L'argent et le bakchiche règnent. Le narrateur est obligé d'ailleurs de passer par là pour obtenir des papiers administratifs. Fort heureusement, émerge de ce cloaque une amitié pour un compagnon de débauche. Ce roman est aussi terrible que le précédent ; il est si l'on veut l'équivalent du *Tombéza* algérien de Mimouni : réquisitoire contre la corruption, satire sociale contre les gens installés, dénonciation des gens dits respectables mais qui abusent des enfants. L'écriture demeure maîtrisée ; la dénonciation est donc froide, sans complaisance pourtant.

3) TUNISIE

GASMI (Mohammed), *Chronique des sans terre*, Paris, Publisud, 1986, 205 p. Roman.

L'auteur qui était connu comme poète se lance dans le récit avec ce roman qui débute bien mais qui paraît se traîner quelque peu par la suite. Un homme est poursuivi par la police ; il court vers un refuge connu de lui. Puis c'est la plongée dans la capitale, Tunis. Tantôt dans l'émigration en France, tantôt à Tunis, le héros mène une vie apparemment fort déracinée et misérabiliste avec des compagnons de malheur. On ne demandera donc pas au narrateur des paroles de miel et de tendresse. Les critiques contre les nantis et les prépondérants surgissent ici et là : « Eliminez, éliminez ceux qui n'ont pas les moyens de vivre comme vous ». Les « frères » partagent « les amertumes profondes, la famine quotidienne, les morsures du froid et la désolation du désespoir ». Ce roman est celui de la désespérance.

MEDDEB (Abdelwahab), *Phantasia*, Paris, Sindbad, 1986, 216 p. Roman.

Contrairement à *Talismano*, le verbe ici est roi : plus de cassure de la langue, de phrases nominales en excès. La forme est apparemment apaisée. Le titre évoque non la fantasia, mais la faculté imaginative, la fantaisie. Pour l'auteur, le roman est « le genre le plus libre ». On le voit, en effet. Il aime aussi étaler sa culture et il sait que son option langagière « dérouté le vulgaire ». Sa technique veut intégrer « des signes et des traditions réputées inconciliables ». Le texte est farci de mots en allemand, italien, anglais, arabe et même en cunéiforme.

Le romancier s'installe dans un lieu, dans une situation, devant un tableau et se laisse aller aux fantômes et au voyage. C'est dire l'abondance de visions et de rêves. L'exil est présent comme une quête avec au centre de soi « la division qui hante tout individu ». La mystique, enfin, apparaît ici et là avec les citations obligatoires des grands du *tasawwuf*, en premier lieu de Ibn Arabi. La femme, Aya, est présente à travers ces pages, comme un signe : tout culmine d'ailleurs à un moment dans une effervescence d'érotisme échevelé. L'auteur semble prendre un malin plaisir à entraîner le lecteur dans un flux de paroles qui ne sont pas toujours d'une grande densité. On est un peu noyé et l'on comprend que certains Maghrébins écrivent que des romans maghrébins sophistiqués (tel celui-ci) aboutissent à rebuter les lecteurs de cette littérature maghrébine de langue française, contribuant ainsi au désintéret pour elle.

Parmi les autres romans et recueils de nouvelles de 1986, signalons pour l'Algérie de H. Atmani *La Fermentation*. Ce roman à l'écriture symbolique ressemble à une sorte de conte moraliste : le pessimisme est ici présent devant ce monde plein de contradictions et devant la génération de l'après-guerre en Algérie. Ce texte original suggère une « fermentation ». Pour déboucher sur quoi ? *Du soleil dans la nuit* de Hmida Atoui traite des amours frustrées d'un Algérien et d'une Française : Durant un temps, un peu de soleil dans la vie d'un étudiant émigré. Farida Belghoul avec *Georgette* s'affirme par un texte curieux : une enfant est à un carrefour de pistes identitaires, comme les auteurs de la seconde génération. Le père est parfois dur, la mère analphabète, la maîtresse d'école est un autre surmoi autrement plus ambigu. Alors la petite fille joue les impertinentes, avec humour ; elle ira même jusqu'à subvertir le français. La maîtresse en fera les frais *. *Ludmila ou le violon à la mort lente* d'Anouar Benmalek sort de l'horizon géographique maghrébin pour l'URSS. L'auteur porte un regard plutôt noir sur cette société : un certain racisme à l'égard des étrangers (même là !). Cependant le roman parle d'amour : Nasser, étudiant algérien, aime à Kiev une jeune musicienne. Amours clandestines, grossesse, mais la belle se suicide à cause d'un échec. Nasser s'enfuit ; il se fait arrêter cependant à Sofia. L'auteur a osé écrire des pages amères sur le pays « frère ». Djamel Dib s'aventure dans le roman policier avec *La Résurrection d'Antar* et *La Saga des djinns* sur les traces de San Antonio, mais dans un cadre algérien (l'inspecteur Tahar). Zehira Houfani avec *Le Portrait du disparu* et *Les Pirates du désert* aborde, elle aussi, ce genre littéraire avec succès : suspens comme il se doit et écriture enlevée. Ahmed Kalouaz tente dans *Le Point kilométrique 190* de faire participer le lecteur au drame de la nuit du 14 au 15 novembre 1983 durant laquelle Hamid Grimzi fut défenestré du train. Mais il ne s'en tient pas au fait seulement. Les écritures s'entrecroisent dans son texte : retours sur la mémoire, évocations anciennes, moments poétiques. Trois femmes se souviennent de Habib sacrifié par des brutes. Les voix se font écho pour parler de cette folie qu'est le racisme. D'autres pulsions de mort sont à l'œuvre. C'est également ce que veut nous dire le romancier. *

Les Oies sauvages, nouvelles de L. Nekachtali, montre l'impossibilité de l'amour, la détresse de la femme et sa solitude ; la nature elle-même est hostile. Hamid Skif avec ses *Nouvelles de la maison du silence* sait trouver le ton juste pour parler des détresses, l'ironie pour parler du quotidien pas toujours drôle. L'écriture est à la hauteur : rien ici de quelconque, mais du lyrisme en même temps aussi que de la retenue. H. Zinai-Koudil mène

* Cf. la note d'Abdelkader DJEGHLOUL : « 1986, la montée en puissance du roman beur » dans la rubrique II de la présente bibliographie critique.

à bien *Le Pari perdu* : sujet difficile que celui de cette mère allant de vicissitudes en vicissitudes. Il s'agit bien d'un roman social, et aux images audacieuses dans le contexte algérien actuel, qui mérite d'être retenu.

Le bilan apporte aussi, comme chaque année, son lot de romans sur la guerre de libération ou des combats anciens, avec le vocabulaire convenu auquel on est habitué. *Le Jardin de l'intrus* de K. Zemouri n'échappe pas à ce genre quelque peu officiel*. Rabia Ziani n'arrive pas à émouvoir le lecteur avec son *Impossible bonheur* ni davantage A. Zitouni avec *Aimez-vous Brahim ?* M. Lallaoui dans *Les Beurs de Seine*** verse dans le langage ordurier. Est-ce bien nécessaire ? Trop de romans publiés à l'ENAL sont pratiquement un échec sur le plan littéraire : par d'écriture, transparence extrême, aucun plaisir de lire.

Mentionnons un recueil de contes plein de fraîcheur, celui de R. Belmari, *L'Oiseau du grenadier. Les Apologues* de T. Oussedik se lisent bien. Les récits plongent dans la mémoire ancienne, mais sont parfois du genre moralisateur; on y trouve aussi un coup de chapeau à Ferdinand Duchêne. K. Boutarene, après avoir raconté sa vie et son adolescence dans des témoignages précédents, aborde ici le roman pour parler d'un personnage sinistre dans *Dlêla et Si-Azzouz*. L'auteur a voulu décrire le triste sort de l'Algérien de naguère lié à des canailles comme Si-Azzouz (Remarquons entre parenthèses que sur la couverture du livre on lit « Bacha-Agha », au lieu de Bach-Agha !).

En Tunisie, outre les deux romans de Gasmî et Meddeb, il faut mentionner le recueil de nouvelles, posthume, de Salah Garmadi disparu tragiquement en 1982. Six nouvelles en français (et d'autres en arabe) sont bien de la plume caustique, acerbe, ironique et tendre de l'auteur. « Le frigidaire » nous entraîne dans un univers surréaliste. Mais chaque nouvelle paraît étrange, mi-figue mi-raisin; on ne sait s'il faut rire ou pleurer. Disons que l'auteur pourrait être un pince-sans-rire. Il était d'abord un bon conteur, mais avec une note aigre douce.

II. — RECUEILS DE POEMES

L'événement de l'année est sans aucun doute la parution de *L'Œuvre en fragments* de Kateb, classée ici bien que contenant des récits narratifs et du théâtre à côté de la poésie en tête du volume.

1) ALGÉRIE

AMRANI (Djamal), *Démener la mémoire*, Alger, ENAL, 1986, 144 p.

Le poète poursuit son itinéraire à la fois de sérénité recouvrée et de retrouvailles avec une certaine mémoire « déminée ». Comme dans les recueils précédents nous retrouvons la présence ardente du corps, espace poétique par excellence chez Amrani : « un monde intérieur au corps ». Cependant les « fantômes de sa jeunesse » sont également présents tellement ils semblent coller à la peau : « Enfance plurielle ». La mémoire est encombrée.

Mémoire des profondeurs
pâturage à odeur de corps,
dérive vertébrale du plaisir,
figure poisseuse de ma conscience.
J'étouffe ma dévoration.

* Cf. la note d'Abdelkader DJEGHLOUL : « 1986, la montée en puissance du roman beur » dans la rubrique II de la présente bibliographie critique.

** Cf. la note d'Abdelkader DJEGHLOUL : « 1986, la montée en puissance du roman beur » dans la rubrique II de la présente bibliographie critique.

KAOUAH (Abdelmajid), *La Jubilation du jasmin*, sl, L'Orycte, 1986, np.

Ce merveilleux petit recueil est d'une grande densité d'évocations; il est illustré de dessins d'Oussama Abdeddaïm. L'image centrale est celle de la femme. « J'installe mon bivouac / à l'orée de ta peau ». Les désirs s'exaspèrent avec l'absence de

cette femme
qui te fait face
de l'intérieur de ton regard

BENCHEIKH (Jamel-Eddine), *Etats de l'aube*, Mortemart (87), Rougerie, 1986, np.

« Etats de la parole », « Germination du mot », il est clair que le poète ici se veut, comme Mohammed Dib, créateur de poésie, attaché au mot précis. Le bonheur est « entre les dents », mais le livre doit être feuilleté « toujours vers la première page », seul moyen de « défaire la menace » en retournant à la source, au premier état de l'aube, au commencement fervent.

Il y a sous le poème qui tибube à la vague
Trop de souvenirs de marées
Nous croirons encore un instant à la naissance
Définitive.

KATEB (Yacine), *L'Œuvre en fragments*, inédits littéraires et textes retrouvés, rassemblés et présentés par J. Arnaud, Paris, Sindbad, 1986, 448 p.

Contrairement à ce qu'on lit souvent, il y a ici peu d'inédits; des recueils annoncés ne s'y trouvent pas, mais parfois des versions diverses de texte connus ont été retenues. L'ouvrage rassemble donc des poèmes, des textes narratifs et du théâtre. La sélection est forcément subjective mais très méritoire car ces textes étaient difficilement accessibles (d'où le mérite de J. Arnaud, disparue le 14 janvier 1987). Ces fragments sont axés sur la hantise du poète : la cousine Nedjma, le pays profond disparu. Le Kateb satirique existe également ici avec les fragments de théâtre. Bref, nous retrouvons l'homme d'un seul livre et d'une seule pièce. C'est connu; l'auteur lui-même l'ayant reconnu. La lecture de *L'Œuvre en fragments* ne dira peut-être pas grand chose au lecteur démuné d'initiation à l'œuvre de l'auteur et à l'histoire du Maghreb.

METREF (Arezki), *Iconoclaste et riveraine*, sl, L'Orycte, 1986, np.

Le poète médite sur Alger, son histoire et ses signes, dans un joli recueil, analogue à celui de Kaouah. « Oser instituer l'amour / comme une urne ». Il faut oser être iconoclaste face aux « ancêtres prostrés ». Les images lyriques se succèdent dans une poésie de grande qualité.

Debout sur le môle — ajourés. A notre insu s'agitent
les étendards. Méconnue de tous les crotales,
l'espérance s'est interposée à la première des aubes fertiles.

SADJINE (Taos), *Clair d'eau*, Alger, Laphomic, 1986, 50 p.

Ce recueil audacieux est celui du désir et du corps. Comme dans les poèmes érotiques de M. Dib nous arrivons ici à une quintessence du mot, à une desquamation essentielle pour dire l'unique. Fulgurance, plaies, souffrances, absence, enchantements, blessures, etc. reviennent pour dire les certitudes de l'expérience amoureuse.

Je sais mon corps plus fragile
Qu'une tache de brume
Ma douceur lovée sur un coin
d'épaule nue
Et sur mon genou penché
Le front ivre de mon poème

2) MAROC

KHATIBI (Abdelkébir), *Dédicace à l'année qui vient*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, 111 p.

On sait que Khatibi aime le combat avec les mots, immergé dans la bi-langue. « La quête du Dict » est centrale. Aimant et Aimante, *Amour* et *Aimance*, le poète aime jouer avec eux sans donner toutefois la clé du jeu, si bien que l'exercice paraît demeurer assez intellectuel.

Si je te chante Aimante
 Au-delà de mes prières
 Si j'oriente mes points cardinaux
 Au cœur de l'étreinte
 C'est dans l'esprit des Aimants
 Principe d'hospitalité
 A la mesure de son équilibre astral.

LOAKIRA (Mohammed), *Semblable à la soif*, Salé, Al-Asas, Impr. de Fédala (Mohammedia), 87 p, 1986.

Ce long poème pourrait avoir pour thème l'errance : « Sinon la transhumance que reste-t-il à cajoler », demande le poète dont le regard paraît « vide » à cause des insomnies. Le poète se cherche au milieu des vestiges et des interrogations. L'écriture en devient presque surréaliste; l'auteur aime les contrastes, les tons dissonants, le brouillage des pistes. La disposition topographique sur la page indique des trous, des failles, des vides à combler. « La rotation du dire m'enveloppe ». Mais « où sommes-nous ? ».

Allongez-vous donc nuits
 Et nuits et nuits et nuits
 Chevelure se laissant épiler cheveu par cheveu
 Sans crainte de se ramasser entre deux étoiles en mal
 De sommeil (aussi)

3) TUNISIE

BEN ALI, *Veilleur du jour*, Paris, St. Germain-des-Prés, 1986, 56 p.

Le poète écrit pour se libérer. Il exprime sa déchirure. Tunisien, émigré, il n'oublie pas ses racines, mais se veut ouvert à une culture plurielle. Effectivement dans ses poèmes passent les images de Carthage et de la terre natale, comme celles de Saint-Ouen ou de Belleville. Un poème a pour titre « Ma vosgienne Alissa » (celle-ci étant la reine carthaginoise). Ben Ali n'oublie pas l'humour :

Enterrez-moi vivant
 C'est préférable
 Un face à face avec la mort
 Serait intolérable

BOURAOUI (Hedi), *Reflet pluriel*, Talence, Presses univ. de Bordeaux, 1986, np. Vingt poèmes avec des dessins de Gérard Sendrey.

Remarquable recueil avec des illustrations originales. La poésie est ici beaucoup moins éclatée que dans les précédents recueils de l'auteur. Nous y retrouvons cependant les préoccupations du poète : les vastes horizons, le pluralisme, les mutations nécessaires. Bouraoui revendique dans l'avant-propos « la quête inlassable d'une cosmogonie où s'harmonisent de nouveaux paradigmes visuels et verbaux ». Il se dit « attiré par l'épaisseur multiple des enchevêtrements culturels, par une fragmentation inédite des mots et des

choses, des lieux et du temps ». Le mot alors a pour fonction de « suggérer, de frapper des chemins insolites ». Ces poèmes sont comme des portes ouvertes sur des espaces illuminés et toujours plus libérés des contraintes chagrines.

Maitrisant les gratte-ciels, l'Escargot
se fait épervier
Se piège dans nos terres infestées
de fusées et
Une floraison de cités en fleurs
Reste bouche bée devant
l'Ogresse qui consomme l'Absence

DJEDIDI (Hafedh), *Rien que le fruit pour toute bouche*, Paris, Silex et ACTT, 1986, 98 p.

Le recueil se divise en cinq seuils qui sont autant d'approfondissements à chaque fois de la plongée de l'auteur au-delà de la ligne d'horizon. D'autres espaces sont découverts dans la vie intériorisée du poète et dans sa ville au bord de la mer. Celle-ci est en effet bien présente :

Comme toute femme qui se livre aux mains expertes des masseuses
et se délecte des caresses aquatiques dans les bassins des hammams,
se livre la mer à ses vagues mousseuses pour les ablutions hivernales.

La mer est ici « secourable », « salvatrice », « observatrice ». Là sont le refuge et la consolation contre « la Ville-affront », « la Ville-épouvantail », d'où monte « le Contre — Chant ». Cette mer est mère : « O mer toute à ta vigilance de mère ». La quête de la femme semble participer de la quête de la mer. Faudrait-il dire mère ? L'image de la femme paraît ici, en effet, ambiguë ou ambivalente :

Ah divine cette mer entrée en fête des longues gestations.

Parmi les autres recueils signés par des Algériens, mentionnons ceux d'A. Azeggagh (*Retrouvailles*), avec un brin d'amertume au retour d'Algérie, de M. Belaïdi, *Vie couleur black*, de N. Farès *L'exil au féminin*. Salah Guemriche réussit finalement à publier son recueil *Alphabétiser le silence*, qui date de quelques années, où il laisse parler ses revendications. Signalons encore ceux de M. Sehaba, *Remparts* et de H. Skif, *Poèmes d'El Asnam et d'autres lieux*. Ahmed Maghroubi publie *Refuge* pour chasser sa détresse.

Pour la Tunisie, retenons de H. Bouraoui *Echosmos*, copieux recueil bilingue (français-anglais), et les recueils de M. Gasmî, *Alif...Noon* et *Anti-Paradis*.

Parmi les recueils de Marocains, mentionnons celui d'A. Laâbi, *L'Ecorché vif*(*), qui porte comme sous-titre *Prosoèmes*. « Amours entrelacées sur fond d'apocalypse » constitue la première partie. Ces poèmes sont centrés sur une sorte de « jeu de massacre » à venir. Notons le poème « Sénac », poète qui « prit forme dans l'écume métisse », « rugissant dans sa crinière anté-confessionnelle ». A. Laâbi ne cesse de clamer les appels pour la vérité du regard sur soi. Abdelaziz Tribak dans *La Lumière de l'ombre* écrit textes et poèmes de la prison centrale de Kenitra. Prisonnier politique à vie, il veut que son chant soit entendu. « Durs seront les jours de l'amertume », punctue ce recueil douloureux.

III. — PIÈCES DE THÉÂTRE

Deux pièces de théâtre cette année, celle d'A. Baroudi *Le Grain de la terre*(**) et celle de Boudjemaa Bouhada, *Le Fabuleux Automne*, celle-ci dans le genre comique, tandis que la première, comme les recueils de poèmes du même auteur, est dans le genre contestataire. L'auteur est Marocain.

* Cf. le compte rendu d'A. Djeghloul dans la rubrique X de la présente bibliographie critique.

** Cf. à la fin de cette rubrique VIII, le compte rendu d'A. Djeghloul.

IV. — ESSAIS SUR LA LITTÉRATURE MAGHRÉBINE ET SUR LES AUTEURS

Nous présenterons rapidement d'abord des travaux et études portant sur des sujets généraux, puis les actes de colloques et des numéros spéciaux de périodiques, ensuite des études sur tel roman ou tel thème particulier, enfin des ouvrages sur des auteurs.

Parmi les ouvrages de référence, l'année 1986 apporte le *Répertoire culturel de la Tunisie*, qui rendra service, et l'*Annuaire biographique de la Francophonie 1986-87* qui cite des Algériens, mais malheureusement sans notice du fait que ces auteurs n'ont pu être contactés à temps. Annuaire certes imparfait, mais qui est un début. Guy Dugas publie la *Bibliographie de la littérature « marocaine » des Français*, analogue aux précédentes sur la Tunisie et l'Algérie. Elle rendra également service pour une première approche de la littérature de fiction et des voyages. Dans le *Dictionnaire général de la Francophonie*, 34 auteurs du Maghreb ont une notice, outre des notices sur des auteurs français du Maghreb. A ces notions ont été ajoutées celles d'essayistes et d'historiens maghrébins écrivant en français. C'est la première fois que les auteurs du Maghreb sont aussi nombreux à prendre place dans un dictionnaire. S.L. Klein, édite les notices portant sur la littérature africaine dans l'*Encyclopédie of World Literature* du 20^e siècle. Nous y trouvons donc quelques notices sur des auteurs du Maghreb : Dib, Feraoun, Kateb, Mammeri.

Jacqueline Arnaud édite à Publisud sa thèse sur la littérature maghrébine et Kateb Yacine, malheureusement sans corrections et sans augmenter sensiblement la bibliographie depuis le tirage de 1982. Charles Bonn publie *Problématiques spéciales du roman algérien* qui reprend un sujet déjà exposé pratiquement ailleurs : description de « l'espace de fonctionnement des différentes lectures par rapport auxquelles le texte s'inscrit, et qui l'accueillent ». Il s'agit, dans l'esprit de l'auteur, de la critique universitaire qui joue ici « un rôle plus important que dans d'autres littératures ». Deux volumes de conférences du Centre culturel algérien de Paris : *Histoire, culture et société* et *Aspects de la culture algérienne* permettent d'élargir les horizons à des problèmes socio-culturels et historiques. Le manuel de J. Joubert et alii : *Les Littératures francophones depuis 1945* constitue une bonne introduction à l'étude de ces littératures, en tout cas en ce qui concerne le Maghreb. (J. Joubert et J. Tabone). Signalons cependant une erreur : ce n'est pas J. Arnaud qui est l'auteur de l'expression « autobiographie au pluriel », mais Kateb lui-même (interview, *Jeune Afrique*, 21-27 janvier 1963). Enfin, Svetlana Projoguina publie un ouvrage à Moscou sur des problèmes de typologie de cette littérature francophone du Maghreb, distinguant, comme dans ses autres travaux, les écrivains maghrébins des Français, les cultures également différentes.

Parmi les numéros spéciaux de périodiques, mentionnons les *Cahiers d'Algérie* de l'Institut culturel italien d'Alger où l'on trouve des études sur Boudjedra, Mimouni et Leila Sebbar. *Présence francophone* (n° 28) est consacré à l'Édition littéraire : études sur l'édition au Maghreb, l'ENAL en Algérie et l'édition française en Tunisie. *L'Esprit créateur* (vol. XXVI, n° 1) est consacré à la Littérature maghrébine d'expression française : études sur la critique, *Omneros*, les poètes, *Talismano*, *La Terre et le sang*, le désert dans la fiction algérienne, les romans algériens et la guerre de libération. Une critique pertinente par I.C. Tchého de l'ouvrage de Mouzouni, *Réception critique d'Ahmed Sefrioui*, termine cette riche livraison. *International de l'imaginaire* rassemble quelques sujets algériens comme le raï, le théâtre et les poètes (A. Lounès, T. Djaout). *The Maghreb Review* sur le Maghreb, datée de 1984, est diffusée en 1986 : études de critique sur la littérature marocaine, la critique, la poésie berbère du Sous, *Nedjma*, Feraoun, suivies d'une bibliographie sélective. Diverses livraisons de *Notre Librairie* traitent des littératures francophones. Le Maghreb est abordé surtout dans le n° 82 : aperçus généraux (avec quelques lacunes), études sur des ouvrages (parfois de seconde main). *Recherches et travaux* de l'UER de Lettres de l'Université de Grenoble publie le n° 31 sur les littératures maghrébines de langue française. Les études portent *Les Terrasses d'Orsol*, la poésie de Laâbi, *Phantasia*, le

langage de J. Sénac; des étudiants publient aussi quelques travaux sur *La Mémoire tatouée*, le texte migrateur et le « personnage » de Khalti Majid El Houssi parle de la nécessité d'une « double critique » et N. Farès de *L'Œil du jour* d'H. Béji. Une bibliographie finale reprend des bibliographies publiées ailleurs.

Dans *L'Arbre à palabre des Francophones* (colloque du Groupe des Cent à Paris) nous trouvons quelques interventions concernant la langue française au Maghreb. Le colloque annuel du Département de français de l'Institut des Langues étrangères d'Alger (celui des 2, 3 et 4 avril 1984) est publié en 1986 sous le titre *Les Discours étrangers. Production et réception*. Il contient 21 communications allant de l'étude d'une œuvre à l'étude des signes et des gestes, des parlers, à celle aussi de romans coloniaux en Algérie. Un colloque plein d'intérêt donc.

Des ouvrages sur des romans ou des thèmes généraux sont relativement nombreux cette année : six. Ainsi de Kristine Aurbaken avec *L'Etoile d'araignée : une lecture de « Nedjma »*. L'auteur entend suivre l'ordre de « successivité » proposé par la « mise en page » du livre plutôt qu'une lecture globale. Lecture linéaire donc, qui a permis à l'auteur, selon son propos, de dévoiler « un mode de composition fort significatif ». Son effort a consisté « à dégager les articulations successives de la trajectoire mémorique », « à voir en *Nedjma* à la fois un récit historique et le récit du récit ». L'auteur cite *in fine* le propos de Kateb dévoilant sa nuit du doute et numérotant au petit bonheur les fragments de son récit. « Peut-être faudrait-il en tenir compte ». Sans doute. Mais l'auteur pense avoir dégagé quand même « la structure d'ensemble ». De toute façon, « personne ne peut « confirmer ni informer nos conclusions », dit K. Aurbaken ! On peut toujours faire dire aux fragments quelque chose, en y trouvant une structure..., alors que leur auteur lui-même était dépassé par eux.

Mohamed Mediene recherche *L'Intention romanesque dans La Mante religieuse* de Djamel Ali-Khodja. L'auteur est sévère pour ce roman : « fable manichéenne », « texte blessé à semblance littéraire », « utilisation d'un code figé »; la langue rappelle parfois celle du « roman exotique ou néo-colonial », du moins selon l'auteur.

Notre ouvrage *Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française* se propose d'étudier, à travers les romans, recueils de nouvelles et de poèmes de 1920 à 1984, le regard sur soi et le regard sur l'autre (le non musulman). Les auteurs maghrébins, même s'ils ne sont pas croyants, sont dans « l'islamité » (une manière d'être au monde à partir d'une culture) et donc ne peuvent pas ne pas tenir compte d'un contexte spécifique. Sentiment religieux et non pas purement et simplement « religion » parce que cela nous permet de parler non seulement de la foi en Dieu et des rites islamiques, mais encore plus largement de la méditation des magiciens, des manifestations d'insatisfaction et de révoltes, des métissages culturels. Le regard sur soi dévoile justement des attitudes de rejet et de contestation, mais aussi des attitudes d'intériorisation, un « pèlerinage mystique », après le « pèlerinage païen », même s'il n'y a pas d'expérience mystique, le terme étant simplement pratique ici pour contrebalancer le « païen ». Une substantielle bibliographie termine le volume.

Bouba Mohammedi-Tabti étudie *La Société algérienne avant l'indépendance dans la littérature* à travers quelques romans. Il faudrait préciser « de langue française ». Ces romans sont *Les Chemins qui montent*, *La Colline oubliée*, *Le Fils du pauvre*, *La Grande Maison*, *L'Incendie*, *Le Métier à tisser*, *Nedjma*, *Le Sommeil du juste* et *Le Village des asphodèles*, un bon choix donc pour observer cette société des années 1935 aux années 50, environ. L'auteur étudie la hiérarchie sociale et les attitudes du colonisé face à la domination. Ses jugements sont mesurés; son analyse est celle de contenu. Selon l'auteur « les rapports entre les communautés en présence sont dans la littérature, à peu de choses près, ce qu'ils étaient dans la réalité ». L'aspect proprement fictionnel et l'idéologie seraient donc réduits à ce « peu de choses près » !

Sonia Ramzi-Abadir (Egyptienne) s'intéresse à *La Femme arabe au Maghreb et au Machrek*, avec en sous-titre « fiction et réalités ». C'est dans une optique comparatiste qu'elle étudie les romans de Naguib Mahfouz et d'Assia Djebar principalement, passant en revue les différentes situations et les types de femmes ou d'évolution de celles-ci dans

le contexte historique de l'Égypte (le militantisme des femmes y date de 1919) et de l'Algérie. Les romans dits « réalistes » donnent à voir le monde des femmes ici et là. L'auteur en effectue avec méthode une analyse de contenu.

Dans *Le Temps et l'Histoire chez l'écrivain* consacré à l'Afrique du Nord, l'Afrique noire et les Antilles, trois études sont consacrées d'abord à trois romans algériens (*Le Muezzin, La Danse du roi, Le Fleuve détourné*) par François Desplanques, ensuite aux *1001 années de la nostalgie* par Bozenna Goralczyk et enfin au « Temps chez Adbellatif Laâbi » par Alexandrine Vocaturo.

Plusieurs colloques non cités ici parce que non centrés sur le Maghreb contiennent des communications sur des sujets maghrébins, comme du reste chaque année des revues universitaires et des périodiques publient des articles sur la littérature maghrébine. L'Institut des Langues étrangères de l'Université d'Alger a fait paraître *Novembre dans les lettres étrangères* en hommage à l'Algérie combattante : fascicule photocopié rassemblant quelques brèves études et des textes littéraires. Outre le français, les autres langues sont ici l'anglais, l'allemand, l'arabe, l'espagnol et le russe.

Un certain nombre d'ouvrages sur des auteurs ont paru cette année. *CELFAN - Review* (Philadelphie, Temple University) publie un numéro spécial (V : 2, février 1986) sur *Driss Chraïbi*, avec une interview du romancier. Houaria Kadra-Hadjadji fait paraître sa thèse, revue et réécrite, sur celui-ci : *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*. Nous avons là une intéressante recherche systématique sur les romans depuis *Le Passé simple* jusqu'à *La Civilisation, ma mère*. Après les éléments biographiques sur Chraïbi, contrôlés méthodiquement, la première partie analyse le corpus, sans oublier la réception critique des romans (ce que souvent on oublie effectivement de faire). La deuxième partie s'arrête au thème annoncé : la contestation et la révolte critique politique, la révolte contre l'Occident. Enfin, un dernier chapitre traite de Chraïbi « ou un itinéraire d'acculturation ». Une bibliographie systématique termine cet ouvrage qui rendra de grands services pour la connaissance de Driss Chraïbi et de son œuvre.

Mohammed Dib fait l'objet d'une plaquette : *Mohammed Dib romancier, esquisse d'un itinéraire* par Naget Khadda, avec *in fine* une liste de travaux universitaire sur Dib, du moins ceux surtout élaborés en France et en Algérie. Divers chapitres composent cette étude : le roman engagé, du roman extraverti au roman introverti, la persistance du manque, enfin le cycle de l'émigration. L'exégèse proposée ici, hâtive, oblique et incomplète n'a d'autre ambition, dit l'auteur, que de communiquer le désir de s'introduire dans cette œuvre ardente et ardue... et de persévérer ». Dire que cette exégèse elle-même ne soit pas ardue par moments serait mentir. Curieuse cette méthode d'expliquer l'ardu par de l'ardu.

Sur Mouloud Feraoun nous avons en 1986 la plaquette de Christiane Achour : *Mouloud Feraoun, une voix en contrepoint*. L'auteur veut « interroger la Kabylie mise en texte par Feraoun (...) pour comprendre cette énonciation dans le contexte socio-historique où elle a émergé et le poids qu'elle a fait peser sur le savoir transmis ». Sont interrogées aussi des œuvres de la littérature coloniale pour cerner la spécificité de la prise de parole. La démonstration est assez didactique, la conclusion intéressante : la voix de Feraoun n'est pas une voix contradictoire ou un contre-discours par rapport à la littérature coloniale, mais son texte est « en contrepoint par rapport aux textes sur la Kabylie » et « en contrepoint aujourd'hui car pris dans son intégralité historique il ne saurait passer ». Une bibliographie succincte termine la brochure ; il y manque les *Actes des Journées d'études consacrées à Mouloud Feraoun* en mai 1982 à l'Université d'Oran et qui ont été publiés en 1983. L'auteur aurait dû les citer et d'abord les consulter, ce qui lui aurait permis de nous citer correctement et non d'une manière erronée.

Tahar Bekri publie sa thèse : *Malek Haddad. L'Œuvre romanesque*, avec en sous-titre « Pour une poétique de la littérature maghrébine de langue française ». L'auteur rejette la « tendance biographiste (sic) mécaniste ». Cette tendance a exclu de son champ « la lecture polysémique ». L'auteur veut encore se séparer « de cette facilité qui consiste à prendre les textes littéraires pour des intentions d'auteur ». La présentation de ces tendances est quelque peu tranchée, de même que sa démonstration : « pour une poétique ». T. Bekri effectue son analyse à partir des méthodes de Genette et de Greimas, d'une

manière très didactique. Fort heureusement, l'auteur dit en conclusion qu'il ne se fie pas « d'une manière exagérée » à ces théories d'analyse, « elles-mêmes en transformation continue », effectivement. Cette méthode fut pour lui, dit-il, « moins un moyen de refuser l'historicité — au nom de la lecture objective et scientifique — qu'une volonté de nous éloigner de la lecture idéologique mécaniste ». L'approche de la littérature maghrébine doit considérer « la lecture comme construction » et « non comme un procès à tenter à l'auteur ». Telle est la position de l'auteur. Il ne faudrait pas tout de même caricaturer les autres méthodes et il conviendrait d'accepter que d'autres voies d'approche sont possibles.

Kateb Yacine a fait l'objet de l'étude de Jacqueline Arnaud (une partie de sa thèse, le t.II) citée plus haut. La revue *Azar* (Association berbère) a publié en avril 1986 un *Spécial Kateb Yacine*, reprenant des textes et interviews du poète et romancier. L'interview de *Kateb Yacine, un homme, une œuvre, un pays* recueillie par Hafid Gafaiti et publiée par Laphomic à Alger n'apporte rien de nouveau : répétitions et contradictions connues, y compris donc les diffamations contre les tierces personnes qui ne font que déconsidérer l'auteur. Un critique américain parlait en 1986 au sujet de la thèse de J. Arnaud de « célébration » avant d'être une étude critique. La célébration entraîne la répétition.

Ahmed Lanasri fait paraître sa thèse : *Mohammed Ould Cheikh : Un romancier algérien des années trente. Le roman de celui-ci Myriem dans les palmes* (1936) avait fait l'objet d'une réédition à Alger en 1985, avec une introduction de A. Lasnari (cf. *Annuaire* t. XXIV, 1985). Dans sa thèse, l'auteur traite d'abord du contexte socio-historique des années trente avec une rapidité qui simplifie les situations, pour aborder ensuite la vie et l'œuvre de M. Ould Cheikh. L'auteur reconnaît que « l'œuvre ne propose pas expressément de solution ». « Elle s'oppose à la doctrine assimilationniste et investit le pôle du Même, en revendiquant son altérité face à l'Autre ». Comme il s'agit d'un roman à thèse, c'est donc le niveau interprétatif qui est supérieur au niveau descriptif. Or, la tendance de certains critiques algériens est actuellement de nier tout désir assimilationniste chez les romanciers des années 1920-50 (on confond assimilation politique et assimilation culturelle ou religieuse). Tout en demeurant « musulmans » des auteurs n'en penchaient pas moins pour la citoyenneté de l'Autre. Et d'ailleurs un certain nombre d'Algériens avaient franchi la ligne, comme du reste de nos jours (et bien plus nombreux !) dans un autre contexte politique. Par ailleurs, on ne peut que sourire à certaines affirmations de l'auteur : « Les pères blancs qui sillonnèrent le pays en prêchant la religion chrétienne ». Le « sillonnèrent » est vraiment inflationniste. Dans son introduction il enfonce un certain nombre de portes ouvertes en démarquant ce qui a été dit ailleurs assez souvent. Par ailleurs, dans la première partie, il veut parfois trop en dire et ne peut traiter alors la question que superficiellement.

V. — ANTHOLOGIES

Denise Brahim-Chapuis et Gabriel Belloc font paraître une *Anthologie du roman d'expression française de 1945 à nos jours*. Il s'agit du roman maghrébin, négro-africain, antillais et réunionnais. Cet ouvrage devrait rendre service à beaucoup comme introduction et ouverture à la connaissance de ce roman dans différents espaces de la francophonie. Les auteurs n'ont pas tenu compte, avec raison, des frontières qui séparent les Etats. Il existe « une unité profonde et réelle pourtant trop méconnue ». L'anthologie comprend deux parties : de 1945 à 1962 (l'éveil des consciences nationales) et de 1962 à nos jours (pratiquement des indépendances aux années 80). L'orientation de l'ensemble est historique et sociologique, tout en sélectionnant naturellement des textes qui ont une réelle qualité littéraire. Ces textes sont répartis sous différentes rubriques : enfance, situation coloniale, couple mixte, rapport à la culture occidentale, conflits (1^{re} partie) et 2^{me} partie) indépendance et révolution politique, femme et couple, problèmes sociaux, identité nationale et retour aux traditions. Les auteurs maghrébins cités sont Kateb (écrit par erreur dans la table des matières à K. Yacine, comme si le patronyme était Yacine — erreur courante), Dib, Memmi, Sefrioui, Chraïbi, Feraoun, Mammeri, Djebar, Boudjedra, Lemsine, Ben

Jelloun, Farès, Sebbar. A chaque texte sont jointes des suggestions pour une approche, ce qui n'est pas superflu quand on connaît les difficultés de certaines œuvres. L'élaboration de cette anthologie date de quelques années; on le voit par les références finales : les dernières œuvres citées sont de 1982, sauf pour Leïla Sebbar (1984). On aurait pu ajouter quelques orientations bibliographiques succinctes sur l'histoire des trois pays du Maghreb. Mais telle quelle, l'anthologie est pratique et facile à utiliser dans les classes.

Dans *Poésie du monde francophone* de Christian Descamps nous trouvons quelques poètes du Maghreb : Djaout, Farès, Meddeb, Khatibi, Khaïr-Eddine, Ben Jelloun et Laâbi.

Le Riadh el-Feth d'Alger, dans le cadre du mois culturel de l'Algérie en février 1986, s'est manifesté par de nombreuses activités culturelles dans la région parisienne. *Synergie* est pratiquement le programme de la Revue parlée du lundi 17 février au Centre Georges Pompidou. Il s'agit d'un spectacle poétique avec des poèmes de nombreux auteurs algériens, illustrés par des dessinateurs connus (Martinez surtout, mais aussi Silem, Khadda).



Cette année 1986 atteint pour l'instant un record dans le nombre de romans parus : 35, tandis que les chiffres des années précédentes étaient de 25, 29, 21, 17, 18, 10 en remontant de 1985 à 1980. De même pour les romans algériens, parmi ces romans de l'ensemble du Maghreb : 28, tandis que les années précédentes ils étaient de 16, 27, 12, 9, 11 et 7, en remontant là aussi de 1985 à 1980.

L'ENAL en a publié 20 sur 28, sans parler des recueils de nouvelles publiés également à l'ENAL : 6 sur 10 en cette année 1986. Déjà nous constatons que, de 1964 (fondation des Editions nationales en Algérie) jusqu'en 1984, 56 romans et recueils de nouvelles avaient été édités par la SNED, ce qui mettait cette maison d'édition en tête devant les autres éditeurs étrangers de la littérature algérienne et même maghrébine de langue française, devant Le Seuil, par exemple, qui ayant commencé à éditer des romans maghrébins et recueils de nouvelles en 1952 en avait fait paraître 38 jusqu'en 1984.

Cependant le bilan de la SNED-ENAL fin 1986 est négatif financièrement. Les invendus sont empilés dans les dépôts; le trou financier est énorme. Le Président-Directeur général M. Bouzid déclarait dans une interview que l'ENAL pouvait se permettre d'éditer puisqu'elle était soutenue par l'Etat. Cela a duré jusqu'en 1984. Elle éditait, « mais n'importe quoi », dit M. Bouzid. Celui-ci signale aussi la mauvaise organisation de la distribution et l'absence de politique de promotion du livre. Voilà l'ENAL fin 1986 avec « un stock d'invendus d'une valeur considérable ». Dans les années à venir il faudra importer moins (vu la diminution d'attribution de devises) et produire mieux. Le budget consacré à l'importation a été réduit de moitié et la subvention de l'Etat comme soutien au Livre supprimée donc depuis 1984. M. Bouzid précise : « L'ENAL n'a plus les moyens qu'elle avait il y a deux ou trois ans. La gestion des devises est plus rigoureuse et plus rationnelle ». Bref, moins de production et moins d'importation, rechercher la qualité plutôt que la quantité.

Cela dit, l'année 1986 a vu l'apparition d'auteurs nouveaux dans les trois pays du Maghreb, publiés soit au Maghreb, soit à l'étranger, ce qui ne dit rien naturellement de la qualité. Non seulement il y eut la politique d'édition de l'ENAL qui a publié beaucoup, mais encore des éditeurs étrangers ont ouvert leurs portes à de nouveaux auteurs.

Cela vaut surtout pour l'Algérie. Mais nous allons voir les chiffres pour les trois pays du Maghreb en ce qui concerne les auteurs de romans et de recueils de nouvelles. Nous pourrions le montrer aussi pour la production de recueils de poèmes où la progression pour l'Algérie jusqu'en 1981 est manifeste (jusqu'à 16 nouveaux auteurs dans cette année, tandis qu'on en comptait 9 en 1980 et 15 en 1982).

Quatre romans et recueils de nouvelles ont été publiés en 1986 par des auteurs tunisiens, anciens et nouveaux.

Contrairement aux années précédentes, apparemment, nous ne voyons pas de romans et recueils de nouvelles publiés à compte d'auteur en 1986. Il en va différemment pour les recueils de poèmes, chaque année voyant son lot de comptes d'auteurs (La Pensée universelle, Saint-Germain-des-Prés, etc.).

Enfin, nous constatons qu'en 1986 les études et essais critiques sur cette littérature ont augmenté, de même que les dictionnaires ou ouvrages sur la francophonie. Qu'on le veuille ou non, ces œuvres sont, en effet, écrites en français.

BIBLIOGRAPHIE DE L'ANNÉE 1986

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 ré-éditions 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; parfois il le dit même explicitement.

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

- ABDICHE (Boussad) (A). — *Circus-lation*, Alger, ENAL, 1986, 104 p. recueil de « billets ».
- ATMANI (Himoud) (A). — *La Fermentation*, Alger, ENAL, 1986, 109 p. roman.
- ATOUI (Hmida) (A). — *Du soleil dans la nuit*, Alger, ENAL, 1986, 128 p. roman.
- BEGAG (Azouz) (A). — *Le gone du Chaâba*, Paris, Le Seuil, coll. Points, Virgule, 1986, 247 p. roman.
- BELAMRI (Rabah) (A). — *L'Oiseau du grenadier, contes d'Algérie*, Paris, Flammarion, coll. Castor poche, 1986, 185 p. recueil de contes.
- BELGHOUL (Farida) (A). — *Georgette*, Paris, Barrault, 1986, 160 p. roman.
- BEN (Myriam) (A). — *Sabrina, ils t'ont volé ta vie*, Paris, L'Harmattan, 1986, 217 p. roman.
- BEN JELLOUN (Tahar) (M). — *Marseille, comme un matin d'insomnie*, texte accompagnant les photographies de Thierry Ibert, Marseille, Le Temps parallèle, 1986, np.
- BENMALEK (Anouar) (A). — *Ludmila ou le violon à la mort lente*, Alger, ENAL, 1986, 253 p. roman.
- BITAM (Boukhalifa) (A). — *Les Justes*, Alger, ENAL, 1986, 216 p. récits.
- BOUTARENE (Kadda) (A). — *Diêla et Si-Azzouz (la veuve et le frère du Bach-Agha)*, Alger, ENAL, 1986, 255 p. roman.
- BOUZAR (Wadi) (A). — *Les Fleuves ont toujours deux rives*, Alger, ENAL, 1986, 159 p. roman.
- CHRAÏBI (Driss) (M). — *Naissance à l'aube*, Paris, Le Seuil, 1986, 189 p. roman.
- DIB (Djamel) (A). — *La Résurrection d'Antar*, Alger, ENAL, 1986, 245 p. roman policier.
- DIB (Djamel) (A). — *La Saga des djinns*, Alger, ENAL, 1986, 239 p. roman policier.
- DJEMAI (Abdelkader) (A). — *Saison de pierres*, Alger, ENAL, 1986, 111 p. roman.
- EL MALEH (Edmond Amran) (M). — *Mille ans un jour*, Paris, La Pensée sauvage, 1986, 224 p. roman.
- FLICI (Laadi) (A). — *Le Temps des cicatrices*, Alger, ENAL, 1986, 183 p. roman.
- GARMADI (Salah) (T). — *Le Frigidaire*, Tunis, Alif, 1986, 95 p. (franç.). 90 p. (arabe), recueil de nouvelles.
- GASMI (Mohammed) (T). — *Chronique des sans terre*, Paris, Publisud, 1986, 205 p. roman.
- HACHEMI (Frida) (T). — *Piège dans la nuit*, Tunis, compte d'auteur, 1986, 67 p. roman.
- HELLAL, (Anderrazak) (A). — *Entre l'olivier et la rocaille*, Alger, ENAL, 1986, 111 p. recueil de nouvelles.
- HELLAL (Abderrazak) (A). — *Dix huit cent trente, 1830*, Alger, ENAL, 1986, 116 p. roman.
- HOUFANI BERFAS (Zehira) (A). — *Le Portrait du disparu*, Alger, ENAL, 1986, 75 p. roman policier.

- HOUFANI (Zehira) (A). — *Les Pirates du désert*, Alger, ENAL, 1986, 138 p. roman policier.
- KALOUAZ (Ahmed) (A). — *Le Point kilométrique 190*, Paris, L'Harmattan, 1986, 126 p. roman.
- LALLAOU (Mehdi) (A). — *Les Beurs de Seine*, Paris, Arcantère, 1986, 175 p. roman.
- MEDDEB (Abdelwahab) (T). — *Phantasia*, Paris, Sindbad, 1986, 216 p. roman.
- MOULSESSEHOUL (Mohammed) (A). — *El-Kahira, cellule de la mort*, Alger, ENAL, 1986, 123 p. roman.
- NEKACHAALI (Leila) (A). — *Les Oies sauvages*, Alger, ENAL, 1986, 95 p. recueil de nouvelles.
- OUAHIOUNE (Chabane) (A). — *Itinéraires brûlants*, Alger, ENAL, 1986, 89 p. recueil de nouvelles.
- OUFRIHA (Mohammed) (A). — *Les Derniers Jours*, Alger, ENAL, 1986, 168 p. roman.
- OUSSEDIK (Tahar) (A). — *Apologues*, Alger, ENAL, 1986, 167 p.
- RAÏTH, (Mustapha) (A). — *Palpitations intra-muros*, Paris, L'Harmattan, 1986, 235 p. roman.
- SAÏBI DE HOURA (A). — *Les Grosses Têtes du Maghreb*, Paris, Karthala, 1986, 149 p. Humour.
- SEBAA (Mohammed Nadhir) (A). — *Les Hommes sur les pistes*, Alger, ENAL, 1986, 151 p. roman.
- SEHRANE (Abdelhak) (M). — *Les Enfants des rues étroites*, Paris, Le Seuil, 1986, 190 p. roman.
- SKIF (Hamid) (A). — *Nouvelles de la maison du silence*, Alger, ENAL, 1986, 103 p. recueil de nouvelles.
- YACINE (Jean-Luc) (A). — *L'Escargot*, Paris, L'Harmattan, 1986, 125 p. roman.
- YESSAD (Abdelaziz) (A). — *Nuit de noces*, Alger, ENAL, 1986, 213 p. roman.
- ZEMOURI (Kamal) (A). — *Le Jardin de l'intrus*, Alger, ENAL, 1986, 215 p. roman.
- ZIANI (Rabia) (A). — *L'Impossible bonheur*, Alger, ENAL, 1986, 289 p. roman.
- ZIANI (Rabia) (A). — *La Main mutilée*, Alger, ENAL, 1986, 253 p. roman.
- ZINAI-KOUDIL (Hafsa) (A). — *Le Pari perdu*, Alger, ENAL, 1986, 211 p. roman.
- ZITOUNI (Ahmed) (A). — *Aimez-vous Brahim ?*, Paris, Belfond, 1986, 173 p. roman.

2) RECUEILS DE POEMES

- AISHA (A). — *Des mots pour le présent*, Paris, Grenel, sd (1986), np.
- AMRANI (Djamal) (A). — *Déminer la mémoire*, Alger, EBAL, 1986, 144 p.
- ARKOUB (Hacène) (A). — *Chant ininterrompu au-devant des murailles de l'exil*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1986, 48 p.
- AZEGGAGH (Ahmed) (A). — *(Re)trouvailles, Algérie 1984-1986*, Saint-Denis, Avenir pluriel, 1986, 72 p.
- BELAÏDI (Malika) (A). — *Vie couleur black*, Paris, Radio Beur et Grenel, 1986, np.
- BELGHANEM (A). — *Ichor*, Paris, Terral, 1986, 89 p.
- BELLAMINE (Driss) (M). — *De songe et d'onciale*, Rabat, Impr. de Chellah, 1986, 50 p.
- BEN ALI (T). — *Veilleur du jour*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1986, 56 p.
- BENCHEHIDA (Abdellatif) (A). — *L'Arabiade*, Alger, ENAL, 1986, 295 p.
- BENCHEIKH (Jamel-Eddine) (A). — *Etats de l'aube*, Mortemart (87), Rougerie, 1986, np.
- BENKHELIFA (Mostefa) (M). — *Rose sève*, Paris, La Pensée universelle, 1986, 96 p.
- BENKHIRA (Kadda) (A). — *Angoisse*, Paris, La Pensée universelle, 1986, 160 p.
- BENYAHIA (Mahmoud) (A). — *Mihrab*, Paris, La Pensée universelle, 1986, 160 p.
- BOURAOUI (Hedi) (T). — *Echosmos*, Oakville, Mosaic Press, 1986, 238 p. bilingue (français-anglais).
- BOURAOUI (Hedi) (T). — *Reflet pluriel*, Talence, Presses univ. de Bordeaux, 1986, np. vingt poèmes avec des dessins de Gérard Sendrey.
- CHAABANE (Hassine) (A). — *Nouvelle Poésie*, La Pensée universelle, 1986, 64 p.
- DJEDIDI (Hafedh) (T). — *Rien que le fruit pour toute bouche*, Paris, Silex, 1986, 98 p.
- FARÈS (Nabile) (A). — *L'Exil au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1986, 96 p.
- FARHI (Slimane) (A). — *La Sueur et la joie*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1986, 71 p.

- GASMI (Mohammed) (T). — *Alif... Noon!* Grenoble, Le Signe immédiat, 1986 np.
- GASMI (Mohammed) (T). — *Anti-Paradis*, Grenoble, Le Signe immédiat, 1986, np.
- GUEMRICHE (Salah) (A). — *Alphabétiser le silence*, Alger, ENAL, 1986, 105 p.
- KAOUAH (Abdelmajid) (A). — *La Jubilation du jasmin*, sl. L'Orycte, 1986, np.
- KATEB (Yacine) (A). — *L'Œuvre en fragments*, inédits littéraires et textes retrouvés, rassemblés et présentés par Jacqueline Arnaud, Paris, Sindbad, 1986, 448 p. (poèmes, textes narratifs et théâtre).
- KHATIBI (Abdelkébir) (M). — *Dédicace à l'année qui vient*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, 110 p.
- LAÂBI (Abdellatif) (M). — *L'Ecorché vif*, Paris, L'Harmattan, 1986, 125 p. « prosèmes ».
- LOAKIRA (Mohammed) (M). — *Semblable à la soif*, Salé, Al-Asas, 1986, 87 p.
- MAGHROUBI (Ahmed) (A). — *Refuge*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1986, 56 p.
- METREF (Areski) (A). — *Iconoclaste et riveraine*, sl. L'Orycte, 1986, np.
- SADJINE (Taos) (A). — *Clair d'eau*, Alger, Laphomic, 1986, 50 p.
- SAHNOUN (Adad) (M). — *Souffrance, conscience et connaissance*, Paris, La Pensée universelle, 1986, 111 p.
- SEHABA (Mohammed) (A). — *Chronique du silence*, Alger, Laphomic, 1986, 96 p. texte poétique.
- SEHABA (Mohammed) (A). — *Remparts*, Alger, ENAL, 1986, 157 p.
- SEKKAK (Ali) (A). — *De part... et d'autre*, Paris, La Pensée universelle, 1986, 63 p.
- SKIF (Hamid) (A). — *Poèmes d'El Asnam et d'autres lieux*, Alger, ENAL, 1986, 135 p.
- TRIBAK (Abdelaziz) (M). — *La Lumière de l'ombre*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1986, 39 p.

3) PIÈCES DE THÉÂTRE

- BAROUDI (Abdallah) (M). — *Le Grain de la terre*, pièce dramatique, Rotterdam, Hiwar, 1986, 142 p.
- BOUHADA (Boudjema) (A). — *Le Fabuleux Automne*, Paris, Répliques, Compagnie du Hasard et Association Bouffonneries — Contrastes (1986), 56 p.

4) ESSAIS SUR LA LITTÉRATURE OU SUR LES AUTEURS

- ACHOUR (Christiane). — *Mouloud Feraoun. Une voix en contrepoint*, Paris, Silex, 1986, 108 p.
- Agence de Coopération culturelle et technique. — *Répertoire culturel : La Tunisie*, 1986, 404 p.
- Annuaire Biographique de la Francophonie 1986-1987*, Paris, Nathan, 1986, 495 p.
- ARNAUD (Jacqueline). — *La Littérature maghrébine de langue française*, Paris, Publisud, 1986, t I *Origines et perspectives*, 379 p. t II *Le cas de Kateb Yacine*, 741 p.
- AURBAKEN (Christine). — *L'Etoile d'araignée : une lecture de « Nedjma » de Kateb Yacine*, Paris, Publisud, 1986, 226 p.
- Azar (Paris), avril 1986 : *Spécial Kateb Yacine*, 52 p. (offset).
- BEKRI (Takar). — *Malek Haddad, l'œuvre romanesque. Pour une poétique de la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1986, 215 p.
- BONN (Charles). — *Problématiques spatiales du roman algérien*, Alger, ENAL, 1986, 117 p.
- Cahiers d'Algérie* (Alger, Institut culturel italien), 1, 1986, 73 p. (trois études).
- Centre culturel algérien (Paris), *Aspects de la culture algérienne. Problèmes et perspectives*, 1986, 180 p. Recueil de conférences en franç. et en arabe de 1984 (sept auteurs).
- CELFAAN-Review* (Temple University, Philadelphie), V : 2 (February 1986) *Driss Chraïbi*, 41 p.
- Colloque du Groupe des Cent, 1986. — *L'Arbre à palabre des Francophones*, sl (Canada), Guérin édit. 1986, 195 p. (Quatre interventions sur le Maghreb).
- DÉJEUX (Jean). — *Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1986, 271 p. Préface de Mohammed Arkoun.

- Discours (Les) étrangers. Production réception*, Alger, OPU, 1986, 417 p.
- DJEGHLOUL (Abdelkader) et LACHERAF (Mostefa). — *Histoire, culture et société*, Paris, Centre culturel algérien, 1986, 222 p.
- DUGAS (Guy). — *Bibliographie de la littérature « marocaine » : des Français*, Aix-en-Provence, CNRS, Cahiers du CRESM n° 18, 1986, 122 p.
- Esprit (L') créateur* (Baton Rouge, Louisiana State University) vol. XXVI, n° 1, Spring 1986 : *Maghrebine Literature of French Expression*, 103 p.
- International de l'imaginaire* (Paris), n° 5, printemps 1986 : *Algérie* (musique, chant, théâtre, poésie).
- JOUBERT (J.L.), LECARME (J), TABONE (E) et VERCIER (B). — *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986, 384 p., III *La Méditerranée* par J.L. Joubert et J. Tabone.
- KADRA-HADJADJI (Houaria). — *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*, Paris, Publisud, et Alger, ENAL, 1986, 360 p.
- KATEB (Yacine). — *Entretien avec Hafid Gafaiti*, Alger, Laphomic, 1986, 95 p.
- KHADDA (Naget). — *Mohammed Dib, romancier : esquisse d'un itinéraire*, Alger, OPU, 1986, 112 p.
- KLEIN S. (Léonard) édit. — *African Literatures in the 20th Century. A Guide*, New York, The Ungar Publishing Company, 1986, 245 p. Notices sur des auteurs maghrébins.
- LANASRI (Ahmed). — *Mohammed Ould Cheikh, un romancier algérien des années trente*, Alger, OPU, 1986, 314 p.
- LUTHI (J.J), VIATTE (A) et ZANANIRI (G). — *Dictionnaire général de la Francophonie*, Paris, Letouzey, 1986, 397 p.
- Maghreb (The) Review* (Londres), may-august 1984, vol. 9, n° 3-4 (diff. 1986), *Special Numbers : on Maghrebine Literature*, 108 p.
- MEDIENE (Mohammed). — *L'Intention romanesque. Le cas de « La Mante religieuse » chez Djamel Ali-Khodja*, Alger, OPU, 1986, 74 p.
- MOHAMMEDI-TABTI (Bouba). — *La Société algérienne avant l'indépendance dans la littérature. Le cas de quelques romans*, Alger, OPU, 1986, 302 p.
- Notre Librairie* (Paris), n° 82, janvier-mars 1986 : *Ecrivains de langue française*, 152 p; n° 83, avril-juin 1986 : *Littérature nationales, 1 Mode ou problématique ?*, 109 p; n° 85, octobre-décembre 1986 : *Littératures nationales, 3 Histoire et identité*, 118 p.
- Novembre dans les Lettres étrangères : 30^e Anniversaire de Novembre 1954*, Université d'Alger, Institut des Langues étrangères, 95 p. En hommage à l'Algérie combattante.
- Présence francophone* (Sherbrooke, Université, Québec), n° 28, 1986 : *L'Édition littéraire*, 144 p.
- PROJOGUINA (Svetlana). — *Unité des époques, limite des cultures. Problèmes de la typologie de la littérature francophone des pays d'Afrique du Nord, 1940-1980*, Moscou, Institut Maxime Gorki des Littératures mondiales, 1986.
- RAMZI (Abadir, Sonia). — *La Femme arabe au Maghreb et au Machrek. Fiction et réalités*, Alger, ENAL, 1986, 240 p.
- Recherches et Travaux* (Université de Grenoble, UER de Lettres), bulletin n° 31, 1986 : *Littératures maghrébines de langue française*.
- Temps (Le) et l'Histoire chez l'écrivain : Afrique de Nord, Afrique noire, Antilles*, Paris, L'Harmattan, et Nice, IDERIC, 1986, 406 p.

5) ANTHOLOGIES

- BRAHIMI-CHAPUIS (Denise) et BELLOC (Gabriel). — *Anthologie du roman maghrébin, négro-africain, antillais, réunionnais d'expression française, de 1945 à nos jours*, Paris, CILF - Delagrave, 1986, 256 p.
- DESCAMPS (Christian). — *Poésie du monde francophone*, Paris, Le Castor astral-Le Monde, 1986, 221 p.
- RIADH el FETH (Alger). — *Synergie*. Revue parlée du 17 février 1986, Paris, Centre G. Pompidou, 52 p. (ronéo), recueil de textes et de poèmes.

6) CORRESPONDANCE

SEBBAR (Leïla) et HUSTON (Nancy). *Lettres parisiennes. Autopsie de l'exil*, Paris, Bernard Barrault, 1986, 214 p. (Il a été rendu compte de cet ouvrage dans l'*Annuaire* de 1985, par erreur sur le millésime).

Jean DÉJEUX



BAROUDI (Abdallah) : *Le grain de la terre*, Alger, Editions Hiwar, 1986, 142 p.

Etrange théâtre que cette pièce dramatique de Abdallah Baroudi fondée sur la confusion explosive des genres d'écriture. Pièce prétexte, s'il en est que *Le grain de la terre*, pamphlet féroce contre les dirigeants actuels du Maroc, ces « Bani Chmata » qui ont remplacé les colonisateurs. Il s'en dégage un souffle de révolte totale qui mobilise les Anciens trahis, les paysans exploités, mais aussi la terre elle-même, violée par les nouveaux maîtres qui la « tiennent soumise au collet et au vagin comme une prostituée et une putain ».

Écriture dure, violente, que celle d'Abdallah Baroudi, volontiers iconoclaste : « Ainsi la grande majorité des imams de nos mosquées et de nos lieux saints les plus importants et les plus réputés sont des fripouilles », mais qui, à force de redondances, confine parfois à un didactisme prosaïque qui tient plus du tract que du poème. Poétique pourtant, le texte de Baroudi l'est dans le sens fort du terme quand son regard prend de la distance par rapport à la réalité politique quotidienne de son pays qui l'obsède littéralement et qu'il embrasse dans un même mouvement de liaison de son peuple à sa terre et à son histoire. La nostalgie des temps anciens, faits d'héroïque bravoure, féconde alors la contestation de l'intolérable présent et l'amour de la terre matricule exprime dans un lyrisme échevelé l'inanité des despotismes temporaires et la force inébranlable de résistance optimiste des peuples : « Je suis le calice et le limon des graines et des semences de l'horizon et des promesses fertiles. Menue comme l'évanescence du souffle et de la pulsation ensorcelés, je couvre l'ivresse, l'extase et le tourment de la matrice de l'horizon lointain, de la pulpe de l'incubation et du profil de demain ».

Abdelkader DJEGHLOUL

IX — LITTÉRATURES MAGHRÉBINES DES FRANÇAIS

L'ÉCRITURE COLORÉE : THÉORIE ET PRATIQUE

MEMMI (Albert) — *L'écriture colorée, ou je vous aime en rouge*. Paris, Périple, 1986, 100 p.

SENAC (Jean) — *Alchimies*. Paris, B.G. Lafabrie, s.d., 8ff doubles sous emboîtement.

Il n'est pas dans mes habitudes de consacrer cette chronique à un seul auteur ou ouvrage ; je préfère généralement l'utiliser pour brosser un tableau périodique de la production des Français inspirée par le Maghreb, ou pour attirer l'attention du lecteur sur des œuvres me paraissant présenter des points communs permettant des comparaisons, des mises en relation.

Certaines difficultés de documentation aidant, et la production à laquelle je me consacre paraissant accuser par ailleurs un certain essoufflement, je ferai cependant exception cette année, comme m'y autorise au reste cette « chronique », afin de me pencher sur une théorie singulière, celle d'Albert Memmi concernant l'« écriture colorée », et l'une de ses applications récente et surprenante, le recueil *Alchimies* du poète franco-algérien Jean Sénac.

I/ DE LA THÉORIE...

Le réel, la vérité, et surtout les rapports que l'individu entretient avec eux, ne sont pas univoques. C'est là une idée chère à Albert Memmi, qui distingue cinq variétés de langages possibles, suivant qu'à leur sujet l'individu compare (langage de l'analogie), imagine (langage de la fantaisie), émette un vœu (langage du vœu), laisse parler ses sentiments (langage de l'émotion), ou se borne à rendre compte (langage du constat). Parce qu'elle est composée en lettres d'aspect et de valeur graphique uniformes, notre écriture traditionnelle, noir sur blanc, a peine à exprimer cette multiformité du monde, et des relations que nous entretenons avec lui.

D'autant plus que ces relations ne cessent d'évoluer avec le temps. Ce qui, il y a quelques années, n'aurait pu être énoncé que sous la forme d'un souhait ou d'une hypothèse, est devenu dans le présent une réalité constatable. La passion la plus folle — qui, d'ailleurs, peut à l'occasion être feinte, sincérité et mensonge ne représentant que les deux extrêmes d'un même rapport aux faits, — évolue parfois en peu de temps vers la plus plate monotonie, quand ce n'est la pire des répulsions, le plus grand dégoût.

Reste l'écriture qui, peut-être, a déjà fixé, de manière intangible et trompeuse, comme souhaitable, constatable ou passionnément enflammé ce qui, à présent, ne se présente plus du tout ainsi.

Notre langue écrite apparaît donc gravement insuffisante dans les moyens qu'elle nous offre, surtout si on la compare au langage oral et à toutes ses possibilités non-verbales : co-gestuel, intonations, expression corporelle des sentiments (le tremblement, le rougissement...), etc... L'utilisation fréquente, par bien des écrivains de signes de ponctuation ou de typographie hors de toute convention (les divers caractères d'imprimerie

et leurs variations au sein d'un même énoncé, procédé utilisé par Memmi, à défaut d'écriture colorée, dans son roman *Le scorpion*; la multiplication de points de suspension, d'exclamation ou d'interrogation, quelquefois associés,...) en est une preuve patente (1).

Il n'est guère étonnant que ce soient au départ ses activités de diariste qui aient conduit Albert Memmi à réfléchir à une nécessité d'enrichir l'écriture :

« Cette entreprise de l'Écriture Colorée, dont je ne vois pas encore moi-même tous les prolongements, prit naissance par hasard. Ayant eu à mettre de l'ordre dans un lot de feuillets de mon *Journal*, je m'étais attardé, comme il arrive en ces cas, à en relire quelques passages. Ne voilà-t-il pas, je le découvris avec étonnement et dépit, qu'il ne me fut pas toujours possible de retrouver le sens exact de ce que ma propre main avait tracé. Au lieu d'une agréable flânerie, où l'absence d'efforts, la parfaite coïncidence avec moi-même auraient dû me procurer un constant plaisir narcissique, à mesure que j'avancais, les ilots de résistance se multipliaient, exigeant un irritant travail de devinette » (2).

La mission d'un journal intime n'est-elle pas précisément de perpétuer, *tel que vécu dans l'instant*, un ensemble de situations, sentiments et pensées avérés du sceau d'une date, et que l'on souhaite préserver de l'oubli par la pérennité de l'écriture ? Encore faudrait-il pour cela que les énoncés du journal puissent être lus ainsi qu'ils ont été rédigés. A propos de la guerre d'Espagne, Albert Memmi s'était ainsi empressé de griffonner dans ses carnets la formule bien connue :

« Le fascisme ne passera pas ».

Se relisant des décennies plus tard, il ne sait plus comment considérer, à la lumière des tristes événements survenus, cette péremptoire affirmation :

« Croyais-je sincèrement que le fascisme devait échouer en Espagne ? Auquel cas je me serais fameusement trompé ! Ou exprimais-je l'ardent souhait d'un tout jeune homme, dont le cœur se trouvait accordé à la lutte des malheureux Républicains espagnols ? » (3).

Une pareille ambiguïté, de tels risques de contresens ne sont-ils pas plus probables encore lorsque énonciateur et lecteur sont différents, et plus ils le sont ? Dans *Le Scorpion* (1969), roman que, nonobstant les objections techniques de son éditeur, il aurait aimé rédiger de différentes couleurs, Albert Memmi entend présenter « l'enchevêtrement, dans la vision qu'un homme a de lui-même, de son passé personnel et historique, de son appartenance à un groupe, lui-même plus ou moins mythique, de sa conduite actuelle, constamment alourdie, signifiante de l'ensemble de son drame » (4).

Si un tel personnage, au moi douloureusement fragmenté, éprouve tant de peine à se retrouver dans la conscience qu'il a de lui-même, que dire du lecteur ?

La tentation d'une écriture colorée n'est pas — à vrai dire — propre à Albert Memmi. Comme il le rappelle lui-même dans son essai, elle est même fort antérieure à ses réflexions sur le sujet, preuve que « ce besoin de se retrouver dans la forêt des significations » fut de tout temps, et reste, commun à beaucoup d'écrivains « et que presque rien, dans le langage courant, ne permettait d'y satisfaire » (5).

Le XIX^e siècle finissant nous offre notamment une remarquable conjonction d'expériences de ce genre, à mettre sans doute en relation avec l'influence des idées positivistes sur la littérature. On connaît la fameuse théorie des correspondances de Baudelaire, et le prolongement de génie que lui donna Rimbaud dans son *Sonnet des voyelles*. C'est, entre autres, de cette inspiration que se réclame explicitement Jean Sénac dans le recueil ici présenté. Son titre (*Alchimies*, le passage au pluriel permettant en outre d'écrire ce mot

(1) Voir dans une revue comme *Langue française* le nombre et la variété des symboles hors-convention qu'exige le compte-rendu écrit d'un entretien oral dans toute sa richesse : Christine COUPIER : « Or les mots manquent toujours... », n° 71, sept. 86, 70-86.

(2) *L'écriture colorée*, p. 11.

(3), (4), (5) Ibidem, pp. 92, 92 et 18.

dans les neuf coloris de la gamme) et un vers très allusif (6) ne laissent aucun doute quant à l'influence rimbaldienne.

Toute intuitive et ne participant en rien d'un effort rhétorique, cette expérience, où certains décèlent comme une mystification, retient cependant peu Albert Memmi. Au-delà de l'hypothèse jamais confirmée d'éventuelles corrélations entre lettres et couleurs, il s'intéresse davantage à l'établissement de conventions inédites, d'une nouvelle grammaire apte à doter l'écriture de valeurs expressives qui lui font actuellement défaut. Les couleurs seraient utilisées, hors de toute nécessité ou concordance, « comme des signes supplémentaires, comme un système différentiel » venant s'ajouter à ce que nous connaissons déjà. Ce n'est donc pas tant la lettre que le mot, groupe de mots, les séquences ou phrases qui seraient colorés selon une double exigence : association d'une couleur spécifique (et, s'il le faut, arbitraire) à chacune des cinq variétés de langage, et accentuation ou atténuation de cette coloration suivant des « degrés d'énonciation » (ainsi du « vœu pieux » à la volonté la plus ferme, sans oublier le « vœu à l'envers », Memmi distingue-t-il toute une série de degrés justifiant autant de teintes différentes à l'intérieur d'une même couleur verte attribuée au langage du vœu...).

Ce type d'écriture, fort éloigné en esprit des intuitions baudelairiennes et rimbaldiennes, connu également ses expérimentateurs dans les deux derniers siècles. Memmi cite père-mère Renan, Samuel Beckett et Claude Simon qui, par souci de clarté, brouillent de la sorte. Wagner différenciait également ainsi la part que devaient prendre dans les musiques qu'il écrivait les différents instruments... Convention commode conduisant donc à plus de clarté et de concision, et que connaissent fort bien chercheurs et étudiants d'aujourd'hui, adeptes du « surligneur ».

Plus récemment, Roger Caillois et Elsa Triolet (et aussi Arlette et Robert Bréchon, qu'Albert Memmi ne cite pas) ont pu mener l'expérience à son terme en obtenant de leur éditeur l'impression d'ouvrages en écriture colorée... mais en bi-chromie seulement, ceci limitant les frais.

L'écriture réellement multi-chrome reste encore très exceptionnelle en littérature. Aussi sommes nous surpris que Memmi ne signale pas dans son essai le grand usage qu'en font, en revanche, les manuels scolaires, lesquels se limitent rarement à la bichromie, et, pour autant, ne se vendent pas forcément plus cher que les romans ou essais. Si la convention vise ici un but assez différent, elle repose néanmoins sur un postulat similaire : l'insuffisance de notre langue écrite à exprimer certaines données nécessaires à une compréhension parfaite, à la relation pédagogique. De même, « exercice pédagogique et mesure d'hygiène mentale » pour l'écrivain, l'écriture colorée constitue-t-elle selon Memmi les prémisses d'une philosophie de l'existence, dans la mesure où, comme tout effort de clarification, elle exige « une remise en ordre au moins partielle du monde, donc de la manière dont nous l'avons vu jusqu'ici, donc finalement de nous-mêmes » (7).

II/ ...À LA PRATIQUE

Question : en écrivant *Alchimies*, l'un de ses tout derniers recueils poétiques, en quelques jours de janvier 1971, dans une chambre d'hôtel parisien, Jean Sénac, le plus grand poète franco-algérien contemporain, n'a-t-il fait que souscrire aux géniales mais vaines intuitions d'un Arthur Rimbaud, dont se réclament, ici où là, comme nous l'avons noté, certains de ses poèmes ? Ou bien a-t-il cherché à appliquer les théories raisonnées d'un écrivain qu'il connaît bien (les deux hommes ont eu l'occasion de correspondre) et il n'est pas impossible que Sénac ait lu *Le Scorpion* dans les mois précédant la rédaction d'*Alchimies* ?

Il y a certes une très grande part de jeu et de sensuelle improvisation dans la création de cet arc-en-ciel poétique, assez éloigné du ton poétique et désabusé des recueils

(6) « Je vous ai détraqués mes sens (Arthur nous n'en finirons pas !) ».

(7) *L'écriture colorée*, p. 89.

de Jean Sénac à la même époque, (*Trouvures, Dérisions et vertiges...*). Mais sans doute aussi quelque recherche. Jean Sénac, qui fit de la critique d'art, appréciait assez les peintres coloristes :

« Je crie de toutes les couleurs »

souligne-t-il ici dans l'un de ses poèmes, invitant ainsi à y découvrir une corrélation entre sentiments exprimés et couleurs choisies. De ce fait, ce recueil a dû être imprimé, sur presse à bras, en un très petit nombre d'exemplaires, dans les « neuf couleurs fidèles à celles du manuscrit ». On imagine donc les difficultés techniques et, partant, le prix de l'ouvrage !

Les neuf couleurs se répartissent fort différemment à l'intérieur du recueil. Marron et orange ne figurent que dans le titre; le noir, couleur habituelle à l'imprimerie, dans un seul vers. La couleur la plus utilisée est incontestablement le vert : dix des treize poèmes sont intégralement composés dans cette couleur, qui paraît ouverte sur l'avenir et sur l'Autre, de nombreux autres vers ou séquences aussi, également porteurs d'un espoir, d'une quête :

« Dans le creux de ma main le monde se prononce
que je croyais si loin, éparpillé ».

Pour Sénac, le poète n'est pas celui qui peut conduire à la Vérité ; il est celui qui, à travers même « la géographie des mots », si semblable à celle des corps étreints (toujours cette obsession du « Corpoème », cher à Sénac...), conduit à une interrogation permanente, ouverture sur l'Autre et sur demain qui s'accommode parfaitement de cette couleur verte :

« Je ne sais rien
Je ne tiens rien
J'interroge ».

Une autre couleur presque aussi abondamment utilisée par le poète est le rouge. On sait que pour Albert Memmi celle-ci convient parfaitement à l'expression des sentiments (d'où le sous-titre de son essai). Pour lui également, « la poésie est surtout émotion; *expérience et communication d'émotions* » (8) — définition qui s'applique fort bien, me semble-t-il, à ce recueil de J. Sénac.

Or, hormis quelques dates et le soleil emblématique de la page de titre, la couleur rouge est précisément utilisée par le poète pour souligner des exclamations :

« Nous par faisons la courbe et la lancée ! »

parfois limitées à la fulgurance d'un mot :

« Eclair ! »

ou encore des injonctions :

« Parlons !... Parlons ! »

Parfois même, indice supplémentaire d'une recherche autre que de simple jeu, la couleur est reprise, en même temps que l'idée, d'un poème à un autre, et à plusieurs pages de distance :

« Belle planète je te tiens ! » (poème 1)
« Belle est ma planète dans la paume » (poème 10)

Dévolus par Albert Memmi au registre de la fantaisie poétique, les bleus sont eux aussi présents dans ce recueil, mais en quantité moindre que les deux couleurs précédentes. Ils apparaissent en revanche majoritaires dans les datations, et semblent aussi utilisés de préférence, avec leur composé le violet, afin d'exprimer des vérités extérieures au poète, formant parfois préceptes :

« Venant de nulle part nous allons nulle part ».
« La parole nue est un acte/ Tout est à décrocher ».

Utilisé en une seule occurrence, le jaune traduirait au contraire un état d'esprit, un rapport difficile de l'individu au monde :

« Effaré tremblant entre murs et néons
L'adolescent sénile s'engloutit.
Qui ose vivre sa jeunesse ? Terreur ».

(8) Ibid. p. 87. C'est moi qui souligne.

III/ CONCLUSION

Loin de moi l'idée de conclure dès à présent cette mise en parallèle par la certitude d'une influence. Trop d'informations — de réflexions aussi — faisant défaut à cette chronique, je laisse le soin à d'autres, mieux placés que moi pour cela, d'approfondir l'approche, de confirmer ou au contraire de dénoncer la mise en relation ici envisagée.

J'ajouterai toutefois, pour preuve que l'usage d'une écriture colorée pouvait participer pour Jean Sénac de bien autre chose que d'un simple jeu, qu'à l'instar d'Albert Memmi le poète d'Alger apparaît, dès les années soixante, particulièrement préoccupé par les carences de la langue qu'il utilise. En atteste la présence de plus en plus intensifiée dans ses recueils de signes typographiques. Dans *Alchimies*, ils sont de plus associés hors convention, par exemple [!!!!?], associée à une double parenthèse bicolore. Certains de ces signes sont d'ailleurs tout simplement inventés par Sénac, ou repris d'autres créateurs comme son fameux point d'ironie, créé par le publiciste Alcanter de Bram, qui apparaît pour la première fois chez lui dans *Le torrent de Baïr* (1962).

Il n'y aurait donc rien d'absurde à considérer l'hypothèse, sous réserve d'approfondissement de cette analyse, que l'expérience de Jean Sénac dans ce recueil rejoint, au-delà de son aspect ludique, la réflexion d'Albert Memmi sur les limites de la langue écrite, et le moyen d'y remédier par l'adoption d'une écriture colorée.

Guy DUGAS

X — POLITIQUES

DEUX DOCUMENTS SUR LES « DROITS DE L'HOMME » EN ALGÉRIE :

ALGÉRIE. *Les droits de l'homme, revue de presse*, Paris, CCRA/Imedyazen, 1986, 314 p.

AU NOM DU PEUPLE. *Vous êtes accusés d'atteinte à l'autorité de l'Etat. Qu'avez-vous à dire ?*, Paris, CCRA/Imedyazen, 1986, 252 p.

Ces deux livres traitent des retombées directes de l'affaire de la « Ligue Algérienne des Droits de l'Homme » (voir notre essai d'analyse dans l'AAN 1985).

Les deux ouvrages publiés « à chaud » par le « Collectif Contre la Répression en Algérie » sont avant tout des corpus de matériaux. Ce sont donc des instruments de travail indispensables pour tous ceux qui s'intéressent aux développements politiques récents en Algérie.

Le premier, publié juste après le procès de la LADH devant la Cour de Sécurité de l'Etat (Médéa, 15-19.12.1985), réunit tous les documents de base relatifs à cette affaire : chronologie des événements, liste des personnes arrêtées, statuts et fondateurs de la Ligue..., ainsi que l'ensemble des prises de position qui y sont liées. On y trouvera ainsi les déclarations des responsables politiques officiels algériens, celles des organisations internationales de défense des droits de l'homme (FIDH, Amnesty...), des responsables et sympathisants de la Ligue et des personnalités de l'opposition algérienne. L'essentiel de l'ouvrage est constitué par une revue de presse, algérienne et internationale, quasiment exhaustive. Les éditeurs se sont interdit tout commentaire autour de ces textes et ont voulu fournir à l'analyste et à l'opinion publique un document brut, particulièrement éloquent.

On soulignera surtout l'écho qu'a eu cette crise dans la presse internationale qui lui a accordé une place importante.

Le second livre, de la même veine, est consacré aux aspects juridiques de la répression de la Ligue. Il présente d'abord les documents ayant servi de base à l'accusation : résultats de l'instruction et arrêt de renvoi de la Chambre d'accusation. Puis il ouvre, pour chacun des 23 accusés, un dossier comportant une brève biographie, le texte de l'audition par le juge d'instruction et les déclarations faites à l'audience, devant la Cour de Sécurité de l'Etat.

Le texte de ces déclarations, de qualité évidemment inégale, manifeste chez tous les inculpés, une détermination, un courage, et souvent une lucidité politique peu communs. Ce procès leur aura véritablement permis d'inverser les rôles et de faire publiquement le procès d'un système politique où l'existence d'une association indépendante du pouvoir politique est considérée comme une « atteinte à l'autorité de l'Etat ». Et l'impact en aura été d'autant plus fort que le procès s'est déroulé en présence de nombreux observateurs : FIDH, Amnesty International, CIJ, Barreau de Paris, presse internationale...

Ces documents et la situation assez paradoxale que font apparaître ces minutes du procès confirmer d'ailleurs à la fois la fragilité du dossier d'accusation et le traitement tout à fait précipité, voire franchement « brouillon », de cette affaire par la justice et le pouvoir politique algérien (ce que j'avais essayé de montrer dans mon article de l'AAN 1985).

Salem CHAKER

ARKOUN (Mohammed) — *L'Islam, morale et politique*. — Paris, Desclès de Brouwer, UNESCO, 1986, 236 p.

Cet ouvrage regroupe plusieurs études de Mohamed Arkoun, ainsi que des extraits des contributions présentées au colloque international organisé par l'UNESCO en coopération avec l'Association pour l'Appel Islamique, à Paris, sur le thème *Vision morale et politique de l'Islam*. L'auteur y continue la longue quête, parfois largement médiatisée mais souvent solidaire, qu'il mène pour une relecture du Coran et de la tradition islamique.

Son objectif est double, théorique et pratique. Il s'agit en effet pour lui de prendre en charge l'ensemble des formes d'expression historique du « discours » islamique en les analysant avec les instruments multiples mis au point par les différentes sciences humaines. Il s'agit aussi de promouvoir un nouveau rapport à la conscience islamique contemporaine, à son histoire et à sa culture, fait à la fois d'enrichissement factuel et de mutation épistémologique. Pour Arkoun, en effet, les penseurs islamiques qui reproduisent le plus souvent une épistémè médiévale, loin de produire des connaissances, renforcent en l'occultant, la contradiction entre la modernité matérielle et la traditionnalisation culturelle et institutionnelle dont ils sont consciemment ou non des agents. C'est donc à un nouvelle approche de la pensée islamique qu'invite Arkoun dont le but est de permettre à la conscience islamique de se réapproprier l'ensemble de ses dimensions tout en opérant une rupture, c'est-à-dire en passant de l'épistémè médiévale ou classique à une épistémè moderne.

Si le moment prophétique doit être analysé dans sa double spécificité d'ouverture inaugurale à un nouveau rapport à la transcendance et de nouveau système d'action historique, les autres moments de l'histoire musulmane ne sont interprétables pour Arkoun que sur la base de la mise en place d'une orthodoxie socio-historique à laquelle doit s'attaquer la méthode déconstructive — constructive pour faire apparaître les autres formes de discours islamiques refoulés notamment ceux des Muttazilites et d'Ibn Rochd, mais aussi les formes populaires d'appropriation du sacré. Vaste programme qui implique pour les intellectuels musulmans une double tâche : remembrer effectivement la conscience islamique et la moderniser, ce qui suppose certes la mise en œuvre des catégories et des instruments des « sciences humaines » mais aussi la définition d'un projet de société dans laquelle la modernité ne serait pas marginalisatrice, mais intégratrice. Sur ce terrain, l'épistémologie, à elle seule, ne peut pas être d'un grand secours.

Abdelkader DJEGHLOUL

LAËBI (Abdellatif) — *L'Écorché vif*, Paris, l'Harmattan, 1986, 123 p.

Ils sont déroutants ces « prosoèmes » que nous livre Laâbi dans son dernier recueil. Textes courts ou mi-longs où la prose chevauche le poème dans une tentative de redéploiement de l'écriture qui est un des aspects de l'itinérance multiforme qui fonde l'unité de ce recueil polymorphe. Le récit de voyage joute le conte fantastique, tandis que le dialogue avec les morts (Dostoïévski, Marx, Fanon) fonctionne en contrepoint d'une écriture poétique qui esquisse un véritable deuil de l'Utopie du grand soir de la Révolution sociale pour tenter de promouvoir dans la lutte contre toutes les allégeances une autre utopie, celle des « aurores entrelacées sur fond d'apocalypse ».

Jamais texte de Laâbi ne fut sans doute aussi directement investi par sa propre affectivité, quoique avec une grande pudeur, par ses propres déchirements et son aveu d'actif renoncement. L'espoir n'est plus pour Laâbi dans la certitude des lendemains qui chantent, il est dans la quête infinie de sens multiples que produit l'humanité et qui interdisent la désespérance même s'ils ne peuvent fonder un sens à l'humaine condition : « Mais tout le problème est de savoir quelle utopie. Est-ce celle que nous avons apprise à l'école de la lutte finale et des textes intouchables qui en fixaient les modalités, les universaux et la chronologie ? Ou bien est-ce celle qui reste à rêver tout en la construisant pierre par pierre en partant des fondations, en partant aussi de chaque roc dur de la réalité au pluriel ? ».

Certes la politique est encore présente dans ce recueil mais à l'état de trace nostalgique, de blessure en voie de cicatrisation. Le verbe a perdu sa virulence. Il n'est plus engagement militant mais engagement cosmique, volonté de dire de toutes les forces de vie contre le pouvoir réificateur de la mort et du silence. Ultime pouvoir des mots qui, en débusquant et en nommant les pulsations cachées de la vie, produit du sens même si le sens de l'histoire a disparu. Un humanisme à hauteur d'homme que celui de Laâbi d'où toute transcendance a disparu, qui affirme le droit et la capacité des hommes d'assumer sur un mode créatif la tragique précarité d'un monde où toute entreprise messianique est devenue dérisoire.

Abdelkader DJEGHLOUL