

ANTHROPOLOGIE SOCIALE*

En période de crise politique et sociale, la production de textes écrits « à chaud » occupe une place de premier rang. C'est le cas des parutions de cette année universitaire 1992-1993. Aux troubles et à l'instabilité politique qui s'aggravent en Algérie ainsi que dans les marges saharienne et sahélienne du Maghreb avec la rébellion touarègue, répond une inflation de publications, scientifiques ou grand public, émanant d'observateurs ou d'acteurs, qui tentent d'analyser la situation ou d'en livrer des éléments de compréhension à travers des indices d'ordre différents.

La seule question touarègue a ainsi donné lieu de 1991 à 1993 à quelques deux cents articles (dont on trouvera les références dans la chronique berbère de l'*Annuaire*) et à une dizaine d'ouvrages en rapport plus en moins directs avec la situation, mais toujours réinterprétés et resitués par rapport à celle-ci. En dépit de finalités et de conclusions souvent contradictoires, la plupart de ces publications – les unes justifiant la rébellion touarègue (M. Dayak, 1992, *Touaregs : la tragédie*, Lattès, Paris, 221 p. ; S. Ramir, 1991, *Les pistes de l'oubli, Touaregs au Niger*, Préface T. Monod, Ed. du Félin, Paris, 179 p.), les autres la discréditant et la condamnant (par exemple A. Salifou, 1993, *La question touarègue au Niger*, Karthala, Paris, 203 p. ; A. Bourgeot et D. Casajus, 27/8/92, *Libération*) – s'appuient implicitement sur une thèse commune, droit issue de la théorie évolutionniste. Dans cette optique, la situation touarègue est analysée comme l'effet d'un anachronisme opposant la société moderne et étatique à des hommes d'un autre âge, marginalisés en raison de leur tribalisme, de leur esprit féodal, de leur goût du lucre et de la rapine, de leur anarchie congénitale, bref de leur incapacité à s'organiser et à s'adapter à la vie et à la pensée modernes. Finalement, la révolte des Touaregs serait due au caractère « libertaire » qui définit les nomades, comme l'interprète J. Clauzel (p.17 de l'ouvrage collectif *Nomades et commandants* – Khartala, Paris, 1993, 246 p – qu'il a codirigé avec E. Bernus, P. Boilley et J.L. Triaud), à propos des « bandits d'honneur » et de la résistance qu'ils opposèrent à la force coloniale. Dans cette dernière publication, les témoignages d'acteurs de la colonisation (colonisateurs et dans une moindre part colonisés) occupent une place dominante. Relevant d'un choix discutable dans un ouvrage à caractère scientifique, la présentation des divers témoins s'attache à valoriser leur lien avec l'appareil colonial, cet étiquetage concernant également les chercheurs « indigènes » (voir par exemple la présen-

* Rubrique réalisée sous la responsabilité d'Hélène CLAUDOT-HAWAD (IREMAM). Les titres d'ouvrages suivis d'un astérisque font l'objet d'un compte rendu.

tation, par ailleurs complètement erronée, de notre collègue A. W. Ould Cheikh comme « fils d'un interprète ayant servi de longues années avec distinction l'administration française ». Avec une belle unanimité, ces voix qui témoignent brossent une image par moment si flatteuse de la domination française à laquelle les Africains sont redevables de tant d'améliorations techniques, culturelles et sociales – routes (211), écoles (156), assistance sanitaire (129), éducation morale par le service militaire (199), paix (210), abolition de l'esclavage (193, 198), justice (163)... – que l'on se prend à sourire devant cette réhabilitation quelque peu maladroite de l'action coloniale. Sur le thème de la scolarisation, deux témoignages (154-155) apparaissent comme une réponse directe au texte de Eghleze Ag Foni, non cité, paru en 1990 dans *Touaregs, Exil et résistance* (REMMM, n° 57) : le premier récit produit est dû au même témoin mais amputé de la partie relatant la dureté de ce qui fut vécu par les élèves comme un internement scolaire ; l'autre, énoncé par Ammera Ag Echerrif, dément cette réalité dérangeante en nous gratifiant du nombre de grammes des rations de céréales, de viande et de beurre gracieusement allouées à chaque élève. Le lecteur éprouvera une difficulté certaine à croire que ces témoignages, scrupuleusement inversés, n'ont pas été fabriqués sur commande. Enfin, le but pragmatique de l'ouvrage qui cherche à « servir de base à la compréhension des problèmes actuels et... aider à leur résolution » (Boiley, p. 11), rappelle que la connexion étroite entre sciences sociales et politique reste d'actualité.

S'agit-il de l'esprit du temps ? Alors que le concept d'ingérence humanitaire est réactualisé en politique, des textes datant de la période coloniale et tout imprégnés du bien-fondé de l'intervention française en Afrique sont publiés ou republiés – comme par exemple *Un médecin au Sahara* de J. de Person (1911-1913), Editions Grandvaux, 1992, 40 p. et illustrations – sans que les éditeurs jugent toujours utiles de les replacer en contexte et d'en produire un commentaire critique.

A l'analyse du morcellement politique, social et culturel qui aurait caractérisé de tout temps les nomades en général et les Touaregs en particulier, d'autres publications opposent l'idée que la « tribalisation » est un phénomène moderne et enfin que la question du politique dans de telles sociétés a été largement insoupçonnée, occultée ou ignorée par les observateurs extérieurs (H. Claudot-Hawad, 1993, *Les Touaregs, Portrait en fragments**, Edisud et HCH (ed.), 1993, *Le politique dans l'histoire touarègue*, Cahiers de l'IREMAM n° 4, 154 p). Remarquons que cette approche théorique présente davantage d'affinité avec le paradigme récent des anthropologues de l'Amazonie (voir *L'Homme*, 1993, n° 126-128) plutôt qu'avec celui qui domine chez les spécialistes du Sahara et du Sahel.

De manière générale, un intérêt croissant pour le champ de l'anthropologie politique s'est manifesté, beaucoup de publications collectives se consacrant à l'étude comparée des formes et de la nature du pouvoir, des modes d'organisation politiques, et à une réflexion théorique sur les concepts de nation, nationalisme, ethnie, ethnicité... Sur le thème des relations entre Etat et pouvoir tribal, signalons l'ouvrage de Philippe Mar-

chesin : *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie* (Paris, Karthala, 1992, 440 p.) qui manie la dichotomie conventionnelle entre société étatique et société segmentaire sans en discuter la pertinence.

Entre rituel et politique existent de nombreuses implications qui font l'objet d'une nouvelle étude de Hassan Rachik sur le Haut Atlas marocain (*Le Sultan des autres*,* Afrique-Orient, Casablanca, 1992, 175 p.). S'appliquant « à lire chaque détail du rituel comme on le ferait pour un ouvrage religieux qui, au lieu d'être écrit ou dit, serait vécu », Viviana Pâques, au terme de vingt ans de recherches, offre une étude impressionnante sur *La religion des esclaves, Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Ed. Moretti et Vitali, 1991, 329 p.

Entre linguistique, ethnologie et critique littéraire, la publication et la présentation de corpus de littérature orale ou écrite – parfois assimilées à un acte d'affirmation identitaire – connaît un bel essor dans le domaine berbère (kabyle et touareg). Ainsi, dans la dynamique collection dirigée par Tessadit Yacine-Titouh aux éditions Awal/L'Harmattan, sont parus en version bilingue les *Poésies et chants touaregs de l'Ayr* par M. Albaka et D. Casajus (1992, 302 p.); le *Recueil de poésies kabyles des Aït Ziki, Le viatique du barde*, par Boualem Rabia (1993, 203 p.); *Les rêves de Yidir*, poésies contemporaines de Salem Zenia (1993, 142 p.); les *Proverbes berbères*, ouvrage collectif sous la direction de F. Bentolila (1993, 178 p. + annexe), présentant 840 proverbes recueillis dans différentes régions du Maroc (Rif, Zemmours, Moyen Atlas, Haut Atlas, Souss).

Dans le domaine touareg, signalons également l'ouvrage de Gian Carlo Castelli Gatinara, *I Tuareg attraverso la loro poesia orale* (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma, 1992, 757 p.), richement illustré de schémas, de photos et de dessins du peintre touareg Ghissa Ag Iksa; et dans le domaine kabyle à nouveau, l'*Anthologie de la poésie kabyle* en version bilingue de Y. Nacib paru en 1993 aux Editions Andalouses, Alger, 525 p.

Particulièrement intéressant, dans ce champ d'études, apparaît le *Guide de littérature mauritanienne*, dû à N. Martin-Granel, I. Ould Mohamed Lemine, G. Voisset (L'Harmattan, 1992, 204 p.) qui dans un projet d'*Anthologie méthodique* tentent de relier le travail classique de collecte et de traduction aux acquis de la critique et de la poétique modernes. Il en résulte une réflexion utile, indispensable, qui devrait précéder toute étude de ce type, sur le fait littéraire et les catégories qui servent à l'appréhender, à le classer et à le définir.

Relevant également, bien que sous un autre rapport, de la littérature, de l'ethnologie et de l'histoire, les témoignages bruts que représentent les « histoires de vie » continuent leur ascension éditoriale. Signalons quelques titres représentatifs tels que *L'honneur et l'amertume, Le destin ordinaire d'une femme kabyle**, par Nejma Plantade (Ed. Balland, Paris, 1993, 265 p.); d'autre part, un ouvrage portant sur une période historique identique mais à partir d'un point d'observation différent, *L'écharde, Chronique d'une mémoire d'Algérie* (Ed. M. Nadeau, 1992, 341 p.) de Michèle Villanueva née à Oran dans une famille pied-noir; enfin, dans un autre espace

géographique qui met à son tour en présence et en situation d'affrontement des communautés aux intérêts divergents, le récit d'un prêtre palestinien de l'église melkite, Elias Chakour : *Nous appartenons à la terre, L'histoire d'un palestinien d'Israël qui vit pour la paix et la réconciliation* (traduit de l'anglais, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1992, 255 p.).

Le rapprochement entre la démarche ethnologique et l'histoire enrichit les sources dont se nourrissent les deux disciplines et aboutit parfois à des interrogations sur la « fabrication » de l'histoire et de l'identité collective. De cette alliance, relève l'approche de plusieurs ouvrages comme celui de M. Kilani sur *La construction de la mémoire, Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar**, Genève, Labor & Fides, 1992, 337 p. (coll. : Religions en perspective) ou encore le livre d'A. Romey intitulé *Histoire, mémoire et sociétés. L'exemple de N'goussa : oasis berbérophone du Sahara (Ouargla)** (préface de G. Tillon, postface de T. Yacine-Titouh, Awal/L'Harmattan, Paris, 1992, 176 p.). Signalons également *Les voleurs de feu* (Ed. La Découverte/Awal, 1993, 195 p.) de Tassadit Yacine-Titouh qui tente de saisir un aspect du malaise algérien à travers le hiatus culturel et les transformations sociales et politiques des groupes berbères au cours de la colonisation et depuis l'indépendance. Enfin, le livre de l'historien J. Frémeaux sur *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête** (Denoël, Paris, 1993, 310 p.) offre des références précieuses pour les chercheurs qui travaillent sur la mémoire ou plutôt sur les mémoires plurielles de la période coloniale.

Des regards conjugués de l'ethnologie et de l'histoire, surgissent souvent des thèmes qui jusqu'à présent n'avaient pas de légitimité académique ou étaient considérés comme des questions hors propos ou tabous. Dalenda et Abdelhamid Larguèche cassent le silence qui entoure la prostitution féminine dans la ville arabe avec une problématique novatrice, édifiant les bases d'une anthropologie de la marginalité : *Marginales en terre d'Islam* (Céres Productions, Tunis, 1992, 185 p.).

Enfin, à lire le livre subtil de Joëlle Bahloul : *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie** (1992, Ed. Métaillé, 246 p.), on acquiert la conviction que l'anthropologie de l'espace n'est pas une chimère et que son cadre de réflexion et d'analyse est ici mis en pratique avec bonheur.

À la croisée de plusieurs disciplines (archéologie, histoire, anthropologie) se situent les actes du colloque de Bari de mai 1988 sur *La città mediterranea. Eredita antica e apporto arabo-islamico sulle rive del mediterraneo occidentale e in particolare nel Maghreb** (L. Serra éd., Istituto universitario orientale, Napoli, 1993, 546 p.).

Denses et foisonnantes sont les expressions culturelles non linguistiques qui forment un domaine à analyser sous divers aspects. Pas davantage que la littérature, ce champ d'étude ne peut se passer de métatextes et de commentaires sur la production, l'usage, la réception de ces objets, pour en éclairer le « sens », parfois mouvant au fil de l'histoire. Entre ethnologie et histoire de l'art, l'ouvrage de Marceau Gast et d'Yvette Assié sur

les coffres kabyles : *Des coffres puniques aux coffres kabyles* (CNRS, Paris, 1993, 251 p.) présente une étude réalisée sur deux cents coffres choisis parmi près d'un millier. La morphologie et les ornements géométriques de ce mobilier sont particulièrement bien mis en évidence par un catalogue et une présentation soignée des textes illustrés de nombreuses photographies et de dessins minutieux. Il s'agit pour les auteurs de «révéler et resituer au sein de l'histoire culturelle du Maghreb ces objets témoins d'une identité et d'un imaginaire communs à tout un peuple». Signalons également la parution d'un album de photographies sur la fibule au Maroc : *Tizerzai** réalisé par I. Marchesani et F. d'Alessandro sous la direction de M. Othmani (t. I, Ed. Sicopa, Milan 1987, 213 p.).

Enfin, entre anthropologie et droit, dans un mariage à plusieurs dimensions, se modèle le domaine de l'anthropologie juridique, qu'illustrent plusieurs ouvrages récents tels que *Islam and Human Rights, Tradition and Politics* de A.E. Mayer (1991, Boulder, Colorado & Londres, Westview Press et Pinter Publishers, 258 p.) ou *Marriage on Trial, Study of Islamic Law* de Ziba Mir-Hosseini (1993, I.B. Tauris & Co Ltd, Londres, 288 p.) dont la démonstration s'appuie sur des exemples iraniens et marocains. Les problématiques qui fondent ce champ de recherche s'entrecroisent dans l'ouvrage collectif dirigé par Z. Mir-Hosseini sur le thème *Islamic Family Law : Ideals and Realities** (Cambridge Anthropology (special issue), vol. 16, n° 2, 1992/1993).

Pour finir, signalons, dans la rubrique des instruments de la recherche, l'ouvrage bibliographique de S. Chaker : *Une décennie d'études berbères (1980-1990), Bibliographie critique*, paru en 1992 aux éditions Bouchène à Alger (256 p.), qui reprend et unifie les matériaux de la «Chronique des Etudes Berbères : langue et littérature» assurée par l'auteur de 1981 à 1990 dans les colonnes de l'*Annuaire*.

Hélène CLAUDOT-HAWAD

MIR-HOSSEINI, Z. (éd.), *Islamic Family Law : Ideals and Realities*, Cambridge Anthropology (special issue), vol. 16, n° 2, 1992/1993.

La revue du département d'anthropologie sociale de l'Université de Cambridge publie les contributions des deux ateliers réunis par Ziba Mir-Hosseini sur le thème de l'«islamic family law». Dans ce contexte, ce terme sert, à la fois, à désigner la partie de la shari'a consacrée à la famille et le droit positif des Etats musulmans dans la mesure où il est influencé par la shari'a ou par ce que Omar Azziman nommait, plus justement, la «tradition juridique islamique» (Azziman, 1992). Le but de la publication est de tenter une approche de la question que l'on pourrait rapidement définir comme ressortissant de l'anthropologie juridique, en ce sens qu'il ne s'agit pas de commenter la loi (comme le ferait des juristes orientalisants) ou de décrire la pratique (comme le feraient normalement des anthropologues sociaux ou des sociologues), mais de voir ce que devient la loi dans la pratique et comment le contexte local agit sur ce devenir -

d'où la seconde partie du titre de la publication « ideals and realities », qui souligne l'opposition entre les « principes » et les « pratiques ». Certes, d'autres matières auraient pu donner lieu à une telle approche – la procédure pénale, la conception du témoignage et de l'aveu, le déroulement de l'audience, la hiérarchie des sources de droits –, mais le droit de la famille est depuis longtemps investi par un débat strictement culturaliste portant sur la différence entre « eux » et « nous », aussi bien chez les « Occidentaux » que chez les « Musulmans » (Moulay R'chid, 1989). Sans doute, ce débat qui oppose censément deux systèmes éthiques – sentir ou ne pas sentir son intégrité compromise par la sexualité d'autrui et principalement s'il s'agit d'une parente ou d'une alliée, pour dire les choses rapidement –, sert-il principalement de ressource à une rhétorique identitaire. Il n'est donc pas certain qu'il soit engagé sous les meilleurs auspices et que l'on puisse échapper à toute une gamme d'attitudes, dont la caractéristique commune est de tenir pour normal et allant de soi le point de vue de sa culture (ce qui ne veut pas dire, à l'inverse, que la position relativiste soit soutenable). Un autre problème est celui du contenu de termes comme « Islamic » ou « Arab », surtout quand on prétend les appliquer à une aire culturelle. On attribue alors implicitement à ces mots un contenu homogène indépendamment des groupes sociaux et des contextes auxquels ils s'appliquent. Or, les termes génériques sont d'autant moins pertinents qu'ils prétendent incorporer plus d'individus, de phénomènes ou s'appliquer à davantage de lieux.

C'est ce que montre (involontairement) l'article consacré par Richard et Nancy Tapper au modèle de mariage en Méditerranée et dans le Moyen-Orient, entendu dans le sens anglo-saxon du terme – « Middle East » – c'est-à-dire de l'Iran jusqu'au Maroc. Les auteurs font valoir que la littérature anthropologique a souvent confondu « mariage arabe » et « mariage islamique » et que le mariage avec la cousine parallèle patrilinéaire n'est ni islamique ni spécifiquement arabe. Ce qui serait spécifiquement « arabe », selon eux, est la désignation du lignage responsable de l'honneur de la femme mariée. Les auteurs distinguent, en effet, deux modèles de mariage : l'un, le modèle A, où l'honneur de la femme mariée engage toujours sa famille d'origine ; l'autre, le modèle B, où son honneur engage principalement la famille du mari. Dans le modèle A, c'est donc à la famille de la femme qu'il reviendrait, par exemple, de la punir, si elle était infidèle ; dans le modèle B, au contraire, la tâche de punir reviendrait à la famille de l'époux. Le modèle A s'appliquerait à l'Afrique du Nord – toujours dans l'usage anglo-saxon, c'est-à-dire du Maroc à l'Égypte –, au Soudan, à la Péninsule arabique, au Kurdistan et à certaines régions environnantes. Le modèle B s'appliquerait à la Turquie, à l'Iran, à l'Afghanistan, à des parties du Pakistan mais aussi aux sociétés chrétiennes du nord de la Méditerranée. Richard et Nancy Tapper procèdent donc à deux changements de perspective. Le premier consiste à ne plus fonder l'analyse anthropologique de l'alliance sur le mariage préférentiel (savoir qui l'on préfère épouser) mais sur l'engagement de l'honneur (savoir qui est déshonoré par l'inconduite de l'épouse). Ce faisant, les auteurs se réfèrent davan-

tage aux recherches portant sur l'aire méditerranéenne – qui inclut le monde arabe mais n'est pas centrée sur lui (Davis, 1977; Gilmore, 1982) – que sur l'aire arabe proprement dite. On sait, en effet, que l'anthropologie du monde méditerranéen a donné une place toute particulière, jusqu'à en faire un complexe culturel (Schneider, 1971), à la conception selon laquelle, dans les sociétés ressortissant de cette aire, la virginité de la femme engageait l'honneur de l'homme. Toutefois, si les auteurs acceptent ce point de départ, ils observent que l'anthropologie méditerranéenne, en même temps qu'elle mettait en lumière les traits communs aux sociétés des deux rives, négligeait les clivages les séparant et principalement celui concernant l'identification des groupes mis en jeu par l'honneur de la femme mariée. C'est ici que prend place le second changement de perspective qui va permettre de redéfinir, à partir d'un autre paradigme, la spécificité des sociétés « arabo-musulmanes ». Dans ces dernières, la charge de l'honneur de la femme resterait au lignage dont elle est issue. La spécificité de l'attitude « arabe » vis-à-vis du mariage – « *according to Robertson Smith's account* » (Tapper & Tapper, 1992-1993 : 12) – est ainsi réaffirmée sans être désormais fondée sur le mariage préférentiel avec la cousine parallèle patrilinéaire.

Il s'agit d'une théorie à la fois efficace et élégante, sobrement exposée mais pourvue d'un sérieux appareil de références (cent-une pour treize pages de textes). On serait presque prêt à admettre, en accord, avec les auteurs, que le « mariage arabe » est « arabe » parce qu'il ne transfère jamais au lignage du mari la responsabilité de l'honneur de sa femme et non parce qu'il accorde préférentiellement la fille d'un homme au fils de son frère. Néanmoins, il semble que Richard et Nancy Tapper fassent, si je puis dire, bon marché des objections. Ils réfutent rapidement – au détour d'une note – le point de vue de Germaine Tillon selon lequel les cultures chrétiennes de la Méditerranée se conformeraient elles aussi au modèle A. Or, sans entrer dans la littérature anthropologique, les lecteurs de Stendhal auront sans doute à l'esprit l'une de ses *Chroniques italiennes* qui relate comment un mari avait enfermé sa femme, accusée d'adultère, en attendant que le frère de celle-ci vienne la tuer. Peut-être s'agit-il d'une exception mais certainement pas d'une invention. On peut, donc, imaginer que, chez certains groupes nord-méditerranéens, l'honneur de la femme engageait son lignage et non celui de son mari. Cette objection s'insinue d'autant plus facilement dans l'esprit du lecteur, que les auteurs prennent réellement assez peu de garanties en ce qui concerne la rive nord et chrétienne : sur dix-huit références se rapportant au modèle B (c'est le lignage du mari qui est concerné), deux à trois seulement – dont Peristiany (1965) et Pitt-Rivers (1977) – ont trait à des sociétés septentrionales. Rien n'est dit du sud de la France, de l'Italie, de la Corse, de la Sardaigne, de l'Albanie et de la Grèce. Comment, dans ces conditions, inclure les régions citées dans l'aire géographique du modèle B ? Or, une comparaison effective entre Méditerranée du nord et du sud s'imposerait pour une raison que les auteurs – tout au moins dans le présent article – ne semblent pas percevoir. Ils font une sorte de paquet avec l'honneur (des hommes), la honte

(des femmes) et le mariage, la question étant de savoir à qui ira le paquet : à la famille du mari ou à celle de l'épouse. Toutefois, ce paquet paraît mal ficelé. Prenons un exemple (qui est aussi un cas limite) : en Egypte, plus exactement dans le sud, si un homme découvre que sa femme est adultère, il peut s'en plaindre à la famille de celle-ci et ses beaux-frères ou son beau-père assassineront peut-être l'infidèle. L'homme, lui, n'exercera – éventuellement – de vengeance qu'à l'encontre de l'amant. Il est néanmoins possible que le mari, sur le coup de sa découverte, tue sa femme. Mais, dans ce cas, il s'exposera à la vengeance du lignage de sa victime. Ceci suggère que le paquet a été un peu rapidement composé et que les parents de la femme ne sont pas seulement concernés par sa « honte » mais plus généralement par son sort. En ce sens, il ne suffit pas de savoir qui est responsable de la honte pour savoir à qui ira le paquet, encore-faut-il savoir qui vengera la femme si elle est maltraitée ou tuée. Pourquoi, en effet, les parents de la mariée seraient-ils toujours concernés par son sort, sinon parce qu'elle ne cesse jamais d'appartenir à sa famille de naissance. Ce qui est en jeu ici n'est donc pas le type de mariage, mais la conception de la pérennité des liens de famille ; ce n'est pas l'objet de la « honte », mais le contenu de la parenté. Les modèles A et B dépeignent seulement l'effet de deux conceptions de l'alliance sur la conception du mariage, l'une ne créant pas vraiment un transfert d'allégeance, l'autre en créant. La répartition de ces deux conceptions par zones géographiques est-elle conforme à la répartition des modèles A et B ? Il semble, en tout cas, que le critère pertinent soit l'allégeance et non la sanction de la honte.

Mais ce qui, en définitive, paraît le plus problématique dans le point de vue de Richard et Nancy Tapper découle de la conception du modèle. Le propre du modèle, en anthropologie, est de fonctionner sur ce que l'on pourrait nommer des « valeurs hautes » ou, si l'on préfère, sur des pratiques particulièrement significatives comme le mariage avec la fille du frère du père ou la mise en jeu de l'honneur de l'homme par la honte de la femme. Or, ces pratiques sont généralement observées dans de petits groupes et les modèles y sont strictement référés. La logique du modèle serait pourtant – une fois celui-ci élaboré dans ces sortes de laboratoires en plein air que sont les populations des hauts plateaux, les nomades et les tribus des franges désertiques – de l'éprouver sur des populations un peu moins exotiques, dont on suppose néanmoins qu'elles ressortissent de la même aire culturelle. On verrait alors (ou l'on pourrait légitimement espérer voir) ce que le mariage dit « arabe » et le couple « honneur/honte » nous révèlent d'inédit sur les pratiques d'acteurs qui ne seraient pas forcément des bédouins, des fellahin ou des chorfas. Mais, il faut constater que l'application n'est jamais faite et que les modèles semblent se suffire à eux-mêmes. En quoi le modèle A du mariage permet de comprendre les relations conjugales au sein des couples de la moyenne bourgeoisie cairote ou casablancaise ou algéroise, est un sujet qui ne passionne guère ses inventeurs. Sans doute est-ce regrettable car ils auraient pu constater que si, dans les villes, l'assassinat (rare) de l'épouse infidèle prend la forme d'un « crime passionnel », à l'instar de ce qui se passe dans les sociétés

européennes, l'allégeance de la femme, elle, va d'abord à sa propre famille. En quittant les « valeurs hautes », on pourrait peut-être s'apercevoir que les modèles s'avèrent plus pertinents pour décrire des « valeurs moyennes » ou « basses », que la désignation du titulaire du droit de punir l'adultère permet surtout de penser la primauté de l'engagement de la femme vis-à-vis de sa famille de naissance et que le mariage préférentiel avec la cousine parallèle patrilinéaire permet de penser le mariage avec des proches. En fait, les déplacements d'échelles modifient la pertinence des modèles tout en révélant d'autres perspectives. On comprendra, toutefois, que parler de « mariage arabe » ou de « modèle A » s'appliquant à l'aire arabo-musulmane n'a plus guère de sens, dans la mesure où le contenu de ces expressions varie selon l'échelle, c'est-à-dire selon le point de vue que l'on adopte.

D'une certaine manière, Ziba Mir-Hosseini fait ce que Richard et Nancy Tapper ne font pas : elle montre comment des litiges portant sur la paternité sont réglés, certes suivant le droit, mais surtout suivant ces particularités culturelles, que l'anthropologue aime généralement mettre en évidence, mais rarement pour les relier à des procès contemporains. Certes, Geertz nous a expliqué que le droit était un langage local mais la démonstration n'avait pas suivi l'exposition de cette idée (Geertz, 1986). En s'intéressant à la justice du *cadi* plutôt qu'à celles des juges des tribunaux « modernes », Rosen avait, quant à lui, donné du local une interprétation quelque peu « islamologique » (Rosen, 1989). Au contraire, nous avons affaire ici à l'étude d'un emboîtement partant des structures culturelles – patrilocalité/matrilocalité (mais le terme français ne traduit pas exactement l'anglais « *matrifocality* »), patrilignage/matrilignage –, passant par la *shari'a*, par le droit positif actuel pour aboutir à la description des pratiques sociales actuelles. Procédant à une comparaison entre le Maroc et l'Iran, l'auteur montre comment les questions de la reconnaissance de paternité, du divorce et du droit de garde des enfants, reçoivent, dans les deux Etats, des solutions juridiques conformes à la culture « locale ». Au Maroc, le droit de garde des enfants va au père (après une courte période durant laquelle elle peut être exercée par la mère) et les enfants illégitimes n'ont droit ni au *nasab* du père ni à celui de la mère. Toutefois, si les droits de la mère semblent faibles en Iran, la femme, s'agissant du divorce, y jouit de droits à peu près égaux à ceux du mari, ce qui n'est pas le cas au Maroc.

On aura sans doute remarqué que la différence de conceptions, entre l'Iran et le Maroc, suit la distinction « modèle A / modèle B » des Tapper. Au Maroc, en cas de divorce, la femme peut retourner dans sa famille avec son enfant ; en Iran, elle ne garde pas son enfant et il n'est pas certain qu'elle soit bien accueillie (ou accueillie) dans sa famille. En d'autres termes, la femme marocaine appartient toujours à sa famille de naissance alors que le mariage de la femme iranienne modifie sa position vis-à-vis de ses parents. Liant directement la question du divorce et celle de la garde, Ziba Mir-Hosseini conclut en affirmant que, si les femmes iraniennes peuvent accéder plus facilement au divorce, cela provient de

ce que le père ne perd pas ses enfants; au contraire, le difficile accès de la femme marocaine au divorce serait la conséquence du droit de garde qui lui est reconnu. La conclusion conduit toutefois à se demander, si le souci rhétorique qui entraîne souvent les auteurs à terminer leur texte par une opposition édifiante, ne les pousse pas aussi à adopter, pour ce faire, un point de vue réductionniste. Autant la tendance matrilocale du droit marocain de la famille paraît une chose établie, autant les arguments tentant de la lier au divorce ne convainquent pas vraiment. J'y vois au moins deux raisons. D'abord, si l'on admet que les hommes veulent rendre difficile le divorce de la femme pour ne pas perdre leurs enfants, on voit mal pourquoi ils n'iraient pas au plus simple en modifiant la réglementation du droit de garde. Ensuite, l'auteur semble négliger que la séparation est bien plutôt une initiative masculine que féminine. En fait, la loi marocaine cherche moins à rendre le divorce difficile pour la femme qu'à faciliter la séparation pour le mari et, peut-être, pourrait-on même soutenir que la « règle » matrilocale observée par Ziba Mir-Hosseini favorise tout simplement la possibilité masculine de fonder plusieurs foyers successifs, sans en avoir la charge directe ou sans en avoir la charge du tout. En ce sens, la matrilocalité irait de pair, non pas avec un divorce difficile pour la femme, mais plutôt avec une séparation aisée pour le mari.

L'article suivant, dû à Nadia Abu-Zahra et portant sur le code du statut personnel en Tunisie, est loin d'être aussi stimulant. L'auteur y présente la loi tunisienne sur la famille sans efforts d'originalité puis tente de montrer, à propos du mariage des femmes appartenant au lignage saint d'un village que, si la politique nationale mise en œuvre par Bourguiba a rapidement détruit l'hégémonie économique-politique des lignages endogames, elle n'a pas, pour autant, réussi à supprimer la pratique du mariage entre proches. On s'étonne cependant de ce qu'un sujet débattu comme le statut personnel en Tunisie – de surcroît, dans le contexte du développement de l'islamisme – soit traité par ce biais qui néglige, avec une indifférence réellement irritante, la dynamique actuelle de la société. Bien que traitant aussi d'un lignage saint – les *Sadah* du Yémen –, l'article de Gabriele vom Bruck n'encourt pas le même reproche. L'auteur montre, au contraire, comment un groupe endogame légitimant son endogamie par référence à la tradition s'appliquant aux descendants du Prophète – *taqlid ahl al-bayt* – peut, en utilisant la même tradition, justifier l'abandon de l'endogamie. Gabriele vom Bruck montre ainsi de façon rapide et convaincante que l'appartenance à une tradition n'implique pas le respect d'un ensemble de règles immuables, mais seulement l'utilisation d'un même système de référence pour définir des attitudes hétérogènes. Poursuivant l'investigation de la tradition, l'article de Dima Abdulrahim sur les Palestiniens de Berlin porte sur l'accentuation de l'appartenance musulmane à propos des règles s'appliquant au mariage et aux conduites féminines. Ici, l'insistance mise à se référer à l'islam et à suivre des règles « islamiques » est visiblement utilisée afin d'affirmer une identité. Les pratiques ne découlent pas de la tradition mais servent à justifier la référence. On ne saurait trop insister, à la suite de l'auteur, sur le fait que certaines formes

d'ostentation religieuse en situation d'immigration découlent moins du respect de la religion en elle-même que d'un désir de se distinguer, la religion étant alors instrumentalement utilisée dans ce but. Ceci, toutefois, n'est possible que parce que la religion demeure un référent crédible, ce qui – par parenthèse – implique de ne pas surestimer le contenu stratégique de la référence.

Traitant de la loi islamique de la famille dans le contexte juridique français, Bernard Botiveau montre comment cette question est devenue, en France, l'un des points fort du débat, très largement, médiatisé sur l'immigration, « l'intégration », « l'assimilation » ou sur le « droit à la différence ». Loin d'entrer frontalement dans ce débat, l'auteur propose – non sans une certaine malice – un point de vue quelque peu paradoxal : revenant sur la confrontation coloniale du droit français et de la tradition juridique islamique, il remarque que celui-ci n'a jamais admis, durant cette période, l'influence du « droit musulman » – allant même jusqu'à lui imposer des solutions proprement « françaises » (Charmay, 1991 ; Christelow, 1985) dans le domaine limité des compétences qui lui étaient reconnues (Collot, 1987). Au contraire, la situation actuelle se caractériserait par le fait que le droit positif islamique – c'est-à-dire le droit positif des Etats musulmans contemporains qui est inspiré par la tradition juridique islamique – devient « *an assumed part of French legal culture* » (Botiveau, 1992-93 : 96). Bernard Botiveau donne une série d'exemples portant sur le mariage – et, certes, la polygamie –, l'union libre et le droit de garde des enfants. Il montre comment les juristes – principalement les magistrats – tiennent compte, pour résoudre des conflits précis, de la « culture juridique » des parties. On ne peut donc que suivre l'auteur quand il remarque, à ce propos, la nécessité du détour par l'anthropologique (Botiveau, 1990). En revanche, peut-être n'est-il pas certain que ce détour, quand il est le fait de magistrats, puisse être interprété comme ressortissant d'une forme implicite de « pluralisme juridique » ainsi que le suggère la phrase citée de Bernard Botiveau. Tenir compte d'un système normatif étranger en tant que « fait de culture », dans la résolution d'un cas, est autre chose que faire de ce système normatif une source de droit. En ce sens, le détour par l'anthropologique – ou, disons, par l'« ethno-droit » – opère un effet de déqualification de la norme juridique islamique, la faisant passer du monde de la règle à celui des faits de culture. Mais je formule moins là une objection qu'une interrogation.

On aura déduit de cette assez longue présentation que les articles réunis dans ce numéro spécial de *Cambridge Anthropology* suscitent, à une exception près, l'intérêt et la discussion. Cependant, la balance des sujets abordés semble témoigner de la difficile émancipation de l'anthropologie juridique des sociétés arabo-musulmanes, tant de la tradition anthropologique elle-même que de la tradition orientaliste. Le titre « Islamic law » a majoritairement été interprété comme se référant au mariage, c'est-à-dire aux conceptions de l'alliance et des relations entre lignages à l'intérieur des sociétés musulmanes – ce qui établit ou procède d'une confusion entre « norme sociale » et « norme juridique ». Ici aussi

s'observe une insidieuse déqualification de la norme juridique : considérée dans sa relation avec la culture, elle quitte le domaine du droit positif et de son usage, pour redevenir une norme sociale ou, si l'on préfère, une règle. Or le droit n'est pas seulement un corpus normatif : il est aussi un idiome servant à commenter la réalité sociale et à agir sur elle à partir d'un système de référence distinct, possédant sa propre économie et entretenant des relations avec d'autres systèmes semblables. Langage local, le droit n'est donc pas assimilable à une « règle culturelle » au sens culturaliste du terme. Si l'article de Ziba Mir-Hosseini est l'un des rares à éviter tant la confusion de la norme juridique et de la règle sociale que la confusion du droit positif et de la tradition juridique islamique, l'article de Bernard Botiveau est le seul à ne pas confondre le droit comme « langage local » et les « règles culturelles » ; il propose, au contraire, une conception interactive de la dynamique des idiomes juridiques, des points de vue culturels et des pratiques des acteurs. C'est, en même temps, le seul article qui ne privilégie pas certains des objets fétiches des travaux portant sur les sociétés arabo-musulmanes comme le « lignage », la « communauté », la « place de la femme », la « tradition juridique islamique »... L'une et l'autre choses sont vraisemblablement liées.

Jean Noël FERRIÉ

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AZZIMAN, O., 1992, Flux et reflux de la tradition juridique islamique, in (J.C. Santucci, éd.), *Le Maroc actuel, Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Paris, CNRS.
- BOTIVEAU, B., 1990, Droit islamique, du politique à l'anthropologique, *Droit et Société*, n° 15, (sous la direction de J.R. Henry), *Le Changement juridique dans le monde arabe, jalons théoriques*.
- CHARNAY, J.P., 1991 (1965), *La Vie musulmane en Algérie* (d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle), Paris, PUF (collection Quadrige).
- CHRISTELOW, A. ? 1985, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*. Princeton, Princeton University Press.
- COLLOT, C., 1987, *Les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962)*, Paris/Alger, CNRS/OPU.
- DAVIS, J., 1977, *People of the Mediterranean*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- GEERTZ, C., 1986, Faits et droit en perspective comparée, In, *Savoir local, savoir global* (Les lieux du savoir), Paris, PUF.
- GILMORE, D., 1982, Anthropology of the Mediterranean Area, *Annual Review of Anthropology*, t. 11.
- MOULAY R'ACHID, A., 1989, Le Droit de la famille entre la politique de l'Etat et le changement social, in, *Droit et environnement social au Maghreb*, Paris/Casablanca, CNRS/Fondation Abdul-Aziz.
- PERISTIANY, J., 1965, *Humour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- PITT-RIVERS, J., 1977, *The Fate of Shechem or the Politic of Sex*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHNEIDER, J., 1971, Of Vigilance an Virgins, *Ethnology*, n° 10.

CLAUDOT-HAWAD, Hélène, *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Edisud, 1993, 216 p.

Une série de douze articles déjà publiés dans diverses revues durant ces dix dernières années, sont réunis dans cet ouvrage par Hélène Claudot-Hawad. La couverture sur fond noir est illustrée par un magnifique portrait de femme touarègue battant des mains dont le regard profond et fascinant s'offre comme le symbole ou le signal de l'originalité du contenu. Car les études présentées ici dans ce « portrait en fragments » forment un bouquet d'idées, de révélations, tellement nouvelles et à contre courant de nombre d'idées reçues, que le lecteur français averti quelque peu de culture touarègue risque de se laisser prendre par un réflexe de défense sceptique, voire de suspicion à l'égard de faits pourtant relatés avec rigueur et précision.

Il nous paraît primordial et essentiel de nous expliquer d'abord sur cette situation. Les ethnologues, sociologues, chercheurs en tous genres ont l'habitude de travailler en s'immergeant provisoirement dans un milieu, d'utiliser ou non des interprètes et de solliciter de nombreux informateurs. Après avoir commencé ainsi, au sein du Laboratoire d'Anthropologie et de Préhistoire des Pays de la Méditerranée Occidentale où elle fut accueillie dès 1974, H. Claudot découvre avec passion le monde touareg et multipliera ses séjours sur le terrain en Ahaggar, en Adrar, dans le Gourma, dans l'Azawar et en Air. Son approche intime avec son regard neuf lui fera découvrir malgré le drame de populations en pleine destruction, les modes de pensées profonds des groupes abordés en révélant des aspects de leur mentalité, de leur histoire, de leur conception cosmogonique de l'univers et de la place qu'ils s'y donnent, que personne n'avait jamais présentés ainsi. D'où certaines réactions exacerbées de dépit et de jalousie (il faut bien le dire !) qu'on relève parfois ici et là à propos de ces travaux.

Il est bien entendu difficile de commenter en détail tous les articles extrêmement divers contenus dans cet ouvrage. Cependant, tels qu'ils ont été choisis et ordonnés, ils forment un ensemble roboratif particulièrement original sur les valeurs qui forment les fondements de la culture touarègue, leur conception de l'honneur et de leur unité sociale dans le désert, sur l'état des rapports de certains groupes avec leur gouvernement actuel, leur écriture et ses différentes évolutions ou cet étrange rassemblement où s'exprime la philosophie du pouvoir de toutes les formations du monde touareg et appelé Gani (pp. 189-207). Ce qui frappe aussi dans cet ensemble d'articles c'est la variété des approches toujours précises, méticuleuses et novatrices. Le port du voile et la gestuelle qui lui est consacrée sont une description qui enrichit encore ce sujet pourtant souvent débattu. L'honneur en jeu (pp. 13-27) et les différentes catégories de l'agression, de la plus élégante à la plus barbare (comme la consommation du cœur de l'ennemi dans certaines guerres) sont longuement expliqués avec tout le vocabulaire spécifique qui s'y rattache; on y acquiert les clés des différents codes qui régissent les comportements sociaux et de ce fait, l'on mesure la somme d'erreurs de jugement qu'ont pu commettre les Occiden-

taux à l'égard de ce peuple, malgré le capital de sympathie dont on l'a souvent crédité.

Deux articles de fond me paraissent particulièrement importants et nouveaux comme apports originaux ; ce sont celui concernant « la conquête du « vide » ou la nécessité d'être nomade » et « le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi » (pp. 45 à 95). Tous deux touchent à la conception du monde chez les Touaregs nomades en rapport avec leur habitat (la tente), le territoire désertique, le cycle pastoral, les relations entre les foyers d'un même clan, celles que génère l'ensemble des clans qui se reconnaissent d'une même famille dans la globalité de la culture touarègue. La notion d'*ébawel* à la fois complexe et diverse (abri, parenté matrilineaire, tente, aire close loin du monde non-domestiqué : *essuf*, etc.) est finement analysée comme notion fondatrice de l'ordre social dans la conception cosmogonique de l'univers des nomades. Conditionnant l'attachement psychique de l'homme à sa parenté, les règles d'héritage, les stratégies d'alliance et la compensation matrimoniale, entre autre, la notion d'*ébawel* qui se perd, marque la fin du monde touareg, car pour le nomade « s'immobiliser, se fixer, se sédentariser, serait interrompre la marche de l'univers, échapper à l'ordre cosmique, se désintégrer dans un horizon inconnu » (p. 65). Ainsi « l'atomisation progressive des groupes, leur partage et le figement administratif et politique de leur division qui fait vaciller le toit de la société » (p. 95) sont-ils conçus avec une certaine « frayeur mentale ».

Peu d'auteurs ont été aussi loin dans la révélation des ces notions qui tendent à démontrer combien derrière ce qui apparut aux colonisateurs comme un ensemble anarchique, se cachait un ordre très différent du nôtre et que l'on a délibérément ignoré, car les clés de sa logique nous étaient inconnues. C'est cette cohérence conceptuelle et organisationnelle de tout leur ensemble que les Touaregs mettent en spectacle dans la fête appelée Gani, qui se pratique en Aïr aujourd'hui encore, à la date de la naissance du prophète Muhammad (le *Mawlid*), mais qui se plaçait autrefois entre la saison des pluies et l'automne. Là encore les manifestations festives qui peuvent apparaître comme une parade de chameaux et un concours de chants sont longuement décodées, et l'on se demande si ces rites ne sont pas les ultimes reliques d'une religion locale qui pourrait orienter les recherches archéologiques sur l'usage et la signification de certains cercles de pierres, de tas de cailloux organisés, tels que semble les mettre en œuvre la cérémonie du Gani qui, chaque année, se pratique encore en des lieux différents en Aïr.

Toutes ces révélations sont si nouvelles, parfois si singulières, qu'on peut se demander comment tout cela avait échappé jusqu'alors aux chercheurs et aux observateurs du monde touareg. Une remarque d'ordre général peut être formulée : si certaines descriptions, notamment concernant l'actualité, traitent de problèmes touchant l'ensemble touareg, d'autres concernent spécialement les populations du Gourma et de l'Aïr qui forment, il est vrai, des groupes particulièrement riches et structurés. Peut-on extrapoler aux autres groupes touaregs les conceptions exposées ici sur la cosmogonie, l'*ébawel* et l'organisation politique des confédérations ? L'on peut

imaginer la déperdition de ces notions dans les autres groupes comme le laisse supposer l'auteur en évoquant leur nostalgie d'un « âge d'or » avant la colonisation, au regard des dégâts causés par la dislocation sociale provoquée par les guerres coloniales, le partage des territoires, la fixation des nomades, aggravée par plusieurs décades de sécheresse, le tout assorti d'une politique franchement hostile des gouvernements et enfin la clocharisation et l'état de guerre larvée dont souffrent aujourd'hui beaucoup de ces populations qui réclament simplement le droit d'exister sur leurs territoires, sans spoliation.

Un autre problème aussi se pose entre les groupes touaregs, c'est celui du vocabulaire respectif, à chaque dialecte. Le travail comparatif auquel s'est livrée H. Claudot-Hawad entre les Kel-Adagh, les Imededaghen du Gourma, les Kel-Aïr et les Kel-Ahaggar touche une étendue considérable de territoires et de groupes. L'on peut dès lors supputer que cet ensemble exprime bien l'identité profonde de ces populations.

Le mérite des travaux d'Hélène Claudot-Hawad est d'apporter un souffle nouveau aux études touarègues en allant plus loin que ses prédécesseurs, en remettant en cause certaines conceptions marquées par l'époque coloniale, en s'attaquant à un domaine peu abordé par les chercheurs français, celui de la conception cosmogonique des Touaregs et des conduites qui conditionnent intimement les rapports de l'homme avec son environnement, mais aussi son organisation sociale, matérielle, sa sensibilité affective, sa perception esthétique, etc. C'est un domaine immense dont l'exploration ne fait que commencer et qui répond peut être à ce qui manque à nos sociétés occidentales qui tentent de reconstruire les rapports de l'homme avec son environnement dans l'écologie, la sauvegarde de la nature contre son exploitation effrénée, abusive, suicidaire. Les leçons que nous pouvons tirer des sociétés nomades sont importantes et multiples. Encore qu'il faille se méfier de voir que les connaissances de plus en plus affirmées que nous apporte l'anthropologie sur ces populations, ne servent pas d'abord aux pouvoirs qui les dominent à mieux les écraser, car l'on connaît de mieux en mieux les minorités dominées et en difficultés de survie. Mais ces sociétés ont-elle les moyens d'information sur les systèmes qui les asservissent pour imaginer des réponses adéquates autres que la révolte armée ?

Marceau GAST

RACHIK, Hassan, *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas, Casablanca, Afrique-Orient, 1992, 175 p.*

Le second ouvrage d'Hassan Rachik (1) propose une lecture du rituel partiellement inspirée de l'individualisme sociologique et des théories de l'action collective. L'auteur étudie le culte rendu à sidi Chamharouch, « le

(1) Le premier, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain*, Afrique Orient, Casablanca, 1990, 167 p., a déjà donné lieu à un compte-rendu dans l'*Annuaire* 1991.

Sultan des génies », dont le sanctuaire est situé chez les Aït Mizane, une « tribu » du Haut Atlas proche de Marrakech. L'objet central de son travail n'est toutefois pas l'exégèse des rituels liés au culte, ainsi que cela est souvent le cas ; il n'est pas davantage, comme cela arrive non moins fréquemment, l'étude des conséquences sociologiques supposées d'un rite. L'objet de son travail est ce que devient la viande des animaux sacrifiés et les conséquences qui en découlent pour l'organisation du culte. Cette visite des « coulisses » est assez inaccoutumée puisque l'on préfère, en général, expliquer ce que le rite fait à la structure sociale ou aux acteurs. Or, il n'est pas certain que cette conception toute néo-durkheimienne du fait significatif – l'impact d'une cérémonie collective sur ses participants – soit suffisante pour tenter de comprendre la place des rituels dans la vie sociale des collectifs comme dans celles des individus. En d'autres termes, il n'est pas sûr qu'il faille simplement considérer le rituel comme le spectacle, plus ou moins efficace, d'une mise en ordre car il est aussi une activité pratique, connectée à plusieurs aspects de la vie sociale et n'engageant pas forcément le « sacré ».

Le sanctuaire de sidi Chamharouch appartient à la « tribu » ; il est placé sous la garde d'un lignage ayant à sa tête un *moqaddem*. Le lignage ne descend toutefois pas du saint. La viande des animaux sacrifiés était, jusqu'à la fin des années 70, très inégalement répartie entre le lignage et les membres de la « tribu », qui ne bénéficiaient de la viande des sacrifices que durant quinze jours par an, durant le *mousssem*, alors que le *moqaddem* recevait, à lui tout seul, les sacrifices dédiés durant la moitié de l'année. En même temps, l'organisation du *mousssem* était de la responsabilité de la « tribu ». Le *moqaddem* s'enrichissait donc des dons des pèlerins pendant que la « tribu » voyait, dès la fin des années 50, ses dépenses pour l'organisation du *mousssem* augmenter considérablement et sans contrepartie. La structure de la situation ainsi décrite pourrait laisser supposer qu'une protestation collective se fit jour, l'ensemble des membres de la « tribu » s'opposant à l'accaparement de la majeure partie des richesses par un seul homme et, secondairement, par son lignage. L'hypothèse est séduisante (quoique légèrement triviale) mais difficile à démontrer, car elle fait forcément l'impasse sur le déclenchement du conflit. En effet, si l'on part du principe qu'il s'agit d'une protestation collective contre une distribution injuste des bénéfices du sanctuaire, les circonstances du déclenchement paraissent secondaires d'autant que leur prise en considération impliquerait de passer d'un paradigme holiste à un paradigme individualiste, ce que les anthropologues rechignent souvent à faire. Dans le mode d'analyse habituellement retenu, la connaissance des revendications antagonistes permet à elle seule de rendre compte des raisons d'une opposition. Rachik considère, au contraire, que l'étude du déclenchement du conflit est un fait empirique que l'on ne peut négliger : « *Nous comprendrons mieux pourquoi la contestation, attribuée à toute la « tribu », fut déclenchée par les notables d'Aremd si on l'approche comme un processus qui a empiriquement un début et par conséquent peut être analysée en plusieurs phases* » (Rachik, 1992 : 92). On n'y parvient que si l'on tient compte

de qui a déclenché le conflit et de la place sociale du *moqaddem*. L'initiative du déclenchement revient à un groupe restreint de notables du village d'Aremd (l'un des trois villages entre lesquels est répartie la « tribu ») dont fait normalement partie le *moqaddem*. La raison n'en est pas exactement une injuste répartition des bénéfices : « *Nous pouvons imaginer que les notables d'Aremd, qui avaient l'occasion de contrôler les sacrifices pendant le tour du village et qui par conséquent peuvent s'apercevoir de leur accroissement, ne restent pas indifférents à une situation où l'un d'entre eux s'enrichissait à outrance (...). le conflit décrit comme opposant la tribu et le lignage ne concernait dans sa première phase que les « têtes du village » et la « tête du lignage ». Les sacrifices constituaient l'enjeu immédiat qui cachait un autre enjeu, non moins réel, celui de l'équilibre des richesses entre notables* » (Rachik, 1992 : 93).

La conduite de l'action collective dépend, elle, des ressources que les notables peuvent mobiliser et de l'intérêt qu'y prennent les autres membres du village ou de la tribu. A ce propos Rachik fait à juste titre observer que des expressions comme « la tribu proteste » ont, en fait, peu de sens puisque le contenu du terme « tribu » varie selon les circonstances et les intérêts en jeu : il peut s'agir de tous les villages, d'un seul, d'une portion de ses habitants. Structurellement la « tribu » est ici une confédération de villages dont l'intégration dans des structures collectives « *ne s'effectue pas automatiquement en vertu d'une solidarité tribale découlant de la position des groupes dans la structure segmentaire* » (Rachik, 1992 : 95). Ceci ne nie pas que les collectifs puissent être des acteurs – l'individualisme méthodologique ne l'a jamais nié (Boudon, 1986) – mais indique seulement qu'ils ne sont pas des acteurs « corporels », c'est-à-dire qu'il n'y a pas de relations fixes entre le terme qui sert à les dénommer et le contenu de la dénomination, entre le signifiant et le signifié. Les acteurs collectifs sont des agrégats provisoires. C'est ainsi que les relations entre le « lignage » et la « tribu » peuvent n'engager qu'un groupe restreint de notables. La plus intéressante conséquence de ceci est, bien sûr, de mettre en évidence le fait que l'organisation du culte mobilise des groupes d'intérêts en même temps que des groupes statutaires, qu'il s'agit d'une activité pratique connectée à d'autres activités pratiques inhérentes à la vie sociale. En ce sens, la signification exégétique du sacrifice comme sa fonction sociale, qui est de réaffirmer « *les principes structuraux centraux d'une société* » (Rachik, 1992 : 152), ne suffisent pas à le définir car « *il est lui-même pris dans l'engrenage de la politique locale : les mêmes principes qui régissent d'autres activités socio-économiques lui sont appliqués. Il en est de même pour l'immolation et le partage de la victime* » (*ibid.*).

Ainsi que le remarquait Winter (1964), l'anthropologie religieuse étudie, soit l'effet social d'une disposition religieuse, soit la conséquence religieuse d'une disposition sociale. Mais les deux phases qu'il distingue n'existent qu'analytiquement puisque, dans la réalité, elles sont (comme il le remarque d'ailleurs) étroitement liées. Le système sacrificiel étudié par Rachik présente la même ambivalence. Initialement nous avons affaire à un cas de domination du « religieux » sur le « social », dans lequel

le lignage bénéficiait d'un statut religieux lui permettant d'accaparer le produit des sacrifices. Survint un conflit opposant le *moqaddem* aux autres notables d'un village, l'un d'entre-eux disposant d'entrées auprès du pouvoir politique local. La conséquence de ce conflit fut un rééquilibrage au profit de la « tribu » qui contrôle désormais les sacrifices durant quatre mois. Ici, le social a partiellement dominé le religieux. Rachik remarque que le type de sacrifice varie, cependant, selon les acteurs dominants car qui domine détient le rôle rituel : le sacrifice où le rôle rituel est détenu par le lignage religieux est un sacrifice de type *mousssem* ; celui où le rôle rituel est détenu par le groupe politique est un sacrifice de type *ma'rouf*. La différence entre les deux types de sacrifices apparaît nettement lors du partage de la viande de l'animal sacrifié : dans le cas du sacrifice « mousssem », des parts égales sont distribuées aux assistants sans tenir compte de leur statut social alors que, dans le cas du sacrifice « ma'rouf », l'importance des parts est fonction du statut politique des participants. Toutefois, la présence de deux types de sacrifices montre que la relative victoire du groupe politique ne contraint pas totalement la logique religieuse puisqu'elle se traduit par une modification du type de sacrifice et non par une simple substitution d'acteur. Pour autant, ceci ne signifie pas que le « sacré » posséderait une sorte de force intrinsèque qui organiserait et maintiendrait sa spécificité : la préservation du statut rituel des sacrificeurs, qui fait que le type de sacrifice change en leur absence, est une conséquence du partage social des tâches rituelles. Le culte ne détermine pas, à lui tout seul, une sphère de l'obédience pesant sur la reproduction de la société ; il est engagé dans d'autres dynamiques – politiques – sur lesquelles il est presque sans effet. On ne peut s'empêcher, sur ce point, de comparer les conceptions de Rachik à celles, quelques peu fantasmagoriques, de M.E. Combs-Schilling (1989) (2) qui voit dans les rituels religieux marocains la cause du maintien de la monarchie.

Hassan Rachik explique tout cela avec beaucoup de clarté et d'efficacité, en évitant les polémiques sur l'« anthropologie coloniale » dont ne parvient pas à s'abstenir Hammoudi (1988) et dont le gain heuristique est des plus discutables. Il évite aussi les affligeantes et répétitives références bibliographiques centrées sur les publications de la période coloniale qui caractérisent encore beaucoup de travaux français. Il sait, ce qui est plus rare et d'autant plus remarquable, rechercher les théories nécessaires à son étude dans des travaux de sociologie ne portant ni sur l'aire culturelle, ni sur l'étude du rituel : Boudon, Dahrendorf et Olson sont ainsi – parmi d'autres – mis à contribution. En évitant le « syndrome du vase clos », incontestable avant de l'islamologie, qui constitue encore trop souvent le caractère essentiel des études de sciences sociales sur le Maghreb, il parvient à traiter d'une façon neuve et séduisante un sujet par ailleurs classique. Ce n'est pas une mince réussite.

Jean-Noël FERRIÉ

(2) Qui a également donné lieu à un compte-rendu, dû à S. Ossman, dans l'*Annuaire* 1991 ; une opinion relativement favorable à cet ouvrage est, cependant, défendue par C. Hamès (1992).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOUDON, R. 1986, Individualisme et holisme dans les sciences sociales, in (Jean Leca et Birnbaum, éd.) *Sur l'Individualisme*. Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques.
- COMBS-SCHILLING, M.E., 1989, *Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*. New York, Columbia University Press.
- HAMMOUDI, A. 1988, *La victime et ses masques*. Paris : Seuil.
- HAMÈS, C., 1992, Compte-rendu de *Sacred Performances...* *Bulletin critique des Annales islamologiques*, vol 9, 186-187.
- WINTER, E.H., 1964, Territorial Groupings and Religion among the Iraqw, in : (M. Banton, éd.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Londres : Tavistock.

KILANI, Mondher, *La construction de la mémoire, Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor & Fides, 1992, 337 p.(coll : Religions en perspective).

L'ouvrage de Mondher Kilani se veut une exploration de la façon dont la « mémoire » d'un individu collectif – les habitants de l'oasis et du village d'El Ksar dans le sud tunisien – procède pour construire son identité historique et l'identité sociale de ses membres. Bien que l'auteur ne le présente pas dans ces termes, il s'agit de la mise en œuvre de la conception interactionniste de l'identité : elle n'est pas une chose en soi, garantie par un ordre généalogique, mais une création du présent (de chaque présent, pourrait-on dire). Ce que l'on nomme « mémoire collective » est ainsi une fiction historique, en permanence reconstruite par des acteurs négociant leur identité, une rhétorique de l'apparence plus qu'une historiographie sauvage.

L'auteur montre très bien le fonctionnement de cette rhétorique fondée sur l'appel à des preuves écrites, toujours évoquées et jamais produites. La référence à l'écrit se distingue, dans les stratégies indigènes, de l'usage savants des documents. Dans le premier cas, ils sont une ressource de négociation ; dans le second cas, ils servent à établir des faits et, donc, à suspendre la négociation. C'est pour cela, bien sûr, que les indigènes ne les présentent pas, pour autant qu'ils existent. L'écrit est, ici, une ruse de l'oral. Au passage, Kilani, fait bien apparaître l'un des plus gênants quiproquos de l'ethnologie de la période coloniale : l'attribution d'une valeur de vérité aux généalogies et à l'historiographie locale alors qu'elles ont seulement une valeur d'usage, d'échange. L'importance ainsi donnée à la rhétorique permet à l'auteur de définir l'islam comme un idiome assurant l'unicité expressive de points de vue et de pratiques divergentes. Cette primauté en quelque sorte donnée à la figure sur la formulation de la structure ne pourra que séduire les lecteurs fatigués par l'essentialisme et le fixisme de maints travaux portant sur des sociétés musulmanes. D'où vient-il alors que l'on éprouve un certain malaise (pour ne pas dire un malaise certain) à la lecture de l'ouvrage de Kilani ?

Il y d'abord le fait – indéniable quelles que soient les explications avancées – que l'auteur traite d'un thème déjà remarquablement traité par Jocelyne Dakhli (*L'Oubli de la cité. La Mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, Maspéro, 1990), dans des termes réellement très proches (on comparera le chapitre II du livre de Dakhli au chapitre I de l'ouvrage de Kilani), et dans la même région, sans éprouver le besoin d'évoquer son travail. Certes, les auteurs sont libres de leurs références, mais l'absence de référence ne peut être interprétée, ici, (dans les cas les plus favorables) que comme un désaveu implicite (« ce qu'elle écrit n'apporte rien ») ou une méconnaissance singulière de la littérature disponible. J'aurais tendance à opter pour la seconde explication, car l'auteur semble réellement méconnaître – n'étant pas à proprement parler spécialiste de ce domaine – les bases bibliographiques de l'anthropologie maghrébine. Ceci le conduit, par exemple, à affirmer que Berque aurait critiqué l'usage que Gellner a fait de la segmentarité (p. 247). On sait que *Saints of the Atlas* a été publié en 1969. L'article critique de Berque daterait, lui, de 1974. Or il s'agit de la réédition, dans un recueil, d'un texte paru en 1953 – « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine? » –, qui ne pouvait donc s'adresser à un ouvrage nettement postérieur. De même, quand l'auteur évoque « le jeu de balancier entre sédentaires et nomades, lignages saints et lignages profanes, cités et campagnes... » (p. 254), on retrouve une formulation connue de Gellner (voyez le premier chapitre de *Muslim Society*) sans que Gellner soit nommé ou la formulation discutée. Or un choix théorique (le jeu d'opposition) et une métaphore (le balancier) ne sont pas des faits qui se passent de commentaires. Ce sont soit des opinions d'autrui que l'on adopte (et il faut le dire), soit des idées que l'on propose (et il faut les justifier), soit des truismes (et il ne faut pas s'en prévaloir). Quant à la définition de l'islam comme idiome (p. 255), elle est évoquée, dans son contexte théorique, par Edmund Burke (voyez l'introduction de *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1988). Kilani ne semble pas davantage connaître ce texte – et cela est sans doute plus grave – qu'il ne connaît l'étude de Rosen consacrée à la « négociation » et dont il aurait pu faire un utile usage (*Bargaining for Reality. The Construction of Social Relation in a Muslim Community*. Chicago : Chicago University Press, 1984).

Toutes ces menues méconnaissances ne seraient pas très graves si l'auteur – et davantage l'éditeur, dans la quatrième de couverture – ne voulaient pas nous faire passer des choses déjà dites (et parfois redites) pour des découvertes qui « bousculeraient les idées reçues ». On sait que l'islam est une rhétorique, que les identités sont négociées, que les généalogies sont inventées pour les besoins de la cause. On sait cela depuis longtemps et l'une des dernières mises au point sur cette question est précisément l'ouvrage de Jocelyne Dakhli.

L'emphase que Kilani met à revendiquer des découvertes aboutit parfois à des pratiques épistémologiquement blâmables comme l'auto-référence pour toute justification. Ainsi écrit-il : « Comme j'ai eu l'occasion de le montrer dans une précédente étude, on peut affirmer que toute l'histoire

passée et actuelle du monde arabo-musulman peut être lue sous l'angle d'une opposition entre « pureté » et « impureté » religieuse, « légitimité » et « illégitimité » politique, « noblesse » et « roture » des origines » (p. 254). Un énoncé aussi ambitieux qu'affirmatif aurait sans doute gagné à être défendu par autre chose qu'une référence à dix pages écrites par l'auteur, dans une revue de sciences sociales généraliste. On peut admettre que des oppositions fondatrices soient proposées au terme d'un vaste travail d'investigation et de réflexion, comme chez Lévi-Strauss ou Dumont ; il est inadmissible de les imposer au détour d'une phrase, en renvoyant le lecteur à l'argumentation succincte d'un article que l'on dépeint, en outre, comme définitif. Ceci dit, la série d'opposition proposée atteint un tel degré de généralité qu'elle est irréfutable dans la mesure où elle peut s'appliquer à presque toutes les situations politiques et religieuses. L'opposition entre pureté et impureté, par exemple, est un truisme de l'anthropologie religieuse, qui peut s'appliquer aussi bien aux différents monothéismes qu'aux religions païennes ; l'opposition entre légitimité et illégitimité, quant à elle, est un autre truisme de l'anthropologie politique, qui peut se rapporter tant à la doctrine chrétienne du pouvoir princier qu'à la conception républicaine du gouvernement. On voit que l'usage inconsideré des généralités porte en lui-même sa propre sanction. Car ce qui importe, ce ne sont pas les oppositions « pureté »/ « impureté » ou « légitimité »/ « illégitimité », mais les critères de pureté et de légitimité qui varient selon les époques : le califat, le pouvoir politique légitime, de Rashid Rida n'est pas celui de Mawerdi. Et suggérer qu'une même discorde se poursuit dans le temps, contribue à exclure de l'histoire les sociétés arabo-musulmanes en suggérant qu'elle serait enfermées dans le même irrésoluble problème (ce qui, bien sûr, n'est pas le cas).

Une dernière remarque : dans une note, Kilani évoque les Gnawa et précise qu'ils sont de « race noire ». Je ne pense pas qu'il souscrive un seul instant à quelque pensée racologique que ce soit, mais il n'est pas tolérable qu'un anthropologue use du mot « race », en lui donnant quelque consistance. Nous avons trop de difficulté à expliquer que ce terme ne signifie rien, pour en admettre l'utilisation inconséquente.

Paradoxalement, l'ouvrage de Kilani est à recommander car on ne peut que souscrire à de nombreux points de vue qu'il défend. Ne serait-ce leur prétention à dire la nouveauté, ils peuvent constituer une bonne initiation à l'anthropologie maghrébine. Insister sur l'usage rhétorique des identités et de l'histoire est toujours nécessaire, même si ce n'est qu'un préalable.

Jean-Noël FERRIÉ

ROMEY, Alain, *Histoire, mémoire et sociétés. L'exemple de N'goussa : oasis berberophone du Sahara (Ouargla). Préface de Germaine Tillion, postface de Tassadit Yacine, Paris, l'Harmattan-Awal, 1992, 176 p.*

Alain Romey qui fut chercheur au « Centre de Recherche Anthropologique, Préhistorique et Ethnographique d'Alger (CRAPE) entre 1971 et 1980 (dirigé alors par Mouloud Mammeri), a eu le bonheur de participer à l'*achaba* de Sa'ïd Atba de N'goussa vers le Tell (entre Ouargla et Tiaret sur environ 1300 km) entre septembre 1976 et juin 1977. Après son livre sur les « *Sa'ïd Atba de N'goussa. Histoire et état actuel de leur nomadisme* » (L'Harmattan, 1983), il nous livre grâce à la collaboration d'Awal et de l'Harmattan, une nouvelle tranche d'informations sur cette population que l'on a confondu parfois avec les célèbres *Cha'anba*. Ce travail est extrait d'un premier diplôme obtenu en 1974 à l'E.P.H.E et intitulé « Histoire, toponymie et tradition orale d'une oasis arabo-berbère : N'goussa ».

A travers une étude des toponymes l'auteur confronte les sources de l'histoire écrite depuis le VII^e siècle jusqu'à l'époque contemporaine, avec les témoignages de l'histoire orale et des contes. Ce biais lui permet de découvrir combien ces toponymes sont les jalons vivants et la mémoire active d'une histoire locale auquel l'auteur veut conférer un véritable statut. Il redoute de voir appliquer de l'extérieur la notion de *vérité historique* au détriment de la *vérité historique locale* véhiculée par la mémoire orale de ces populations, qui expriment ainsi leur idéologie et leur perception d'eux-mêmes.

Cette espèce d'île au milieu du désert a gardé son dialecte berbère (étudié par H. Basset en 1920), guère différent de celui de Ouargla, mais a aussi assimilé l'arabe parlé comme langue de communication avec l'extérieur pour les rapports commerciaux et la religion. Située sur les trajets caravaniers de Ouargla à Touggourt, N'goussa est donc une oasis bilingue car la perpétuation du berbère est assurée par les femmes dans l'éducation des enfants jusqu'à la puberté. Pour bien montrer la particularité de ce dialecte A. Romey présente six textes en *Teggngusit* (nom du dialecte N'goussa) traduit par Jean Delheure.

A travers cet ensemble de notes et de matériaux, ainsi réunis, l'auteur révèle la forte identité culturelle de cette population qui assura, à l'époque des trafics caravaniers entre Touggourt et Ouargla, sa prépondérance politique sous la dynastie du lignage des Ulad Babia. Le bilinguisme (berbère et arabe) s'accompagne aussi d'une double stratégie économique : un centre de sédentaires à N'goussa (environ 1 750 hab.) et l'ensemble nomade de Sa'ïd 'Atba. Le cas de N'goussa nous semble bien illustrer ce mariage intime et réussi de l'apport des Arabes hilaliens avec les tribus zénètes des Hautes plaines et du Sahara septentrional. Il est évident que le nomadisme et l'économie pastorale ont reculé depuis la colonisation et encore davantage après l'indépendance de l'Algérie. Cette dernière période

a été déjà l'objet d'une précédente publication. L'ensemble représente un apport bien utile à la compréhension de l'histoire et de l'organisation de ces groupes du nord Sahara qui n'ont guère bénéficié jusqu'à présent d'une telle analyse, intime et généreuse.

Marceau GAST

BAHLOUL, Joëlle, *La Maison de mémoire - Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992, 247 p.

Joëlle Bahloul s'était intéressée, à propos de la table juive, de ses rites et de ses traditions, aux liens que la mémoire et l'identité tissent avec la vie matérielle, et avec les moments et les territoires quotidiens. Elle a poursuivi sa réflexion en se consacrant à ce centre du monde qu'est « la maison de mémoire ».

La maison de mémoire : Dar-Refayil, à Sétif, où son grand-père s'installe en 1937. Dans son enfance, vivant à Alger, elle s'y rend rarement. Après 1961 Dar-Refayil devient un mythe nourrissant le souvenir de la famille, qui a quitté l'Algérie. Joëlle Bahloul, qui y est retournée en 1979, décrit la vaste bâtisse de type autochtone, avec une cour centrale et une galerie à l'étage. Comme « la grande maison » qu'évoque Mohammed Dib au début des années 50, elle était occupée par plusieurs familles – jusqu'à dix-huit. Des juifs y habitaient avec des musulmans, dans un espace qui était protecteur à l'égard de l'extérieur et, à l'intérieur, largement ouvert : on y circulait librement d'un foyer à l'autre. On y vivait au jour le jour – les hommes étaient de petits boutiquiers, des employés, des fonctionnaires, les femmes n'en « sortirent », pour chercher du travail, que pendant la guerre.

La coexistence interethnique s'inscrit dans la dynamique triangulaire qui caractérise la ville coloniale. Les juifs parlent la langue des Arabes dont ils partagent également des usages alimentaires et vestimentaires. Ils parlent aussi, selon les circonstances, le français qui, synonyme d'occidentalisation, est identifié au progrès social. Il est la langue de leur appartenance nationale, que l'antisémitisme virulent de la communauté chrétienne entre les deux guerres met en cause.

Dar-Refayil apparaît comme « le ventre clos », dont les femmes sont, dans la gaieté ou la gravité des circonstances, les gardiennes. A partir de lui l'espace se structure en cercles concentriques : d'abord la maison, ensuite la ville (les lieux de la communauté juive ; puis la ville pluri-ethnique) ; ensuite, et sans continuité à travers le territoire algérien, d'autres villes, Constantine, Alger – Joëlle Bahloul souligne un hiatus, comme si le terroir régional n'existait pas pour les habitants de Dar-Refayil, « comme si le micro-univers de la maison s'étendait au-delà en suivant les mêmes structures sociales » (p. 102).

A l'image du groupe, tantôt protégé, tantôt exposé, l'espace se caractérise par une forte ambivalence : fermé à l'extérieur – mais l'extérieur c'est l'ascension sociale, et fermeture peut signifier étouffement – il est, on l'a vu, ouvert sur l'intérieur ; on y vit « en famille » – mais la communication généralisée dans Dar-Refayil est aussi bien synonyme de promiscuité, de pression. Vivre en famille : ce n'est pas la famille qui fait la maison, la *dâr* (comme chez les musulmans, chez les juifs on identifie fréquemment l'une à l'autre), c'est celle-ci qui, avec le voisinage, fait la « famille ». Autrement dit, à Dar-Refayil « c'était 'aime celui avec qui tu es' et non 'sois avec celui que tu aimes' » (p. 147).

Ethnologue, Joëlle Bahloul se fait scribe des récits qu'elle recueille auprès des anciens occupants de ce lieu qui, du coup, pour ceux-ci, *doit* devenir un livre, et qui par sa médiation le devient. A la lecture de *La Maison de mémoire*, on a le sentiment d'une écriture procédant par glissements successifs, par associations et contiguités, alliant un balancement, à la mesure des ambivalences qui viennent d'être évoquées – un « balancement des souvenirs » que les femmes, « entre la pénibilité et la gaieté », maîtrisent particulièrement bien – à un mouvement circulaire, quasi-imperceptible. Plus encore qu'une reconstruction des cercles selon lesquels s'organise l'espace des habitants de Dar-Refayil, il s'agit de celle du *temps* de la mémoire domestique qui est composé « d'odeurs, d'images, de gestes et d'objets » (p. 165). Un temps ponctué par le calendrier religieux, ou par les rites de l'histoire généalogique (naissances, mariages...), qui permettent à ceux qui les célèbrent de se situer « dans l'histoire et la géographie », et qui remplissent une fonction de réassurance, par rapport à leurs territoires, à leur culture, à leur famille, à leur groupe... L'anthropologie de l'espace que propose Joëlle Bahloul est aussi, indissociablement, anthropologie du temps (et de la mémoire).

Sans doute le mouvement circulaire qui anime son texte est-il également à l'image de *l'enroulement* autour de la maison qu'elle décèle dans les histoires racontées par les uns et les autres : elle ne restitue pas seulement la maison, à travers « l'ethnographie rétroactive » qu'en proposent ses anciens habitants, elle suit le travail de la mémoire à travers la manière dont ils se la (re)présentent dans ses multiples détails. Une mémoire qui notamment s'avère anachronique, lorsque une femme projetée sur sa jeunesse la perception qu'elle a de sa maturité. Et qui reconstruit des temporalités différenciées : lente, comme suspendue, lorsqu'il s'agit de la célébration des fêtes, et rapide (impatiente), pour la période de leur préparation.

Dans cet enroulement on verrait volontiers une négation de l'histoire – et les habitants de Dar-Refayil se détachent de celle de leurs voisins musulmans qui, à partir de 1954, prend son sens dans la guerre de libération. Il s'oppose paradoxalement à l'ouverture vers « la promesse d'une condition socio-économique plus confortable » qu'a signifiée, avec la dislocation du territoire domestique précipitée par l'indépendance de l'Algérie, le départ pour la France.

Jean-Charles DEPAULE

PLANTADE, Nejma, *L'honneur et l'amertume, Le destin ordinaire d'une femme kabyle*, Ed. Balland, Paris, 1993, 265 p.

Cette histoire de vie est l'œuvre de Louisa, femme kabyle née dans les années 1930 et exilée en France en 1960 en pleine guerre d'Algérie. Ce récit a été recueilli en langue berbère et traduit par Nejma Plantade. Pour comprendre le fonctionnement de la société villageoise, saisir les enjeux sociaux et économiques de l'époque, leur transformation et enfin les valeurs prônées à travers les différents comportements des personnages mis en scène, cet ouvrage est précieux. Il restitue aux événements et aux attitudes – que l'ethnologie tente de décrypter de manière théorique, abstraite et extérieure – la vie, le vécu et le sens du réel. Cette dimension, avec tout ce qu'elle comporte de rationalisations et de contradictions à analyser, est l'indispensable étape qui fait entrer dans l'intimité d'une société. Pas d'ethnologie possible, me semble-t-il, sans cette compréhension préalable, sans cette confrontation à des parcours concrets, qui jouent le rôle de garde-fous capables de contenir les constructions théoriques dans des registres pas trop étrangers aux réalités vécues.

Le clivage homme/femme et les rôles contrastés et complémentaires auxquels les assigne la société revient comme un leit-motiv. Honneur masculin et amertume féminine se déploient tout au long du récit, mais cette opposition s'applique aussi bien à la hiérarchie qui ordonne le monde masculin que le monde féminin – hiérarchie explicitement illustrée notamment à travers les rapports entre père et fils, entre brue et belle-mère – ou encore aux échelons qui séparent les familles et les clans.

La dureté du quotidien, l'âpreté des relations de partage et de redistribution des produits du labeur collectif, la manifestation des individualismes en même temps que l'affirmation de l'idéal d'échange (pas de don sans contre-don), l'autorité sans partage du patriarche flétrie par les conflits, la façon de contourner les règles de l'ordre social, sont décrits de façon saisissante.

Enfin la mention en kabyle de certains termes, expressions ou poèmes offre un compromis entre la publication savante – qui serait bilingue, mettant l'accent sur la traduction – et une version adaptée en français, qui cependant suggère l'importance de la langue, fait goûter à sa saveur, à son style, engageant le lecteur motivé à approfondir ses connaissances. Au total, un livre attirant et réussi, qui se lit comme un roman et donne de la substance aux observations trop souvent désincarnées des études, volontairement ou non, distancées.

Hélène CLAUDOT-HAWAD

FREMEAUX, Jacques, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Denoël, Paris, 1993, 310 p.

Pour l'historien de l'Algérie du XIX^e siècle, la connaissance des bureaux arabes est incontournable. Acteurs essentiels de cette histoire « puisqu'ils administrèrent la majeure partie de l'Algérie jusqu'en 1870, et eurent à traiter de tous les problèmes induits par la conquête et la colonisation », ils sont à la source de toute la documentation dont dispose le chercheur au dépôt des Archives nationales d'Aix en Provence (section d'Outre-Mer) sur la société algérienne de cette époque.

La publication de la thèse de 3^e cycle de J. Frémeaux constitue un apport important, même si des études plus récentes comme *La France et l'Islam depuis 1789*, sollicitant un public plus large ont appelé d'abord l'attention des éditeurs. Cette thèse, soutenue en 1976, se situe à la croisée de l'histoire militaire (origine sociale, formation des officiers des bureaux arabes, leur statut par rapport à l'ensemble de l'Armée d'Afrique à laquelle ils appartiennent), de l'histoire de la colonisation (les bureaux arabes en constituent longtemps un rouage essentiel), et de l'histoire algérienne (l'auteur s'est attaché à dépasser le cadre institutionnel et à retrouver cette société dont les archives des bureaux arabes ont gardé une certaine mémoire passée par le filtre du regard des conquérants).

L'étude recouvre l'organisation, le personnel et l'action des bureaux arabes. Elle est limitée dans le temps à une période partant de la réglementation définitive de cette institution (1844), jusqu'à la fin de la conquête (occupation de la Kabylie en 1857), et géographiquement à la province d'Alger, située au centre des deux autres provinces ou divisions, Oran et Constantine.

L'organisation des bureaux arabes consiste à placer dans chaque circonscription militaire (division, subdivision, cercle) et sous le contrôle des commandants supérieurs des circonscriptions, des officiers spécialement chargés des relations avec les populations des territoires dits militaires.

J. Frémeaux souligne le paradoxe qui fait des bureaux arabes, officiellement simple rouage technique entièrement subordonné à la hiérarchie à chacun de ses échelons, et dont les moyens d'action mais aussi les fonctions sont modestes (information, conseil du commandant supérieur, transmission de ses directives aux administrés), une pièce maîtresse de l'entreprise coloniale française en Algérie. Hommes de terrain par excellence, les officiers des bureaux arabes constituent la courroie de transmission entre le commandant supérieur (dont ils sont en quelque sorte les yeux et les oreilles) et les populations musulmanes. Alors que le commandant supérieur est avant tout intégré au sein d'une hiérarchie militaire et politique interne au pouvoir colonial, le chef du bureau arabe apparaît, pour les chefs indigènes et aux yeux de l'ensemble des populations comme le sultan, le seigneur du pays puisque c'est le plus souvent à lui qu'ils ont à faire. En fait, il n'exerce officiellement cette autorité qu'au nom du commandant dont il relève et qui détient seul le pouvoir décisionnel quant à la politique à suivre.

L'exigence d'une soumission totale d'un Etat de type napoléonien (alors que le beylik turc n'exigeait qu'une soumission symbolique et le paiement d'un tribut), la notion d'ordre public impliquent le recours aux pouvoirs d'exception que la conquête avait conférés aux généraux d'Armée d'Afrique sur les populations algériennes (procédures expéditives, pouvoirs dits « disciplinaires », principe de la responsabilité collective – groupe, douar ou tribu –, droit de vie ou de mort), et ce dans un climat d'atrocités (opérations de type guérilla, têtes exposées...).

Pour assurer la tranquillité, la soumission et l'obéissance des administrés de leur circonscription, les bureaux arabes disposent de relais au sein des tribus (caïd, khodja, chaouch), ils y prélèvent des troupes régulières et irrégulières, ils contrôlent et limitent les mouvements de populations (nomadisme surtout), tendent à rationaliser la vie économique (monnaie, mesures, attachement au sol...) et à drainer les richesses imaginaires du commerce du Sud; ils se préoccupent de la police des marchés et des chemins (postes, gîtes d'étape...) et marquent peu à peu dans l'espace leur ordre face aux édifices sacrés, zaouïas ou qubba, des campagnes algériennes.

Eclaireurs de colonnes, chefs de goum, les officiers des bureaux arabes ont à charge, une fois le pays soumis, de proposer une organisation politique, des chefs indigènes à nommer, d'établir les rôles d'impôt et, le cas échéant, de mobiliser les ressources économiques et humaines. Ils recensent en archives la mémoire du cercle, la connaissance du pays, son histoire, celle des familles et personnalités influentes qui s'y trouvent, celle enfin d'une société dont ils ont à faire jouer les ressorts à l'avantage de la domination française.

Pour autant, l'impact de l'action des bureaux arabes sur la société algérienne a-t-il été profond?

La guerre a démantelé l'organisation culturelle et charitable traditionnelle en frappant les fondations pieuses et les marabouts qui ont souvent pris la tête de la lutte contre l'occupant. De fait, les autorités militaires se désintéressent du rôle des tolba jugés hostiles et se contentent d'attribuer de rares primes à quelques maîtres jugés favorables à la France. Les tentatives d'enseignement mixte seront quant à elles tôt avortées.

Dans le domaine de l'hygiène et de la médecine, le manque de moyens mais aussi le rôle de renseignement attribué aux médecins militaires, n'ont pas permis d'amoindrir les sentiments d'hostilité et d'éloignement. Certains officiers s'efforcent cependant de vaincre l'idée des populations selon laquelle l'homme n'est qu'un jouet aux mains de forces qui le dépassent.

Egalement imprégnée de velléités civilisatrices, la volonté de plier la justice musulmane à certains principes ou valeurs du droit français. Au souci d'équilibre entre les groupes (pratique de la diya, prix du sang par exemple), répond la préoccupation d'un ordre public absolu par rapport à l'Etat central. Néanmoins, le corps des cadis s'avère l'un des moins mal-

léables pour les autorités militaires, aussi se contente-t-on le plus souvent d'accroître le rôle du *cadi* du bureau arabe plus facile à contrôler.

L'auteur souligne comment l'institution des bureaux arabes est au cœur du face à face des deux sociétés en présence, face à face dans lequel ils tenteront parfois d'avoir une place de conciliateurs. Chargés de faciliter le mouvement de pénétration du commerce européen en direction des tribus, de la reconnaissance des terres afin d'y permettre l'installation de colons, ces officiers, face à des excès finissent, mais en vain, par élever la voix pour modérer le mouvement de colonisation qui menace directement la tranquillité des tribus. Pour autant, les projets et réalisations destinés à modifier les genres de vie des habitants (villages en dur, routes, moulins, systèmes d'irrigation, nouvelles cultures et amélioration de la sélection de l'élevage, encouragement à l'arboriculture) n'étaient pas dénués d'arrière-pensées comme celles de rendre les populations plus dociles, plus vulnérables en les attachant au sol, et libérer par une agriculture intensive sur des surfaces réduites, des terres au profit des colons.

L'ouvrage de J. Frémeaux s'attache, au delà d'une bonne connaissance des bureaux arabes et par le biais des informations recueillies, à faire entrevoir une société musulmane complexe face à la domination coloniale.

Ainsi l'auteur tire-t-il un remarquable parti des données économiques pour dresser un tableau de la société algérienne confrontée à la domination étrangère. Fluctuations et aspects économiques, rarement traités pour eux-mêmes, apparaissent comme le reflet d'une réalité sociale plus profonde et renvoient tant à des phénomènes socio-économiques que politiques : les fluctuations des surfaces cultivées traduisent un type d'organisation sociale et des conditions précises de production, la misère a pour corollaire une atmosphère millénariste... Par ailleurs, les armes économiques (blocus, silos de grains gardés en « otages », campements et parcours imposés) sont très utilisées pour amener les tribus insoumises à composition ou tenir des fractions nomades peu sûres.

Enfin et surtout, la société algérienne fait ici une irruption notable dans le champ historique du XIX^e siècle. Elle n'apparaît plus seulement en tant que société menacée ou dominée par le rouleau compresseur colonial, comme chez C.-A. Julien par exemple pour qui une révolte comme celle de Zaatcha en 1849 est « provoquée par la taxe élevée et la mauvaise répartition de l'impôt sur les palmiers (...) Comme toujours, ce fut un marabout, Bou Zian, qui donna à ce mécontentement une forme religieuse » (3).

L'important chapitre intitulé « insurrections et complots » renoue avec une histoire événementielle qui ne se résume plus à une succession d'opérations militaires françaises. En effet, l'histoire des bureaux arabes a amené l'auteur assez loin au cœur d'une société algérienne qui, après la défaite

(3) Julien (C.-A.) *Histoire de l'Algérie contemporaine*, PUF, Paris 1964, p. 384.

d'Abd el-Kader, réclame encore toute la vigilance des officiers. Un rapport significatif du capitaine Lapasset de la fin de 1849 propose que « tous ces mendiants religieux, tous ces derouiches, tous ces mokhedems, tous ces quêteurs d'ordres de khouan... soient arrêtés lorsqu'ils se présenteront dans les tribus car tous, sans exception... activent chez les indigènes la haine qu'ils nous ont vouée, et entretiennent la secrète espérance de voir bientôt un régénérateur, un sultan de l'Islam, balayer les infidèles ». J. Frémeaux voit dans ces lignes une illustration de « la doctrine du haut commandement ». Cependant, la question se reposera avec plus de gravité dans l'affaire du « complot des chérifs ». Des officiers fort compétents accordent crédit à la révélation de cette conspiration et certains faits signalés auront pu être corroborés par la suite. J. Frémeaux, sans vouloir trancher la question, cite l'historien algérien A. Nadir, qui a consacré une étude sur ce sujet et voit, à l'origine du mouvement, une opposition à la tentative d'Abd el-Kader. Périphérique dans le cadre d'une étude sur les bureaux arabes, le problème soulevé devient central dans la perspective d'une histoire algérienne trop peu étudiée, et dont la thèse de J. Frémeaux, par ses apports indirects mais importants, souligne les carences.

En restant proche de ses sources, par des exemples équilibrés, par son attachement à faire revivre des hommes et à reconnaître le poids des individualités (série de portraits de chefs des bureaux arabes et de chefs indigènes complétée par une iconographie évocatrice), l'auteur a, par petites touches, réalisé un ouvrage fin et vivant qui offre en même temps un cadre auquel le chercheur travaillant sur l'Algérie du XIXe peut avantageusement se référer; le chapitre introductif « Une terre à gouverner », traité avec un grand souci de clarté, les observations pertinentes qui courent tout au long du livre révèlent maints aspects de la société algérienne telle que l'ont vu les officiers des bureaux arabes.

Pierre MONBEIG

La citta mediterranea, Eredita antica e apporto arabo-islamico sulle rive del mediterraneo occidentale e in particolare nel Maghreb. Atti del Congresso internazionale di Bari, 4-7 maggio 1988, sous la direction de Luigi SERRA, Istituto universitario orientale, Napoli 1993, 546 p.

L'important congrès organisé en mai 1988 à Bari par le professeur Luigi Serra, réunissait un grand nombre de partenaires et de participants en provenance de toute l'Italie, de France, d'Afrique du Nord (Algérie, Maroc, Tunisie), d'Espagne, de Hollande. Il était l'expression des travaux de « l'Association Internationale d'Etude des Civilisations Méditerranéennes » (AIECM, présidée par le professeur Mandouze) à laquelle s'étaient associés la chaire de Berbère de l'Institut universitaire oriental de Naples, la communauté de l'université méditerranéenne de Bari et le conseil du ministère pour la coordination de la recherche scientifique et technologique de Rome. Ces préambules organisationnels ne représentent pas seulement des titres honorifiques; ils sont l'expression d'une volonté

commune de réfléchir ensemble sur des problèmes méditerranéens, de co-financer des rencontres et des recherches qui participent au dialogue inter-méditerranéen. Nous pouvons ajouter que sur les plans humain, intellectuel et scientifique ces rencontres demeurent très gratifiantes, utiles et nécessaires.

Le thème choisi *la cité méditerranéenne : héritage antique et apport arabo-islamique sur les rives de la méditerranée occidentale et en particulier au Maghreb*, avait été longuement discuté et choisi à l'issue du précédent congrès de l'AIECM. Il permettait aux archéologues, aux historiens, aux anthropologues, aux écrivains spécialistes d'histoire et de littérature, de confronter leur savoir et de présenter leurs dernières études (en italien, français et espagnol).

Les travaux ont été répartis en six séances d'une demi-journée chacune et portent sur la préhistoire et la proto-histoire, l'urbanisme et le statut des cités, l'habitat, le pouvoir politique et le développement socio-culturel dans les cités, l'imaginaire, la cité maghrébine aujourd'hui avec quelques études particulières. Les thèmes du congrès ont été introduits par un remarquable exposé historique du professeur Muhamed Fantar (Tunisie) qui conclut ainsi son discours :

«Voilà donc le chemin qu'au Maghreb, la cité a dû parcourir au fil des siècles et au rythme des révolutions qui peuvent paraître exclusives alors qu'elles se tiennent, l'une ne se faisant pas sans la précédente, fût-ce à ses dépens. Par leurs colonnes et leurs chapiteaux, les temples et les églises avaient contribué à la construction des mosquées».

Nous n'entrerons pas dans les détails des communications au nombre de trente quatre qui contribuent à marquer de leurs qualités cet échange interméditerranéen, honoré par la présence et la participation de personnalités de premier plan.

Marceau GAST

TIZERZAI, *La Fibule au Maroc*. Textes de Ileana MARCHESANI; photographies de Franco d'ALESSANDRO, sous la direction de Meriem OTHMANI; Collection «Parures et bijoux traditionnels du Maroc», tome I, Milan, Editions Sicopa 1987, 213 p. (27,5 × 32 cm).

Ce magnifique album de photos en couleur représente les pièces de la collection de M. Amine Idrissi de Casablanca. Le projet de l'ensemble des quatre tomes propose dans le volume II les frontaux, diadèmes et boucles d'oreilles; dans le tome III les colliers et les amulettes, et dans le tome IV, les bracelets, les chevillères et les bagues.

Après quelques pages d'introduction un court texte précède les quatre secteurs géographiques d'où sont issues des fibules : les villes du nord et le Rif, le Moyen Atlas, le Haut Atlas, Taliouine et les oasis présahariennes, Essaouira et l'Anti-Atlas. Les auteurs ont voulu mettre en valeur les bijoux dans des présentations qui se veulent esthétiques et artistiques sur des

tissus, près de fleurs ou d'objets divers. Cette recherche nuit parfois à une véritable observation des objets dont aucun ne porte de mensurations. Bien que les quelques informations données sur les noms locaux des bijoux et leurs origines géographiques nous soient utiles, il est bien regrettable que ce beau catalogue vendu à un prix élevé (plus de 400 F.) n'ait pas fait l'objet d'une recherche plus rigoureuse et plus consistante. Madame M. R. Rabaté souvent citée, n'a malheureusement pas trouvé jusqu'à présent d'éditeur pour son excellente étude sur les bijoux du sud marocain (datant de 1972!). Le savoir vrai ne semble pas intéresser la plupart des éditeurs qui font mine d'ignorer qu'on peut réaliser de très beaux livres en y apportant de solides connaissances. Ces bons livres ne coûtent pas plus cher que les mauvais, mais ils demandent bien sûr un peu plus de travail, d'attention et d'amour.

Marceau GAST